

#### 4. Kulturwissenschaftliche Textmodelle

##### *Einleitung*

##### Jan Assmann: Von ritueller zu textueller Kohärenz

Das im Rahmen einer allgemeinen Kulturtheorie formulierte Text-Konzept des Ägyptologen Jan Assmann (geb. 1938) ist Gegenstand eines Ensembles von Praktiken und Techniken, die zur Formation des »kulturellen Gedächtnisses« (J. Assmann 1997; A. Assmann 1999) beitragen. Fasst man Kultur als »konnektive Struktur«, das heißt als Form, in der sich eine Gruppe von Individuen gemeinsame Werte und Regeln, ein gemeinsames Weltwissen und Selbstbild sowie »die Erinnerung an eine gemeinsam bewohnte Vergangenheit« (J. Assmann 1997, 17) bildet, dann benötigt diese Form Verfahrensweisen, mit denen diese konnektiven Inhalte über das einzelne Individuum und sein Erinnerungsvermögen hinaus wiederholt, vergegenwärtigt und gesichert werden können.

Eine der Verfahrensweisen, die an der sozialen Konstruktion kultureller Wirklichkeit beteiligt sind, ist das Ritual. Zeitlich organisiert durch seine periodische Wiederkehr und durch die Ordnung seines Ablaufs, gewährleistet es die Vergegenwärtigung des konnektivitätsstiftenden Inhalts durch seine Wiederholung. Seine Vergegenwärtigungsfunktion ist unmittelbar an die Performanz ritueller Wiederholung gebunden und unterliegt damit engen räumlichen und zeitlichen Beschränkungen. »Rituelle Kohärenz« ist damit auf das Vorhandensein einer gesellschaftlichen Elite von spezialisierten Traditionsträgern angewiesen, die das Wissen um die Inhalte, Formen, und Medien des Rituals verwaltet und weitergibt. Sie setzt überdies die

persönliche Teilnahme an den von diesen Trägern veranstalteten rituellen Ereignissen voraus, damit die Funktion der Vermittlung und Reproduktion des identitätsbegründenden Wissens erfüllt werden kann.

Mit dem Übergang von ritueller zu textueller Kohärenz entschärft sich diese Problematik der Wiederholbarkeit. Texte sind, anders als Rituale, gerade nicht mehr auf zeitlich und räumlich geregelte Partizipation angelegt. Sie erlauben die Teilnahme an und die Vermittlung von Sinnstiftungsprozessen einer Kultur in »zerdehnter Kommunikation« (vgl. den Beitrag von Konrad Ehlich im vorliegenden Band). Das erlaubt eine konzeptuelle Umakzentuierung des kulturellen Gedächtnisses: Die Wichtigkeit der Wiederholungsfunktion wird abgeschwächt, die der Vergegenwärtigungsfunktion nimmt zu. Damit fallen indes die institutionellen Regulative, die für die Gewährleistung ritueller Kohärenz eintreten, nicht einfach weg; sie werden vielmehr ersetzt durch solche, die den spezifischen Eigenschaften des Texts, des schriftlich überlieferten Dokuments, gerecht werden. An die Stelle ritueller Aufführung tritt die Sicherung des Textmaterials und seiner Auslegung sowie die Verwaltung des Korpus der Texte, in denen die normativen und formativen Grundlagen einer Kultur bewahrt sind, also die Verfahren der Text- und Sinnpflege sowie der Kanonisierung/Zensur (vgl. S. 251 und 257 f.).

Dieses regulative Ensemble zeigt an, dass textuelle Kohärenz nicht allein durch das Medium der Schrift und den damit verbundenen Möglichkeiten der Überlieferung gestiftet werden kann. Im Gegenteil: Gerade das Wegfallen einer notwendigerweise streng geregelten Wiederholungsstruktur, die Aufführung und Tradierung von Ritualen bestimmte, birgt das Risiko von Brüchen im kulturellen Gedächtnis. Die Aufgabe der kulturtechnischen Regulative besteht also darin, einen »Beziehungshorizont« zu garantieren, der Vergegenwärtigung strukturell von aktualisierter Wiederholung entkoppelt (S. 266). Philologische Text-

pflege sichert das materielle Textkorpus vor den Kontingenzen der Überlieferung bzw. säubert es davon; hermeneutische Sinnpflege gewährleistet durch Auslegung und Kommentar die Anschlussfähigkeit der Texte in ihrer Vergegenwärtigung; die Prozeduren von Kanonisierung und Zensur bestimmen die positive bzw. negative Verbindlichkeit von Texten in ihrer kulturellen Situierung.

### Textnachweis

Jan Assmann: Von ritueller zu textueller Kohärenz. In: J. A.: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck, 1999. S. 87–103. – Der Beitrag ist in den Fußnoten gekürzt; Auslassungen sind gekennzeichnet. – © 1999 C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München.

Weiterführende Literatur: A. Assmann [u. a.] 1983; A. Assmann 1999.

## Von ritueller zu textueller Kohärenz

Die altägyptische Kultur hat einen starken Begriff von den Anstrengungen ausgebildet, deren es bedarf, um die Welt in Gang zu halten. Es sind Anstrengungen vornehmlich ritueller und geistiger Art: die Überlieferung eines Wissensgebäudes, das seinen Ort weniger in den Büchern als vielmehr in den Riten hat. Wenn die Riten nicht korrekt durchgeführt werden, bricht die Welt zusammen, stürzt der Himmel ein. Und die korrekte Durchführung der Riten ist eine Sache des Wissens, das mit ihnen verbunden ist, ein »officium memoriae«. Auf ähnliche Anschauungen trifft man auch in China. Auch hier hängt alles von den Riten ab und davon, daß diejenigen, die mit ihrer korrekten Durchführung beauftragt sind, die Welt im Kopf behalten und nichts vergessen. Im Judentum lösen sich diese Vorstellungen von den Riten und verbinden sich mit der Auslegung der Texte. Die Auslegung der Texte garantiert, wie es der Berliner Judaist Peter Schäfer einmal formulierte, »die Harmonie zwischen Himmel und Erde«.¹ Mit diesen Vorstellungen stoßen wir in der Sprache der Quellen und in der Eigenbegrifflichkeit der Kulturen auf das, was wir hier als *Kohärenz* bezeichnen, eine Kohärenz, die im frühen China und in Ägypten rituell verstanden und verwirklicht wurde und die sich dann im rabbinischen Judentum, das durch die Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. aller Möglichkeiten einer rituellen Kohärenz beraubt wurde, ganz in die Auslegung der Texte verlagert hat. Der Ort des Wissens ist nun nicht mehr der Ritus, dem es dient und der es in Form heiliger Rezitationen gewissermaßen zur Aufführung bringt, sondern die Auslegung der fundierenden Texte. Diese in kulturgeschichtlicher Hinsicht durchaus typische Verlagerung wollen wir den Übergang von *ritueller* zu

*textueller Kohärenz* nennen. In Hölderlins Gedicht *Patmos* stehen die berühmten Verse, die diesen Übergang von den kosmischen Riten zur textbezogenen Auslegung in unüberbietbarer Prägnanz zusammenzufassen scheinen:

Wir haben gedienet der Mutter Erd'  
Und haben jüngst dem Sonnenlichte gedient,  
Unwissend, der Vater aber liebt,  
Der über allem waltet,  
Am meisten, daß gepflegt werde  
Der veste Buchstab und Bestehendes gut  
Gedeutet.

Ich will nicht behaupten, daß Hölderlin in diesen Versen an den Übergang von *ritueller* zu *textueller Kohärenz* gedacht hat. Aber von einer Verlagerung des Sinns, nämlich von den geschichtlichen und kosmischen Phänomenen in die heiligen Schriften und deren Deutung, ist auch bei Hölderlin zweifellos die Rede, wenn auch nicht im Sinne einer kulturgeschichtlichen Wende, sondern im Sinne eines poetologischen Bekenntnisses (wie schon die Fortsetzung lehrt: »dem folgt deutscher Gesang«).² Trotzdem erfährt unsere These von der Bedeutung der Auslegung fundierender Texte in diesen Versen eine überraschende Beleuchtung. »Pflege des vesten Buchstabs« – treffender läßt sich das Prinzip, das wir *Textpflege* nennen, nicht bezeichnen, ebenso wie »und Bestehendes gut ge- deutet« präzise das damit notwendig verbundene Prinzip der *Sinnpflege* benennt.

## 1. Repetition und Interpretation

Vergangenheit entsteht nicht von selbst, sondern ist das Ergebnis einer kulturellen Konstruktion und Repräsentation; sie wird immer von spezifischen Motiven, Erwartun-

gen, Hoffnungen, Zielen geleitet und von den Bezugsrahmen einer Gegenwart geformt. An diesen Einsichten von M. Halbwachs gilt es festzuhalten. Er hat gezeigt, daß die sozialen Rekonstruktionen der Vergangenheit gruppenbezogene Kontinuitätsfiktionen darstellen. Im folgenden Abschnitt wollen wir danach fragen, wie solche Kontinuität nicht nur in Erinnerungsfiguren imaginiert, sondern im Prozeß der kulturellen Praxis de facto hergestellt wird. Wir fragen also nach den Verfahren kultureller Reproduktion. Dabei wollen wir von folgender These ausgehen: *Repetition und Interpretation sind funktionell äquivalente Verfahren in der Herstellung kultureller Kohärenz.*

Da sich das kulturelle Gedächtnis nicht biologisch vererbt, muß es kulturell über die Generationenfolge hinweg in Gang gehalten werden. Das ist eine Frage kultureller Mnemotechnik, d.h. der Speicherung, Reaktivierung und Vermittlung von Sinn. Die Funktion solcher kulturellen Mnemotechnik liegt in der Gewährleistung von Kontinuität bzw. Identität. Identität ist, wie leicht einzusehen, eine Sache von Gedächtnis und Erinnerung. Ebenso wie ein Individuum eine personale Identität nur kraft seines Gedächtnisses ausbilden und über die Folge der Tage und Jahre hinweg aufrechterhalten kann, so vermag auch eine Gruppe ihre Gruppenidentität nur durch Gedächtnis zu reproduzieren. Der Unterschied besteht darin, daß das Gruppengedächtnis keine neuronale Basis hat. An deren Stelle tritt die Kultur: ein Komplex identitätssichernden Wissens, der in Gestalt symbolischer Formen wie Mythen, Liedern, Tänzen, Sprichwörtern, Gesetzen, heiligen Texten, Bildern, Ornamenten, Malen, Wegen, ja – wie im Fall der Australier – ganzer Landschaften objektiviert ist. Das kulturelle Gedächtnis zirkuliert in den Formen der Erinnerung, die ursprünglich eine Sache der Feste und der rituellen Begehung sind. Solange Riten die Zirkulation des identitätssichernden Wissens in der Gruppe garantieren, vollzieht sich der Prozeß der Überlieferung in der Form

der Wiederholung. Es liegt im Wesen des Ritus, daß er eine vorgegebene Ordnung möglichst abwandlungsfrei reproduziert. Dadurch deckt sich jede Durchführung des Ritus mit vorhergehenden Durchführungen, und es entsteht die für schriftlose Gesellschaften typische Vorstellung einer in sich kreisläufigen Zeit. Man kann daher mit Bezug auf die ritengestützte Zirkulation kulturellen Sinns geradezu von einem »Wiederholungszwang« sprechen. Genau dieser Zwang ist es, der die *rituelle Kohärenz* garantiert und von dem sich Gesellschaften beim Übergang in *textuelle Kohärenz* freimachen.<sup>3</sup>

## 2. Wiederholen und Vergegenwärtigen

Wir haben schon einleitend darauf hingewiesen und müssen es hier wiederholen: auch der Ritus erschöpft sich nicht in der Repetition, der bloßen Wiederholung eines genau festgelegten Ablaufs. Der Ritus ist mehr als eine reine Ornamentalisierung der Zeit, die durch die periodische Wiederkehr identischer Handlungsabläufe ein Muster erhält wie eine Fläche durch die Wiederkehr immer derselben Figur. Der Ritus vergegenwärtigt auch einen Sinn. Wir haben uns das am Beispiel des jüdischen Seder-Mahls klargemacht. Dessen liturgische Ordnung liegt genau fest: »seder« heißt ja »Ordnung«. Diese Ordnung wiederholt sich von Jahr zu Jahr in identischer Weise. Zugleich vergegenwärtigt aber der Seder-Abend den Auszug aus Ägypten, dessen in Liedern, Homilien, Anekdoten und Gesprächen gedacht wird. Jedes Element der rituellen Ordnung verweist auf dies Geschehen, und die Form der Verweisung ist die Erinnerung (hebr. »zikaron«). Man ißt das Bitterkraut, um sich an die Bitternis des Lebens im Haus der Knechtschaft zu erinnern; das »Charosset« soll an den Lehm erinnern, aus dem die Kinder Israels die Ziegel der ägyptischen Städte formen mußten, und so geht es mit je-

der Einzelheit weiter. Das christliche Abendmahl, das ja offensichtlich aus dem jüdischen Seder hervorgegangen ist, hat diese Form des erinnernden Verweises genau bewahrt. Brot und Wein sind ein »zikaron« des Kreuzestodes, das für den Christen in gleicher Weise ein Erlösungs- und Befreiungsgeschehen ist wie für die Juden der Auszug aus Ägypten und das typologisch auf den Exodus bezogen wird. Überraschender ist, daß wir schon in altägyptischen Ritualen auf genau dieselbe Struktur stoßen. Jedes Element steht in einer festgelegten Ordnung und verweist auf einen Sinn, dessen Ort hier freilich in der *absoluten Vergangenheit* des Göttermythos liegt und nicht in der *relativen Vergangenheit* der eigenen Geschichte. Aber wie in den Einsetzungsworten des Abendmahls heißt es »dies ist (bzw. bedeutet) Osiris« (und ähnlich). Der gesamte ägyptische Kult beruht auf den beiden Dimensionen der rituellen Wiederholung und der mythischen Vergegenwärtigung durch *sakramentale Ausdeutung*. Die rituelle Wiederholung ist nur die Form für den Sinn, der in ihr bewahrt und vergegenwärtigt wird. Ohne diese Sinndimension der Verweisung und Vergegenwärtigung hätten wir es nicht mit Riten, sondern nur mit ritualisierten Routinen zu tun, Handlungen, die aus Gründen der Zweckrationalität in ihrem Ablauf strikt festgelegt wurden.

In dem Maße nun, wie rituelle in textuelle Kohärenz übergeht, tritt das Element der Wiederholung zurück, weil ja nun ein anderes Gefäß für den Sinn gefunden wurde. Es fragt sich aber, ob dieser Sinn, auf dem die *konnektive Struktur* einer Gesellschaft basiert, in den Riten nicht ein wesentlich festeres, sichereres Gefäß hatte als in den Texten. Sinn bleibt nur durch Zirkulation lebendig. Die Texte hingegen sind es von sich aus noch nicht, sondern nur insoweit, als sie ihrerseits zirkulieren.<sup>4</sup> Wenn sie außer Gebrauch kommen, werden sie eher zu einem Grab als zu einem Gefäß des Sinns, und nur der Interpret kann mit den Künsten der Hermeneutik und dem Medium des

Kommentars den Sinn wiederbeleben. Natürlich kann auch der Sinn eines Ritus in Vergessenheit geraten. Dann wird unvermeidlich ein anderer Sinn substituiert. Die Texte sind nur eine riskantere Form der Sinn-Weitergabe, weil sie zugleich die Möglichkeit bereitstellen, den Sinn aus der Zirkulation und Kommunikation auszulagern, was mit den Riten nicht gegeben ist.

### 3. Frühe Schriftkulturen: der Strom der Tradition

Die Schrift entwickelt sich in Mesopotamien aus Vorformen im Kontext der Alltags-, nicht der zeremoniellen Kommunikation. Sie wird erst nachträglich in die Funktionsbereiche des kulturellen Gedächtnisses einbezogen. Die zeremonielle Kommunikation bleibt, allein schon aufgrund ihrer nicht aufzeichenbaren multimedialen Komplexität, eine Domäne der rituellen Repetition, die nach wie vor das Grundprinzip und Rückgrat der kulturellen Kohärenz bildet. Allmählich wächst aber, neben den Gebrauchstexten der Alltagskommunikation, ein Vorrat von Texten normativen und formativen Anspruchs, die nicht als Vertextung mündlicher Überlieferung, sondern aus dem Geist der Schrift heraus entstehen. Diese Literatur bildet, nach dem glücklichen Ausdruck von Leo Oppenheim, den »Strom der Tradition«, der die zum Wiedergebrauch bestimmten Texte aufnimmt.<sup>5</sup> Dieser Traditionsstrom ist ein lebendiger Fluß: Er verlagert sein Bett und führt bald mehr, bald weniger Wasser. Texte geraten in Vergessenheit, andere kommen hinzu, sie werden erweitert, abgekürzt, umgeschrieben, anthologisiert in wechselnden Zusammenstellungen.<sup>6</sup> Allmählich prägen sich Strukturen von Zentrum und Peripherie heraus. Gewisse Texte erringen aufgrund besonderer Bedeutsamkeit zentralen Rang, werden öfter als andere kopiert und zitiert und schließlich als eine Art Klassiker zum Inbegriff nor-

mativer und formativer Werte. Bei dieser Entwicklung spielt die Schreiberschule eine zentrale Rolle. Sie bildet den institutionellen Rahmen für das Kopieren, Zirkulieren und Archivieren der Texte und sorgt auf diese Weise dafür, daß alte Texte und der in ihnen vergegenwärtigte normative und formative Sinn präsent und anschlussfähig bleiben. So entsteht allmählich eine »Große Tradition«, die je der Gegenwart einen in die Tiefe der Jahrhunderte und dann Jahrtausende reichenden Wissens- und prägnanter: Bildungs-Horizont eröffnet. Das mesopotamische »Tafelhaus« und das ägyptische »Lebenshaus« sind die Träger dieser schon weitestgehend textgestützten Form des kulturellen Gedächtnisses.

Mit der Entstehung von Klassikern verändert sich die Zeitform der Kultur. Neben die *festliche* Unterscheidung von Urzeit und Gegenwart tritt nun eine andere: die von Vergangenheit und Gegenwart, Altertum und Neuzeit. Die Vergangenheit ist die Zeit der Klassiker, die *Klassik*. Sie ist keine Urzeit, die zur fortschreitenden Gegenwart in immer gleichem Abstand verbleibt, der kein zeitlicher, sondern ein ontischer Abstand ist; sie ist historische Vergangenheit, über deren wachsende Distanz zur Gegenwart man sich im klaren ist. In Mesopotamien entstehen im 1. Jahrtausend Frühformen vergangenheitsbezogener Geschichtsschreibung (J. v. Seters 1983), in Ägypten ein denkmalpflegerisches und archivarisches Interesse an alten Denkmälern und Texten, Archaismus und das Bewußtsein uralter Tradition.<sup>7</sup> Im Umkreis der Tempelskriptorien und Schulen entwickeln sich Bibliotheken und Buchkultur. Nach wie vor aber sind es die Feste und Riten, die das Prinzip kultureller Kohärenz darstellen.

#### 4. Kanonisierung und Interpretation

Den entscheidenden Umschlag von ritueller zu textueller Kohärenz bringt nicht schon die Schrift, sondern erst die kanonisierende Stillstellung des Traditionsstroms. Nicht schon der heilige, sondern erst der kanonische Text erfordert die Deutung und wird so zum Ausgangspunkt von Auslegungskulturen. Diese These wollen wir im folgenden erläutern und begründen.

Wie C. Colpe gezeigt hat, gibt es nur zwei voneinander unabhängige Kanonbildungen in der Geschichte der Menschheit: die hebräische *Bibel* und den buddhistischen *Tripitaka* (C. Colpe 1987). Alle anderen Kanonbildungen, im Westen die alexandrinische Kanonisierung der griechischen *Klassiker* (die ich allerdings für eine von der jüdischen Bibelkanonisierung unabhängige Entwicklung halte), die christliche Bibel und der Koran, im Osten der Jaina-Kanon und die Kanonisierungen konfuzianischer und taoistischer Schriften, hängen von diesen Initialzündungen ab. Im Umkreis aller dieser Kanonisierungsprozesse entsteht sogleich eine reiche Auslegungsliteratur, die alsbald ihrerseits kanonisiert wird. So organisiert sich das kulturelle Gedächtnis einerseits in Kanones erster, zweiter und gegebenenfalls dritter Ordnung, andererseits in Primär- und Sekundärliteratur, Texten und Kommentaren. Der wichtigste Schritt in der Kanonbildung ist der Akt der »Schließung« (arab. *jǧtihād*). Er zieht die beiden entscheidenden Grenzen zwischen dem Kanonischen und dem Apokryphen und zwischen dem Primären und dem Sekundären. Kanonische Texte sind nicht fortschreibbar: das macht den entscheidenden Unterschied gegenüber dem »Traditionsstrom« aus. Kanonische Texte sind sakrosankt: sie verlangen wortlautgetreue Überlieferung. Kein Jota darf verändert werden. »Ihr sollt nichts hinzutun zu dem, was ich euch gebiete, und sollt auch nichts davontun, sondern die Gebote des Herrn, eures Gottes, halten«,

heißt es im Deuteronomium (4,2). Dieses Zitat macht zugleich klar, daß der hebräische Kanon aus dem Geist des Vertrages, des »Bundes« geboren ist, den der Herr mit seinem Volke geschlossen hat.<sup>8</sup> Der kanonische Text hat die Hochverbindlichkeit eines Vertrages.

Wir können uns das anhand der Unterscheidung heiliger und kanonischer Texte klarmachen. Heilige Texte gibt es auch außerhalb kanonisierter Traditionen. Es gibt sie sowohl in mündlicher (das eindrucksvollste Beispiel sind die Veden) als auch in schriftlicher Überlieferung (z. B. das ägyptische Totenbuch). Auch heilige Texte verlangen wortlautgetreue Überlieferung. Deshalb werden z. B. die Veden nicht niedergeschrieben: weil die Brahmanen der Schrift weniger trauen als dem Gedächtnis. Ein heiliger Text ist eine Art sprachlicher Tempel, eine Vergegenwärtigung des Heiligen im Medium der Stimme. Der heilige Text verlangt keine Deutung, sondern rituell geschützte Rezitation unter sorgfältiger Beobachtung der Vorschriften hinsichtlich Ort, Zeit, Reinheit usw. Ein kanonischer Text dagegen verkörpert die normativen und formativen Werte einer Gemeinschaft, die »Wahrheit«. Diese Texte wollen beherzigt, befolgt und in gelebte Wirklichkeit umgesetzt werden. Dafür bedarf es weniger der Rezitation als der Deutung. Auf das *Herz* kommt es an, nicht auf Mund oder Ohr. Der Text spricht aber nicht unmittelbar zum Herzen. So lang wie der Weg vom hörenden Ohr oder lesenden Auge zum verstehenden Herzen, so lang ist der Weg von der graphischen oder phonetischen Oberfläche zum formativen und normativen Sinn. Daher verlangt der Umgang mit kanonischen Texten den Dritten, den Interpreten, der zwischen Text und Adressaten tritt und die normativen und formativen Impulse freisetzt, die in der Textoberfläche eingeschlossen sind. Kanonische Texte können nur in der Dreiecksbeziehung von Text, Deuter und Hörer ihren Sinn entfalten.<sup>9</sup>

So entstehen überall im Umkreis kanonisierter Überlieferung Institutionen der Interpretation und damit eine

neue Klasse intellektueller Eliten: der israelitische *Sofer*, der jüdische *Rabbi*, der hellenistische *philologos*, der islamische *Scheich* oder *Mullah*, der indische *Brahmane*, die buddhistischen, konfuzianischen und taoistischen Weisen und Gelehrten. Das entscheidende Kennzeichen dieser neuen Träger des kulturellen Gedächtnisses ist ihr geistiges Führertum, ihre (relative) Unabhängigkeit gegenüber den Institutionen politischer und wirtschaftlicher Macht (Chr. Meier 1987). Nur von der Position solcher Unabhängigkeit aus können sie die normativen und formativen Ansprüche vertreten, die der Kanon stellt. Sie teilen und verkörpern die Autorität des Kanons und der in ihm offenbarten Wahrheit. In den frühen Schriftkulturen waren die Träger und Pfleger des »Traditionsstroms« zugleich Verwaltungsbeamte, Ärzte, Traumdeuter und Wahrsager und in jedem Falle abhängige Befehlsempfänger (und Befehlsgeber) der politischen Organisation. Hier gab es keinen Ort innerhalb der Tradition, keinen archimedischen Punkt, von dem aus dieser Organisation mit dem Anspruch normativer und formativer Umgestaltung hätte entgegengetreten werden können. Der Kanonisierungsprozeß ist daher zugleich ein Prozeß sozialer Differenzierung: der Ausdifferenzierung einer gegenüber den politischen, administrativen, wirtschaftlichen, juristischen und sogar religiösen Autoritäten eigenständigen Position. Das Geschäft dieser Position ist, mit Hölderlin zu reden, die Pflege des »vesten Buchstabs«. Die Pflege des »vesten Buchstabs« besteht in Deutung oder Sinnpflege. Weil der Buchstabe fest ist und kein Jota geändert werden darf, weil aber andererseits die Welt des Menschen fortwährendem Wandel unterworfen ist, besteht eine Distanz zwischen festgestelltem Text und wandelbarer Wirklichkeit, die nur durch Deutung zu überbrücken ist. So wird die Deutung zum zentralen Prinzip kultureller Kohärenz und Identität. Die normativen und formativen Impulse des kulturellen Gedächtnisses können nur durch unausgesetz-

te, immer erneuerte Textauslegung der identitätsfundierenden Überlieferung abgewonnen werden. Deutung wird zum Gestus der Erinnerung, der Interpret zum Erinnerer, zum Annahmer einer vergessenen Wahrheit.

Mit fortschreitender Textproduktion tritt allerdings sehr bald jener Zustand ein, den Aleida Assmann als ein Auseinandertreten des kulturellen Gedächtnisses in Vordergrund und Hintergrund oder »Funktions- und SpeicherGEDächtnis« beschreibt (A. und J. Assmann 1991). Die Masse der Primär-, Sekundär- und Tertiärtexte, der kanonischen, semikanonischen und apokryphen Schriften geht weit über das hinaus, was eine Gesellschaft in einer gegebenen Epoche erinnern und »bewohnen« kann. Je weiter die Texte in den Hintergrund unbewohnter Archivbestände treten, desto mehr wird der Text zu einer Form der Vergessenheit, zum Grab des Sinns, der einmal aus der gelebten Bedeutung und Kommunikation in ihn ausgelagert worden war. So breiten sich allmählich in der eigenen Tradition Bereiche des Abgelegenen und Ausgefallenen aus, weite Gebiete vergessenen Wissens entstehen, die Grenze zum Fremden verwischt.

Es liegt auf der Hand, daß in der Geschichte der *konnektiven Struktur* von Gesellschaft die Erfindung der Schrift den tiefsten Einschnitt bedeutet. Durch die Schrift teilt sich diese Geschichte in zwei Phasen: die Phase ritengestützter Repetition und die Phase textgestützter Interpretation. Die Wasserscheide zwischen diesen beiden Phasen springt in die Augen und ist oft beschrieben worden. Am bekanntesten ist Jaspers' Begriff der »Achsenzeit« geworden, der sich genau auf diesen Umschlag bezieht<sup>10</sup> (auch wenn er die Rolle der Schrift eigenartigerweise nicht zu Gesicht bekommen hat; aber dieses Versäumnis ist von anderen nachgeholt worden).<sup>11</sup>

## 5. Repetition und Variation

Der Hauptunterschied zwischen textueller und ritueller Kohärenz liegt darin, daß rituelle Kohärenz auf Wiederholung basiert, d. h. Variation ausgeschlossen wird, während textuelle Kohärenz Variation zuläßt, sogar ermutigt. Das leuchtet auf den ersten Blick nicht ein. Man würde vermuten, daß es eher die Welt der mündlichen Überlieferung, der Riten und Mythen Erzählungen ist, in der Variation herrscht, weil ja kein Wortlaut fixiert ist und jede Aufführung den Text auf ihre Weise aktualisiert, während in der Schriftkultur der Text ein für allemal festgestellt ist und nun mit jeder Abschrift und jeder Lektüre nur noch wiederholt werden kann. Was wir meinen, bezieht sich nicht auf den Text, sondern auf das, was er zur Sprache bringt, d. h. nicht auf die Mitteilung, sondern auf die Information. In der Welt der mündlichen Kommunikation ist das Innovations- und damit Informationspotential von Texten gering. Sie halten sich nur dann im kulturellen Gedächtnis, wenn sie weitgehend Bekanntes zur Sprache bringen. In der Welt der schriftlichen Überlieferung ist das umgekehrt, wie wir aus der berühmten Klage des Chacheperreseneb, eines ägyptischen Autors des Mittleren Reichs, wissen:

O daß ich unbekannte Sätze hätte, seltsame Aussprüche, neue Rede, die noch nicht vorgekommen ist, frei von Wiederholungen, keine überlieferten Sprüche, die die Vorfahren gesagt haben.

Ich wringe meinen Leib aus und was in ihm ist und befreie ihn von allen meinen Worten. Denn was gesagt wurde, ist Wiederholung, und gesagt wird nur, was gesagt wurde. Man kann sich nicht mit den Worten der Vorfahren schmücken,

denn die Nachkommen werden sie herausfinden.  
 Hier spricht nicht einer, der schon gesprochen hat,  
 sondern der erst sprechen wird, auf daß ein anderer finde,  
 was er sagen wird;  
 Nicht eine Rede, von der man nachher sagen wird;  
 »das haben sie früher gemacht«,  
 und auch keine Rede, die sagen wird;  
 »leere Suche ist es, es ist erlogen«,  
 und keiner wird seinem Namen Anderen erwähnen.  
 Ich habe dies gesagt entsprechend dem, was ich  
 gesehen habe,  
 angefangen von der ersten Generation bis zu denen,  
 die nach uns kommen:  
 sie haben das Vergangene nachgeahmt.  
 O wüßte ich, was die anderen nicht wissen,  
 was keine Wiederholung darstellt.<sup>12</sup>

Das ist eine ergreifende Klage über den der Schriftkultur inhärenten Variations- und Innovationsdruck, ein Problem, das nur der Schriftsteller hat. Vom Barden erwartet das Publikum das Vertraute, vom Autor das Unvertraute. In der Welt der mündlichen Überlieferung entscheidet über den Rang eines Sängers einzig und allein der Umfang seines Wissens, d.h., ob er 7, 20 oder 300 Geschichten zu erzählen versteht. Je umfangreicher das Wissen, desto höher sein (in manchen Gedächtniskulturen geradezu fürstlicher) Rang. Es gibt ja keine anderen Formen der Bewahrung des Wissens als das Gedächtnis des Sängers und keine anderen Zugänge zum Wissen als die geregelten Formen seiner Aufführungen. *Wiederholung* ist hier kein Problem, sondern eine strukturelle Notwendigkeit. Ohne Wiederholung bricht der Prozeß der Überlieferung zusammen. *Innovation* würde Vergessen bedeuten.

Als Problem erscheint Wiederholung erst dort, wo sie für den Prozeß der Überlieferung keine strukturelle Notwendigkeit mehr besitzt und wo die Bewahrung des Wis-

sens und die Zugänge zum Wissen sich von der Person des Sängers und seinen ritualisierten Auftritten gelöst haben. Diese Möglichkeiten sind in der Schriftlichkeit angelegt. Das Überraschende ist, daß sie so früh bereits in Erscheinung getreten sind. Das Problem ist in Ägypten, in den allerersten Anfängen literarischer Schriftkultur, bereits gesehen worden. Aber erst in Griechenland ist es strukturbildend wirksam geworden. Erst hier entwickelt sich eine Literatur, die Prinzipien der Variation und Innovation ausbildet und auf diese Weise zum Medium einer systematischen Ideenevolution und Wissensrevolution wird.

Das Erstaunlichste vielleicht an diesem frühen Text ist die Tatsache, daß aus ihm die Stimme eines Autors spricht, der die Tradition als etwas Äußeres, Fremdes und Übermächtiges empfindet und der vor der Aufgabe verzweifelt, dieser Tradition gegenüber seine Rede als etwas Eigenes und Neues zu behaupten und zu legitimieren. Für den mündlichen Dichter ist die Tradition nicht »außen«: sie geht durch ihn hindurch und erfüllt ihn von innen. Der schreibende Dichter hingegen sieht sich der Tradition von außen gegenüber und fühlt sich auf sein innerstes Selbst angewiesen, um sich ihr gegenüber behaupten zu können. Chacheperreseneb gibt seinem Text den Titel: *Die Sammlung von Worten, das Pflücken von Aussprüchen, das Suchen nach Liedern in Durchforschung des Herzens* und richtet seine Klagen an sein eigenes Herz:

Komm, mein Herz, daß ich zu dir spreche,  
 daß du mir meinen Spruch beantwortest und mir erklärst,  
 was im Land vor sich geht.

Chacheperreseneb ist der erste »scrittore tormentato« (Calvino), von dem die Literaturgeschichte weiß. Seine Qual besteht in der Vereinsamung, die mit der Schriftlichkeit einhergeht. Der Schreiber, allein mit sich und seinem Herzen, muß »sein innerstes Selbst auswingen«, um mit

etwas Eigenem und Neuem gegenüber der Tradition bestehen zu können. Vergangenheit, so hatten wir definiert, entsteht durch einen Bruch im Fluß der Zeit und durch den Versuch, sich über diesen Bruch hinweg auf sie zu beziehen. Hier stoßen wir nun erstmals auf eine der typischsten und verbreitetsten Entstehungsbedingungen von Vergangenheit: auf die Schriftlichwerdung von Überlieferung. Wo sie die Form des in Schriftzeichen verfestigten und objektivierten Textes annimmt und ihre Träger nicht mehr als ein geistiger Strom von innen durchdringt, liegt bereits ein Bruch vor, der jederzeit als Differenz zwischen alt und neu, einst und jetzt, Vergangenheit und Gegenwart ins Bewußtsein durchschlagen kann. Daß man diese Distanz gegenüber der schriftlich objektivierten Tradition nicht nur wie Chacherperreseneb als Qual, Entfremdung und Vereinsamung, sondern ebenso auch als Befreiung empfinden kann, steht auf einem ganz anderen Blatt. Erst durch die Schriftform gewinnt die Überlieferung eine Gestalt, der gegenüber sich ihre Träger kritisch verhalten können.<sup>13</sup> Erst durch die Schrift gewinnt auch wiederum der Träger die Freiheit, seinen eigenen Beitrag als etwas Neues, Fremdes, Unerhörtes gegenüber der altvertrauten Tradition zur Geltung zu bringen: »unbekannte Lieder, fremdartige Aussprüche, neue Rede, die noch nicht vorgekommen ist, frei von Wiederholung«.

Der Bruch, den die Schriftlichkeit für den Prozeß der Überlieferung bedeutet, manifestiert sich als der Gegensatz zwischen »alt« und »neu«. Alt und neu ist ein Gegensatz, der erst in der schriftlichen Überlieferung dramatisch wird. Erst jetzt muß sich ein neuer Text gegenüber den alten behaupten, erst jetzt laufen alte Texte Gefahr, zu veralten. Aber veralten ist gerade nicht das Schicksal, das einem Text im Rahmen der schriftlichen Überlieferung typischerweise widerfährt. Vielmehr geht es mit den Texten hier wie mit den Weinen: manche, die sich als »lagerfähig« erweisen, gewinnen mit den Jahren und werden mit wachsendem Alter

immer kostbarer. »Alt« ist ein Adelstitel in der schriftlichen Überlieferung. Da die mündliche Überlieferung solche Bedingungen der Lagerung nicht kennt, ist ihr auch das Alter als Wertbegriff fremd. Die Vorstellung einer besonderen Autorität und Kostbarkeit »alter Schriften« ist in Mesopotamien und Ägypten mit der Schriftkultur ziemlich früh greifbar. Der Zugang zum Wissen eröffnet sich jetzt über die Bücher, und zwar gerade über die *alten* Bücher.

Zum Wissenden kommt die Ma'at geläutert,<sup>14</sup>  
entsprechend den Ratschlägen, die die Vorfahren  
gesagt haben.

Ahme deine Väter nach, deine Vorfahren,  
[...]

Ihre Worte sind ja erhalten in ihren Schriften:  
schlage sie auf, lies, eifere den Weisen nach!

Ein Meister wird nur, wer sich belehren läßt.<sup>15</sup>

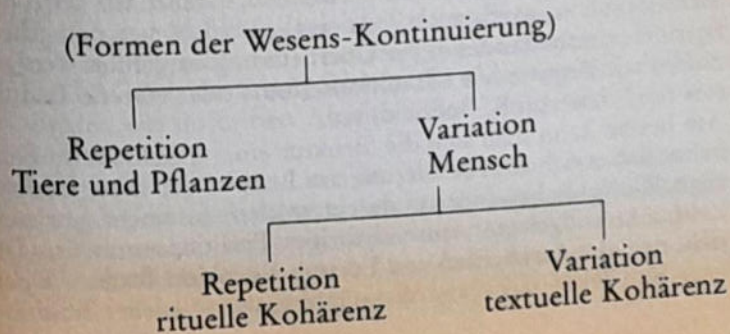
Die alten Schriften gewinnen immer mehr an Kostbarkeit und Leuchtkraft. Freilich setzt das entsprechende Lagerungsbedingungen voraus. Im Nachhinein nimmt sich das oft wie ein natürlicher Prozeß der Selbstdurchsetzung aus: so wie beim Wein erweist sich auch in der Literatur nur das Beste als lagerfähig. In Wirklichkeit spielen hier aber oft Entscheidungen eine Rolle, die mit »Qualität« nichts zu tun haben. Die beiden unbestritten bedeutendsten Texte der ägyptischen Literatur, das *Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba*<sup>16</sup> und der *Sonnengesang des Echnaton* (Hornung 1990, 137 ff.), sind jeweils nur in einer einzigen, zeitgenössischen Hand- bzw. Inschrift bezeugt und sind offenbar nie in den »Traditionsstrom« eingegangen. Beim *Sonnengesang* ist dieses Schicksal begreiflich: er fiel der Verfolgung zum Opfer, mit der jede Erinnerung an die Amarnazeit ausgetilgt wurde. Beim *Lebensmüden* sind die Gründe für dieses Vergessen nicht einsehbar. Eine erstaunliche Menge von in unseren Augen

bedeutenden, von den anerkannten Klassikern in nichts unterschiedenen Texten, darunter der *Schiffbrüchige*, der Papyrus Westcar, die *Mahnworte des Ipuwer*,<sup>17</sup> sind nur in einer einzigen Handschrift bezeugt.<sup>18</sup> Das zeigt deutlich, daß mit Traditionsbildung Selektionsprozesse verbunden sind und daß das »Altern« von Texten, ihr Zuwachs an Zeit, Kostbarkeit und Autorität von solchen Selektionsprozessen und ihren Kriterien abhängt. Schriftlichkeit, darauf kommt es mir hier vor allem an, stellt an sich noch keine Kontinuität dar. Im Gegenteil: sie birgt Risiken des Vergessens und Verschwindens, Veralterns und Verstaubens, die der mündlichen Überlieferung fremd sind, und bedeutet oft eher Bruch als Kontinuität.

Textuelle Kohärenz bedeutet die Herstellung eines Beziehungshorizonts über diesen der Schriftlichkeit inhärenten Bruch hinweg, eines Horizonts, innerhalb dessen Texte über die Jahrtausende hinweg präsent, wirksam und anschlussfähig bleiben. Wir können drei Formen solchen intertextuellen Anschlusses unterscheiden: den kommentierenden, den imitierenden und den kritischen. Kommentiert werden in der Regel kanonische Texte. Da sie weder fortschreibbar noch imitierbar noch kritisierbar sind, vielmehr in ihrem Wortlaut ein für allemal festliegen, kann sich Variation nur auf einer anderen Ebene auswirken, die den Text selbst unangetastet läßt. Das ist die Ebene des Kommentars. Imitiert hingegen werden klassische Texte. Sie werden natürlich auch ausgelegt, *behandelt*, wie die alexandrinischen Philologen sagen; aber *klassisch* wird ein Text erst dann, wenn er zum Vorbild variierender Texte wird, so wie Homer für Vergil, Vergil für Milton usw. Kritisiert werden fundierende Texte im Rahmen des wissenschaftlichen Diskurses. So verhält sich etwa Aristoteles zu Platon oder Mencius zu Konfuzius. Das ist eine ganz andere Form intertextueller Verkettung, die wir »Hypolepse« nennen [...] wollen. Gemeinsam ist allen drei Formen von Intertextualität, daß es sich um fundierende Texte handelt. Im

Rahmen der Schriftkultur und der textuellen Kohärenz organisiert sich das kulturelle Gedächtnis vornehmlich als Umgang mit fundierenden Texten: auslegend, nachahmend, lernend und kritisierend. Noch einmal müssen wir betonen, daß heilige Texte in diesem Sinne keine fundierenden Texte sind: weil sie nicht anschlussfähig sind und keinerlei intertextuelle Variation generieren. Heilige Texte gehören in die Sphäre ritueller Kohärenz und Repetition.

Mit Hilfe der Riten strebt der Mensch eine Form der Kohärenz und Kontinuität an, die sich an der Natur orientiert. »Nature revolves but man advances«: diese fundamentale Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem geschichtlichen Leben, wie sie der englische Dichter Edward Young um die Mitte des 18. Jahrhunderts in seinen *Nachtgedanken* formuliert hat, wird im Prinzip der rituellen Kohärenz aufgehoben. Durch das den Riten zugrundeliegende Prinzip der strikten Wiederholung paßt sich der Mensch der zyklischen Struktur natürlicher Regenerationsprozesse an und hat auf diese Weise Anteil an dem als göttlich und ewig verehrten kosmischen Leben.<sup>19</sup> Repetition und Variation, diese Unterscheidung, die Aristoteles in *De Anima* zur Definition des Menschen gegenüber der Tier- und Pflanzenwelt aufstellt,<sup>20</sup> läßt sich rekursiv anwenden und innerhalb des so Unterschiedenen, auf der Seite der *Variation* und der Menschenwelt, nochmals zur Geltung bringen:



## Anmerkungen

- 1 Auf einer Tagung über »Text und Kommentar« in Heidelberg im Frühjahr 1991, bei der R. Wagner über ähnliche Vorstellungen in China berichtete.
- 2 Ich danke meinem Freund Cyrus Hamlin (Yale), der mir Einblick in seine im Entstehen begriffene Arbeit über *Patmos* gewährt hat.
- 3 Das ist von Schriftanthropologen wie E. A. Havelock, W. Ong und J. Goody hervorgehoben worden. Zur Repetitivität oraler Kulturen vgl. besonders Ong 1977.
- 4 Das ist der Grund, warum N. Luhmann die Schrift nicht als Medium der Kommunikation einstufen will, s. seinen Beitrag »Cuts in/and Writing«, in: *Stanford Literature Review* 1992. Natürlich läßt sich Schrift auch für kommunikative Zwecke verwenden. Bezeichnenderweise ist »zirkulieren lassen, in Umlauf bringen« (*spkr*) im Ägyptischen ein Wort für »schreiben«. Die Funktionen der Schrift gehen aber darin nicht auf. Vielmehr erschließt sich mit Hilfe der Schrift und ihr vorausgehender Notationssysteme ein »metakommunikativer« Raum jenseits der Kommunikation, ein Außen der Kommunikation, das als Depot für ausgelagerte Kommunikate dient. Wir haben dieses Konzept in der Einführung näher erläutert [Assmann 1997, 22 f.; Anm. d. Hrsg.].
- 5 L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, Chicago 1964. W. W. Hallo unterscheidet innerhalb der mesopotamischen Überlieferung drei Kategorien: »canonical«, »monumental« und »archival«. Dem »Traditionsstrom« Oppenheims würde seine Kategorie des Kanonischen entsprechen. Da wir hier jedoch den Begriff des Kanons im strengen Sinne verwenden, nämlich für Texte, die nicht als solche, sondern als Teile eines geschlossenen und geheiligten Gesamtbestandes in der Überlieferung mitgeführt werden, ziehen wir Begriffe wie »Traditionsstrom« oder »Große Tradition« (im Sinne von R. Redfield) vor.
- 6 Am besten kann man sich die Struktur einer gleichsam im Fluß befindlichen Schriftüberlieferung am Beispiel der Bibel klarmachen, die ja nichts anderes als ein solcher zu einem gewissen Zeitpunkt stillgelegter tausendjähriger Traditionsstrom ist. Da sieht man das Anwachsen und Fortschreiben von Texten – Deutero- und Tritojesaja –, die Verknüpfung verschiedener Traditio-

- nen, das Nebeneinander von Varianten, ältere und jüngere Textschichten, Anthologisierung, Sammelwerke und vor allem die Fülle verschiedener Gattungen: Gesetzeswerke, Stammesgeschichten, Genealogien, Geschichtsbücher, Liebeslieder, Gelagepoesie, Klagelieder, Festlieder, Buß- und Danklieder, Gebete, Hymnen, Sprichwörter, Spruchdichtung, Weisheitsliteratur, Prophetenbücher, Schulbücher, Romane, Novellen, Mythen, Märchen, Predigten, Biographien, Briefe, Apokalypsen – ein blühender, reichverzweigter Baum, der im Prozeß der Kanonisierung in die starre Architektur eines vielgeschossigen und vielräumigen, aber in sich einheitlichen und abgeschlossenen Gebäudes transformiert worden ist. Die alttestamentliche Traditionsgeschichte stand weitgehend im Banne der Frage nach den »Urtexten« und hat sich für die Überlieferungsarbeit der Tradenten und damit für die Geschichte des sich darin manifestierenden kulturellen Gedächtnisses wenig interessiert. In den letzten Jahren zeichnet sich hier allerdings eine Wende ab. Besonders erhellend fand ich in dieser Hinsicht M. A. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1986.
- 7 Vgl. J. Assmann 1985; D. B. Redford, *Pharaonic king-lists, annals, and day-books*, Mississauga 1986.
  - 8 Zur Geschichte der »Kanonformel« s. u. Abschn. 2 [Assmann 1987, 103–129; Anm. d. Hrsg.].
  - 9 Vgl. hierzu die erstaunte Gegenfrage des Kämmerers auf die Frage des Philippus: »Verstehst du denn auch, was du liest!« – »Wie kann ich, wenn mich niemand anleitet?« (Apg. 8,31; »hodegesei«, daher der Begriff der »Hodegetik«, der wegweisen den Texterklärung.)
  - 10 K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949; vgl. S. N. Eisenstadt (Hrsg.), *Kulturen der Achsenzeit*, Frankfurt a. M. 1987. Zum historischen Syndrom der »Achsenzeit« gehört nicht nur der Übergang zu textueller Kohärenz, sondern auch die Ermöglichung von »Ideenevolution«. Darauf werden wir im dritten Abschnitt des 7. Kapitels näher eingehen.
  - 11 Hier ist in allererster Linie der Name E. A. Havelock zu nennen, der sein Lebenswerk der Erforschung dieses Übergangs im Rahmen der altgriechischen Kultur gewidmet hat [...].
  - 12 Schreiftafel BM 5645 rto. 2–7 ed. A. H. Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig 1909, S. 97–101; M. Licht-

- heim 1973, 146 f.; B. G. Ockinga 1983. Neueste Übersetzung: Hornung 1990, 101.
- 13 Dieser Gesichtspunkt ist besonders von E. A. Havelock hervorgehoben worden und, auf ihm aufbauend, von N. Luhmann [...].
  - 14 Wörtlich: durchgeseiht, ein Vorgang beim Bierbrauen.
  - 15 Lehre für Merikare P 34 ff.; H. Brunner, *Altägyptische Weisheit*, Zürich/München 1988, S. 142.
  - 16 Pap. Berlin 3024; Übers. M. Lichtheim 1973. Auszüge bei Hornung 1990, 113 ff.
  - 17 Alle diese Texte in Übers. bei M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, Berkeley/London 1973.
  - 18 Übrigens ist auch das Rezeptionsschicksal des Chacheperreseneb nicht wesentlich besser. Aber er ist doch wenigstens auf zwei Textzeugen vertreten, die zeigen, daß er zur Schultradition und damit zu den »Klassikern« gehörte. Sowohl Ipuwer als auch Chacheperreseneb werden unter den »Klassikern« einer ramessidischen Grabinschrift aus Saqqara erwähnt, s. dazu Assmann 1985, 488 f.
  - 19 Vgl. J. Assmann 1983, 218 f., wo auch die Illustration von William Blake zu diesen Versen abgebildet ist, die zur Darstellung der »revolving nature« das ägyptische Symbol des Uroboros, der sich in den Schwanz beißenden Schlange, verwendet.
  - 20 Aristoteles, *De Anima* II,4,2 [...].