

Heidrun Deborah Kämper

3. Sprache in der jüdischen Religion

Abstract: Der Beitrag vermittelt den Gegenstand ‚Sprache und Judentum‘ im Zeichen religiöser Kommunikativität und Judentum als kommunikativ-performatives religiöses Glaubenssystem. Die Spezifizierung des allgemein-religiösen Phänomens der Kommunikativität in Bezug auf die jüdische Religion besteht demzufolge darin, das generell für Religionen geltende Phänomen qualitativ hinsichtlich seiner Ausprägungen als Proprium religiöser jüdischer Praxis darzustellen. Diese Ausprägungen werden kulturanalytisch beschrieben mit den Kategorien ‚kulturelles Gedächtnis‘, ‚rituelle Kommunikation‘ und ‚kulturelles Zeichensystem‘. Ihnen zugeordnet sind die jeweils entsprechenden zentralen religiösen Performanzen der jüdischen Tradition.

- 1 Vorbemerkung
- 2 Einführung: Kommunikativität
- 3 Kulturelles Gedächtnis und religiöse Kommunikation: Erinnerungs- und Erzählgebot
- 4 Religiöse Praxis als rituelle Kommunikation
- 5 Judentum als kulturelles Zeichensystem
- 6 Fazit
- 7 Literatur

1 Vorbemerkung

Sprachbezogenheit ist eine grundlegende Eigenschaft der jüdischen Religion, die in zahlreichen Aspekten Gegenstand der religiösen Schriften ist: als menschlich-göttliche Fähigkeit (*Der Mensch kann wohl bei sich überlegen, aber das rechte Wort gibt ihm der Herr ein*; Spr 16,1), als kommunikative Instanz des Gott-Mensch-Dialogs (*sie rufen zum Ewigen und Er antwortet ihnen*; Ps 99; *Nahe ist der Ewige allen seinen Rufnern, allen denen, die Ihn anrufen in Treue*; Ps 145), als explizit-performative Macht des kosmologischen Mythos: *Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht*. (Gen 1,3ff), als Aufruf, das Gotteslob zu singen (*Dient dem Ewigen in Freude, kommt vor ihn mit Jubelgesang*; Ps 100,2) u. a. m.

Dennoch kann nicht festgestellt werden, dass die Theolinguistik, also die „Wissenschaft, die sich mit den Sprachformen befasst, in denen die Menschen die [...] Beziehung zum Theos ausgedrückt haben und ausdrücken“ (Greule/Kucharska-Dreiß 2011, 12), sich bisher in einem gesamtkonzeptionellen Sinn der Sprache in der jüdischen Religion zugewendet hat (vgl. zum Arbeitsschwerpunkt der Theolinguistik Gloning, Greule/Kiraga und Kucharska-Dreiß, zum Konzept einer Religionslinguistik hingegen vor allem die Beiträge von Liebert, aber auch Lasch *in diesem Band*).

Einzelstudien zu speziellen Aspekten liegen indes vor und werden auch in der nachfolgenden Darstellung verwendet.

Aus dem Bezug zur Sprache, der in der jüdischen Religion hohe Evidenz hat, lässt sich entsprechend der wissenschaftliche Gegenstand ‚Sprache und Judentum‘ im Zeichen religiöser Kommunikativität herstellen. Unter der Voraussetzung, dass die Sprache des Judentums, wie jede religiöse Sprache, „als eine funktionale Varietät aufzufassen ist“ (Lasch/Liebert 2015, 478), wird vor diesem Hintergrund zum einen nach der Sprache im jüdischen Glaubenssystem, zum andern nach den sprachlichen Aspekten der religiösen jüdischen Praxis gefragt. Darzustellen ist m. a. W. Sprache *in* der jüdischen Religion und Sprache *der* jüdischen Religion. Mit dieser freilich eher heuristisch nützlichen Zweiteilung wird ein zweifaches Verständnis von Religion vorausgesetzt, als ein System von Glaubensinhalten einerseits, von Glaubenspraktiken andererseits.

Insofern ‚jüdische‘ Praktiken Gegenstand der Darstellung sind, ist darauf hinzuweisen, dass diese Praktiken je nach der Glaubensrichtung (orthodox, traditionell, liberal, reformerisch) hinsichtlich ihrer Ausgestaltung variieren (können). Was im Folgenden beschrieben wird, sind diejenigen Ausführungen, von denen angenommen werden kann, dass sie die am weitesten verbreiteten sind.

2 Einführung: Kommunikativität

Der Zusammenhang zwischen Judentum (als Religion) und Sprache erschließt sich, wenn Judentum als kommunikativ-performatives religiöses Glaubenssystem verstanden und beschrieben wird. Die Sprache der und in der jüdischen Religion darstellen bedeutet daher, Judentum als ein sowohl in Bezug auf die Glaubensinhalte als auch hinsichtlich der religiösen Praxis in hohem Maß kommunikativ-interaktives Glaubenssystem zu beschreiben. Kommunikation und Interaktion machen als Glaubensinhalt sowohl wie als religiös-rituelle Praxis den Kern des Judentums aus.

Damit ist nicht behauptet, dass Kommunikativität ein ausschließlich die jüdische Religion kennzeichnendes Phänomen ist. Im Gegenteil: „jede Art des Ausdrucks [...] religiöse[r] Grunderlebnisse ist antwortendes Handeln“ des Menschen (Mensching 1948/1983, 10; vgl. auch Lasch/Liebert 2015, 480). So finden sich besonders innerhalb der drei abrahamitischen Religionen zahlreiche Parallelen (vgl. Grözinger und Selmani im Anschluss *in diesem Band*). Insofern ist mit der nachfolgenden Beschreibung sprachlicher Phänomene im Judentum nicht bestritten, dass diese Phänomene jüdischer Provenienz ebenso im Christentum und im Islam ihren Platz haben. Allerdings hat das Judentum, als die älteste der drei Religionen, die besondere Position der Geberreligion, dementsprechend sind die Phänomene in Relation zu den Nehmerreligionen originäre jüdische Phänomene.

Die Spezifizierung des allgemein-religiösen Phänomens der Kommunikativität in Bezug auf die jüdische Religion besteht demzufolge darin, das generell für Religionen geltende Phänomen qualitativ hinsichtlich seiner Ausprägungen als Proprium religiöser jüdischer Praxis darzustellen. Diese Ausprägungen sind kulturanalytisch beschreibbar mit den Kategorien ‚kulturelles Gedächtnis‘ (Abschn. 3), ‚rituelle Kommunikation‘ (Abschn. 4) und ‚kulturelles Zeichensystem‘ (Abschn. 5). Ihnen zugeordnet sind die jeweils entsprechenden zentralen religiösen Performanzen der jüdischen Tradition: Der Beitrag beschreibt religiös-memorale Aktualisierungen des jüdischen Erinnerungs- und Erzählgebots, Performanzen ritueller Kommunikation in gebetlichen Kommunikationskonstellationen (vgl. Lasch und Stridde *in diesem Band*), schließlich Beispiele religiöser Semiotik zur Sichtbarmachung des Judentums als kulturelles Zeichensystem.

An dieser Stelle ist ein Hinweis auf die in diesem Kontext erwartbare Berücksichtigung der Kabbala vonnöten. Die im Mittelalter und der Renaissance insbesondere in Südfrankreich und Nordspanien hoch- und weiterentwickelte Kabbala ist zum einen als „Lehre des Geheimen“ (im Unterschied zu „Geheimlehre“) ein Rezeptions- bzw. „Interpretationsphänomen“ (Kilcher 1998, 31), eine Deutung also der Thora (fünf Bücher Moses) bzw. des Tanach (fünf Bücher Moses, Propheten und Schriften) mit spezifischen hermeneutischen Instrumenten. Sie ist mithin aus der Sicht der Religion ein auf die ursprünglichen religiösen Texte sich beziehendes Zeit- und Sekundärphänomen. Zum andern muss von unterschiedlichen kabbalistischen Ansätzen und Sprachtheorien gesprochen werden, etwa der theosophischen und der ekstatischen Kabbala, deren Vertreter unterschiedliche Deutungen verfolgen:

Auf der einen Seite ist, nach dem Muster der theosophischen Kabbala, alles Seiende als eine Symbolik der zehn göttlichen Namen, Emanationen und Präsenzformen, der Sefiroth [die zehn göttlichen Erscheinungsformen], entschlüsselbar. Sprache ist hier als eine Typologie von zehn symbolischen Formen verstanden, die in allen Phänomenen göttlicher Offenbarung [...] wiederkehren. [...] Auf der anderen Seite ist, nach dem Paradigma der ekstatischen Kabbala, die Sprache bzw. ihre Grammatik der 22 hebräischen Buchstaben und der Gottesnamen das metaphysische Muster aller Dinge. Das offenbar gewordene Göttliche ist entsprechend als eine Grammatik der Buchstaben und Gottesnamen verstehbar. (Kilcher 1998, 33)

Entsprechend zeigen aus der Sicht der theosophischen Kabbala die Buchstaben die linguistische Ordnung der Dinge an, aus Sicht der ekstatischen Kabbala sind sie Elemente einer linguistischen Kombinatorik (vgl. Kilcher 1998, 63–65). Vor diesem Hintergrund ist nicht von *der* Kabbala zu sprechen und es wird in diesem Beitrag auf eine geschlossene Darstellung kabbalistischer Sprachansätze als ein Aspekt von ‚Sprache in der jüdischen Religion‘ verzichtet (dargestellt in Kilcher 1998, 31–94). Allerdings wird bei der Beschreibung bestimmter Phänomene auf eine kabbalistische Perspektive verwiesen.

3 Kulturelles Gedächtnis und religiöse Kommunikation: Erinnerungs- und Erzählgebot

„Kulturelles Gedächtnis“ ist die erste Kategorie, um den Zusammenhang zwischen Sprache und Judentum darzustellen. Die Kategorie sei für die Zwecke der folgenden Darstellung wie folgt spezifiziert: „Kulturelles Gedächtnis“ bezeichnet Wissensinstanzen, auf die sich eine Gesellschaft, in diesem Fall die religiöse jüdische Gemeinschaft, zum Zweck der religiösen ritualisierten Erinnerung mit dem Ziel der Identitätsherstellung und des Erhalts ihrer Gemeinschaft bezieht.

Existenzgrundlage der religiösen jüdischen Gemeinschaft ist ein Wissen, das in ihrem „spezifischen Interaktionsrahmen [...] Handeln und Erleben steuert und von Generation zu Generation zur wiederholten Einübung und Einweisung“ (Assmann 1988, 9) im Zuge religiösen Handelns weitergegeben wird. Damit ist der Begriffsumfang des Terminus ‚kulturelles Gedächtnis‘ erfasst. Zum Bestand des kulturellen Gedächtnisses zählen

jede[r] Gesellschaft und jeder Epoche eigentümliche [...] Wiedergebrauchs-Texte [...], -Bilder [...] und -Riten [...], in deren ‚Pflege‘ sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewußtsein von Einheit und Eigenart stützt (Assmann 1988, 15).

Der kommunikative Akt der religiösen Erinnerung und Erzählung ist ein (täglich, wöchentlich, jährlich) wiederkehrender, also ritueller Beitrag zur Schaffung bzw. Erneuerung kollektiver religiöser Identität. Unter der Perspektive der Performanz ist diese religiöse Praxis, die Wissensbestände des kollektiven Gedächtnisses aktiviert, als situativ memoriale, ritualisierte Aktualisierung (der Vergegenwärtigung) zu bezeichnen, die im zeremoniellen Akt des Erinnerns ausgeführt wird und die gesellschaftliche Funktion der Identitätsschaffung hat (vgl. Kämper 2015, 172–175).

Erinnern und das Erinnerte erzählen ist ein religiöses jüdisches Gebot. Dieses Erinnerungs- und Erzählgebot des religiösen Judentums verdichtet sich in der Leitformel „Von Generation zu Generation“ (hebr. *le dor va dor*), die in hoher Frequenz in den religiösen Schriften vorkommt:

Es soll von Generation zu Generation ein immer währendes Brandopfer am Eingang des Offenbarungszeltes vor dem Herrn sein (Ex 29,42); mit dem Blut des Sühneopfers soll man einmal im Jahr auf ihm die Sühne vollziehen von Generation zu Generation (Ex 30,10); Ihr sollt meine Sabbate halten; denn das ist ein Zeichen zwischen mir und euch von Generation zu Generation, damit man erkennt, dass ich, der Herr, es bin, der euch heiligt (Ex 31,13).

Diese Beispiele zeigen, dass die Manifestationen der Wissensbestände des jüdischen kulturellen Gedächtnisses sich in der religiösen Praxis des Rituals ausdrücken. Im Zeichen der Kommunikativität, in dem die Sprache des Judentums beschreibbar ist,

lässt sich an Tambiah anschließend Ritual als „ein kulturell konstruiertes System symbolischer Kommunikation“ definieren:

Es besteht aus strukturierten und geordneten Sequenzen von Worten und Handlungen, die oft multi-medial ausgedrückt werden und deren Inhalt und Zusammenstellung mehr oder weniger charakterisiert sind durch: Formalität (Konventionalität), Stereotypie (Rigidität), Verdichtung (Verschmelzung) und Redundanz (Wiederholung). (Tambiah 1979, 227f.)

Dass die sprachliche Aktualisierung ein konstitutives Kennzeichen von Ritualisierungen ist, ist in diversen Ritentheorien Grundlage einer sprachhandlungs- bzw. performancesbezogenen Beschreibung rituellen Handelns: „Dort, wo die Bedeutung, die Kommunikation, oder die Performance wichtiger wird als der funktionale und praktische Zweck, beginnt die Ritualisierung.“ (Grimes 1995, 118) Der Ritus ist aus dieser Perspektive ein aus der Kommunikation entstandenes, durch Kommunikation geschaffenes Phänomen.

Die meisten religiösen rituell praktizierten jüdischen Feste haben einen Geschichtsbezug. An Schawuot erinnert man an den Empfang der zehn Gebote am Berg Sinai und trägt dazu die Thorarolle sieben Mal im Synagogenraum herum. Das Purim-Fest erinnert an die Geschichte Esthers, in der erzählt wird, dass Esther ihr Volk vor der von Haman geplanten Vernichtung bewahrt hat. Jedes Mal, wenn der Name Hamans im Verlauf der Geschichte, die am Purim-Fest in der Synagoge vorgelesen wird, ausgesprochen wird, macht die Erinnerungsgemeinschaft Lärm (mit Klopfen, Trampeln, Rasseln). An Sukkot (Laubhüttenfest) erinnert man an die dürftigen Hütten, die die Israeliten bei ihrem vierzig Jahre dauernden Zug durch die Wüste bewohnten und baut solche Hütten nach, um während des Festes wenigstens einmal am Tag darin zu essen.

Pessach ist, als Kernelement des jüdischen Gründungsmythos, das am tiefsten im kollektiven Gedächtnis verankerte jüdische Fest. Man erinnert an die Sklaverei und den Auszug der Israeliten aus Ägypten (Ex 12,1–20, 29ff., 43–49). Die Leitidee des Pessachfestes ist formuliert im Text der Pessach-Haggada, in der diese Geschichte erzählt wird und in der das Erinnerungs- und Kommunikationsgebot explizit ausgedrückt ist:

Hätte der Heilige, gelobt sei ER, unsere Väter nicht aus Ägypten gerettet, sieh, wir und unsere Kinder und die Kinder unserer Kinder wären noch immer in Pharaos Fron zu Ägypten. Und wären wir auch alle weise, alle voller Vernunft, alle voller Erfahrung, alle Kenner der Lehre, so bliebe es dennoch unsere Pflicht, vom Auszug aus Ägypten zu erzählen, und wer viel davon erzählt, der ist zu loben. (Q1)

Zu den Pessachritten zählt insbesondere die Lesung dieser Pessach-Haggada am so genannten Sederabend, mit dem das sich über acht Tage erstreckende Fest beginnt. Das in der Erinnerungsformel *le dor va dor* enthaltene Erinnerungsgebot wird insbesondere in der kommunikativen Aufgabe manifest, die das jüngste Kind beim Sederabend hat und die in Fragen besteht (u. a.: „Warum essen wir heute Mazza? Wa-

rum essen wir heute Bitterkraut? Warum tunken wir es in Salzwasser?“). Danach beginnt, gleichsam als Antwort auf diese Fragen, das abschnittsweise und von verschiedenen Sprechern und Sprecherinnen der um den Tisch versammelten Erinnerungsgemeinschaft ausgeführte Vorlesen der Erzählung, das im weiteren Verlauf des Abends von einem festlichen Mahl unterbrochen wird.

Mit solch ritueller Ausführung der Erinnerung werden die sie praktizierenden Juden zu einem Kollektiv, indem sie sich ihrer gemeinsamen Geschichte vergewissern (vgl. Straub 1998). Diese hat den Status einer nicht erfahrenen Vergangenheit, liegt also „jenseits der Erfahrungsschwelle“ (Sandl 2005, 109f.). Insofern dieses Wissen rituell prozessiert wird, verändern diese Tradierungen nicht mit jedem Erzählakt ihren Gegenstand (vgl. Gudehus 2010, 314), sondern sind im Gegenteil als diesen Gegenstand petrifizierende, weil rituelle, Überlieferungsakte zu bezeichnen. Damit ist „der Gegenstand der [jüdischen] Religion dem Gesetz der Veränderung entzogen“ mit dem Effekt, dass die „religiösen Erinnerungen“ des Judentums „in einem Isolierungszustand“ bleiben und „sich um so mehr von den übrigen sozialen Erinnerungen [scheiden], als die Epoche ihrer Bildung weiter zurückliegt“ (Halbwachs 1925/1985, 259). Der Gedächtnisgegenstand ist einem von Repetition, Formalisierung, Stereotypisierung gekennzeichneten Ritualisierungsprozess unterworfen, an dessen Ende Stase und festgefügte Liturgie steht.

Dass diese Petrifizierung kein Glaubenshindernis ist, ist Folge einer permanenten und rituell praktizierten Relevantsetzung der Glaubensinhalte. Zwar bezeichnet die Kategorie der Relevanz gerade im Gegenteil einen die erinnerten Inhalte variierenden Anpassungseffekt (vgl. Sebald/Weynand 2011, 186). Unter der Voraussetzung aber, dass die erinnerten Inhalte im religiösen Judentum eben nicht einer ‚Aktualisierung‘ oder Anpassung an eine jeweilige Gegenwart unterworfen sind und sein sollen, lässt sich mit der Kategorie der Relevanz Judentum als eine Religion verstehen, in der die Instanzen bzw. Inhalte ihres kulturellen Gedächtnisses und deren rituelle Aktualisierung, also das Erinnerungswissen und dessen sprachlicher Ausdruck, *stabil* und *unverändert* relevant sind. Da die erinnerten Inhalte, die „ihren Ursprung in der Kommunikation über die Bedeutung der Vergangenheit“ haben, nicht nur „in der Lebenswelt der Individuen verankert“ sind, sondern auch einen wesentlichen Anteil an der Ausbildung der kollektiven Identität haben, nehmen sie am „Gemeinschaftsleben“ (Kansteiner 2004, 127) des religiösen jüdischen Kollektivs teil, mit dem Effekt, dass es keine Erinnerungsvarianten gibt. Zwar können wir von einer Extension der erinnerten Instanzen sprechen. Dazu zählt z. B. ein Gedenken, das erst seit 1945 praktiziert wird und die traumatisch besetzten Orte des Holocaust betreffen: Man führt im Zuge des traditionellen Totengebets „El Male Rachamim“ die Namen von Konzentrations- und Vernichtungslagern auf („[...] Auschwitz, Maidanek, Gurs, Treblinka [...]“). Die Performanz aber der einzelnen Erinnerungsinstanzen bleibt rituell stabil.

Die Begründung für diese dauernde Relevanz der Gedächtnisinhalte liegt in der beschriebenen religiösen Osmose von Geschichte und Spiritualität. Die jüdische

Geschichte und die jüdische Spiritualität sind in der religiös-kommunikativen Praxis untrennbar miteinander verbunden, eines fließt in das andere. Die Thora, also die fünf Bücher Moses, ist

zugleich etwas Göttliches und etwas Menschliches: aus menschlichem Erleben bildete sie sich im Gegenüber von Mensch und Gott heraus. Aus der jüdischen Geschichte wird Gott offenbar. (Trepp 1976, 11)

Die Glaubensinhalte bilden schicksalhafte Ereignisse aus der Geschichte des Judentums, deren Wiedergebrauchswert in der Schaffung oder Stabilisierung von Religiosität besteht.

4 Religiöse Praxis als rituelle Kommunikation

Sowohl die Gott zugeschriebenen als auch die menschlichen Handlungen sind in den religiösen Schriften des Judentums zu großen Teilen Sprachhandlungen:

Die Selbstvorstellung Gottes an Mose: ‚Ich bin, der ich bin‘ [Ex 3,14], das Sprechen Gottes mit seinem Volk, meist durch Mittler wie Mose oder Propheten, und das antwortende Sprechen und Versprechen des Volkes bzw. seiner Vertreter mit und zu Gott geschieht als vergewissernde Vollzugsweise des Glaubens der Israeliten. (Gerber 2009, 14)

Insofern rückt die linguistische Beschreibung die Handlungsdimension der Inhalte und der Praxis dieser Sprache in den Fokus (vgl. die aspektualisierende Skizze kommunikativer Elemente in Religionen des vorderorientalisch-europäischen Raums von Ehlich 1997/2007; zu Handlungsdimensionen im religiösen Ausdruck vgl. Klug *in diesem Band*). Mit dieser Perspektive lässt sich methodisch eine interdisziplinäre Verbindung zu einem theologischen Ansatz herstellen, der „die Logik, Semantik und Pragmatik der Rede von Gott“ beschreibt (Arens 2009, 53):

Eine sprachhandlungstheoretisch informierte kommunikative Theologie macht sich dafür stark, die Kommunikabilität der Gottesrede mit Blick auf deren gegenwärtige Subjekte und deren Intentionen und im Blick auf die Verständigung der religiösen Subjekte untereinander mit, über und vor Gott zu bedenken. (Arens 2009, 54)

Mit der Kommunikativität als Proprium der Glaubensinhalte einher geht dieselbe Eigenschaft in Bezug auf die religiöse Praxis: Als die „historische Aufgabe des Judentums“ wird die öffentliche Verkündung der „Heiligkeit Gottes“ (Donin 2002, 207) benannt. Insofern ist Kommunikation im religiösen Grundverständnis des Judentums im Sinn einer performativ rituell gebundenen Praxis angelegt.

Die ausgeprägte Kommunikativität des Judentums, die sich bereits in dem beschriebenen Erinnerungs- und Erzählgebot zeigt und die sich in der narrativen Form insbesondere am Beispiel des Pessach-Ritus nachvollziehen lässt, manifestiert sich

in gebetlichen Kontexten in drei zu unterscheidenden Kommunikationskonstellationen. Den beiden kommunikativen Dimensionen des Gebets, der vertikalen und der horizontalen Kommunikation, der „Kommunikation der Gläubigen mit Gott“ und der „Kommunikation der Gläubigen mit sich selbst“ (Ingwer 2009, 2262), ist – zumindest im Sinn eines Glaubensinhalts – die dritte Dimension der Kommunikation Gottes mit den Gläubigen hinzuzufügen. Kiraga (2013) nennt sie „katabatische“ Kommunikation (im Gegensatz zur „anabatischen“ Richtung Mensch-Gott). Aus religiöser Sicht wird sie (im Spannungsfeld zwischen Verkündigung und Verehrung) in der Thora verortet: „Im Gebet spricht der Mensch zu Gott. Bei der Thoravorlesung spricht Gott zu den Menschen.“ (Donin 2002, 223)

4.1 Mensch-Gott: GEBET

Eine theologische Definition der Textsorte ‚Gebet‘ lautet:

Das Gebet stellt eine grundlegende Form religiöser Rede dar, mittels derer sich der Betende bzw. die Betenden in der Regel verbal an ein der eigenen Verfügung entzogenes göttliches Gegenüber richten, um mit diesem in Kontakt zu treten und zu kommunizieren. (Arens 2009, 48)

Zusammen mit dem Bekenntnis (s. u.) ist das Gebet „die zentrale[...] kommunikative[...] Form[...]“ zum Ausdruck von Verehrung (vgl. Lasch/Liebert 2015, 483 und auch Lasch *in diesem Band*). Die Anweisung, dass das Kaddisch (s. u.) nur gebetet werden darf, wenn mindestens zehn jüdische Männer (im liberal-reformerischen Kontext: Männer und/oder Frauen) beisammen sind, bewirkt Gemeinschaft als kommunikative Standardsituation jüdischen Betens, die ein rituelles Gebot religiöser jüdischer Praxis ist. Selbst wenn man „am Besuch der Synagoge verhindert [ist], soll man wenigstens das Gebet zur selben Zeit sprechen, wenn es auch in der Gemeinschaft gesprochen wird.“ (Donin 2002, 18)

Das an die Stelle des Opfernens getretene Gebet, also die sprachliche Kommunikation mit Gott, ist das Zentrum jeder, also auch der jüdischen Religion, und ist als „vergewissernde Vollzugsweise des Glaubens“ (Gerber 2009, 14) sozusagen die kommunikativste Textsorte. Dieses Sprechen, dieses „Jasagen zu Gott“ (Trepp 1976, 171) hat Martin Buber als „Ich und Du“ (Buber 1923) im Sinn eines elementaren dialogischen Prinzips überhaupt, und damit auch als Prinzip des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott beschrieben.

Als spezifisch für die Textsorte ‚jüdisches Gebet‘ wird seine identifikatorische Kraft bezeichnet. Indem es in der Sprache der Bibel „die grundsätzlichen Werte des jüdischen Volkes aus[drückt] und [...] die zentralen Glaubensartikel der jüdischen Religion [bestätigt]“ (Donin 2002, 10) spiegelt es „die jüdische Seele“ wider und verbindet so „Juden in der ganzen Welt“ (ebd.). Diese Sprache der Bibel ist die hebräische, deren Gebrauch den Status eines semiotischen Codes hat (Posner 2003, 41). Wie viele religiöse Vorschriften hat auch das Gebot, den jüdischen Ritus in der he-

bräischen Sprache zu vollziehen, ein Gemeinschaft stiftendes Motiv. Die Sprache der Offenbarung zu lernen ist nicht nur eine religiöse Pflicht, sondern hat auch ein soziales Moment als die Kommunikation ortsunabhängig ermöglichende Instanz. Hebräisch ist also nicht nur die *lingua sacra*, sondern auch die *lingua franca* des Judentums – und damit wird ihr eine existenzielle, die jüdische Gemeinschaft bewahrende Funktion zugewiesen:

Ein einheitlich in Hebräisch gehaltener Gottesdienst beschützt und bewahrt die Einigkeit des jüdischen Volkes in aller Welt. Nicht nur stellt er die Verbindung von jedem Juden zum Heiligen Land her, sondern er ermöglicht es auch jedem Juden, in jeder Synagoge sozusagen zu Hause zu sein, sogar in Ländern, in denen seine Glaubensgenossen andere Sprachen sprechen und es sonst für ihn unmöglich wäre, sich zu verständigen. (Donin 2002, 21)

Sie hat diese Funktion, weil sie die Sprache der Heiligen Schrift(en), des Pentateuch, der Propheten, die heilige Sprache (Laschon ha'Kodesch) und damit ein göttlicher Ort ist (vgl. auch Spolsky 2008; vgl. zum selben Stellenwert des Arabischen Selmani *in diesem Band*). Diese Divinität der hebräischen Sprache drückt sich auch aus in der Überzeugung der ekstatischen Kabbala, dass Gott die Welt durch die Buchstaben des hebräischen Alphabets geschaffen hat als die Buchstaben derjenigen Sprache, die vollkommen ist und die siebzig babylonischen Sprachen in sich vereint (vgl. Klicher 1998, 58–62). Ebenso ist zu verweisen auf die kabbalistische Vorstellung von einer Identität der Tora mit dem Namen Gottes (vgl. Scholem 1977, 55–64; 221).

Ein herausragendes Element der gebetlichen jüdischen Praxis ist die rituelle Wiederholung mit dem Effekt der Verdichtung. Diese extreme Form der Wiederholung ist als performative Verdichtung bzw. Intensivierung zu beschreiben, die darin besteht, dass explizit performative Verben in hoher Varianz und Frequenz in den Gebeten verwendet, z. T. durch häufige Wiederholung perpetuiert werden:

Gelobt sei, der da *sprach*, und es ward das All, *gelobt* sei er, *gelobt*, der den Anfang schuf, *gelobt*, der da *spricht* und erfüllt, *gelobt*, der *verhängt* und ausführt, *gelobt*, der sich der Erde erbarmt, der sich der Geschöpfe erbarmt, *gelobt*, der guten Lohn bezahlt denen, die ihn fürchten, *gelobt* sei, der ewig lebt und in Ewigkeit besteht, *gelobt* sei, der erlöst und rettet, *gelobt* sei sein Name. *Gelobt* seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt. Gott, barmherziger Vater, der *gerühmt* wird durch den *Mund* seines Volkes, *gepriesen* und *verherrlicht* durch die *Zunge* seiner Frommen und seiner Knechte; mit den *Gesängen* Davids, deines Knechtes, wollen wir dich *loben*, Ewiger, unser Gott, mit *Lobgesängen* und *Liedern* wollen wir dich *erheben* und *rühmen* und *preisen* und deinen *Namen verkünden* und dir *huldigen*, unser König, unser Gott, Einziger, Ewiglebender, König, *gerühmt* und *gepriesen* ist sein grosser *Name* für und für. *Gelobt* seist du, Ewiger, König, *gepriesen* durch *Lobgesänge*. (zit. nach Donin 2002, 165; Hervorhebung durch mich, H. D. K.)

Die Textsorte ‚Gebet‘ kommt in vier Grundformen vor: Bittgebet (mit der Sprechaktsbezeichnung *BITTE*), „Gebete der Suche nach innerem Halt“ (*VERGEWISSERUNG*), Gebete, „in denen man sich zu seinen Fehlern bewusst bekennt“ (Donin 2002, 8) (*BE-*

KENNTNIS) und, als wohl höchst frequente Textsorte, das Dankgebet. Der gebetliche Sprechakt des DANKENS ist ein zentraler kommunikativer Akt religiöser jüdischer Praxis: „Sich zu bedanken wird im Judentum als grosse Tugend angesehen. In allen unseren täglichen Gebeten danken wir Gott für seine Güte, die er uns zukommen lässt.“ (Donin 2002, 236) Man dankt Gott am Morgen, Mittag und Abend, man dankt beim Genuss jeglicher Nahrungsmittel, speziell beim ersten Verzehr z. B. erster Früchte im Jahr, man dankt beim Einzug in ein neues Haus, man dankt Gott dafür, seine Regeln und Gesetze befolgen zu dürfen, etc. Insbesondere dieser gebetliche Handlungstyp DANKEN macht insofern deutlich, dass Beten immer eine ethische Dimension hat, dass im jüdischen Denken Gebet und Ethik enggeführt sind:

Die Verbindung von Gebet und Ethik findet sich in den Vorschriften, im Inhalt und in der den Gebeten zugrundeliegenden Theologie. Ethik ist die Art, wie wir Menschen miteinander verkehren und wie wir uns in dieser Welt aufführen. Durch das Gebet wird die Beziehung zu Gott und zur Welt, die ausserhalb unserer Erfahrung liegt, hergestellt. (Donin 2002, 321)

Als besondere Funktion, die in dem besonderen Gottesdienst des Jom Kippur ihren Platz hat, sei die gebetliche DEKLARATION genannt. Den Abend des Jom Kippur, also das sog. Kol Nidre, beginnt man mit einer Erklärung:

Alle Gelübde, Entsagungen, Bannungen, Entziehungen, Kasteiungen und Gelöbnisse unter jedem Namen, auch alle Schwüre, so wir gelobt, geschworen, gebannt und entsagt haben, haben werden – von diesem Versöhnungstage bis zum Versöhnungstage, der zu unserem Wohle herankommen möge – bereuen wir hiermit allesamt (zit. nach de Vries 1981, 98f.).

Dieser Sprechakt entspricht der Funktion des Jom Kippur als Buß- und Versöhnungstag: Er dient der Einsicht und Buße, die die DEKLARATION der Sünden, also das SÜNDENBEKENNTNIS, zur Voraussetzung haben.

Ein wesentliches kommunikatives Element der Textsorte ‚Gebet‘ ist das bestätigende, bekräftigende *Amen* (aus hebr. *amen* ‚es geschehe‘, ‚wahrlich‘) am Ende jeden Gebets. Seine als verpflichtend vorgeschriebene Artikulation dient der BESTÄTIGUNG, dem Ausdruck von ZUSTIMMUNG. Kulturgeschichtlich verweist sein Ursprung in die Zeit, bevor es gedruckte Gebetbücher gab. Weil man die Gebetstexte nicht auswendig sagen konnte, ersetzt das von allen gesprochene *Amen* am Ende des durch den Vorbeter stellvertretend für die Gemeinde vorgetragenen Gebetstexts den eigenen bzw. einzelnen Vortrag (vgl. Donin 2002, 216). Das Aussprechen dieser Bestätigungs- und Affirmationsvokabel ist an Regeln gebunden, die den Grice’schen Konversationsmaximen ähnlich sind. Wie das Grice’sche Modell mit der Maxime der Quantität, der Qualität, der Relevanz und des Stils/der Modalität „kooperative Interaktion“ (Grice 1975/1979, 252) regelt, ist auch das mit der Performanz von *Amen* verbundene Regelsystem als eine rituelle Form kooperativer Interaktion zu bezeichnen. Sieben Leitideen sind erkennbar. Das Regelsystem formuliert die Maxime der

- Non-Responsivität („Man antwortet Amen nicht auf einen selbst gesprochenen Segensspruch“),
- Interaktion („Bei einer Aufforderung, mit Amen zu antworten, wird ein ‚Veimru Amen‘ – sprecht Amen – ausgerufen“),
- Kontinuität („Amen wird nicht geantwortet, wenn man selbst ein Gebet spricht, das nicht unterbrochen werden darf“; „Man hat abzuwarten, bis der Segensspruch beendet ist und nicht voreilig mit Amen einzufallen“),
- Beteiligten („Man soll antworten auf einen von einem Kind gesprochenen Segensspruch; dies aus pädagogischen Gründen“; „Amen wird auch auf einen von einem Nichtjuden gesprochenen Segensspruch geantwortet“),
- Relevanz („Amen soll nicht auf einen unnützen Segensspruch geantwortet werden“; „Amen kann nicht geantwortet werden, wenn man nicht den Segensspruch gehört hat oder nicht weiß, warum dieser gesagt wurde. So eine Antwort wird das ‚verwaiste‘ Amen genannt, weil es keine Eltern hat. Aber wer die Gemeinde das Amen ausrufen hört und weiß, worauf es geantwortet wird, darf sich anschließen“),
- Performanz („Amen soll nicht lauter gesprochen werden als der Segensspruch. Es ist auf genaue Aussprache zu achten, man soll es nicht übereilt sprechen“),
- Direktheit („Zeitgenössische Rabbiner haben entschieden, dass man nicht mit Amen antwortet auf einen Segensspruch, der von Radio oder Fernsehen oder von Schallplatten übertragen wird“) (Donin 2002, 218f.).

Insofern also die Rezitierung des Gebetstextes und das Aussprechen von *Amen* ein interaktiver gebetlicher Akt sind, haben diese Regeln den Status kooperativer Interaktionsmaximen.

4.2 Gott-Mensch: GEBOT – VERBOT

Zum „biblischen Gottesverständnis gehört wesentlich, daß Gott redet.“ (Krötke 2005, 1700) *Wort Jahwes (Gottes Wort)* ist eine häufig in den heiligen Schriften des Judentums vorkommende Formel (vgl. dazu ebd. 1698–1699 mit entsprechenden Belegstellenangaben), die als Glaubensinstanz nicht den Status einer Metapher hat (vgl. zur Metaphorik u. a. Grözinger und Liebert *in diesem Band*, „Unsagbares“). Vielmehr betrifft im jüdischen Glauben die Kommunikationsrichtung Gott-Mensch im konkreten Sinn „Gottes eigenes Wort, mit dem er sich in eigener Initiative äußert und zu Menschen in Beziehung tritt.“ (ebd.) Er tut dies gebietend und verbietend, womit deutlich wird, dass die „überzeugende Kraft des Wortes Gottes (Jahwes) [...] das Movens und die Dynamik des Umgangs mit seinem Bundesvolk und die Ermöglichung des Gehorsams seines Rechts-Volkes“ (Gerber 2009, 15) ist.

Die Kommunikationsrichtung Gott-Mensch ist insbesondere Darstellungsgegenstand in den Narrationen, in denen Gott mit den Israeliten kommuniziert. Dies ge-

schieht mittels der Instanz Moses, dessen kommunikative Funktion die eines Sendeboten ist, der in beide Richtungen als Vermittler kommuniziert:

Mose stieg zu Gott hinauf. Da rief ihm der Herr vom Berg her zu: Das sollst du dem Haus Jakob sagen und den Israeliten verkünden: [...] Das sind die Worte, die du den Israeliten mitteilen sollst. Mose ging und rief die Ältesten des Volkes zusammen. Er legte ihnen alles vor, was der Herr ihm aufgetragen hatte. Das ganze Volk antwortete einstimmig und erklärte: Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun. Mose überbrachte dem Herrn die Antwort des Volkes. (Ex 19,3–8)

Das Volk selbst kommuniziert, aus eigenem Willen, nicht direkt mit Gott:

Das ganze Volk erlebte, wie es donnerte und blitzte, wie Hörner erklangen und der Berg rauchte. Da bekam das Volk Angst, es zitterte und hielt sich in der Ferne. Sie sagten zu Mose: Rede du mit uns, dann wollen wir hören. Gott soll nicht mit uns reden, sonst sterben wir. (Ex 20,18f.)

Der redende, mit den Menschen kommunizierende Gott, also die transzendente Instanz, deren „Wort und Wissen [...] durch menschliches Wort und Handeln zur Anschauung gebracht wird“ (Lasch/Liebert 2015, 482), ist zudem derjenige Gott, der sich zum einen selbstreferentiell definiert: *Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. [...] ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott* (Ex 20, 1–19). Zum andern aber und vor allem besteht die kommunikative Funktion des redenden Gottes insbesondere darin, adressierte Handlungsanweisungen zu geben: *Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt. Du sollst nicht morden. Du sollst nicht die Ehe brechen. Du sollst nicht stehlen.* (Ex 20,12–15)

Die diese Kommunikationsrichtung benennenden und die hierarchisch-asymmetrische Konstellation Gott-Mensch ausdrückenden Sprachhandlungen GEBOT bzw. VERBOT entsprechen dem jüdischen „Glauben, daß die primäre religiöse Pflicht weniger darin bestehe, Jahwe zu verehren, als vielmehr ihm zu gehorchen“ (Parsons 1975, 154). Damit wurde

das Gesetz, das traditionell auf dem mosaischen Dekalog fußte, [...] zunehmend zur Verfassung des Volkes. Die Tatsache, daß dieses das Gesetz allgemein akzeptierte, sowie seine dadurch bedingte besondere Beziehung zu dessen göttlichem Urheber konstituierten seine Identität als ethnische Gemeinschaft. (Parsons 1975, 154)

4.3 Mensch-Mensch: AUFFORDERUNG

Als dritte Redekonstellation ist die Mensch-Mensch-Kommunikation als sprachlich-kommunikative Dimension der jüdischen Religion zu beschreiben. Die Kommunikationsform lässt sich ableiten aus ANRUFEN, ANSPRACHEN, die explizit und direkt an die jüdische Gemeinschaft gerichtet sind. Umfangreich und differenziert ist das Inventar solcher Sprachhandlungsbezeichnungen, mit denen die Gläubigen untereinander

der, insbesondere auffordernd, auf ihre Sprechakte referieren und sie funktional qualifizieren, mit der Referenz auf Gott in der dritten Person. Allein für Ps 96 sind nachweisbar: *lobt Seinen Namen, verkündet Seine Hilfe, erzählt Seine Herrlichkeit, gepriesen [sei der Ewige], sagt unter den Völkern: Der Ewige regiert.*

Am Beispiel der beiden wichtigsten Gebete des Judentums, des Kaddisch und des Schma Israel, sei exemplarisch die gebetliche Spezifik dieser Kommunikationskonstellation nachvollzogen.

Im Kaddisch preisen Juden in großer Intensität Gott in der dritten Person, funktional in der Form der VERKÜNDIGUNG: „Im Kadisch-Gebet wird durch die Feststellung, dass Gott erhaben und heilig ist, die Heiligung des Namens öffentlich verkündigt.“ (Donin 2002, 208) Kommunikativ-adressierend verbindet sich diese Verkündigung mit den AUFFORDERUNGEN *sein großer Name sei gepriesen* und *sprechet Amen*:

SPRECHER: Erhoben und geheiligt werde sein grosser Name in der Welt, die er nach seinem Willen erschaffen, und sein Reich erstehe [...] sprechet: Amen! GEMEINDE: Amen. Sein großer Name sei gepriesen in Ewigkeit und Ewigkeit der Ewigkeiten! SPRECHER: Gepriesen sei und gerühmt und verherrlicht und erhoben und erhöht [...] der Name des Heiligen, gelobt sei Er [...] sprechet: Amen! [GEMEINDE: Amen!] (zit. nach Donin 2002, 209)

Dieses Gebet, das, weil es (u. a.) am offenen Grab gebetet wird, als Totengebet gilt, ist, wie viele jüdische Gebete, zwar „eine Lobeshymne an Gott in Erwartung des göttlichen Königreiches auf Erden.“ (Donin 2002, 207) Das ausgeprägt responsive kommunikative Potenzial dieses Gebets aber, das aus SPRECHAUFFORDERUNGEN und dem Befolgen dieser Aufforderungen besteht, lässt es eher zu einem Mensch-Mensch-Dialog geraten:

Der Kadisch bezweckt nicht nur das Ausrufen der Heiligkeit Gottes, sondern auch das Hervorrufen der Antwort durch die Zuhörer, die auch laut gesagt wird. [...] Der Antwortsatz ‚Jehe Schme Raba – Sein grosser Name sei gepriesen‘ wird öfter erwähnt. So ist das ‚Jehe Schme Raba‘ das Kernstück des Kadisch. (Donin 2002, 208)

Im Schma Israel, dem zentralen jüdischen Glaubenstext, bekennen sich Juden zum Monotheismus: *Schma Israel, Adonai elohenu, Adonai echat!* – ‚Höre Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr ist einzig‘. Es ist als das jüdische Glaubensbekenntnis „ein Schwur auf das Bündnis mit dem einzigen Gott und eine Bejahung des Judentums.“ (Donin 2002, 139). Die theologische Bestimmung der Textsorte ‚Glaubensbekenntnis‘ lautet:

Im Glaubensbekenntnis kommt eine gemeinsame Überzeugung zur Sprache, die im Akt des Bekennens verbalisiert und verbindlich zum Ausdruck gebracht wird. Im gemeinsamen Bekenntnis konstituiert sich eine Glaubensgemeinschaft als Bekenntnisgemeinschaft. (Arens 2009, 50)

Die Kommunikationsrichtung des im Schma Israel ausgedrückten Bekenntnisses adressiert nicht den Bekenntnisgegenstand, sondern es handelt sich auch hier um

einen an die eigene Gruppe gerichteten Sprechakt. Insofern ist auf der Ausdrucksebene und explizit das Handlungspotenzial nicht das des BEKENNTNISSES, sondern das der MITTEILUNG, die den kommunikativen Wert einer AUFFORDERUNG hat.

Diese die Mensch-Mensch-Konstellation kennzeichnende Sprachhandlung der AUFFORDERUNG entspricht dem an die Israeliten gerichteten biblischen Gebot der VERKÜNDIGUNG, die gebetlich nicht zuletzt in der direktiven Form vollzogen wird.

5 Judentum als kulturelles Zeichensystem

Ein semiotischer Zugang zu dem Gegenstand dieses Beitrags, der im Folgenden angedeutet wird, setzt ein Verständnis von Religion als kulturellem Zeichensystem voraus (vgl. Theißen 2000, 19). Es schließt an die kultursemiotische Einordnung, die Clifford Geertz vornimmt, an, der Religion definiert als

(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen. (Geertz 1966, 48)

Als Symbol fasst Geertz „alle Gegenstände, Handlungen, Ereignisse, Eigenschaften oder Beziehungen, die Ausdrucksmittel einer Vorstellung sind, wobei diese Vorstellung die ‚Bedeutung‘ des Symbols ist“ (Geertz 1966, 49). Ein Symbol repräsentiert insofern „transzendente Wahrheiten“ (ebd. 59, vgl. zum Transzendenzbegriff Lasch *in diesem Band*). Mit Seinsordnung lässt sich das religiöse Regelsystem beschreiben, das als Glaubensinhalt die Handlungs- und Denkorientierung sowie das Wertesystem der Gläubigen vorgibt, deren Religiosität auf dieser Grundlage also real und konkret wird.

Geertz unterscheidet vier Perspektiven kultureller Systeme, „mit deren Hilfe die Menschen die Welt deuten“: die Common sense-, die wissenschaftliche, die ästhetisch-künstlerische und die religiöse Perspektive (Geertz 1966, 75), die er je zueinander in Beziehung setzt bzw. voneinander abgrenzt (vgl. im Hinblick auf eine Religionslinguistik Liebert *in diesem Band*, „Religionslinguistik“). Religion als kulturelles System sei dadurch gekennzeichnet, dass es ihm im Unterschied zur Common sense-Perspektive um „umfassendere[...] Realitäten“ geht als die des Alltags und „um ihre Anerkennung, um den Glauben an sie.“ Es stellt die Realitäten des Alltagslebens im Unterschied zum wissenschaftlichen System „auf der Grundlage von Wahrheiten [in Frage], die nach ihrem Dafürhalten umfassender und nicht-hypothetischer Natur sind.“ (Geertz 1966, 77) Im Gegensatz zur Kunst und Ästhetik schließlich vertieft das religiöse System „das Interesse am Faktischen [...] und [versucht] eine Aura vollkommener Wirklichkeit zu schaffen“ (ebd.).

Auf dieser Folie einer funktions- und handlungsorientierten Kultursemiotik ist zum Zweck der Operationalisierung Religion als ein multimodales Ausdruckssystem beschreibbar, dessen einzelne Ausdruckselemente auf den Beschreibungsebenen einer Kultursemiotik darstellbar sind (vgl. den Überblick über Aspekte von Religion als kultursemiotisches System bei Tramsen 2003).

Die religiöse Semiotik des Judentums besteht aus einem Komplex einzelner Zeichensysteme. Zu denen zählt z. B.

- das Bilderverbot (zum Bilderverbot im Christentum vgl. Klug *in diesem Band*),
- die religiöse Kleiderordnung (die Vorschrift, die Kippa zumindest in der Synagoge und auf dem Friedhof zu tragen; der Gebetsschal und dessen rituelles gebetlich begleitetes Anlegen; das Gebot, sich am Schabbat festtäglich zu kleiden; das Gebot, sich an den hohen Feiertagen weiß zu kleiden und keine Kleidungsstücke tierischer Herkunft, etwa Lederschuhe, zu tragen),
- die Raumsemiotik der Synagogenarchitektur (der nach Jerusalem gerichtete Thoraschrein, das über dem Schrein angebrachte Ewige Licht, die in der Mitte befindliche Bima, die vertikale und/oder horizontale Unterteilung in den für Männer und Frauen vorgesehenen Bereich etc.),
- die Hochzeits-, Beschneidungs-, Bar bzw. Bat Mizwa-, die Todes- und Sterbesemiotik,
- die materialisierte Symbolik bestimmter Gegenstände (wie dem aus Zweigen von vier Pflanzen bestehenden Lulaf, der zu Sukkot mit der Etrog, einer Zitrusfrucht, dem Palmwedel, dem Myrtenzweig und dem Zweig von der Bachweide die Einheit Israels symbolisiert) oder Speisen (die semiotische Ordnung des Sedertisches, die bestimmt, dass der Tisch mit symbolisierenden Lebensmitteln versehen ist, die auf Aspekte der Knechtschaft in Ägypten referieren: u. a. bitteres Kraut für die bitteren Jahre; Salzwasser, in das man das Kraut eintunkt, für die Tränen, die vergossen wurden; ein Fruchtmus in der Farbe von Lehm, den die Israeliten in Ägypten zu Ziegeln verarbeiten mussten; ungesäuertes Brot in Erinnerung daran, dass der Aufbruch aus Ägypten in Eile erfolgte, so dass keine Zeit war, das Brot säuern zu lassen, usw.; vgl. Trepp 1976, 215–217).

Dieses soziale und religiöse Regelwerk der Israeliten, repräsentiert auf allen Ebenen religiöser Semiotik, ist kodifiziert insbesondere im 3. Buch Moses, Levitikus bzw. Wajikra (hebr., nach den ersten Worten des Textes, übers. ‚und er rief‘). Dieser zentrale Referenztext enthält die Opfergesetze, die Vorschriften des Priester- und Gottesdienstes, der Hygiene und religiösen Reinheit, des Jom Kippur, die Speisegesetze (Kaschrut) (vgl. Katsman 2013, der jüdische Semiotik exemplarisch in Bezug auf das Anlegen der Gebetsriemen, das Küssen der Mesusa, die Gestik, die die Thoralesung begleitet, u. a. m. beschreibt).

Zu den, den Zusammenhang zwischen Sprache und Judentum herstellenden kultursemiotischen Instanzen zählen außerdem die Semiotik des Mediums, auditive

Semiotik, religiöse Kinetik, die Tabuisierung des Namens Gottes und die sprachliche Performativität.

Semiotik des Mediums: Beispiel zur Dokumentation medialer Semiotik sind die zwei Tafeln der zehn Gebote, die sich zweifach ausdrückt – in dem Medium der Schriftlichkeit und im Medium seiner Materialität. Die mehrstufige Geschichte erzählt, wie die zunächst mündlich kommunizierte Botschaft Gottes Moses dann in schriftlicher Fixierung übereignet wird:

Nachdem der Herr zu Mose auf dem Berg Sinai alles gesagt hatte, übergab er ihm die beiden Tafeln der Bundesurkunde, steinerne Tafeln, auf die der Finger Gottes geschrieben hatte. (Ex 31,18); Weiter sprach der Herr zu Mose: Hau dir zwei steinerne Tafeln zurecht wie die ersten! Ich werde darauf die Worte schreiben, die auf den ersten Tafeln standen, die du zerschmettert hast. (Ex 34, 1); Da hieb Mose zwei Tafeln aus Stein zurecht wie die ersten. Am Morgen stand Mose zeitig auf und ging auf den Sinai hinauf, wie es ihm der Herr aufgetragen hatte. Die beiden steinernen Tafeln nahm er mit. (Ex 34, 4)

Für die Materialisierung des die Kernsubstanz der jüdischen Ethik enthaltenden Dekalogs auf Stein ist zwar ein zeitgemäßes Medium gewählt. Schreiben auf Tafeln aus Ton oder Stein ist die übliche Praxis im vorderasiatischen Raum zu dieser Zeit (vgl. Ludwig 2008). Die Tatsache aber, dass dieser Text überhaupt schriftlich fixiert wurde, was nur wichtigen Inhalten administrativer oder religiöser Natur widerfuhr, macht ihn zu einem Text der Gedächtniskultur. Erhöht wird dieser Status dadurch, dass die Performance des Beschriftens – in der religiösen Vorstellung in hebräischer Sprache – als göttlicher performativer Akt (*steinerne Tafeln, auf die der Finger Gottes geschrieben hatte* bzw. *Ich werde darauf die Worte schreiben, die auf den ersten Tafeln standen*) mitgeteilt wird. In der Kategorie Assmanns erhält der so fixierte Text Inschriftcharakter (Assmann 1991, 143f.) und damit einen Status, der seiner religiösen Funktion entspricht: Als Zentrum des jüdischen Glaubens wird dieser für die Ewigkeit gültigen Deontik („Du sollst (nicht)“) eine dauernde memorative Funktion zugeschrieben. Das Medium Stein und das Medium des göttlichen Fingers sind die Instanzen, die zusammen mit dem Inhalt der Botschaft den beabsichtigten Ewigkeitwert erzeugen (vgl. zum „außerweltlich innerweltlichen“ *Heiligen Lasch in diesem Band*).

Festzuhalten ist: Der Dekalog war immer schon Schrift, auch in der mündlichen Erzählung über ihn. Seit der Niederschrift der mündlichen Thora haben wir es mit einem Phänomen gleichsam doppelter Schriftlichkeit zu tun, nämlich mit der schriftlichen Erzählung eines Verschriftlichungsakts und damit mit einer medialen Entsprechung des inhaltlichen Status dieser deontischen Grundprinzipien.

Auditive Semiotik: Indem die betende Gemeinde Tonhöhe, Lautstärke und den Ausführungsmodus (Sprechen, Singen) wechselt, macht sie Schallereignisse zu zeichenhaften sprachlichen Lautäußerungen. Jüdisch beten ist „in keinem Fall meditieren“ (Donin 2002, 22), sondern die Worte müssen bzw. sollen mehr oder weniger laut ausgesprochen werden. Das laute bzw. leise Aussprechen ist ein Ausdrucks-

element religiöser jüdischer Gebetspraxis. Laut, mit erhobener Stimme darf und soll etwa das Glaubensbekenntnis *Schma israël!* gesprochen werden, im Sinn einer Bekräftigung, leiser dagegen z. B. das Iskor, das Gebet zum Gedenken an verstorbene Familienmitglieder.

Ausnahme dieses Intonationsgebots ist das Beten des Stillen Gebets, hebr. Amida (auch Achtzehner-Gebet), das nach 1 Sam 1,13 (*Chana redete zu ihrem Herzen, nur ihre Lippen bewegten sich, aber ihre Stimme war nicht zu hören*) still verrichtet wird. Die schweigende Verrichtung dieses Gebets entspricht dem religiösen Schweigen als „Höhepunkt menschlicher Begegnung mit dem Göttlichen“. Man „schaut in der schweigenden Anbetung die Majestät und schlechthinnige Überlegenheit Gottes“ (Pilgram-Frühauß 2009, 302f.).

Neben der Intonation des gesprochenen Wortes ist die Semiotik des gesungenen Worts zu nennen: Der Talmud hält den „Gesang für den Weg, Gott in Freude und Glückseligkeit zu dienen“. Dieser „Sinneszustand ist entscheidend für das Abhalten eines Gottesdienstes“ (Donin 2002, 25) und entspricht dem Aufruf von Ps 100: *Dient dem Ewigen in Freude, kommt vor ihn mit Jubelgesang*. Dementsprechend werden im Verlauf des jüdischen Gottesdienstes zahlreiche Psalmen nicht gesprochen, sondern gesungen.

Religiöse Kinetik: Zur Semiotik des jüdischen Betens zählt die religiöse Kinetik in Form von Körpersprache (Stehen, z. T. mit geschlossenen Füßen, bestimmte mehr oder weniger rhythmische Bewegungen) bzw. die rituelle sprachhandlungsbegleitende Gestik (z. B. beim Anzünden der Schabbatkerzen). In solchen religiösen Praktiken „the cultural knowledge opens up for the retaining/advancing cultural work, thus uniting their symbolic and pragmatic functions“ (Katsman 2013, 320). Wir können voraussetzen:

despite geographical and historical differences between various Jewish communities, they share the same conception of gesture and of its function in ritual and in everyday cultural (religious or quasi-religious) communication. (Katsman 2013, 328)

Das Stehen – als Zeichen der Ehrerbietung – ist beim Beten die „normale Körperhaltung“ (Donin 2002, 42), insbesondere angesichts des Heiligsten, der Thora, das bedeutet: immer, wenn der Thoraschrein geöffnet ist, und beim Beten des Kaddisch. Ausdrücklich mit geschlossenen Füßen stehend wird das Achtzehner- oder Stille Gebet verrichtet. Man folgt hier der Beschreibung in Ez 1,7: *Und ihre Beine waren wie gerade Füße*.

Ein komplexer Akt von einzelnen Körperbewegungen wird zu Schabbatbeginn zelebriert, wenn die Gemeinde sich bei der letzten Strophe des Schabbat-Liedes „Lecha Dudi“ erhebt, sich zur Synagogentür umdreht und mit einer Verbeugung den Schabbat willkommen heißt. Zu den komplexen Bewegungen zählen auch angedeutete Schritte rückwärts und vorwärts, ebenfalls z. B. beim Schmone Esre, vor dessen Beginn man drei Schritte zurück geht, um sich die Möglichkeit zu schaffen,

drei Schritte vorwärts zu gehen und damit symbolisch an Gott heranzutreten. Vorbild ist hier die biblisch überlieferte Vorbereitung zum Gebet: *Und Abraham trat heran* (Gen. 18,23) oder *Da trat Elijahu heran* (1. Kön. 18,36).

Als zeichenhaft ist schließlich auch die rhythmische Vorwärts- und Rückwärtsbeugung des Oberkörpers zu beschreiben. Sie „ist die weitverbreitetste [!] und typischste Bewegung, die mit dem jüdischen Gebet verbunden ist.“ (Donin 2002, 44) Dagegen ist die Ausführung dieser Bewegung von sehr ausdrucksvoll bis kaum wahrnehmbar ausgesprochen individuell.

Als das Gebet unterstützende visualisierende Gestik sei exemplarisch die beim Kerzengebet ausgeführte benannt. Es handelt sich in der Kategorie von Ekman/Friesen (1969, 49) um emblematisches nonverbales Verhalten: „gestures with standardized form and conventionalized meaning“. Die standardisierte, von der Frau ausgeführte komplexe Gestik beim Kerzenanzünden besteht aus dem das Sprechen des Kerzengebets begleitenden Ausbreiten der Handflächen über den beiden Flammen, dem an das Ende des Gebets anschließenden Bedecken des Gesichts mit den Handflächen und der abschließenden Hinwendung zu der die Akteurin umstehenden Familie mit geöffneten, segnenden Händen.

Tabuisierung: Kennzeichnend für die jüdische Mensch-Gott-Kommunikation ist die seit dem Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels nach der Rückkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft (539 v. d. Z.) geltende Tabuisierung des Namens Gottes. Die Heiligkeit des Namens Gottes verbietet es, ihn auszusprechen (Ex 20,7). Jedes Artikulieren wäre (wie jede Berührung der Thora mit der bloßen Hand; vgl. dazu Katsman 2013, 322f.) ein Missbrauch und eine Einschränkung. Der Glaube an seine Größe und Allmacht verbietet es, ihn mit Sprache zu erfassen (vgl. zur absoluten Transzendenz Gottes aus religionsphilosophischer Perspektive Schmidt-Lenkel 2003).

Der Name Gottes lautet in schriftlicher Form im die Vokale nicht darstellenden Tetragramm JHWH, das als Form des Verbs *sein* erklärt wird:

G-ttes Name [JHWH] ist eine Reihenfolge von vier Buchstaben, die alle Formen des Verbes aller Verben, nämlich das Verb sein zum Ausdruck bringen: ist, war, wird sein, könnte sein, sollte sein – all diese sind in jenen vier Buchstaben des Namens G-ttes enthalten. (Q2)

So benennt sich Gott selbstreferentiell als *Ich bin, der ich bin* bzw. *Ich werde sein, der ich sein werde* (Gen 12,50) oder auch als *Ich bin der Ich-bin-da* (Ex 3,14). Auch auf die kabbalistische Deutung ist zu verweisen. JHWH ist kabbalistisch der Name, auf den der gesamte Text der Thora zurückführbar ist, indem die

Tora [...] als Textur von Namen gelesen [wird], die sich nach einer organischen Metapher wie ‚Äste um einen Stamm‘ um das Tetragrammaton gruppieren. [...] Doch ist nicht nur die Tora als Bauplan der Welt, sondern überhaupt jede Form der Offenbarung, also auch die Welt und ebenso die Sprache aus dem einen Gottesnamen gewoben. Das Tetragramm ist die universale

metaphysische Formel der Dinge und der Sprache. (Kilcher 1998, 74; vgl. außerdem Scholem 1977, 55–64)

Dieses Sprachtabu, also „ein durch religiöse oder abergläubische Vorstellungen verursachtes Verbot [...], Begriffe aus einer gewissen Sphäre mit den gewöhnlichen Worten zu benennen“ (Havers 1946, 19), ist ein ausdrucksbezogenes Sprachtabu (vgl. ausführlich dazu Liebert *in diesem Band*, „Unsagbares“). Tabuisierter Gegenstand ist nicht das Bezeichnete, sondern der Name als das Bezeichnende, als dessen nichttabuisierte Namensmetaphorik *Adonai* ‚Herr‘, *Melech ha Olam / Malkenu* ‚König der Welt‘ / ‚unser König‘, *Ha’Kadosh Baruch Hu* ‚der Heilige, er sei gepriesen‘, *Elohim* ‚Götter‘ verwendet werden. Sehr häufig wird mit *Shem (hameforash)* ‚(der explizite) Name‘ (*Dein Name ist einzig; Wir wollen deinen Namen auf Erden heiligen; Seraphim, die deinen Namen in Heiligkeit heiligen; deinen Namen verkünden; gepriesen ist sein großer Name*) und vor allem mit *Aba / Avinu* ‚Vater‘ / ‚unser Vater‘ Bezug genommen:

The statement, that ‚God is a Father‘ defines a human alternative to the deity’s quality of being the creator of all things, the Holy-Father of the sensitive world, in such a way as the biological-Father is the generating cause of the Son. Beside this direct connotation, the symbol of the father is psychoanalytical [!] filled with a more complex symbolism of that who sets up law, gives names and represents power, who is absent and present at the same time (Stanculescu 1996, o. S. [15]).

Mit den Kategorien Ullmans, der „taboo of fear“, „delicacy“ und „propriety“ unterscheidet (1962, 205–208), ist das Verbot, den Namen Gottes auszusprechen, als eine Mischform zu klassifizieren: Angst i. S. v. übermäßiger Ehrfurcht vor Gottes Allmacht ist ebenso ein Vermeidungsmotiv wie die Feinfühligkeit, die in diesem Fall Gottes Heiligkeit nicht durch menschliche Profanität entweihen will. Diese Scheu vor einer „Profanation des Gottesnamens ist so alt wie die Religion“ (Havers 1946, 105) und wurzelt „im Machtglauben und in dem damit eng verbundenen Glauben an die Welt der Geister und Dämonen“ (ebd. 24). Darüber hinaus belegen derlei Sprachtabus den

archaischen Glauben an eine ontisch vergegenwärtigende Kraft der Sprache, an eine innige Verbundenheit von Zeichen und Bezeichnetem und sind echte Bezeugungen eines urtümlichen religiösen Denkens. (Kaempfert 1983, 3)

Sprachliche Performativität: Der sich im kosmologischen Mythos der Schöpfungsgeschichte *Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht* usw. (Gen 1,3ff.) ausdrückende Glaube an die wirkende, schöpferische Kraft des göttlichen Wortes entspricht zum einen der Vorstellung einer Identität zwischen Wort und Sache. Die „Schöpfung durch das Wort wird hier ganz ernst genommen“ (Stemberger 2003, 115). Insofern in der jüdischen Bibel „Sprechen und Handeln eine intrinsische Verbindung“ (Arens 2009, 41) eingehen, geschieht sprachhandlungstheoretisch ausge-

drückt die Schöpfung explizit-performativ, d. h. durch das Sprechen, im Sprechen. Dieser Vorstellung eingeschrieben ist die Überzeugung von der Schöpfungskraft der hebräischen Sprache „als der idealen Sprache des Anfangs“ (Stemberger 2003, 114). Diese Vorstellung nimmt die kabbalistische Sprachtheorie auf: „Die zehn Schöpfungsworte und vermittelt über diese der Schöpfungsbericht sind der Prototyp eines jeden magischen Sprechens“ (Kilcher 1998, 81), das im Kontext der Schöpfungsgeschichte bedeutet: Der Buchstabe *B* hat schöpferische Kraft, denn *Am Anfang*, also die ersten Worte der Thora, lauten auf Hebräisch *Bereschit*, so dass das *B* (hebr. *Beth*) der erste Buchstabe der Thora ist und damit als der Buchstabe gedeutet wird, „mit dem die Welt erschaffen werden sollte“ (ebd.).

Zum andern hat diese Geschichte der Genesis eine implizite kommunikative Dimension. Obwohl in der Schöpfungsgeschichte auf der Ausdrucksseite ein Kommunikationspartner fehlt und sie die Form einer Erzählung hat, ist sie, in der Analyse Jolles', dialogisch. Er erkennt in der „Art, wie die Perioden hingestellt sind [...] etwas wie ein Zwiegespräch“. Es sei die Frage nach der Entstehung etwa von Licht und Dunkel, Tag und Nacht. „Wer fragt? Der Mensch. Der Mensch will die Welt verstehen, die Welt als Ganzes und in ihren Erscheinungen“. In formaler, will sagen in Hinsicht auf die Textsorte, beschreibt Jolles dieses Frage-Antwort-Muster als „Mythe“ (Jolles 1930/1982, 97).

6 Fazit

Der Beitrag hat Kommunikation als Grundprinzip der jüdischen Religion und ihrer Praxis dargestellt. Mit diesem Prinzip wurde die jüdische Religion als Wissenssystem beschrieben, deren Erinnerungs- und Erzählgebot im Zuge der memorialen Aktualisierung von Instanzen des kulturellen Gedächtnisses dieses Wissen vermittelt. Religiöse jüdische Praxis wurde insbesondere am Beispiel prinzipieller gebetlicher Kommunikationskonstellationen im Sinn ritueller Kommunikation vergegenwärtigt. Schließlich wurde am Beispiel auditiver Semiotik, religiöser Kinetik, Tabuisierungen und sprachlicher Performativität Judentum als kulturelles Zeichensystem beschrieben.

Als spezifische und grundsätzliche Kennzeichen können also gewertet werden: Die jüdische Religion und die jüdischen religiösen Praktiken sind in höchstem Maß sprach- und kommunikationsbezogen. Sprachbezogenheit drückt sich insbesondere im kosmologischen Kontext in dem Glauben an die sprachliche Wirkmacht aus. Kommunikationsbezogenheit ist exemplifizierbar an dem die jüdische Religion kennzeichnenden Erinnerungs- und Erzählgebot sowie an spezifischen kommunikativen Konstellationen in Thora und Liturgie.

7 Literatur

7.1 Internetquellen

- Q1: Materialien zur Religionswissenschaft. Online verfügbar unter:
<http://www.payer.de/judentum/jud509.htm>. Stand: 16.2.2017.
- Q2: Freeman, Tzvi. Was ist G-tt? Online verfügbar unter:
http://www.de.chabad.org/library/article_cdo/aid/1690346/jewish/G-tt.htm. Stand: 16.2.2017.

7.2 Forschung

- Arens, Edmund (2009): Religiöse Sprache und Rede von Gott. Sprechhandlungstheoretische und kommunikationstheologische Überlegungen. In: Gerber/Hoberg, 41–59.
- Assmann, Jan (1988): Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Ders./Tonio Hölscher (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a. M., 9–19.
- Assmann, Jan (1991): Gebrauch und Gedächtnis. Die zwei Kulturen des pharaonischen Ägypten. In: Aleida Assmann/Dietrich Harth (Hg.): Kultur als Lebenswelt und Monument. Frankfurt a. M., 135–152.
- Belliger, Andréa/David J. Krieger (Hg.) (2008): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. 4. Aufl. Wiesbaden.
- Buber, Martin (1923): Ich und Du. In: Ders. (1979): Das dialogische Prinzip. 4. Aufl. Heidelberg, 5–136.
- Donin, Chajim Halevy (2002): Jüdisches Gebet heute. Zürich.
- De Vries, Simon Philip de (1981): Jüdische Riten und Symbole. Reinbek b. H.
- Ehlich, Konrad (1997): Religion als kommunikative Praxis. In: Ders. (2007): Sprache und sprachliches Handeln. Band 3: Diskurs – Narration – Text – Schrift. Berlin/New York, 282–298.
- Ekman, Paul/Wallace V. Friesen (1969): The Repertoire of Nonverbal Behavior: Categories, Origins, Usage, and Coding. In: *Semiotica* 1, 49–98.
- Geertz, Clifford (1966): Religion als kulturelles System. In: Ders. (1987): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M., 44–95.
- Gerber, Uwe (2009): „Religion und Sprache“ in theologischer Reflexion. In: Gerber/Hoberg, 13–24.
- Gerber, Uwe/Rudolf Hoberg (Hg.) (2009): Sprache und Religion. Darmstadt.
- Greule, Albrecht/Elzbieta Kucharska-Dreifß (2011): Theolinguistik: Gegenstand – Terminologie – Methoden. In: Dies. (Hg.): Theolinguistik: Bestandsaufnahme – Tendenzen – Impulse. *Insingen (Theolinguistica)*, 4, 11–18.
- Grice, H. Paul (1975): Logik und Konversation. In: Georg Meggle (Hg.) (1979): Handlung, Kommunikation, Bedeutung. Frankfurt a. M., 243–265.
- Grimes, Ronald (1995): Typen ritueller Erfahrung. In: Belliger/Krieger, 117–133.
- Gudehus, Christian (2010): Tradierungsforschung. In: Christian Gudehus/Ariane Eichenberg/Harald Welzer (Hg.): Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar, 312–318.
- Güttgemans, Erhardt (1983): Theologie als sprachbezogene Wissenschaft. In: Manfred Kaempfert (Hg.): Probleme der religiösen Sprache. Darmstadt, 211–256.
- Halbwachs, Maurice (1925/1985): Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Frankfurt a. M.
- Havers, Wilhelm (1946): Neuere Literatur zum Sprachtabu. Wien.

- Jolles, André (1930/1982): *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. 6. Aufl. Tübingen.
- Kämper, Heidrun (2015): „Kollektives Gedächtnis“ als Gegenstand einer integrierten Kulturanalyse. Kulturlinguistische Überlegungen am Beispiel. In: Dies./Ingo H. Warnke (Hg.): *Diskurs – interdisziplinär. Zugänge, Gegenstände, Perspektiven*. Berlin/Boston, 161–188.
- Kaempfert, Manfred (1983): Einleitung. In: Ders. (Hg.): *Probleme der religiösen Sprache*. Darmstadt, 1–7.
- Kansteiner, Wulf (2004): Postmoderner Historismus – Das kollektive Gedächtnis als neues Paradigma der Kulturwissenschaften. In: Friedrich Jaeger/Jürgen Straub (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Paradigmen und Disziplinen*. Bd. 2. Weimar, 119–139.
- Katsman, Roman (2013): Jewish traditions: Active gestural practices in religious life. In: Cornelia Müller u. a. (Hg.): *Body – Language – Communication. An International Handbook on Multimodality in Human Interaction*. Halbbd. 1. Berlin/Boston (HSK, 38.1), 320–329.
- Kilcher, Andreas B. (1998): *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit*. Stuttgart/Weimar.
- Kiraga, Sebastian (2013): Überlegungen zur Beschreibung der Kommunikationssituation in Gottesdiensten anhand der tridentinischen und der erneuerten Heiligen Messe. In: Albrecht Greule/Elzbieta Kucharska-Dreiß (Hg.): *Dimensionen des Religiösen und die Sprache. Analysen und Projektberichte*. Insingen (Theolinguistica, 7), 175–189.
- Krötke, Wolf (2005): Wort Gottes. IV. Fundamentaltheologisch. In: RGG⁴ 8, 1700–1702.
- Lasch, Alexander/Wolf-Andreas Liebert (2015): *Sprache und Religion*. In: Ekkehard Felder/Andreas Gardt (Hg.): *Handbuch Sprache und Wissen*. Berlin/Boston (HSW, 1), 475–492.
- Ludwig, Otto (2008): *Geschichte des Schreibens*. In: Hartmut Günther/Otto Ludwig (Hg.): *Schrift und Schriftlichkeit. Ein internationales Handbuch internationaler Forschung*. Halbbd. 1. Berlin/New York (HSK, 10.1), 48–65.
- Mensching, Gustav (1948/1983): *Sprache und Religion*. In: Manfred Kaempfert (Hg.): *Probleme der religiösen Sprache*. Darmstadt, 9–33.
- Parsons, Talcott (1975): *Gesellschaften. Evolutionäre und komparative Aspekte*. Frankfurt a. M.
- Paul, Ingwer (2009): Rhetorisch-stilistische Eigenschaften der Sprache von Religion und Kirche. In: Ulla Fix/Andreas Gardt/Joachim Knappe (Hg.): *Rhetorik und Stilistik. Ein internationales Handbuch internationaler Forschung*. Halbbd. 2. Berlin/New York (HSK, 31.2), 2257–2274.
- Pilgram-Frühauf, Franzisca (2009): „Religiöse Inhalte, die im Schweigen sich bergen“. Über eine hermeneutische Herausforderung. In: Gerber/Hoberg, 301–316.
- Posner, Roland (2003): *Kultursemiotik*. In: Ansgar Nünning/Vera Nünning (Hg.): *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Stuttgart/Weimar, 39–72.
- Sandl, Marcus (2005): *Historizität der Erinnerung/Reflexivität des Historischen. Die Herausforderung der Geschichtswissenschaft durch die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung*. In: Günther Oesterle (Hg.): *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung*. Göttingen, 89–119.
- Schmidt-Lenkel, Perry (2003): *Sag- und Unsagbarkeit von Transzendenz. Zur Hermeneutik menschlicher Gottesrede*. In: Uhl/Boelderl, 31–47.
- Sebald, Gerd/Jan Weyand (2011): *Formierung sozialer Gedächtnisse*. In: *Zeitschrift für Soziologie* 40/3, 174–189.
- Spolsky, Bernard (2008): *Israel and the Jewish Languages. Israel und die jüdischen Sprachen*. In: Ulrich Ammon u. a. (Hg.): *Soziolinguistik. Ein internationales Handbuch internationaler Forschung*. Halbbd. 2. 2. Aufl. Berlin/New York (HSK, 3.2), 1924–1930.
- Stanciuлесcu, Traian D. (1996): *The Light of the World. Ontogenetic Hypostasis of the Religious Metaphor*. Duisburg.

- Stemberger, Günter (2003): Hebräisch als ideale Sprache – Konsequenzen für die Hermeneutik. In: Uhl/Boelderl, 113–129.
- Straub, Jürgen (1998): Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs. In: Aleida Assmann/Heidrun Frieze (Hg.): Erinnerung, Geschichte, Identität. Frankfurt a. M., 73–104.
- Tambiah, Stanley J. (1979): Eine performative Theorie des Rituals. In: Belliger/Krieger, 225–248.
- Theißen, Gerd (2000): Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums. Gütersloh.
- Tramsen, Eckhard (2003): Semiotische Aspekte der Religionswissenschaft: Religionssemiotik. In: Roland Posner/Klaus Robering/Thomas A. Sebeok (Hg.): Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur. Teilbd. 3. Berlin/New York (HSK, 13.3), 3310–3344.
- Trepp, Leo (1976): Das Judentum. Geschichte und lebendige Gegenwart. 2., vom Autor durchges. und erg. Aufl. Frankfurt a. M.
- Uhl, Sebastian/Boelderl, Artur R. (Hg.) (2003): Die Sprachen der Religion. Berlin.
- Ullmann, Stephen (1962): Semantics. An Introduction to the Science of Meaning. Oxford.