

Zur Einführung. Über die Verwandlung der Religion

Stefanie Burkhardt und Simon Wiesgickl

Die Religion ist zurück. Doch war sie jemals verschwunden? Mit dem Begriff der Verwandlung stellen wir neben die zahlreichen Deutungsmuster des Religiösen in der Moderne ein weiteres. Weder eine „Entzauberung der Welt“ (Max Weber), noch eine „Wiederkehr der Götter“ (Friedrich Wilhelm Graf) lässt sich beobachten, so die These, sondern vielmehr vielfältige Formen und Richtungen des Wandels. Die Verwandlung verlegt den Schwerpunkt der Beobachtung entsprechend auf Dynamiken *innerhalb* der Religionen und *zwischen* den Religionen.

1. Die Moderne und die koloniale Verwandlung der Welt

Ein unbestreitbares Ergebnis der andauernden Debatte um den Religionsbegriff ist, dass sich sowohl das grundlegende Verständnis als auch die konkrete Gestalt von Religionen im 19. und 20. Jahrhundert verändert haben. Die angesprochene Zeitspanne lässt sich als das Zeitalter der „Verwandlung der Welt“ (Jürgen Osterhammel) verstehen. Als Motor oder Katalysator vieler Verwandlungen fungierte der Kolonialismus. Im Zuge der Unterwerfung so vieler Länder legten die Europäer auch fest, was als Religion zu gelten habe. Der hierarchisierte Kontakt mit dem „Fremden“ bildete den Deutungsrahmen für Identitäts- und Alteritätsdiskurse auf allen beteiligten Seiten und vielerlei Übertragungen und Neugestaltungen der Religionen wurden angestoßen. Schließlich führten die Prozesse der Globalisierung, der Wissenssammlung in Bibliotheken und Museen und der Verbreitung „exotischer“ und „fremder“ Kulte und Praktiken zu zahlreichen Hybridisierungen. Das heißt, dass verschiedene Kulturen miteinander verschmolzen und neue (und alte) Traditionen erfunden wurden und dass Religionen sich in Bejahung oder Abgrenzung von neuen Machtkonstellationen und gesellschaftspolitischen Frontstellungen formierten.

Um der Fülle der hier nur angedeuteten Phänomene einigermaßen gerecht zu werden, haben sich verschiedene Zugangsweisen innerhalb der Wissenschaft etabliert. Unserer Überzeugung nach eignet sich ein sogenannter postkolonialer Blick auf „Religion“ sehr gut, um neben den vielfältigen Diskursen inner- und außerhalb der Religionen auch die Frage der Macht nicht außer

Acht zu lassen.¹ Fragestellungen sind dann etwa: Was wird von wem als religiöses Phänomen bezeichnet? Inwieweit spielt das Machtgefälle zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten eine Rolle? Wie lassen sich Veränderungen mit Hilfe der gesellschaftlichen Gegebenheiten erklären? – Zwar ist das Zeitalter des Kolonialismus beendet, doch lassen sich seine Spuren noch lange nachverfolgen und viele heutige Phänomene auch als neo-kolonial bezeichnen. In den gesammelten Aufsätzen dieses Bandes kommt daher der Ambivalenz der Moderne eine Schlüsselrolle zu.

2. Die Figur der Verwandlung: Säkularisierung, Übersetzung und Bedeutungswandel

Eine der anhaltenden Konsequenzen aus den Verhältnissen des kolonialen Zeitalters stellt die starke Binarisierung zwischen einem westlichen, aufgeklärten „Wir“ als letztllichem Maßstab und den östlichen und südlichen „Anderen“ dar, die sich auch in der Rede von Religion(en) hartnäckig hält. Wie eine ganze Reihe von Texten im vorliegenden Band aufzeigt, kann das bis heute einflussreiche Theorem der Säkularisierung diesen Umstand auf mehrerlei Weise beispielhaft verdeutlichen: Zum einen lassen sich in diesem Diskurs religiöse Phänomene innerhalb der westlichen Welt häufig nur noch als „Rückkehr der Religion“ fassen, wodurch Kontinuitäten gerade von alternativen oder verdrängten Wissens- und Lebensordnungen kaum wahrgenommen werden können. Zum anderen führt die starke Konzentration auf solche Prozesse, die mit Max Weber als „Entzauberung“ und „Wiederverzauberung der Welt“ beschrieben werden können, dazu, dass bestimmte Formen des Wandels in einer globalisierten Welt nur schwer in den Blick kommen können.

Beim Diskutieren über Andreas Nehrings religionswissenschaftliche Arbeit, der wir diesen Band widmen, kamen wir darin überein, dass die Beschreibung und Reflexion gerade solcher aus dem etablierten Schema herausfallenden Arten der Transformation eine Art roten Faden seines Denkens bilden. Religiöse Deutungen und Bedeutungen werden, wie Nehring immer wieder aufzeigt, verschoben, übersetzt, in neue Kontexte übertragen, innerhalb anderer Traditionen neu verankert oder in andere Funktionszusammenhänge gestellt. Der Begriff der „Verwandlung“ soll diese Beobachtung auf den Punkt

1 Vergleiche für die theoretische Fundierung Andreas Nehring, Postkoloniale Religionswissenschaft. Geschichte – Diskurse – Alteritäten, in Schlüsselwerke der Postcolonial Studies, (Hg.) Julia Reuter /Alexandra Karentzos (Wiesbaden: 2012), 327–342; Das Thema des Postkolonialismus und seine Perspektive auf die Religion haben wir bereits an anderer Stelle aufgegriffen: Stefanie Burkhardt/ Simon Wiesgickl, Postkolonialismus, in: Daniel Weidner (Hg.), Handbuch Literatur und Religion (Stuttgart: 2016), 69-74.

bringen, ohne sie bereits thematisch oder methodisch in zu enge Grenzen zu setzen, und so auf mehrfache Weise ein für den Essay als Textgattung unerlässliches „Denken ohne Geländer“ (Hannah Arendt) ermöglichen. Allen Autor*innen des Bandes dient er als gemeinsamer Horizont für Thesen, die sie in kurzen, essayistischen Texten stark machen wollen. Die Beiträge dieses Bandes wollen hierbei nicht erschöpfend, sondern anregend sein. Denn Religionen, die sich ständig im Fluss befinden und eben kein apartes Gebiet innerhalb der Kulturen bilden², können kaum anders beschrieben werden als mit leichter Feder und letztlich fragmentarisch. Dem entspricht die Form des Essays, die Theodor W. Adorno als Textgattung bezeichnet, die an die „Freiheit des Geistes“ erinnert und für die „Glück und Spiel“ wesentlich sind.³

Wenn im Untertitel die Formulierung „Über-Setzen“ gewählt wurde, so verweist dieser Umstand auf zwei der möglichen Wege zum Entstehen solcher Verwandlungen. Diese Schreibweise meint die Übersetzung von einer Sprache, einem Soziolekt oder einem Register in ein anderes, und deutet zugleich im Bild des „Übersetzens an ein anderes Ufer“ auf das Ein- und Auswandern von Wörtern, Bedeutungen und Praktiken in andere kulturelle oder historische Kontexte hin. Zu solchen Operationen des Wandels hat insbesondere für den Bereich der Religionsgeschichte naheliegender Weise die Interkulturelle Theologie einiges beizutragen, z. B. mit ihrem Blick auf Prozesse der Inkulturation und die Auswirkungen der kolonialen Kontaktzone – ein Themenfeld, für dessen kritische Reflexion die christliche Missionsgeschichte wie ein Brennglas fungieren kann.⁴ Aber auch die Religionswissenschaft und andere Kulturwissenschaften bringen ihre je eigenen Perspektiven ein, indem sie z.B. aufzeigen, wie christlich-europäische Begriffe und Konzepte etwa des „Glaubens“ in andere Traditionen übersetzen und übersetzt werden, oder was beispielsweise geschieht, wenn in Europa und Nordamerika buddhistische Meditationspraktiken wie die Achtsamkeit aufgenommen und verwandelt werden.

Bei der Untersuchung eines Bedeutungswandels reicht es mithin nicht aus, Etymologien zu bemühen und besonders prägnante historische Wendepunkte auszumachen. Politische und ideologische Zusammenhänge, die Beziehungen zwischen Wissen und Macht also, sollten stets mitgedacht werden. Will die

2 Vergleiche dazu Andreas Nehring, Religion und Kultur. Zur Beschreibung einer Differenz, in *Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen*, (Hg.) Ders. / Joachim Valentin (Stuttgart: 2008), 11–31.

3 Siehe Theodor W. Adorno, *Der Essay als Form*, in Ders., *Noten zur Literatur* (Gesammelte Werke, Band 2), (Hg.) Rolf Tiedemann (Frankfurt a.M.: 1990), 9–33, hier 10.

4 Wegweisend für die kritische, postkolonial informierte Erforschung der christlichen Missionsgeschichte bleibt Andreas Nehrings Habilitationsschrift: *Andreas Nehring, Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840-1940* (Wiesbaden: 2003).

wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion einen gesellschaftlich relevanten Beitrag leisten, so muss sie Korrelationen etwa von Religion und Kapitalismus, Nationalismus oder Fundamentalismus in all ihrer Komplexität und Ambivalenz auf den Grund gehen. Beispielsweise hat ein Begriff wie „der Islam“ keinen festen Bedeutungskern. Stattdessen kann beobachtet werden, wie er auf unterschiedliche Weise mit ganz bestimmten Intentionen und Konsequenzen mit Sinn gefüllt wird. Aus einer zugleich sprachphilosophischen und politiktheoretischen Perspektive können solche Universalbegriffe entsprechend als „leere Signifikanten“ gedeutet werden.⁵

3. Kulturhermeneutik der Religion(en): Die Wege des Wissens ergründen

Einer solchen kulturwissenschaftlichen Herangehensweise an religiöse Phänomene entspricht eine Fokussierung auf Prozesse der Bedeutungskonstitution – also eine „Kulturhermeneutik“, die sich gerade nicht als klassische hermeneutische Methode versteht.⁶ Das Aufbrechen von engen Disziplinengrenzen und die gleichzeitige Verankerung in einem der Fächer des akademischen Kanons, verstanden als eine ständige Balance zwischen Expertentum und neugierigem Wildern in benachbarten Wissensgebieten, ist hierfür wesentlich. Diese Überzeugung spiegelt sich nicht nur in Andreas Nehrings wissenschaftlichem Weg zwischen Theologie und Religionswissenschaft und in seinem ständigen Austausch mit Kolleg*innen der Nachbarfächer und in den Kirchen. Sie wurde auch ganz bewusst wieder aufgegriffen in der Zusammenstellung der Beitragenden zu diesem Band.

Ein solcher Zugriff auf Epistemologien der Religion(en) – hier sowohl als *Genitivus subiectivus* als auch *obiectivus* zu lesen – kann sowohl auf inner- als auch interreligiöse Deutungen angewendet werden, d.h. auf Prozesse der Zuweisung von Sinn, die innerhalb einer Tradition einem Wandel unterliegen, oder sich durch den Kontakt mit anderen Kontexten und deren Deutungen verändern. Hierfür bilden in diesem Band Fragen der Divination, des Zu-

5 Vgl. grundlegend zur Anwendung der entsprechenden Theorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe auf religionswissenschaftliche Fragestellungen: Andreas Nehring, Religion und Gewalt – ein leerer Signifikant in der Religionsbeschreibung. Überlegungen zur religionswissenschaftlichen Theoriebildung, in Religion, Politik und Gewalt, (Hg.) Friedrich Schweitzer (Gütersloh: 2006) 809–821.

6 Vgl. Christoph Ernst, Walter Sparr, Hedwig Wagner (Hg.), Kulturhermeneutik. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz (München: 2008), das aus dem Erlanger DFG-Graduiertenkolleg 706 „Kulturhermeneutik im Zeichen von Differenz und Transdifferenz“ (2001-2010) heraus entstanden ist, an dem auch Andreas Nehring beteiligt war.

kunftswissens und der Utopie mitnichten das einzige, aber ein besonders häufiges Anwendungsfeld. Andererseits können auf diese Weise auch die Wege der Wissensproduktion in den Wissenschaften selbst in ihren Voraussetzungen und Folgen offengelegt werden. Dies wird hier etwa für die Rede von „Religion“, „Pluralismus“ oder „Wandel“ geleistet, kommt aber auch in der Befragung der Religionsbeschreibung auf ihre Theorien und Methoden zur Anwendung.

Ein wichtiger Aspekt für eine Kulturhermeneutik der Religion(en) ist schließlich die Bedeutung von Form und Medialität für jegliche Art des Sprechens. Aus diesem Grund spielen in diesem Band verschiedene Wege der Kommunikation eine wichtige Rolle, sowie der Modus der Narration und seine Beziehung zum Mythos. Die Aufsätze widmen sich auch der Metapher (die nicht ohne Grund Teil des Bedeutungsspektrums der lateinischen *translatio* ist), sowie verschiedenen Kunstformen von der Literatur über den Film bis zur Musik und den bildenden Künsten.

4. Danksagung

Am Ende dieser knappen Einleitung möchten wir uns für Druckkostenzuschüsse bei der Frau Dorothea und Dr. Dr. Richard Zantner-Busch-Stiftung der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg sowie der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW) herzlich bedanken. Danken möchten wir außerdem den Lektorinnen und Lektoren des Kohlhammer Verlags, die uns bei der Arbeit am Manuskript wie immer sehr gewissenhaft und umsichtig betreut haben.

Unser besonderer Dank gilt Andreas Nehring, der mit seinem Forschen, Lehren und Denken so viele von uns inspiriert und dem diese Festschrift gewidmet ist.

Vom Wandel im Verständnis religiöser Vielfalt

Perry Schmidt-Leukel

Vor noch nicht allzu langer Zeit neigten Religionen dazu, alle anderen Religionen mehr oder weniger als eine Vielfalt menschlicher Verblendung oder gar dämonischer Verführung zu betrachten. Teilweise tun sie dies immer noch. Freilich gab und gibt es auch andere Positionen: Man erblickt dann in anderen Religionen Fragmente der Wahrheit – einer Wahrheit jedoch, die in der eigenen Religion erfüllend überboten wird oder nur hier in ihrer ganzen Reinheit erstmals erscheint. Das Licht der anderen Meister, so heißt es im *Udāna* (6:10), einer Schrift des Pāli-Kanons, über die rivalisierenden Weisheits- und Erlösungslehrer zur Zeit des Buddha Gautama, gleiche dem Licht von Glühwürmchen. Wenn jedoch die helle Sonne erstrahlt, der Glanz der Buddha-Lehre, dann müsse das Licht der Glühwürmchen vergehen.

Die neuzeitliche Religionskritik machte sich die erste Variante, wonach alle anderen Religion nur aus Lug und Trug bestehen, geschickt zu Eigen. Denn, so beispielsweise der scharfsinnige David Hume, wenn schon die Religionen selber sich wechselseitig für unglaubwürdig halten, warum sollte man dann überhaupt irgendeiner unter ihnen Glauben schenken? Aus dieser Sicht blieb nur noch erklärungsbedürftig, warum in allen Teilen der Welt und scheinbar seit Anbeginn der Menschheit der religiöse Irrtum in seiner Mannigfaltigkeit entstanden war. Die Antworten waren schnell gefunden und rangierten, in mehr oder weniger ausgeklügelten Varianten, zwischen Priesterbetrug und Selbstbetrug oder sie galten, gemäß der von Feuerbach atheistisch modifizierten These des Vorsokratikers Xenophanes, als menschliche Selbstverherrlichung: Nicht Gott erschuf den Menschen nach seinem Bilde, sondern das Umgekehrte war der Fall.

Für all diese Deutungen religiöser Vielfalt spielten jedoch die Eigenart der Religionen und damit die konkreten Unterschiede zwischen ihnen, aus denen heraus Vielfalt erst entsteht, zumeist keine große Rolle. Zwar gab es gelegentlich, besonders im Islam und im Buddhismus, Versuche, andere religiöse Lehren bzw. Irrlehren zu kategorisieren. Doch solche Versuche blieben in der Regel oberflächlich und schematisch. Das änderte sich erst mit dem Aufkommen der Religionswissenschaft. Im Kartographieren der religiösen Weltlandschaft, einer dementsprechenden Bestimmung unterschiedlicher Religionstypen und der Analyse religiöser Strukturgesetze sahen Vergleichende Religionswissenschaft und Religionsphänomenologie ihre großen Aufgaben. Das Projekt scheiterte – unter anderem auch daran, dass sich zwischen den Religionen zu viele Parallelen zeigten. Die Elemente, aus denen sich die Religionen zusammensetzen, ließen sich nicht so glatt und charakteristisch

verschiedenen Religionstypen zuordnen, wie es eine trennscharfe Kategorisierung anstrebt. Wenn beispielsweise Hans Küng und Julia Ching, in Weiterentwicklung typologischer Ansätze von Nathan Söderblom und Friedrich Heiler, die großen Religionen in *prophetische* (Judentum, Christentum, Islam), *mystische* (Hinduismus, Buddhismus) und *weisheitliche* (Daoismus, Konfuzianismus) Typen einteilten, so mussten sie doch zugleich einräumen, dass prophetische Religionen auch mystische und weisheitliche Elemente besitzen, ebenso wie sich bei mystischen Religionen prophetische und weisheitliche Züge finden und in den weisheitlichen Religionen auch prophetische und mystische Aspekte. Sie waren damit, wie schon andere vor ihnen (insbesondere Hilko Wiardo Schomerus), einer bedeutsamen Entdeckung auf der Spur, konnten diese jedoch noch nicht auf den Begriff bringen.

Mit der kulturwissenschaftlichen Wende in der Religionswissenschaft kamen religionsvergleichende und strukturanalytische Untersuchungen weitgehend zum Erliegen. Eine wichtige Rolle spielte hierbei die postmoderne Kritik an jeglichen Meta-Narrativen – freilich mit Ausnahme des eigenen Meta-Narrativs, der größten unter den „großen Erzählungen“, wie Kritiker mit Recht geltend gemacht haben. Religionsvergleiche mit dem Ziel, übergreifende Strukturen aufzuweisen, gerieten in Verruf, da sie notwendig, so das Verdikt, auf Kosten der unverwechselbaren Besonderheit des Einzelnen gehen. Das prominenteste und für das Selbstverständnis der Religionswissenschaft zugleich fatalste Opfer war die übergreifende Kategorie der „Religion“ selbst und damit der diese Disziplin konstituierende Gegenstand (seither ist die Religionswissenschaft die vermutlich einzige wissenschaftliche Disziplin, die mit derselben Hartnäckigkeit, mit der sie um ihre akademische Anerkennung kämpft, zugleich darauf beharrt, dass es sich bei ihrem Forschungsgegenstand um eine für die Forschung eher hinderliche Chimäre handelt). Der Religionsbegriff, so lässt sich die Kritik zusammenfassen, leide an einem unbeheblichen Dilemma: Werde der Religionsbegriff mit konkretem Inhalt gefüllt, dann passe er nur für eine sehr kleine Gruppe konkreter Phänomene, die in eben jenen kulturellen Zusammenhängen beheimatet seien, aus denen der Religionsbegriff selbst hervorgegangen ist. Auf Phänomene anderer Kulturen angewandt, führe er unvermeidlich zu deren Verzeichnung und Verzerrung. Weite man aus diesem Grund den Religionsbegriff jedoch so aus, dass er eine immer größere Bandbreite von kulturell unterschiedlichen Phänomenen abdecke, dann beraube man ihn hierdurch so sehr seiner inhaltlichen Konturen, dass allein eine inhaltsleere und somit unbrauchbare Schablone zurückbleibe. Dario Sabbatucci forderte daher schon in den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts die Auflösung des Religionsbegriffs und seine konsequente Überführung in den der Kultur. Und Günther Kehrle machte daraus im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* das atheistische Programm, Religion in der Religionswissenschaft als „eine ausschließlich kulturelle (d. h. von Menschen gemachte) Erscheinung“ zu betrachten (Bd. IV, 425).

Interessanterweise hat der Religionsvergleich jedoch in der von vielen Religionswissenschaftlern so oft und so gerne geschmähten Theologie just zu dem Zeitpunkt ein Revival erfahren, als sich die Religionswissenschaft dieser Arbeit zu entledigen trachtete. Im Kontext von „komparativer“ und „interreligiöser Theologie“, die sich sehr stark aus der konkreten dialogischen Begegnung mit dem religiös Anderen speist, zeichnet sich nun eine Erkenntnis ab, die ich in Anlehnung an den Mathematiker Benoît Mandelbrot als die Erkenntnis „fraktaler“ Strukturen innerhalb der religiösen Vielfalt bezeichne. Fraktale Strukturen sind dadurch gekennzeichnet, dass sich ihre strukturbildenden Muster in den einzelnen Komponenten der Struktur, also auf kleiner Ebene, wiederholen. Solche Fraktale sind in der anorganischen und organischen Natur häufig belegt: Bei Küstenlinien wiederholen sich im kleineren Abschnitt die gleichen geometrischen Figuren (Fjorde, Spitzen, Buchten usw.), die das Gesamtbild prägen, und beim Blumenkohl etwa ist jedes Röschen eine variierte Kopie des gesamten Kohlkopfes. Ähnliches lässt sich allerdings auch bei Kulturen (siehe die Arbeiten von Elmar Holenstein) und Religionen beobachten. Mit anderen Worten, Strukturelemente der globalen Vielfalt der Religionen (*interreligiös*) wiederholen sich, wenn auch in je unterschiedlicher Form, Akzentuierung und Terminologie, innerhalb einer jeden einzelnen Religion (*intrareligiös*). Das ist die bei Küng, Ching und anderen antizipierte, aber noch nicht voll auf den Begriff gebrachte Einsicht. Zudem finden sich die Strukturen religiöser Vielfalt ansatzweise auch auf der nochmals kleineren Ebene des religiösen Subjekts (*intrasubjektiv*): simultan in Form hybrider religiöser Identitäten oder diachron in Form sukzessiv durchlaufener unterschiedlicher Religions- und Frömmigkeitstypen in religiösen Biographien. Dahinter, so lässt sich vermuten, stehen psychologische und transzendente Gesetzmäßigkeiten, wie es die einschlägigen Pionierarbeiten von William James und Rudolf Otto nahelegen, deren Überlegungen darauf warten, neu aufgegriffen und fruchtbar gemacht zu werden.

Möglich wurde die Entdeckung fraktaler Strukturen übrigens auch durch die von der neueren Religionswissenschaft favorisierte Konzentration auf das partikulare Phänomen. Denn dadurch bestätigte sich unabweislich, dass die großen Religionen keine homogenen und statischen Erscheinungen bilden, sondern vielmehr selbst hybride und sich permanent wandelnde Traditionen bilden, die extrem facettenreiche, ja teilweise gegensätzliche Phänomene in sich vereinen. Die Erkenntnis, dass es *das* Christentum, *den* Islam, *den* Buddhismus usw. so nicht gibt, sondern eben nur jene kumulativen, in sich selbst vielfältigen Traditionsstränge (Wilfred Cantwell Smith), hat der Entdeckung fraktaler Korrespondenzen zwischen interreligiöser und intrareligiöser Vielfalt den Weg geöffnet.

Den Geist postmoderner oder poststrukturalistischer Kritik am Strukturalismus spiegelt auf amüsante Weise Roland Barthes' Eingangsbemerkung zu seinem Essay *S/Z* (1970). Man erzähle sich, so Barthes, gewisse Buddhisten hätten aufgrund ihrer asketischen Praktiken die Fähigkeit erlangt, in einer

einzelnen kleinen Bohne eine ganze Landschaft zu erblicken. Ganz ähnlich verhalte es sich mit den Strukturalisten. Sie versuchten, aus jeder Erzählung die entsprechende Struktur zu extrapolieren, sodann eine große narrative Meta-Struktur zu entwickeln, die schließlich wieder auf das einzelne Phänomen anzuwenden sei. Doch, so Barthes, dieses Programm sei weder erfüllbar noch wünschenswert. Denn dabei gehe das unverwechselbar Besondere, die radikale Differenz des Einzelnen verloren. Mir ist die angeblich buddhistische Praxis, von der Barthes hier spricht, nicht bekannt. Ist sie vielleicht eine postmoderne Erfindung? Wie dem auch sei: Was, wenn es sich um fraktale Strukturen handelt? Dann hätte der imaginierte buddhistische Yogi Recht. Er spinnt keineswegs, wenn er im einzelnen Blumenkohlröschen den ganzen Kohlkopf oder im einzelnen Küstenausschnitt die Struktur der ganzen Küstenlinie erblickt. Die fraktale Interpretation religiöser Vielfalt stimmt dem Diktum Adolf von Harnacks, wonach man in einer Religion (allerdings keineswegs nur in der christlichen) alle Religionen erkennt, ebenso zu, wie dem Diktum Max Müllers, wonach derjenige keine Religion kennt, der nur mit einer vertraut ist. Denn man muss in der Tat mehrere Religionen kennen, um in der internen Vielgestaltigkeit einer jeden einzelnen die fraktalen Korrespondenzen mit der ganzen Vielfalt zu sehen. Dann versteht man nicht nur die eine Religion besser, sondern hält mit ihr auch den Schlüssel zum Verständnis anderer Religionen in der Hand. Demnach sind die Religionen also weder auf inkommensurable Weise voneinander verschieden, noch sind sie einander alle gleich. Sie gleichen einander vielmehr präzise in ihrer internen Unterschiedlichkeit. Die genauere, durch den Religionsvergleich gewonnene Einsicht in diese Form von Korrespondenz ermöglicht jeder unter den Religionen sowohl ein besseres Verständnis ihrer selbst als auch der religiösen Vielfalt insgesamt.

Zukunftsschau und Zeichen

Michael Lackner

Die älteste Äußerung, die wir über das Orakel der Pythia in Delphi besitzen, stammt von dem griechischen Philosophen Heraklit (520-460), der in etwa Zeitgenosse des Konfuzius (551-479) war: „Der Herr, dessen Orakel zu Delphi ist, sagt nicht, verbirgt nicht, sondern er gibt Zeichen.“¹ Die griechische Antike sah den Gott Apollo als Quelle der Inspiration für die Orakelsprüche der Pythia. Natürlich „sagt“ er etwas durch die Pythia, doch ist dies nicht eine eindeutige „Aussage“, sondern geschieht in Form von Zeichen. Diese Zeichen müssen gedeutet werden. Sind wir zur Deutung fähig, so ist da auch nichts mehr Verborgenes. Mit dem Satz des Heraklit ist im Grunde das Wesen der vormodernen Prognostik in allen Kulturen beschrieben: Zeichen werden dem Menschen zugespielt, und er muss sie interpretieren, um in die Zukunft blicken zu können. Aus diesen Zeichen können wir eine Aussage formulieren – das ist jedoch unsere Aussage, denn das Orakel hat ja weder etwas „gesagt“, noch etwas „verborgen“.

Das Orakel zu Delphi hat lange vor Heraklit bestanden, schon Homer spricht von einem dortigen Apollonkult, und archäologische Funde beweisen eine Blüte seit dem 8. Jahrhundert. Wohl noch etwas älter sind die chinesischen „Wandlungen“, die in mehreren Versionen vorlagen, auch sie wiederum haben lange vor Konfuzius bestanden. Das „Buch der Wandlungen“, wie es uns heute vorliegt, macht den Kern der chinesischen Prognoseformen bis zum heutigen Tag aus. Dieses Buch enthält auch Zeichen, die von Orakelsprüchen begleitet sind. Und es heißt von ihm: „Die Schafgarbe (und damit deren Interpretation) folgt keiner festen Regel“² – stets ist das Zeichen in Verbindung mit einer Frage, einer bestimmten Angelegenheit zu verstehen. In der Tat folgt die Erstellung eines Hexagramms im „Buch der Wandlungen“ einem höchst komplexen Regelgeflecht, doch ist die rechte Auslegung eine Selektion aus einem semantischen Gesamtzusammenhang (eben dem der Zeichen!).

„Zeichen“ sind keine „Ursachen“. Das ist ein wichtiger Unterschied, der festgehalten werden soll. Um etwas als Zeichen zu verstehen, muss es zunächst aus dem gewaltigen Universum des Zufalls herausgelöst, sozusagen vom Zufall befreit werden. Ein Zeichen ist eine Botschaft, die zu einem

1 ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει, Heraklit, Fragment 93 nach Hermann Diels, Walther Kranz (Hg.), Die Fragmente der Vorsokratiker. Band 1 (Hildesheim: 2004) (unveränderte Neuauflage der 6. Auflage von 1951).

2 *shi wu ding fa* 筮無定法, dem Gelehrten Cheng Jiong 程迥 (um 1063) zugeschrieben.