

Kutzer/Müllner/Reese-Schnitker (Hrsg.)

# Heilige Texte

Verständigungen zwischen  
Theologie und Kulturwissenschaft

**Kohlhammer**

**Kohlhammer**



Mirja Kutzer / Ilse Müllner /  
Annegret Reese-Schnitker (Hrsg.)

# Heilige Texte

Verständigungen zwischen Theologie und  
Kulturwissenschaft

Verlag W. Kohlhammer

Die Drucklegung des vorliegenden Bandes wurde gefördert durch:



1. Auflage 2023

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-037695-3

E-Book-Format:

pdf: 978-3-17-037696-0

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	7
<i>Mirja Kutzer/Ilse Müllner</i> Heilige Texte – eine Einführung .....	9
<i>Christl M. Maier</i> Welchen Text nennen wir „heilig“? Die vergebliche Suche nach dem Urtext am Beispiel des Jeremiabuches .....	35
<i>Ilse Müllner</i> Das gefundene Buch und die geliehene Stimme (Selbst)Autorisierungsstrategien biblischer Texte .....	51
<i>Andrea Taschl-Erber</i> (K)ein Ende des „Alten Bundes“? Paulinische Schrifthermeneutik in 2 Kor 3 .....	69
<i>Silke Petersen</i> Apokryphe Evangelien – heilige Texte des (frühen) Christentums? .....	94
<i>Marcello Neri</i> Und er schrieb kein einziges Wort ... Ereignis-Sprache-Schrift zwischen Legitimität und Autorität .....	116
<i>Dina El Omari</i> Wem gehört der weibliche Körper? Eine feministische Lesart koranischer Verse .....	129
<i>Hanna Liss</i> Für Kinder, Kantoren und Gelehrte: Die Vielfalt hebräischer Bibelausgaben im Hochmittelalter .....	153

<i>Knut Wenzel</i> Heilig, aber profan Über eine Dialektik heiliger Texte .....	169
<i>Mirja Kutzer</i> TextKörper Heilige Texte als Räume subjektiver Erfahrung .....	179
<i>Bruno Landthaler</i> Heilige Texte in religiöser Vermittlung .....	200
<i>Mirjam Schambeck sf</i> Von der Alltäglichkeit des Heiligen und der Heiligung des Gewöhnlichen Überlegungen zum biblischen Lernen im Anschluss an Hans Joas .....	215
<i>Monika Tautz</i> Literatur als Begegnungsraum für interreligiöse und interkulturelle Lernprozesse – Wirksamkeit Heiliger Schriften im Alltag .....	228
<i>Andreas Mauz</i> Nach der Schrift Der Jesusroman im Horizont bibelhermeneutischer Interpretationspraxis (Philip Pullman: The Good Man Jesus and the Scoundrel Christ, 2010) .....	243
<i>Jörn Laakmann</i> Die sogenannte „Mao-Bibel“ und einige ihrer Folgen .....	264
<i>Stefan Greif</i> Knockin' on Heaven's Door: Popkultur und heilige Schriften .....	286
Autor_innen .....	301

# Vorwort

Mit dem Thema *Heilige Texte* eröffnet das Institut für Katholische Theologie der Universität Kassel eine Trilogie, die sich dem Konzept der Heiligkeit anhand dreier Wirklichkeitsbereiche annähert: *Heilige Texte*, *Heilige Räume* und *Heilige Zeiten*. So kommen wir dem religionswissenschaftlich und theologisch bedeutsamen Begriff der Heiligkeit nahe und schaffen gleichzeitig einen Begegnungsraum. Alle drei Bände sind so angelegt, dass ihre Herkunft in der Katholischen Theologie in ihren verschiedenen Disziplinen – biblisch, systematisch, praktisch – sichtbar bleibt, dass sie aber auch ausgespannt sind hin zu anderen christlichen Konfessionen, den monotheistischen Schwesterreligionen Judentum und Islam sowie dem weiten Feld der Kulturwissenschaften. Diese interdisziplinären Brückenschläge gelingen dadurch, dass Wissenschaftler\_innen aus unterschiedlichen Forschungsfeldern als Beitragende zu den Sammelbänden gewonnen werden konnten. Dabei geschieht auch eine Rückwirkung von den anderen Disziplinen hin zur Katholischen Theologie, deren Diskursfähigkeit wir mit diesem Projekt weiter stärken wollen. Als kulturwissenschaftlich geprägt und als interreligiös ausgerichtet versteht sich die hier praktizierte Theologie, insofern sie eine dialogfähige christliche Theologie repräsentieren will.

Begonnen hat das Vorhaben mit einer Ringvorlesung im Wintersemester 2018/19. Dass das vorliegende Sammelwerk dennoch erst jetzt erscheint, dass ausgerechnet der Band zu den *Heiligen Räumen* ohne die Begegnung im Hörsaal auskommen musste und dass die Ringvorlesung zu *Heiligen Zeiten* im Wintersemester 2022/23 als erste wieder in Präsenz stattfinden wird, geht auf die Umstände zurück, die unser aller Leben in den letzten Jahren massiv geprägt haben. Die Corona-Pandemie hat auch viele akademische Gepflogenheiten unterbrochen, wir sind dankbar, dass wir den Band trotz widriger Bedingungen fertig stellen konnten.

In einem solchen Unternehmen gilt es, vielfach Dank zu sagen. Unser erster Dank gilt natürlich den Beiträger\_innen, die bereit waren, sich mit ihren Vorträgen und Artikeln einzubringen. Institutionelle Unterstützung kommt aus dem Projekt Theologische Interdisziplinarität und Interreligiöse Bildung in der Ausbildung von Religionslehrer\_innen, das von 2015–2023 im Rahmen des vom BMBF geförderten Projekts PRONET (Professionalisierung durch Vernetzung) finanziert wird. Einen namhaften Zuschuss zu den Druckkosten hat uns das Bistum Fulda zukommen lassen – vielen Dank hier vor allem an Bischof Dr. Michael Gerber.

Diese Förderung hat es uns möglich gemacht, mit wissenschaftlichen und studentischen Mitarbeiter\_innen gemeinsam an diesem Band zu arbeiten. Wir danken Kathinka Fuhrmann, Dorothea Günther, Anne Hofmann, Tina Krasen-

brink, Raphael Schlehahn und Johannes Thüne. Außerdem geht unser Dank an den Kohlhammer-Verlag, insbesondere an Florian Specker und Sebastian Weigert vom Lektorat Theologie, die all unsere großen und kleineren Fragen mit Geduld beantwortet und uns in der Gestaltung der Druckvorlage unterstützt haben.

Wir hoffen, Sie mit diesem ersten Band neugierig machen zu können, so dass Sie auch in Richtung der *Heiligen Räume* (erscheint 2023) und *Heiligen Zeiten* (erscheint 2024) die Augen offen halten werden.

Mirja Kutzer

Ilse Müllner

Annegret Reese-Schnitker

# Heilige Texte – eine Hinführung

Mirja Kutzer, Ilse Müllner

Das Phänomen *Heilige Texte* bildet den Ausgangspunkt für die Überlegungen, die in diesem Band zusammengestellt sind. Eine Ringvorlesung an der Universität Kassel hat Wissenschaftler\_innen theologischer und kulturwissenschaftlicher Fachgebiete zusammengeführt, um darüber nachzudenken, wie das Medium Text das Heilige strukturiert, was Texte zu heiligen macht, wie sich das in ihrer Materialität und sprachlichen Form niederschlägt und welche Wirkungen diese Texte in den Gemeinschaften entfalten, die sich auf sie beziehen. Im Fokus stehen die monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam, wobei die christlichen Traditionen basierend auf der Bibel als heiligem Text den Schwerpunkt bilden – was damit zusammenhängt, dass das Projekt vom Institut für Katholische Theologie der Universität Kassel initiiert worden ist.

Mit der Heiligkeit von Texten nehmen wir ein Bündel von Phänomenen in den Blick, durch die Texten in einem religiösen Kontext besondere Autorität zugeschrieben wird. Um der Breite des Gegenstands gerecht zu werden, grenzen wir *Heilige Texte* für das Konzept dieses Bandes zunächst nicht von anderen Zuschreibungen wie etwa dem Kanonischen, dem Normativen, dem Autoritativen oder schlicht dem in einem religiösen Kontext Wichtigen ab. Auch wenn der Begriff des *Heiligen Textes* divergent bis widersprüchlich verwendet wird, so erscheint er uns doch als heuristische Kategorie wegen seiner allgemeinen Plausibilität und dem weiten Feld, das er religionswissenschaftlich umfasst, unaufgebar.<sup>1</sup> Entsprechend fungiert *Heilige Texte* hier als Sammelbezeichnung, um dann anhand konkreten Materials und differenzierterer Fragestellungen einzelne Aspekte dieses Oberbegriffs stärker zu profilieren und hervorzuheben. Dabei wird kein Anspruch auf eine vollständige Erkundung des Phänomens oder eine umfassende Begriffsbildung erhoben. Eher geht es darum, Schlaglichter auf Heilige Texte zu werfen, wie sie uns in unterschiedlichen religiösen und von Religionen geprägten Kontexten begegnen, um von dort aus eine weitere Entwicklung des Begriffs zu ermöglichen. Damit wollen wir auch der Beobachtung gerecht werden, dass die durch die Religionswissenschaft geprägte Rede von *Heiligen Schriften* problematisch ist, weil sie einen gemeinsamen Nenner postuliert und die großen Unterschiede zwischen den Religionen überdeckt.

---

<sup>1</sup> Vgl. zum Begriff „Heilige Schriften“ Rüpke 2015, 199f.

Es bedarf daher einer Achtsamkeit gegenüber den theologischen und religiös-praktischen Unterschieden, um den von der Religionswissenschaft geprägten Begriff auch aus der Bin-  
nenperspektive von Religionen angemessen zu verstehen.<sup>2</sup>

Um den Begriff vorab dennoch näher zu qualifizieren, ist auf die Kategorisierung hinzuweisen, die Aleida und Jan Assmann entwickelt haben. Sie unterscheiden zwischen klassischen, kanonischen und heiligen Texten. Während klassische Texte die zentralen Bezugspunkte einer Kultur bilden, sind heilige und kanonische Texte eher in einem religiösen Rahmen zu verorten. Der Aspekt des Heiligen betont Invariabilität, Ritual und Rezitation. Kanonizität hingegen setzt auf Aneignung, Verstehen und Übersetzung.<sup>3</sup> Diese Differenzierung meint oftmals nicht verschiedene Gegenstände, sondern hebt unterschiedliche Aspekte der Normativität von Texten hervor. Die heiligen Schriften des Judentums, Christentums und Islams sind nicht entweder heilig oder kanonisch, sondern werden je nach Kontext in den Religionen eher unter dem Gesichtspunkt des Ritualen, Invariablen oder von Übersetzung und Transformation wahrgenommen. Daneben gibt es Bibel auch im Sinn der – nach Assmann – klassischen Literatur, wenn biblische Inhalte, Motive, Figuren oder auch das Konzept *Bibel* selbst in Kunst und Literatur als Inspirationsquelle herangezogen werden.<sup>4</sup> Auch wenn einige Beiträge in diesem Band mit dieser Begriffsbestimmung arbeiten und sie durchaus kritisch mit dem untersuchten Material in Verbindung bringen,<sup>5</sup> so ist sie doch nicht für alle Artikel verbindlich. Sie ist aber leitend für die Auswahl der Beiträger\_innen und Themen.

Dabei verbindet sich in diesem Sammelband eine eher deskriptive, kulturwissenschaftliche Herangehensweise, die das Heilige als textliche Diskursformation betrachtet, mit einer genuin theologischen Perspektive, die mit der Erfahrbarkeit des Heiligen rechnet und sich aus der Bindung an eine bestimmte religiöse Tradition heraus versteht. Insofern sich die hier verhandelten Heiligen Texte einer religiösen Perspektive verdanken, ist der theologische Zugang für eine kulturwissenschaftliche Herangehensweise von Relevanz. Umgekehrt ist auch die Theologie verwiesen auf die Methoden und Aufmerksamkeiten, wie sie in den letzten Jahren und Jahrzehnten unter dem weiten Dach der Kulturwissenschaften entwickelt wurden. Denn das Heilige gibt es nicht „absolut, abgezogen von allem anderen“.<sup>6</sup> Für den Menschen zugänglich ist es nur denkbar, insofern es sich im Sichtbaren und kulturell Gedeuteten manifestiert. Dabei gehört zu dieser kulturwissenschaftlichen Aufmerksamkeit nicht zuletzt eine besondere

---

<sup>2</sup> Tautz, in diesem Band, 229f. Auf Beiträge innerhalb dieses Bandes wird in den Fußnoten mit dem Nachnamen des Autors bzw. der Autorin und ggf. der entsprechenden Seitenzahl verwiesen.

<sup>3</sup> Vgl. Assmann 1992, 94f.

<sup>4</sup> Vgl. Mauz, Laakmann, Greif, in diesem Band.

<sup>5</sup> Vgl. Maier, Müllner, Petersen, in diesem Band.

<sup>6</sup> Wenzel, in diesem Band, 169.

Beachtung von Medialität. Medien sind nie sinn-neutral, nie bloße Träger von Informationen, die unabhängig von ihnen gewonnen würden. Die Formen und Strukturen, die sie anbieten, sind vielmehr ihrerseits sinnproduktiv. Wenn in den Beiträgen dieses Bandes Texte im Fokus stehen, so geht es immer auch um die besondere Form des Mediums. Wie organisiert und strukturiert das spezielle Medium Text Manifestationen des Heiligen?

Darin lassen sich die hier gebotenen Perspektiven auf Heilige Texte entlang von zwei Leitfragen gruppieren: (1) Was macht das Heilige mit dem Text? Und (2) was macht der Text mit dem Heiligen? Die erste Frage ist stärker kulturwissenschaftlich orientiert. Sie zielt auf Techniken der Abgrenzung zwischen heiligen und profanen Texten, auf Prozesse und Strategien der Zuschreibung von Autorität, auf spezifische Umgangsweisen mit Heiligen Texten. Die zweite Frage ist primär theologisch motiviert. Sie nimmt die Texte als Medium in den Blick, das in einem dialektischen Prozess von Abgrenzung und Nähe die Beziehung des Menschen zum Göttlichen moduliert.

## I. Was macht das Heilige mit dem Text?

*Heilige Texte* wird also in diesem Sammelband als Oberbegriff für normative Texte religiöser Gemeinschaften verstanden – seien sie gemäß der oben genannten Kategorisierung klassisch, heilig oder kanonisch. Insofern die Heiligen Texte in Judentum, Christentum und Islam auf unterschiedliche Weisen kanonisiert sind, ist es an dieser Stelle wichtig, einen Blick auf den Begriff des Kanons zu richten.

### *Textgestalt: Kanon*

Der Kanon bezeichnet eine Sammlung von Schriften (oder anderen Medien), die für eine bestimmte (religiöse) Gemeinschaft als verbindlich gelten. Dieser weiten Definition wird niemand widersprechen. Doch wenn man ins Detail geht, entsteht Klärungsbedarf. Anstatt das Attribut *kanonisch* global zu- oder abzusprechen, schlagen wir vor, eine Reihe von Kriterien zu formulieren, die einen Kanon ausmachen, die aber nicht immer *in toto* von jeder einzelnen Sammlung normativer Texte realisiert werden müssen. Dazu gehören:

- eine Sammlung von Schriften, deren *Umfang* definiert ist
- die Festlegung der *Reihenfolge* der Schriften
- die Fixierung einer *Textgestalt*
- die Zuschreibung von *Autorität*, oftmals von göttlicher *Offenbarung*

- existenzielle *Bedeutsamkeit* für die Mitglieder der Gemeinschaft, die sich auf diese Texte beziehen
- Zuschreibung von *Normativität* im Hinblick auf Wirklichkeitsverständnis und Handlungsorientierung
- das *explizite Verbot*, „etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen“, das in der Kanon- bzw. Wortsicherungsformel zum Ausdruck kommt (vgl. Dtn 4,2; 13,1 u. a.)

Diese Aufschlüsselung des Begriffs in verschiedene Kriterien, die nicht alle durchgängig realisiert sein müssen, reagiert auf eine Erkenntnis, welche die hier versammelten Beiträge verbindet. Die Selbstverständlichkeit, mit der auch in der theologisch informierten Umgangssprache vom Heiligen Text als einem verbindlichen, in seiner Textgestalt fixierten Bestand gesprochen wird, stößt angesichts der Vielfalt der für die religiösen Gemeinschaften normativen Texte immer wieder an ihre Grenzen. So unterscheiden sich z. B. Judentum, Christentum und Islam hinsichtlich der Sprachbindung. Während diese für den Koran und auch die Tora im gottesdienstlichen Kontext gegeben ist, arbeitet das Christentum erstens mit mehreren antiken Sprachtraditionen und zweitens in der Folge auch mit weiteren volkssprachlichen Übersetzungen – und auch der Umgang mit Übersetzungen ist konfessionell unterschiedlich ausgeprägt. Anordnung und Reihenfolge der Texte in Bibel und Koran haben in den religiösen Traditionen unterschiedliche Strukturprinzipien: Chronologie, Bedeutsamkeit, die Abbildung von Autorisierungsprozessen etc. Damit differieren auch die Reihenfolgen der biblischen Bücher in Judentum und Christentum, erst recht das Verständnis davon, was Offenbarung ist. Für die christliche Tradition bleibt allerdings festzuhalten, dass sie von Anfang an eine Bibel in zwei Teilen kanonisiert hat. Für das frühe Christentum waren jüdische autoritative Texte *die Schriften*, sie bilden den ersten Teil der christlichen Bibel.<sup>7</sup>

In den letzten Jahren ist die scharfe Grenze zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit in Bezug auf die Bibel und andere normative religiöse Texte zunehmend aufgeweicht worden, sodass das Zusammenwirken der beiden Textmodalitäten stärker hervorgetreten ist.<sup>8</sup> Schriftlichkeit löst Mündlichkeit nicht einfach ab, sondern wirkt mit ihr zusammen, oftmals als Stütze mündlicher Performanz. In jedem Fall trägt die Schriftlichkeit von Texten dazu bei, dass diese aus ihrer Ursprungssituation gelöst werden können, zeitlich und räumlich transportabel und von Personen unabhängig werden. Das Verhältnis von normativem Text und Auslegung wird auf diese Weise komplexer, sodass der

---

<sup>7</sup> S. zur „zweigeteilten Einheit der christlichen Bibel“ Dohmen / Stemberger 1996, 14–20. Auf die Diskussionen um den Stellenwert des Alten Testaments, die im letzten Jahrzehnt wieder in Auseinandersetzung mit Positionen des Berliner Systematikers Notker Slenczka geführt wurden, kann hier nicht eingegangen werden. Es sei hier nur hingewiesen auf Dohmen 2017 (Lit.); Liss 2015; Schwienhorst-Schönberger 2015.

<sup>8</sup> Vgl. u. a. Carr 2015.

schriftliche Kanon nicht mehr allein steht, sondern den Kommentar hervorbringt.

Ein Kanon – eine Sammlung von Schriften, die zu einem abgegrenzten Textbestand führt –, 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>9</sup>

Sichtbar wird diese Mehrfachkanonisierung unter anderem in den jüdischen Bibelausgaben, in denen neben dem biblischen Text die entsprechenden Auslegungen wichtiger jüdischer Kommentatoren wie Rashi, Ibn Ezra u. a. abgedruckt sind.<sup>10</sup> Doch die Verbindung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit weist auch auf eine Instabilität des Heiligen Textes hin, auf Variationsmöglichkeiten im Vortrag, in der Performanz und in der Auslegung.

### *Textgestalt: Sprache*

Oft stellt sich sowohl in der theologischen als auch in der kulturwissenschaftlichen Bezugnahme auf *heilige Texte* die Frage nach dem Urtext. Die jeweils gegenwartssprachlichen Übersetzungen differieren teilweise in erheblichem Maße. Da liegt es nahe, nach einer Urgestalt des autoritativen Textes zu suchen. Doch *der* Urtext ist nicht so einfach festzustellen, wie wir es manchmal denken. Dieses Erkenntnis, die grundsätzlich für alle biblischen Bücher gilt, macht *Christl Maier* im vorliegenden Band eindrücklich anhand des Jeremiabuchs deutlich. Das liegt erstens an der sprachlichen Gestalt eines Bibeltexts, der mehrere antike Übersetzungen kennt, die wiederum selbst gemeindliche Verbindlichkeit erlangt haben. Zweitens gibt es für die biblischen Schriften verschiedene Textzeugen auch in den einzelnen Sprachen, so dass gegebenenfalls jeweils mehrere hebräische und griechische Versionen ein und desselben Textes überliefert sind.

Die Fixierung der Textgestalt der christlichen Bibel ist nicht in dem Maß vorgenommen worden, wie das für das Judentum und den Islam gilt, wo mit der Kanonisierung auch die Fokussierung auf eine Sprache – hebräisch bzw. arabisch – und eine (konsonantische) Textgestalt gegeben ist. Dass es auch in der jüdischen und in der islamischen Tradition Diskussionen um die Textgestalt gibt, zeigen Arbeiten zur Textgeschichte der hebräischen Bibel und des Korans. Der Islamwissenschaftler Thomas Bauer hat ausführlich dargestellt, wie sehr der vormoderne Islam auf Ambiguitätstoleranz setzt und dass diese wesentlich mit der Textgestalt des Korans zu tun hat. Diese ist zwar im Konsonantenbestand fixiert, die Vokalisierung und Betonung allerdings, die im mündlichen Vortrag

---

<sup>9</sup> Rüpke 2015, 194.

<sup>10</sup> Vgl. Liss, in diesem Band.

zur Geltung kommen, sind schriftlich nicht festgelegt und im letzten auch nicht fixierbar.<sup>11</sup> Das führt zu einer Vielgestaltigkeit des Korans in der Spannung von Schriftlichkeit und Mündlichkeit, die sowohl als Bereicherung wie auch als Ärgernis wahrgenommen werden kann.

Die in diesem Zusammenhang von Thomas Bauer aufgeworfene Frage „Spricht Gott mit Varianten?“<sup>12</sup> kann auch an den Bibeltext gestellt werden. Denn nicht nur gilt es für die Bibel zu fragen, von welcher Gemeinschaft jeweils die Rede ist, da sowohl zwischen Judentum und Christentum als auch innerhalb der christlichen Konfessionen massive Unterschiede in Anzahl und Anordnung der kanonisierten Bücher bestehen.<sup>13</sup> Dazu kommt, dass die historischen Prozesse auf dem Weg zur Kanonisierung langwierig und komplex sind und man apokryph gewordene Schriften nicht nur historisch, sondern auch theologisch als Teil christlicher Identitätsbildung ernst zu nehmen hat. Die apokryph gewordenen Schriften, mit denen sich *Silke Petersen* in vielen Publikationen und auch in diesem Sammelband auseinandersetzt, sind in Material und Gestalt zunächst nicht von jenen Schriften zu unterscheiden, die später innerhalb der christlichen Bibeln ihren Platz gefunden haben.

Alle diese Handschriften zeigen äußerlich, dass sich in ihnen das Selbstverständnis von Gruppierungen spiegelt, die sich selbst als christlich verstanden haben. Dies sollten wir ernst nehmen.<sup>14</sup>

Verschiedene parallele Überlieferungen jüdischer und christlicher Texte machen die Frage nach *dem* Urtext kompliziert. Seitdem in der hellenistischen Epoche der Bedarf gewachsen ist, die autoritativen hebräischen Schriften ins Griechische zu übersetzen, wurden beginnend mit der Tora-Übertragung der Septuaginta die (nachmals) biblischen Texte übersetzt. Im antiken Judentum und Christentum wurden zur Septuaginta weitere Übersetzungen hinzugefügt. Deren Autorität beruht darauf, möglichst nahe an die hebräische Vorlage heranzukommen. Das zeigt etwa die Legende des Aristeas-Briefs, nach der 72 Gelehrte voneinander unabhängig durch Übersetzen dieselbe Textgestalt hervorgebracht haben. Diese Übereinstimmung gilt als Zeugnis der Inspiration. Origenes allerdings ist sich bereits der Tatsache bewusst, dass die verschiedenen griechischen Übersetzungen einerseits von deutlichen Unterschieden geprägt sind und andererseits alle den Anspruch erheben, dem hebräischen Ausgangstext nahe zu kommen. Deshalb stellte er in Form einer Synopse mehrere Übersetzungen nebeneinander und ermöglichte auf diese Weise einen Vergleich der Fassungen.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Vgl. Bauer 2015, 62.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 54–114.

<sup>13</sup> Zu einem historischen Überblick über die verschiedenen Kanonanordnungen s. Brandt 2001.

<sup>14</sup> Petersen, in diesem Band, 112.

<sup>15</sup> Vgl. Schenker 2014, 360f.

Seitdem gelten in vielen Kirchen mehrere Textgestalten und Sprachen als autoritativ.

Der Rückgriff auf die hebräischen und griechischen Texte des Alten und Neuen Testaments geschieht wissenschaftlich verantwortet. Doch wir besitzen kein „Original“, sondern nur verschiedene Versionen, Abschriften und Übersetzungen der einzelnen Passagen.

Klar wurde durch jahrhundertelange textkritische Forschung: Es gibt nicht das eine Original der Schrift. Nicht einmal von einem einzigen biblischen Buch existiert ein normatives, ursprüngliches Exemplar. Die Schrift gibt es nur im Plural von Abschriften der Abschriften der Abschriften ihrer jeweiligen Bücher.<sup>16</sup>

Die wissenschaftlichen Ausgaben, die dem hebräischen Alten Testament und dem griechischen Neuen Testament zugrunde liegen, sind nach zwei prinzipiell unterschiedlichen Vorgehensweisen erstellt. Die *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), derzeit noch die einzige vollständige wissenschaftliche hebräische Bibelausgabe, ist eine *diplomatische* Textausgabe. Ihr liegt eine einzelne Urkunde zugrunde: der *Codex Leningradensis*, eine originale Bibelhandschrift aus der Gelehrtenfamilie Ben-Ascher, die im 11. Jhd. n. Chr. in Alt-Kairo angefertigt worden war. Varianten zu dieser Handschrift werden in einem sogenannten textkritischen Apparat dargeboten, der Haupttext richtet sich aber nach dem einen mittelalterlichen Codex und ist oftmals nicht der anzunehmende älteste Text des biblischen Buchs. Demgegenüber ist die wissenschaftliche Ausgabe des griechischen Neuen Testaments eine *eklektische* Textausgabe.<sup>17</sup> Sie legt nicht eine einzelne Handschrift zu Grunde, sondern stellt die nach dem Vergleich von etwa 5500 Handschriften<sup>18</sup> erfolgte textkritische Entscheidung dar, die möglichst nahe an das Original herankommt. Das *Novum Testamentum Graece* bietet also einen wissenschaftlich sensibel erarbeiteten und verantworteten griechischen Text, der allerdings in der Antike so nicht vorgelegen hat, sondern eine Rekonstruktion aus den Zeugnissen der Textüberlieferung ist.

Auf der Basis der hebräischen, griechischen (und früher auch: lateinischen) Bibeln werden die Übersetzungen in die Sprachen der Gegenwart hinein vorgenommen. Christliche Bibeln liegen in etwa 700 Sprachen vor,<sup>19</sup> für das Neue Testament allein kommen noch etwa 1500 weitere Sprachen hinzu.

<sup>16</sup> Alkier 2021, 11.

<sup>17</sup> S. dazu Fischer 2018, 1.1. Sowohl die BHS als auch die im Entstehen begriffene *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ) und die *Hebrew University Bible* (HUB) arbeiten nach dem Prinzip der diplomatischen Edition. Für die hebräische Bibel wird allerdings mit der *Hebrew Bible: A Critical Edition* (HBCE) der Versuch einer eklektischen Edition unternommen. Ebd., 1.2.–1.5.

<sup>18</sup> Vgl. Alkier 2010, 35.

<sup>19</sup> Vgl. Global Scripture Access Report 2017 der United Bible Societies: 674, Zugriff am 17.10.2022 ([https://www.unitedbiblesocieties.org/wp-content/uploads/2018/03/GSAR-2017\\_UK\\_brochure\\_final\\_lowres\\_spreads.pdf](https://www.unitedbiblesocieties.org/wp-content/uploads/2018/03/GSAR-2017_UK_brochure_final_lowres_spreads.pdf)); Wycliff Global Alliance 2020: 704, Zugriff

Dieser Befund zeigt bereits, dass die Bibel, jedenfalls in christlicher Sicht, nicht in einer „heiligen“ Sprache – oder in zwei „heiligen“ Sprachen – existiert, sondern prinzipiell in jede Sprache übersetzt werden kann, ohne dass damit ein Bedeutungsverlust verbunden wäre. Die Bibelwissenschaften orientieren sich gegenwärtig nicht deshalb an den Originalsprachen der Bibel Hebräisch bzw. Aramäisch und Griechisch, weil diese als „heilige“ Sprachen angesehen werden, sondern weil der Bedeutungsgehalt der biblischen Texte durch philologische und historische Analyse möglichst genau für die Gegenwart erhoben werden soll<sup>20</sup>.

Doch an welche Textgestalt fühlen wir Christ\_innen uns gebunden? Welche Sprache, welcher Stil, welche Redewendungen fühlen sich „biblisch“ an? Die Beantwortung dieser Frage hat wahrscheinlich einerseits mit liturgischer Praxis und kultureller Identität, andererseits mit dogmatischen Entscheidungen zu tun. Auch die Konfessionalität spielt eine Rolle, wiederum wohl mehr in der Form von Gewohnheit und Stil denn in der Reflexion auf kirchenamtliche Entscheidungen. Im deutschen Sprachraum ist das Deutsch der Lutherbibel in einem Maß prägend, dass es unmittelbar eine Assoziation zu religiösem Sprechen herstellt, selbst wenn jemand nicht aus der Bibel zitiert, sondern diesen Stil imitiert. Das gilt sowohl für die literarische Imitation des Bibeldeutschen, etwa in Stefan Heyms vielbeachtetem Roman *Der König-David-Bericht*<sup>21</sup>, als auch für die gesprochene Sprache. Diese nimmt oftmals Begriffe, Satzstellungen oder Floskeln aus dem Deutsch der Lutherbibel auf. Martin Luthers Bibel hat aber nicht nur die religiöse Sprache, sondern die Entwicklung der deutschen Sprache insgesamt geprägt, was in Darstellungen der Sprachgeschichte des Deutschen hervorgehoben wird. Dabei geht es sowohl um den Stil als auch um Wortschatz und grammatische Aspekte.<sup>22</sup> Das ist allerdings eine deutschsprachige Perspektive, die für andere Sprachräume nur analog oder auch ganz anders zu beschreiben wäre. Sowohl die bibel- als auch die kulturwissenschaftlichen Überlegungen führen also dahin, dass man eine rigorose Bindung der Zuschreibung des Heiligen oder Kanonischen an die Wortlautbindung in Bezug auf die christliche Bibel nicht vertreten kann.

Denn es gibt keinen feststehenden, ursprünglichen Wortlaut eines biblischen Buches, sondern von Beginn an verschiedene Textfassungen<sup>23</sup>.

---

am 17.10.2022 ([https://www.wycliffe.net/wp-content/uploads/2020/10/2020\\_Scripture\\_Access\\_Statistics\\_EN\\_corrected.pdf](https://www.wycliffe.net/wp-content/uploads/2020/10/2020_Scripture_Access_Statistics_EN_corrected.pdf)).

<sup>20</sup> Schmid / Schröter 2019, 378.

<sup>21</sup> Vgl. Heym 1984; s. dazu aus exegetischer Sicht Dietrich 2016.

<sup>22</sup> Vgl. Gardt 2016, 51; s. a. Besch 2014.

<sup>23</sup> Maier, in diesem Band, 47f.

## *Textgestalt: Materialität*

Da wir uns in Bezug auf Heilige Texte häufig auf den Inhalt fokussieren, neigen wir dazu, die Materialität der Texte, ihre Performanz und soziale Verortung zu übersehen – ein Sachverhalt, auf den *Hanna Liss* nicht müde wird hinzuweisen und den sie auch in ihrem Beitrag für diesen Band entfaltet. Die Dynamik von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, das Material, auf dem Texte niedergeschrieben werden, die Gestaltung von Rollen, Büchern und in den letzten Jahrzehnten zunehmend digitalen Bibliotheken: Das Materielle des Heiligen Textes wird meist übersehen, ist aber für die Religionen, die sich auf autoritative Schriften beziehen, durchaus signifikant. So ist etwa im Prozess der Kanonwerdung der biblischen Schriften der Übergang von der Rolle zum Codex bedeutsam und dann wiederum die Erfindung des Buchdrucks, der Einfluss auf die Stabilisierung der Anordnung biblischer Bücher genommen hat. Während im Judentum noch länger auf Rollen geschrieben wurde, hat das Christentum von Anfang an mit Codices gearbeitet, die zunächst einzelne Schriften, dann auch Sammlungen etwa von Briefen oder Evangelien beinhalteten. Die Festlegung von Umfang und Anordnung der jüdischen und christlichen Kanones erfolgte allerdings zunächst nicht im Medium einzelner Buchsammlungen, sondern in Form theologischer Diskurse.<sup>24</sup>

Heilige Bücher werden hergestellt, auf besondere Weise gestaltet, sie werden an ausgewählten Orten aufbewahrt, ausgestellt und rituell inszeniert. Die Tora-Rolle in der Synagoge, das Evangeliar im katholischen Gottesdienst, die Haus- oder Altarbibel in den evangelischen Kirchen, das Koran-Exemplar: Die Heiligkeit des Textes ist oft nicht nur an dessen Inhalt, sondern auch an dessen materielle und performative Präsenz gebunden. Zugespitzt formuliert Joachim Kügler: „Die Heiligkeit des Textes kommt notfalls sogar völlig ohne Verstehen aus.“<sup>25</sup> Er greift damit die Assmansche Unterscheidung von heiligem und kanonischem Text auf, wonach der Aspekt des Kanonischen auf Vermittlung und Verstehen zielt, das Heilige eher auf die Performanz. Wenn man mit der Tora-Rolle tanzt oder ein Evangeliar in der Prozession voranträgt, dann geht es nicht primär um den Inhalt, sondern um die materielle Gestalt des Textes, der als heiliger verehrt wird. Wenn im jüdischen Gottesdienst aus der hebräischen Tora-Rolle vorgelesen wird, ohne dass alle Gottesdienstteilnehmer\_innen diese Sprache verstehen, dann präsentiert die rituelle Tora-Lesung „das Buch in Form und Inhalt als antik, sozusagen: in der Zeit stehengeblieben!“<sup>26</sup> Daneben lesen die Teilnehmer\_innen des synagogalen Gottesdiensts aus einem gedruckten Exemplar mit, das auch Kommentare enthalten kann – so dass der Fokus auf die materielle Präsenz durch das inhaltliche Verstehen begleitet und gestützt wird.

---

<sup>24</sup> Vgl. Schmid / Schröter 2019, 22–28.

<sup>25</sup> Vgl. Kügler 2020.

<sup>26</sup> Liss, in diesem Band, 154.

Dieses Beispiel zeigt, dass Materialität und Inhalt keine einander ausschließenden Aspekte des Heiligen Textes sind. In den Religionen und jenen Gesellschaften, die durch sie geprägt sind, gibt es weitere performative Akte, in denen sowohl Materialität als auch Inhalt eine Rolle spielen. In Gottesdiensten, in denen das Evangelium feierlich hereingetragen wird, findet auch eine Lesung und Auslegung der biblischen Texte statt. Die besondere Ausstattung der hebräischen Bibelhandschriften des Mittelalters kennt mit den *masora figurata* bildliche Gestaltungselemente, die sich sowohl auf den Bibeltext selbst als auch auf dazugehörige Kommentare beziehen können.<sup>27</sup> Die Heilige Schrift als materielles Artefakt spielt auch in politischen Kontexten eine Rolle, etwa bei der Präsidentschafts-inauguration in den USA. Auch hier gehen Inhalt und materielle Präsenz eine Verbindung ein. Aus der Bibel wird in beinahe allen Ansprachen der Präsidenten des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts zitiert – das ist der inhaltliche Aspekt. Dazu kommt ein prominenter Platz für die Heilige Schrift als Gegenstand im Rahmen der Zeremonie zum Amtseid.<sup>28</sup> Die Präsenz der Bibel unterstützt hier sowohl den politischen Anspruch der Präsidenten als auch – durch den Rückgriff auf die Lincoln-Bibel sowohl durch Barack Obama als auch durch Donald Trump – die Traditionslinie, in der die Präsidenten stehen. Das Ritual kommt ohne den Inhalt des biblischen Textes aus, ist aber als Performanz verständlich.

In westlich geprägten Gesellschaften wird der Begriff *Bibel* zudem als Inbegriff des verbindlichen Textes gebraucht. Ein oberflächlicher Blick in den Buchgroßhandel ergibt alleine drei Koch-Bibeln, mindestens fünf Häkel-Bibeln, eine Heimwerker-Bibel und sechs Garten-Bibeln. *Bibel* steht hier für ein Buch, das Grundlegendes in einem bestimmten Feld vermittelt und dessen Inhalt Verbindlichkeit und tendenziell Vollständigkeit beansprucht. Dass mit der Übernahme der Bezeichnung *Bibel* keine Affirmation des Christlichen oder auch nur Religiösen einhergehen muss, zeigt in besonders eindrücklichem Maß *Jörn Laakmann* in diesem Band anhand der *Mao-Bibel*, eine Bezeichnung, die als Strukturzitat verstanden werden kann. Die „Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung“ werden Ende der 1960er Jahre in einem kleinformatigen, roten Buch publiziert und in verschiedene Sprachen übersetzt. Das Buch „wurde, in nicht einmal einem Jahrzehnt, in etwa einer Milliarde (!) Exemplaren gedruckt und ist wohl nach der ‚Bibel‘ das weltweit meistgedruckte Buch.“<sup>29</sup> In den ausgehenden 1960er und beginnenden 1970er Jahren hat die Zuschreibung des Biblischen an die Sammlung von Aussprüchen Maos sogar zu einem Rebound-Effekt geführt, als Jesusworte in derselben Aufmachung publiziert wurden. Diese Rückwirkung der Rezeptionsgeschichte auf die Wahrnehmung normativer Texte selbst ist immer wieder zu beobachten und sie kann entweder als Bereicherung des autoritativen Textes

---

<sup>27</sup> Vgl. ebd., pass.

<sup>28</sup> Vgl. Ehrenkrook 2020, 206.

<sup>29</sup> Laakmann, in diesem Band, 264.

angesehen werden<sup>30</sup> oder aber als Abfall und Entfernung. Letzteres geschieht vor allem dann, wenn die Qualität des göttlichen Ursprungs mit Unveränderlichkeit und sogar Einstimmigkeit in Verbindung gebracht wird.

### *Heiliger Text und göttlicher Ursprung*

Die biblischen Bücher wurden nicht als solche konzipiert, komponiert und verfasst, sondern sind erst im Lauf der Zeit zu autoritativen, dann biblischen Texten geworden. Damit ein Text von einer Gemeinschaft anerkannt wird, muss diese ihm im Sinn einer externen Autorisierungsstrategie Normativität für die Gemeinschaft zuschreiben. Diese externe Strategie trifft aber auf Züge des Textes selbst, die dessen Stellenwert befördern. Dazu gehören z. B. die Präsenz Gottes als redende und handelnde Figur, der Rückgriff auf in der Gemeinde anerkannte Autoritäten und die Darstellung des Textes selbst als besonders eng mit dem Göttlichen verbunden und damit in prophetischer Mittlerfunktion.

It is fairly safe to say that when investigating the process of how biblical writings became biblical – that is, how their authority as normative writings came about – both perspectives need to be taken into account. An authoritative text is first and foremost a text that is considered to be authoritative by a certain community, but an authoritative text also needs some features in and of itself that bring a community to consider it authoritative. Therefore the factors of textual production and reception play a role in a text's becoming authoritative.<sup>31</sup>

Externe und interne Autorisierungsstrategien gehen dabei Hand in Hand, oftmals durch Zuschreibung eines göttlichen Ursprungs. Diese Zuweisung kann sich auf ein zum jeweiligen Text externes Buch beziehen oder autoreferentiell auf das Schriftstück oder einen Teil desselben. Dass solche Vorgänge von Autorisierung eines Textes bereits innerbiblisch vorgenommen werden, zeigt *Ilse Müllner* am Beispiel von 1 Kön 22, der Erzählung von der Auffindung eines Tora-Buchs bei Arbeiten am Jerusalemer Tempel. Aber auch in der Tora selbst werden Textstücke mit Gott als ihrem Urheber in Verbindung gebracht.

Als kardinales Beispiel für eine solche Autorisierungsstrategie kann die Übergabe der Gesetzestafeln an Mose gelten, wie sie in den Büchern Exodus (31–34) und Deuteronomium dargestellt ist. Thematisiert ist hier ein Übergang von mündlicher Gesprächssituation – Gott und Moses am Berg Horeb – zur Schriftlichkeit. Das Gespräch wird überlieferungsfähig, indem es zunächst in Steintafeln, dann in breit ausformulierte Gesetzestexte überführt wird. Darin wird eine (als ursprünglich dargestellte) Gesprächssituation ebenso wie die Bindung an

---

<sup>30</sup> So z. B. Exum 2019.

<sup>31</sup> Schmid 2020, 9.

den (vorgestellten) Urheber der Texte überschritten.<sup>32</sup> Die Urheberschaft des Gesetzes ist komplex und fundiert die Autorität des heiligen Textes. Mose erhält die Tafeln, die von Gott selbst geschrieben wurden, und bringt sie in ihrer Materialität zum Volk. Seine Vermittlungsfunktion erschöpft sich aber nicht in der Übergabe der Tafeln, sondern beinhaltet Anweisungen für das öffentliche Lesen des heiligen Textes und die generationenübergreifende und für alle Mitglieder des Volks instruktive Auslegung (Dtn 31,9–13). Die Offenbarung materialisiert sich in dieser Urszene darin, dass Gott selbst nicht nur ein, sondern sogar – nach der Zerstörung der ersten Tafeln im Zorn über das goldene Kalb – ein zweites Mal mit dem eigenen Finger die Gesetze auf die Tafeln schreibt.

Nachdem der HERR aufgehört hatte, zu Mose auf dem Berg Sinai zu sprechen, übergab er ihm die zwei Tafeln des Bundeszeugnisses, steinerne Tafeln, beschrieben vom Finger Gottes. (Ex 31,18 EÜ 2016)

Das Schreiben Gottes hebt die auf dem Sinai übergebenen Tafeln über alle anderen Texte hinaus und begründet ein unüberbietbares Verhältnis Gottes zu diesem Schriftstück, das in der Verbindung zwischen dem Text und dem Körper Gottes besteht. Mose schreibt nicht auf Tafeln, sondern auf eine Schriftrolle, auf der allerdings das göttliche Schreiben zum Thema gemacht wird. Diese gestufte Zuschreibung göttlicher Autorität begründet textintern die Bedeutsamkeit der Tora und ihrer Gesetze. So geht am Ende des Buchs Deuteronomium die Autorität des Mose nicht nur auf seinen politischen Nachfolger Josua, sondern – in ihrer Mittlerfunktion – auch auf die Tora über.

Indem der mündliche Text verschriftlicht wird, ist er aus seiner räumlichen, zeitlichen und personellen Ursprungssituation herausgelöst und kann für weitere Kontexte der Gemeinschaft verbindlich gemacht werden. Dabei spielt es eine eminent wichtige Rolle, dass die Übergabe der Tora außerhalb des Landes Israel erfolgt. Die Extraterritorialität der Tora steht für ihre Universalität und macht sie übertragbar auch in jene historischen Kontexte hinein, in denen Israel nach dem babylonischen Exil (587–539 v. Chr.) und insbesondere nach der Zerstörung des Zweiten Tempels durch die Römer (70 n. Chr.) nicht mehr oder nur noch teilweise im Land lebt. Diese Extraterritorialität der Offenbarung steht bildhaft für das migrantische Schicksal Israels.<sup>33</sup>

Diese Urszene der Offenbarung und ihre im Verschriftlichungsvorgang sowie in der Extraterritorialität angelegte Universalisierungstendenz macht die Tora auch offen für eine christliche Rezeption, die an der Gestalt des Mose und an der von ihm verkörperten Gottesbindung anknüpfen kann. Ebenso wie andere zeitgenössische jüdische Ausleger setzt sich auch Paulus mit der Bedeutung der Tora für seine Gemeinschaft auseinander. Dabei greift er, wie *Andrea Taschl-*

<sup>32</sup> Zu einer dreifachen Entgrenzung (Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Universalisierung) aufgrund der Textwerdung vgl. Ricœur 1974, 27–29.

<sup>33</sup> Vgl. Markl 2021, 278f.

*Erber* in einer intertextuellen Lektüre von 2 Kor 3 herausarbeitet, auf die in Ex 31–34 erzählte Kommunikationssituation und die darin beschriebene Rolle des Mose zurück. Zwar ist die Tora-Rezeption des Paulus nicht konfliktfrei und verweist auf Auseinandersetzungen mit Juden und Jüdinnen innerhalb sowie außerhalb der Jesusbewegung.

Dennoch ist Mose bzw. der von ihm personifizierte „alte Bund“ bleibende Basis – welche divergierende Rezeptionen eröffnet. Dies gilt auch angesichts heutiger Stimmen, die eine kanonische Geltung des „Alten Testaments“ in Frage stellen.<sup>34</sup>

## *Heiliger Text und Auslegung*

Die Autorität Heiliger Texte ist nicht losgelöst von ihrer Übersetzbarkeit und den damit verbundenen kulturellen Transformationsprozessen zu denken. Der verbindliche Text bedarf der Auslegung, seine Geltung beruht darauf, dass er sich in andere kulturelle und religiöse Kontexte als seinen ursprünglichen hinein transformieren lässt. Die Übersetzungsarbeit wird unter anderem in weiteren literarischen Texten geleistet, wie *Andreas Mauz* im vorliegenden Band anhand des Jesus-Romans zeigt. Dieser transformiert auf seine Weise biblische Texte und will selbst wiederum ausgelegt werden, denn Interpretationsbedürftigkeit gilt für alle Literatur als solche. Doch mit Blick auf das Wort Gottes lassen sich weitere anthropologische und theologische Begründungen für interpretierende Transformationsprozesse benennen. Da Gott sich in Zeit und Welt hinein offenbaren will, muss das biblische Wort Gottes in je neue Zeiten hinein zum Klingen gebracht werden.<sup>35</sup>

Normative religiöse Texte sind darauf angewiesen, dass sich ihre Plausibilität in je neuen Zusammenhängen immer wieder erweist und dass sie für Menschen von existenzieller Bedeutung bleiben. Alle kanonischen Schriften müssen in die jeweils neuen historischen Kontexte hinein übersetzt werden, damit sie ihr Angebot der Artikulationshilfe für Erlebtes wahr machen können.

In den biblischen Texten und den in ihnen aufgehobenen Erfahrungen spiegelt sich also ein doppelter Vorgang: Sie sind einerseits ein Speicher von gelungenen und gescheiterten Taten und Praktiken und transportieren darüber auch Maßstäbe. [...] Sie drängen andererseits zum Handeln und brauchen die Akzentuierung, also den Vollzug durch die Konkretion.<sup>36</sup>

Solche Übertragungs- und Plausibilisierungsprozesse sind bereits innerbiblisch in der Redaktionsgeschichte der Schriften nachweisbar und sie setzen sich in der Rezeptionsgeschichte der Texte fort. Schon in der Entstehungsgeschichte der

---

<sup>34</sup> Taschl-Erber, in diesem Band, 90.

<sup>35</sup> Vgl. Nicklas 2021, 35f.

<sup>36</sup> Schambeck, in diesem Band, 219.

biblischen Schriften spiegeln sich Prozesse der Aktualisierung wider, da die Literaturgeschichte der Bibel und der Kanonisierungsprozess zwar nicht zusammenfallen, sich wohl aber überschneiden. Die biblischen Bücher wurden nicht als „biblisch“ konzipiert, sondern sie sind im Lauf der Zeit zu kanonischen Schriften geworden.<sup>37</sup> Trotzdem lässt sich an der Entstehungsgeschichte der Bücher erkennen, dass ihre Inhalte, Motive, Figuren und Konzepte in dem Sinn autoritativ waren, als dass man sie immer wieder an neue Gegebenheiten angepasst hat. Die literargeschichtliche Bibelwissenschaft der letzten Jahrzehnte hat sich zunehmend von einer Suche nach dem ältesten und also scheinbar ursprünglichsten Text gelöst und die Redaktionsgeschichte der Texte, das heißt: ihre Wachstumsgeschichte, ernstgenommen. Jede rekonstruierbare Schicht eines biblischen Textes muss in einem Kommunikationskontext plausibel gemacht werden können. Dadurch kommen die Transformationsprozesse, die bereits an den biblischen Schriften selbst ablesbar sind, zum Vorschein. Und es wird deutlich, dass zentrale Inhalte wie das Exodus-Motiv oder die Reich-Gottes-Botschaft in unterschiedliche historische Kontexte und Kommunikationsgemeinschaften hinein je neu gesprochen werden. Literaturgeschichte und Rezeptionsgeschichte stehen in Kontinuität zueinander. Die Pluralität der biblischen Schriften, wie sie etwa in der Vierzahl der Evangelien entgegentritt, setzt eine weitere Vielzahl an Deutungsangeboten frei. Dazu gehören sowohl theologische Auslegungen als auch künstlerische Rezeptionen. Diese stehen in der Spannung von intellektueller und künstlerischer Freiheit einerseits und einer Bindung an vorgegebene Inhalte andererseits, die insbesondere durch die Zuschreibung des Heiligen an den Ausgangstext auch einem „mehr oder weniger rigiden Reinheitsgebot“<sup>38</sup> unterliegt.

Die kanonische Geltung der biblischen Schriften, die Überzeugung, dass die Bibel als Heilige Schrift ein oder das einzige maßgebliche Zeugnis des „Wortes Gottes“ darstellt, muss mit einer gesteigerten Aufmerksamkeit für literarische Aneignungen biblischer Stoffe einher gehen.<sup>39</sup>

So ist es also für eine Auslegungsgemeinschaft wichtig, ihre Aussagen immer wieder an die kanonischen Texte rückzubinden. Nur so kann der normative Text – in welcher Fassung auch immer – ein kritisches Potential gängigen Lesarten gegenüber entfalten. Steht das denn so in der Bibel, wie wir es in Erinnerung haben? Stammen diese oder jene Aussagen aus dem Koran? Oder sind die Aussagen Teil einer Auslegungsgeschichte, die sich in der (religiösen) Kultur niedergeschlagen hat? Alle religiösen Gemeinschaften, die sich an Heilige Texte gebunden wissen, stehen vor der Herausforderung, diese Texte in die jeweilige Gegenwart hinein sprechen zu lassen, ohne ihre Ursprünge zu verraten. Dazu dienen

---

<sup>37</sup> Vgl. Schmid 2020, 5–7 (Lit.).

<sup>38</sup> Mauz, in diesem Band, 243.

<sup>39</sup> Ebd.

hermeneutische Reflexionen, die den Ursprung mit der aktuellen Gegenwart zu vermitteln suchen. Insbesondere da, wo der Heilige Text als Wort Gottes gilt, muss besondere theologische Achtsamkeit an den Tag gelegt werden, um den feststehenden Wortlaut mit dem unabgeschlossenen Verstehen zu verbinden. Dazu können Prinzipien dienen, in denen die Grundlagen der Offenbarung aufscheinen, wie etwa *Barmherzigkeit* und *Gerechtigkeit* im Koran.

Die Exegese kann in diesem Sinne danach fragen, an welchen Stellen die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit durch die sozio-kulturellen und historischen Umstände zur vollen Entfaltung und an welchen sie eben noch nicht zur vollen Entfaltung gekommen ist und wie sie die vom Koran angestoßenen Prozesse in einer ständigen, an die Lebenswirklichkeit der Menschen gebundenen Exegese fortdenken kann. Deshalb können bei der Auslegung des Korans immer tiefere Dimensionen von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit entdeckt werden, ohne sie je auszuschöpfen. In diesem Sinne ist die Auslegung ein offener Prozess; das Verständnis des Textes kann nie als abgeschlossen erachtet werden.<sup>40</sup>

Sowohl die Entstehung Heiliger Texte als auch ihre Gewinnung von Autorität für eine bestimmte Gemeinschaft und die immer wieder neu zu aktualisierenden Plausibilitäten ihrer Inhalte sind prozesshaft zu denken. Sie stellen Beziehungen her: der Heiligen Texte zu anderen Texten, die sie kommentieren oder von denen sie sich abgrenzen, der Mitglieder der Gemeinschaft untereinander – und zwar synchron wie diachron und schließlich der Gemeinschaftsmitglieder mit dem Göttlichen.

## II. Was macht der Text mit dem Heiligen?

Heilige Texte gewinnen ihre Eigenart also über eine Abgrenzung, die ihnen gegenüber anderen Texten eine besondere Qualität zumisst – nämlich „heilig“ zu sein, ohne dass die Kriterien für diese Abgrenzung einheitlich oder eindeutig wären. Gemäß dem Verständnis der Religionsgemeinschaften, die Heilige Texte überliefern, sind Autorisierungsstrategien und Überlieferungsformen, die diese Abgrenzung produzieren, keine bloßen Diskursformationen. Vielmehr gewinnen die Texte ihre Eigenart durch die Zuschreibung, dass sie einen Zugang zum Heiligen herstellen. Das Heilige manifestiert sich vermittelt durch den Text und führt zu der Frage, wie das spezielle Medium des Textes Manifestationen des Heiligen strukturiert.

---

<sup>40</sup> El Omari, in diesem Band, 138f.

## Abgrenzung und Sakramentalität

Was für heilige Texte angebbbar ist, hat Mircea Eliade für das Heilige generell beschrieben und damit eine einflussreiche Bestimmung des Heiligen vorgelegt: „daß es den Gegensatz zum Profanen bildet“.<sup>41</sup> Diese Bestimmung, die Eliade aus seiner philosophisch orientierten Auseinandersetzung mit kulturhistorischen Äußerungsformen des Heiligen gewinnt, spiegelt auch die Bedeutungsgeschichte des deutschen Wortes „heilig“ wider, mit dem das griechische Wort ἅγιος (*hagios*) und vor allem das lateinische *sanctus* wiedergegeben wurden. Sowohl dem lateinischen *sanctus* (von *sancire* – abgrenzen) wie dem griechischen ἅγιος (von ἄζομαι, *hazomai*, sich scheuen) liegt die Vorstellung der Abgrenzung und Aussonderung zugrunde – des heiligen Bezirks, der der Verfügung entzogen ist und der vor Verletzung oder profaner Berührung geschützt werden muss.<sup>42</sup> Dieses Bedeutungsfeld fließt ein in das Wort „heilig“, das ursprünglich so viel wie „eigen“ bedeutete und damit das anzeigen konnte, was der Gottheit „zu eigen“ ist.

Das als „heilig“ Abgegrenzte markiert gemäß der weiteren ebenso einflussreichen Bestimmung Eliades den Einbruch des „gänzlich anderen“ in die Welt.<sup>43</sup> Das „gänzlich andere“ bleibt gleichwohl das, was sich im Sichtbaren und kulturell Gedeuteten manifestiert. Das Heilige ist „für uns“ nur, insofern es sich zeigt: in Orten, Räumen, Texten, Zeiten, Personen etc., die dann „heilig“ genannt werden und als Medien der Hierophanie vom Nicht-Heiligen, vom Profanen abgegrenzt werden. Das Heilige steht so, wenn auch von ihm unterschieden, in Kontinuität zum Profanen: in der „Koppelung ‚heilig – profan‘ wird das Heilige vom Profanen her erschlossen. [...] Das Heilige wird hier von der Welt her verstanden, nicht absolut, sondern relativ zur Welt.“<sup>44</sup>

Dabei ist es in den monotheistischen Religionen keineswegs selbstverständlich, Heiligkeit durch Abgrenzung zu bestimmen. Insofern in ihnen Gott als Schöpfer und damit als Ursprung alles Seienden gedacht ist, besitzt über diese Ursprungsrelation grundsätzlich *alles* eine Verbindung zu Gott als dem Heiligen schlechthin. Dergestalt weist prinzipiell die gesamte Schöpfung eine grundlegende Sakramentalität auf – eine Zeichenfunktion, die auf das ganz Andere, den Schöpfer, verweist und diesen Ursprung gleichzeitig präsent setzt. Heiligkeit ist außerdem eine Zielbestimmung des Menschseins, ein Weg, sich dem Göttlichen zu nähern. Israel ist zur *imitatio dei* aufgerufen: *Erweist euch als heilig und seid heilig, weil ich heilig bin.* (Lev 11,44)

<sup>41</sup> Eliade 1984, 14.

<sup>42</sup> Lanczkowski 1985, 695.

<sup>43</sup> Vgl. Eliade 1984, v. a. 14f.; 42.

<sup>44</sup> Wenzel, in diesem Band, 169.

Etwas im Gegensatz zu anderem als „heilig“ zu bezeichnen, macht „Heiligkeit“ zur Wertaussage und die Aufforderung der Heiligung zum ethischen Imperativ: Nicht alles verweist in gleicher Weise auf Gott als den Heiligen schlechthin. Die Ursprungsrelation kann mehr oder weniger ausgeprägt, sie kann gänzlich verdunkelt sein – nicht zuletzt hervorgerufen durch fortgesetzte und Struktur gewordene Freiheitsentscheidungen des Menschen, wie sie die Kategorie der (Erb-)Sünde bezeichnet. Die Trennung von *fanum* und *profanum* ist damit räumlicher Ausdruck einer grundsätzlichen Ambivalenz des Irdischen.

Sakramentalität wie Abgrenzung – ohne beides wäre das Heilige nicht manifest – kommen nicht aus ohne Texte, verstanden im Sinne eines weiten Textbegriffs: Es gibt das Heilige nicht ohne Vermittlung, nicht ohne das Interpretative und damit nicht ohne Texturen, die Wirklichkeit lesbar machen. Diese Texturen, die sich um das Heilige gruppieren, produzieren Abgrenzungen vom Profanen, indem sie Schwellen und Differenzen markieren, oder machen das Angebot, eine Verweisfunktion des Material-Irdischen wahrzunehmen. Sie organisieren subjektive Einstellungen, strukturieren die Einnahme von Perspektiven, evozieren Emotionen und regeln Verhaltensweisen. Auch eine Entzogenheit des Heiligen wird wiederum textlich vermittelt, womit das Heilige gleichzeitig einen Diskurs über die Begrenztheit des Textlichen/Kulturellen provoziert.<sup>45</sup> In dieser Angewiesenheit auf textliche/kulturelle Deutung ist die Abgrenzung von Heiligem und Profanem nie absolut. Als etwas, das der kulturellen Verfügung entzogen vorgestellt wird, ist das manifest gewordene Heilige doch nicht anders ausdrückbar als wiederum im Kulturellen.

## Poetik

Der Text nun im engeren Sinne – als sprachlicher, Schrift gewordener oder jedenfalls überlieferungsfähiger Text – bedeutet für das Heilige die Möglichkeit der Entgrenzung. Im Gegensatz zum räumlich vorgestellten *fanum* ist das Heilige nicht mehr gebunden an einen Ort, sondern prinzipiell überall dort zugänglich, wohin der heilige Text gelangt. Dies ist mitunter aus der Not geboren. So ist die Entstehung des Judentums als Textreligion nicht zuletzt Reaktion auf die Zerstörung des herodianischen Tempels 70 n. Chr. durch die Römer.<sup>46</sup> Das rabbinische Judentum knüpft damit an eine Bewegung an, die bereits im Anschluss an das babylonische Exil zu beobachten war und die zentrale Inhalte der Tora selbst extraterritorial außerhalb des Heiligen Landes verortet. Dieser Übergang von räumlich gebundenem Kult zum Text konnte sich deshalb vollziehen, weil die bereits vorhandene Textsammlung der Bibel ermöglichte, dass an die Stelle des Kultes ein *Lesen vom Kult* treten konnte. Dies wurde auch dadurch befördert, dass

<sup>45</sup> Vgl. Neri, Kutzer, in diesem Band.

<sup>46</sup> Vgl. Landthaler, in diesem Band, 202.

es in dieser Textsammlung bereits eine Reflexion auf religiös motivierte Textlichkeit und auf ein textualisiertes Offenbarungsgeschehen gibt. Die Übergabe der Gesetzestafeln an Moses ist kardinales Beispiel dafür. Dabei geht die Schriftwerdung mit räumlichen wie zeitlichen Entgrenzungen einher (s.o.), in denen eine mündliche Gesprächssituation ebenso überschritten wird wie der intentionale Horizont des Autors. Darin ermöglicht die Textwerdung die Übertragung in andere Räume und Zeiten und bildet die Ausrichtung auf ein prinzipiell grenzenloses Publikum. Zwischen einem universalen Anspruch des Heiligen, wie sie Gott in den monotheistischen Religionen zukommt, und der Textlichkeit der Religion besteht so ein enger Zusammenhang.

Die Voraussetzung der Universalisierung liegt aber nicht in der Textlichkeit allein, sondern auch in der Poetizität heiliger Texte, die als textliches Phänomen Voraussetzungen dafür schafft, dass diesen Texten Offenbarungsfunktion zugeschrieben werden kann. So geht mit der Verschriftlichung eine Dynamik einher, die sich als Poetisierung/Fiktionalisierung beschreiben lässt und die eine Besonderheit des Realitätsbezugs meint.<sup>47</sup> Losgelöst von der Situation ihrer Entstehung und gerichtet an ein prinzipiell grenzenloses Publikum, erschöpfen sich heilige Texte nicht in einer Bezeichnungsfunktion. Kaum einem von ihnen geht es allein oder auch nur primär darum, denotierend zu berichten, was denn einst gewesen ist. Vielmehr sind sie ausgerichtet auf Aneignung, die vermittelt wird über die „Welt des Textes“. Als poetische Texte gewinnen Heilige Texte ihren Realitätsbezug so nicht (allein) dadurch, dass sie „hinter sich“ auf Realität verweisen, sondern dadurch, dass die „Welt des Textes“ mit der „Welt des Lesers“ in Kontakt tritt und durch diesen Kontakt die Art und Weise, die Welt zu verstehen und in ihr zu handeln, beeinflusst wird. In ihnen „offenbart sich“ etwas, das den Blick auf Welt (neu) zu strukturieren vermag und darin Einfluss nimmt auf Identitäten und Handlungsweisen.

Diese Texte als „heilig“ zu qualifizieren, bedeutet wiederum: Die über die Texte eröffneten Möglichkeiten, die Welt zu lesen und auch sich selbst zu verstehen, werden nicht als (allein) menschengemacht vorgestellt, sondern dem Göttlichen zugeschrieben, wobei die Verbindungen zwischen dem Heiligen und dem Menschengemachten sehr unterschiedlich gedacht sein können und auch in den Texten selbst reflektiert werden. Paul Ricœur hat in dieser Reflexion auf einen Ursprung die Besonderheit der biblischen Texte gegenüber allgemein poetischen ausgemacht. Sie kreisen in einer vielstimmigen Nennung um Gott, der als „Geheimnis“ gleichzeitig die Grenze des Textlichen markiert.<sup>48</sup> Diese Besonderheit ist freilich nicht absolut. Heilige Texte wurden und werden auch als bloß poetische Texte gelesen. Zwar gibt es Züge des Textes, die eine (göttliche) Autorisierung stützen (s. o.). Doch gibt es keine Merkmale, die *zwingen* würden, Texten einen Sonderstatus zuzuschreiben, sie als inspiriert anzusehen, ihnen

<sup>47</sup> Vgl. Kutzer 2006, 212–214; Dies. 2020, 389f.

<sup>48</sup> Vgl. Ricœur 1981, 45–79; Ricœur 2008, 41–83.

den Charakter von religiöser Offenbarung zuzumessen. Der Text wird erst dort zum „heiligen“ Text, wo dies zu einer entsprechenden Lesehaltung führt – dieser Text ist *mir*, ist *uns* heilig.

### *Subjektverwiesenheit – Medialität*

In dieser Poetizität eignet dem Heiligen Text eine Orientierung hin auf Subjektivität, die dem Heiligen generell zukommt und die ihren Ausdruck in einem Akt des Widerspruchs findet: Was *mir* „heilig“ ist, ist „nicht verwertbar, verbrauchbar, zirkulierbar, reproduzierbar“<sup>49</sup> und damit in der Logik des Benutzens/Verwertens grundlegend wertlos. In dieser Bindung an das Subjekt liegt gleichzeitig ein Impetus gegenüber Umgangsweisen mit dem Heiligen, die es vom Subjekt distanzieren, etwa durch autoritäre/lehramtliche Sakralisierung oder durch Betrachtung als bloße Diskursformation. Als Erlebtes ist das Heilige nicht reduzierbar auf etwas außerhalb des Subjekts Liegendes, objektiv Gegebenes, den überlieferten Text. Es wird aber auch nicht als vom Subjekt produziert erlebt. Das Heilige wird erfahren als etwas Fremdes/ein anderer im eigenen Selbst.

Was *Knut Wenzel* in seinem Beitrag im Rekurs auf Hölderlin beschreibt, bestimmt auch die epochale Charakterisierung des Heiligen bei Rudolf Otto. Dem Religionshistoriker ging es um eine universale Bestimmung des Religiösen, die er entsprechend in einer Gegebenheit verankert, der größtmögliche Allgemeinheit zuzusprechen ist: der Subjektivität des Menschen. Er situiert das Heilige in einer Besonderheit des religiösen Gefühls, die er in einer Ableitung aus dem lateinischen Wort *numen* auch als „numinose Gemüts-gestimmtheit“<sup>50</sup> bezeichnet. Diese Gemütsgestimmtheit als ein ursprüngliches und darum „nur durch sich selbst bestimmtes Datum im Seelischen“<sup>51</sup> ist – entgegen dem von Friedrich Schleiermacher postulierten „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ – nicht aus dem eigenen Selbst ableitbar. Vielmehr ist sie Reaktion auf etwas dem Selbst Fremden, hervorgerufen durch ein Empfinden von Geringheit gegenüber der Übermächtigkeit eines Tremendum. Diesem Gefühl schreibt Otto den Charakter der Unmittelbarkeit zu, ohne dass er eine Medialität – gar eine textliche – in den Blick nimmt. Gegenüber dem numinosen Gefühl bleibt der Text etwas Nachträgliches, das es gleichzeitig verstellt. Denn dem sprachlichen Verstehen eignet eine „dämpfende, abschwächende Wirkung“<sup>52</sup>, die so weit gehen kann, dass die

---

<sup>49</sup> Wenzel, in diesem Band, 170.

<sup>50</sup> Otto 1963, 7.

<sup>51</sup> Ebd., 19.

<sup>52</sup> Ebd., 31.

textbasierten systematisierenden „Auswalgungen des religiösen Grundvorganges ... ihn selber zugleich platt walzen und schließlich austreiben.“<sup>53</sup>

Tatsächlich verhält sich der Text gewissermaßen gegenläufig zu einem *mysterium fascinosum et tremendum*. Das Mysterium als Text bedeutet gerade kein Schließen des Mundes, wie es die Wortbedeutung der Wurzel *my* suggeriert und damit die Reaktion meint auf eine Erfahrung, die sich dem sprachlichen Zugriff entzieht.<sup>54</sup> Als diskursives Medium ist der Text wie kein anderes ausgerichtet auf Verstehen und darin gerade nicht numinos, auch wenn bestimmte Formen der Sakralisierung Heiliger Texte von einer Inhaltlichkeit weitestgehend absehen können (s. o.). Das Heilige als Mysterium begegnet im Text als Erzähltes, als Erinnertes, als Angesprochenes. Dies schaltet den Charakter des Irrationalen nicht automatisch aus – man denke etwa an die Ambiguität von Schauen und Hören, die das Offenbarungsereignis in Ex 19–24 (s. v. a. Ex 20,18) kennzeichnet.<sup>55</sup> Vielmehr erwächst daraus der Anspruch an den Text, in der sprachlichen Verarbeitung die Unableitbarkeit und damit Entzogenheit des numinosen Gefühls mitzusagen. Dazu bedarf es nach Otto einer analogischen Sprache, die die begrifflichen Grenzen offenhält und mit Ähnlichkeiten statt mit Identifikationen/Definitionen arbeitet.<sup>56</sup> Die daraus resultierende prinzipielle Metaphorik bzw. Poetik Heiliger Texte liegt so nicht allein in der (funktionalen) Entgrenzung hin zu einer universalen Ausrichtung. Sie ist auch der begrifflichen Nichtfasslichkeit des Empfindens geschuldet, in dem sich das Selbst nicht präsent ist.

In den Texten der Prophetie wie der christlichen Mystik, insbesondere der Frauenmystik, sind es nicht zuletzt Körperbilder, so der Beitrag von *Mirja Kutzer*, die das Heilige in eine Spannung aus Verstehen und Nicht-Verstehen setzen, über die im Text wiederum kommuniziert wird. Der Körper steht hier einerseits für die Bindung des Wortes/Textes an ein Subjekt, das in seiner Körperlichkeit ebenso konkret wie unvertretbar und legitimierende Instanz des Textes ist. Gleichzeitig wird dem Text dadurch ein Moment des Konstruktiven/Poetischen eingeschrieben: Er ist Reaktion auf eine Körpererfahrung, die tief ins Vorsprachliche hineinragt. Diese Erfahrung kann durch Sprache nicht abgebildet, gleichwohl zur Darstellung gebracht werden.

Entgegen der von Rudolf Otto suggerierten Unmittelbarkeit der Erfahrung sind die Texte der Erfahrung aber nicht allein nachträglich. Sie gehen ihr auch voraus. In ihrer Poetizität vermögen sie das in Gang zu setzen, was Julia Kristeva einen „metaphorischen Sog“<sup>57</sup> genannt hat. Sie laden ihr Publikum dazu ein, sich

---

<sup>53</sup> Ebd., 31.

<sup>54</sup> Vgl. Krämer 1981, 1099.

<sup>55</sup> Vgl. Sommer 2015, 30–45.

<sup>56</sup> „Diese ‚die und die‘ Gefühlsbestimmtheit müssen wir versuchen anzudeuten, indem wir sie wieder durch Entsprechungen und Entgegensetzungen verwandter Gefühle und durch symbolisierende Ausdrücke zugleich anklingen zu lassen versuchen.“ Otto 1963, 13.

<sup>57</sup> Kristeva 2019, 263f.

vermittelt über die Lektüre auf den Text zu übertragen, die dort vorstrukturierten Subjektpositionen und Perspektiven einzunehmen und seinerseits (Körper)Erfahrungen zu machen – eine Dynamik, die „bis in die vorreflexiven, subjektkonstituierenden Dynamiken des Selbst reicht und das Subjekt prozessualisiert.“<sup>58</sup> Der heilige Text, der als Komplex aus sprachlichen Zeichen seine Medialität plakativ vor sich herträgt, unterstreicht so eine Vermitteltheit der Erfahrung des Heiligen. Ihr Ziel finden Heilige Texte damit wiederum nicht in ihrer Inhaltlichkeit, sondern dort, wo sie ihrerseits beim Publikum Erfahrungen des Heiligen auszulösen vermögen, oder ein Angebot machen, diese zu artikulieren.<sup>59</sup> In diesem Sinne hat das Zweite Vatikanische Konzil Offenbarung beschrieben: Insbesondere vermittelt über das biblische Wort nimmt Gott Gemeinschaft mit den Menschen auf.<sup>60</sup>

### *Legitimierungen*

Diese Subjektorientierung schreibt dem Heiligen Text eine personale und relationale Struktur ein, die seiner Verdinglichung entgegenläuft. Als Medium des Heiligen, das auf subjektive Aneignung zielt, kommt ihm kein Objektstatus zu, dessen Autorität durch Institutionen garantiert und legitimiert werden könnte. Er bedarf, gemäß der zentralen These *Marcello Neri*s in diesem Band, eines „körperlichen Außen“, in dem der Text eine Glaubenserfahrung ermöglichen kann. Dass die biblischen Texte ihre Autorität entsprechend nicht aus sich selbst heraus gewinnen, besitzt im Neuen Testament eine christologische Grundlegung: Jesus schrieb „kein einziges Wort“<sup>61</sup> und hat so keinen Text letztgültig legitimiert. Vielmehr sind die Texte Reaktionen auf das Christus-Ereignis im Lichte einer Glaubenserfahrung und wollen auch den Späteren diese Glaubenserfahrung vermitteln, indem sie einen Zugang zum Christus-Ereignis schaffen.

In dieser Ereignis-Struktur tritt neben die rein horizontal-zeitliche Notwendigkeit der Übersetzung Heiliger Texte in spätere Zeiten hinein eine vertikal-theologische, die gleichzeitig eine Infragestellung chronologischer Linearität bedeutet. Ist das Christus-Ereignis zu verstehen als Einbruch der messianischen Zeit Gottes und bedeutet so eine Unterbrechung der fortschreitenden Zeitlichkeit, so besteht die Aufgabe des Textes darin, dieses Ereignis in die Geschichte hinein zu vermitteln, was wiederum nur als Unterbrechung chronologischer Linearität denkbar ist. Dies macht es prinzipiell unmöglich, die Autorität des Textes durch Konservierung, durch chronologische Unveränderlichkeit zu behaup-

---

<sup>58</sup> Kutzer, in diesem Band.

<sup>59</sup> Vgl. auch Schambeck, in diesem Band, 219-221.

<sup>60</sup> Vgl. *Dei verbum*.

<sup>61</sup> Neri, in diesem Band.

ten. Wenn der Anspruch des Heiligen Textes aus dem Zusammenspiel von autoritativem Text und legitimierendem körperlichen Textaußen erwächst, so spiegelt sich in dem Zueinander dieser beiden Pole auch die Spannung zwischen chronologischer Zeit (dem überlieferten, bewahrten Text) und messianischer Zeit (in der subjektiven, durch Interpretation ermöglichten Aneignung des Textes als dem Einbruch einer „anderen Zeit“).

## *Geschichte und Vermittlung*

In dieser eigentümlichen vertikalen wie horizontalen Offenheit (beides meint eine Zeitlichkeit) erweist sich das textvermittelte Heilige als eingeschrieben in die Geschichte und die jeweiligen Kontexte und Kulturen. Will der Heilige Text seine Bedeutsamkeit bewahren, macht dies die Übersetzung – von der einen geschichtlich-kulturellen Situation in die andere – notwendig (s.o.). Die Wege, eine Kulturgebundenheit der Manifestation des Heiligen nicht nur texttheoretisch, sondern auch theologisch anzuerkennen, sind in den Religionsgemeinschaften durchaus verschieden. Anders als die Bibel in Christentum und Judentum gilt der Koran im Islam als direktes Wort Gottes, das dem Propheten eingegeben wurde, so dass dieser als Autor radikal hinter dem Wort zurücktritt. In einer feministisch-befreienden Perspektive argumentiert *Dina el Omari* in diesem Band, dass diese Verbalinspiration eine Kulturgebundenheit nicht ausschließt: Denn Gott hat sein Wort in einer Weise gesprochen, dass es für Menschen der damaligen Zeit verstehbar war und auf Fragen und Probleme ihrer Zeit reagierte. Wird die Interpretation für andere Zeiten so grundsätzlich ermöglicht, so stellt sich in der Folge die Frage ihrer Kriterien. Was macht eine solche Interpretation, die immer Kontinuität und Bruch bedeutet, zu einer gelungenen und legitimen Transformation? Hier treten innere Kriterien der Texttradition (im Koran etwa Barmherzigkeit, Gerechtigkeit) neben äußere Kriterien, die etwa den moralischen Überzeugungen der Gegenwart (z. B. Geschlechtergerechtigkeit) entstammen.

Darin verweist diese Übersetzungsarbeit, die die Aneignung des Schrift gewordenen Textes in der jeweiligen Zeit möglich machen soll, zurück auf Mündlichkeit. Es bedarf eines gelebten Diskurses, der die Aneignung des Textes im konkreten Leben unterstützt. Dieser gelebte Diskurs wiederum ist geprägt von einer Bindung an Gemeinschaft: an Religionsgemeinschaften, die das Zueinander von Schriftlichkeit und Mündlichkeit organisieren. Ebenso setzt er Orte voraus, wo dieses gemeinschaftsgebundene Zueinander thematisiert, praktiziert und auch kritisch reflektiert werden kann. Ein solcher Ort ist – das zeigen die religionspädagogischen Beiträge in diesem Band – der Religionsunterricht aller Religionen und Konfessionen und mit ihm die Disziplin der Religionspädagogik, die sowohl auf die theoretische Notwendigkeit wie die praktischen Möglichkeiten einer Auseinandersetzung mit Heiligen Texten reflektiert.