

## Von der ›Lesbarkeit der Religion‹ zum *iconic turn*

Burkhard Gladigow

Ein neue Situation im Verhältnis von Religion und Literatur ist durch das erreicht, was man als ›scripture-effect‹ bezeichnet hat (Gruenwald 1995): Texte liefern über eine Außenverlagerung des Gedächtnisses *hinaus* eine bestimmte Struktur für die Wahrnehmung der Welt: Affirmation und Sichtweise gehen ineinander über, unter Einschluß der Interpretation des Textes. Das rituelle Hineinnehmen von Texten in religiöse Kontexte ist Teil und Effekt des Phänomens: »... the scripture effect is in full swing«. (Gruenwald 1995: 90) Die Rezitation von Mythen und von ›Literatur‹ liefert im Mittelmeerraum über Jahrtausende hinweg den Übergang von schriftgestützter Mündlichkeit<sup>1</sup> zur Rezitation eines Textes, der selbst Kultrequisit ist. Am anderen Ende dieses Prozesses und seiner Rückwirkungen auf ›Religion‹ steht, was im Jargon ›the iconic turn‹ genannt wird: das Ende der Gutenberg-Galaxis und das Entstehen einer post-literarischen Bildwelt. Aber auch hier deutet sich bereits ein Medienwechsel an, der wohl ähnlich gravierend ist: Das Internet transportiert inzwischen nicht nur Neue Religionen, sondern wird in einer »Cyber-Religion« selbst mit göttlichen Prädikaten versehen. In einer aktuellen Gleichsetzung von Fiktionalität oder Virtualität und Transzendenz, wird so etwas wie eine synkretistische Internet-Theologie produziert, die Heiligkeit ohne Gott anbietet, oder »Gott im digitalen Dornbusch« (Esterbauer 1998) – so eine Überschrift im Feuilleton der FAZ<sup>2</sup>. Vilém Flussers (1992: 17) Bild vom ritzenden Stilus als Reißzahn, der wie ein Tiger Bilder zerfetzt, oder das Wort vom »Ikonoklasmus der Schrift«<sup>3</sup> ist entweder überholt, – oder gilt auch in der entgegengesetzten Richtung.

Im folgenden soll nun in großen systematischen und zeitlichen Schritten das Eindringen von Schriftlichkeit in ›Religion‹ unter dieser doppelten Perspektive betrachtet werden, dann der Umgang mit Literatur im Rahmen unterschiedlicher religiöser Situationen und Religionen. Schließlich lassen sich mit der fest etablierten Erwartung an eine ›Lesbarkeit von Religion‹ auch die deregulierenden, ent-professionalisierenden Entwicklungen der Neuzeit ansprechen. Schriftgestützte Mündlichkeit auf der einen und das Umschlagen von Literatur in sinngebende Narrativität auf der anderen Seite sind die äußeren systematischen Grenzen der herangezogenen Beispiele. Ich beginne mit einem kaum beachteten Beispiel für applizierbare Schriftlichkeit aus

---

1 Von Schriftlichkeit ausgehend verweist Graham (1987) auf die Bedeutung von Mündlichkeit über die kulturellen Differenzen literater und illiterater Kontexte hinweg.

2 FAZ 12.8.1998

3 »Das grabende Schreiben (das Schreiben überhaupt) ist ikonoklastisch« (Flusser 1992: 17), zu weiteren Konsequenzen Bolz (1993: 183ff.).

Aristophanes, also aus dem Athen des 5. vorchristlichen Jahrhunderts, – und werde im Internet des Jahres 1999 schließen.

### 1. *labé tó biblion*

In den Aristophanischen Vögeln findet sich V. 959 ff. eine Szene, die eine spezifische Verwendung des Buchs, der Rolle in der griechischen Religion spiegelt: Als der Protagonist Pisthetairos mit dem geplanten Kultakt beginnen will, erscheint ein ambulanter Orakelhändler (*chresmológos*), der eine Sammlung von schriftlich niedergelegten Orakeln mit sich trägt, und nun für die (ungebetenen) Orakelsprüche seinen Anteil am Opfer einfordert. Die Szene zieht ihren Witz aus der fünfmaligen Wiederholung der Formel ›*labé tó biblion*‹, »nimm und lies das Orakelbuch«, eine Formel, die sich am Schluß gegen den Orakelhändler zu kehren droht. Die Formel selbst, »nimm und lies«, gehört zu den Grundformeln einer religiösen Protrepik und reichen vom Gilgames-Epos<sup>4</sup> bis zu Augustinus' Garten-Szene. Orakelsammlung wird schließlich in diesem Modus gegen Orakelsammlung zitiert und die Zweifel des Chresmologen werden wiederum mit einem *labé tó biblion*, »sieh selbst im Text nach«, zerstreut. Die Szene spiegelt – bei aller komödiantischen Brechung – die Verwendung von Orakelsammlungen im Griechenland des 5. Jahrhunderts, ihre ambulante Applikation und ihre unmittelbare Verwendung: Der Benutzer liest das Orakel gegebenenfalls selbst, – er kann sich sogar Orakel selbst aufschreiben: Pisthetairos hatte in der Szene vorgegeben, sich in Delphi selbst ein Orakel aufgeschrieben zu haben, das es ihm erlaubt, einen mißliebigen Gast zu verprügeln

Versifizierung und Schriftlichkeit sind bei den delphischen Orakeln offensichtlich eine sehr frühe Verbindung eingegangen; W. Burkert (1977: 190) zählt die Aufzeichnung von Orakelsprüchen zu den frühesten Anwendungen der Schrift in Griechenland. Das 6. vorchristliche Jahrhundert kennt bereits voneinander unterscheidbare Corpora von Orakeln: 520 v. Chr. erhält Onomakritos im peisistratidischen Athen den Auftrag, die Orakel des ›Musaíos‹ zu sammeln<sup>5</sup> und führt diesen Auftrag soweit als möglich aus. Lasos von Hermione soll ihm später, wie Herodot ebenfalls berichtet, eine Fälschung, d.h. eine Interpolation in das Orakelkorpus nachgewiesen haben, worauf der Peisistratide Hipparchos den Onomakritos aus Athen exiliert habe. Diese griechischen Orakelsammlungen<sup>6</sup> sind nicht nur ein frühes Beispiel von Kodifizierung und Kanonisierung, sondern auch für ›Textkritik‹ (Echtheitskritik) und Textkontrolle. Eine Interpolation wird erkannt, – woran ist nicht überliefert – diese Erkenntnis kann einer Öffentlichkeit ›plausibel‹ gemacht werden, und der ›Täter‹ wird durch Verbannung hoch bestraft. Peisistratos hat die Orakelsammlungen in dem von ihm wiederaufgebauten alten Athenatempel auf der Akropolis deponiert (Nilsson 1951: 131 ff.), also einem Tempel, zu dem er eine besondere Beziehung hatte und

4 Gilgames Tafel I 25 »[nimm] die Tafel aus Lapislazuli und lies.«

5 Herodot 7,6.

6 Zusammenstellung bei K.Latte RE 18 (1939) Sp. 850 f. (Kleine Schriften 175f.)

über den er natürlich auch die beste Kontrolle besaß. Hier gibt es eine auffallende Parallele zu Augustus' Verlagerung der ›neuen‹ Sibyllinensammlung in ›seinen‹ Apollontempel<sup>7</sup>. Aus dem Tempel auf der Akropolis wurde die Sammlung nach der Eroberung Athens von Kleomenes geraubt und nach Sparta gebracht. Über die dortige Verwendung ist nichts Konkretes bekannt, doch ist beachtlich, daß dieses *Corpus* als Teil des Beutegutes Erwähnung verdiente.

Daß Orakel, die aus dem Wechselspiel von möglichst spezifischer, meist schriftlicher einzureichender Frage und einer meist allgemeineren Antwort heraus entstehen, *außerhalb* der eigentlichen Orakelstätte gesammelt werden, zudem mit dem Anspruch auf Authentizität, ist nicht so selbstverständlich, wie es allgemein dargestellt wird. Ein Archiv von Fragen und Anweisungen, das im Orakeltempel selber zusammengestellt und gesammelt wird, hat noch naheliegende Funktionen. Eine bestimmte Tradition einer Orakelstätte ließe sich über ein solches Archiv bewahren, neue Priester oder Priesterinnen könnten nicht nur in Bezug auf das Ritual sondern auch ›inhaltlich‹ in ihre Aufgaben eingeführt werden. Wenn aber Orakel über eine Orakelsammlung von ›ihrem‹ Ort unabhängig werden, wie im Falle des portativen Buchorakels unseres Chresmologen, oder einer Verlegung und eines Vertriebs von Orakeln, wie im Falle der Musaios-Orakel, ist eine neue Situation erreicht: Die Orakelsammlung kann die Grenzen der Wirksamkeit der Orakelstätte signifikant überschreiten, sie kann überregional, ja international werden. Eine spezifische Konkurrenz zwischen Textkanon und Kultbild wird sichtbar: Die Übertragung von Kultbildern bedarf eines festen Rituals (Schmidt 1909), Texte sind demgegenüber rituell mobiler, auch wenn ihre ›Einholung‹, wie im Falle der Sibyllinen nach Rom, einer Autorisierung bedarf.

## 2. Lesen und ›Lesemysterien‹

Mit den vorausgehenden Beispielen ist die Grenze deutlich geworden, an der das Lesen eines Textes selbst, der ›Leseprozess‹, immer mehr in den Mittelpunkt rückt, unter besonderen Bedingungen Teil des Rituals werden kann. Diese Entwicklung ist von jener anderen zu unterscheiden, in deren Rahmen so etwas wie eine ›schriftgestützte Ritualistik‹ auftritt. In Analogie zu ›schriftgestützter Mündlichkeit‹ sei unter schriftgestützter Ritualistik die Verwendung von Texten als *aide-mémoire* für die richtige Präsentation eines Rituals, insbesondere von komplexen Ritualen, verstanden. Das Vorlesen als Kultakt, die Rezitation als kultisches Element, beschreibt noch eine vergleichbare Ebene, insofern es auch hier nicht auf das *Lesen* als solches ankommt, sondern auf den richtigen Vortrag. Die qualifizierende Teilnahme der anderen geschieht hier über das Hören, zwischen sich vorlesen lassen und selber (laut) lesen besteht kein grundsätzlicher Unterschied. Die Differenz ist die von Bequemlichkeit, so wie es bequemer ist, sich die homerischen Epen vortragen zu lassen, als sie selbst zu lesen. ›Schriftgestützte Ritualistik‹ und ›schriftgestützte Mündlichkeit‹ sol-

---

7 Sueton Aug. 31,1; Serv.Aen. 6,36. 72.

len mit dieser Einordnung (und Begründung) für das Folgende ausgeschlossen bleiben.

Das hier zu behandelnde Phänomen setzt an dem Punkt der antiken Religionsgeschichte ein, an dem das Lesen selbst zu einem *Kultakt* wird, an dem die höchstpersönliche Begegnung mit einem Text (höchstpersönlich auch in dem Sinne, daß eine Vertretung nicht möglich ist) Element einer religiösen Qualifikation ist. Es geht also um den Ersatz eines komplexen Rituals oder von Teilen eines Rituals durch das Lesen, um Leseschritte als rituelle Elemente. Mit dieser Bestimmung ist zugleich der Rahmen einer veränderten Einordnung des Lesens in religiöses Handeln angesprochen: Über Lesen, Interpretieren und Aneignen geschieht im *Corpus Hermeticum* jene Annäherung an das *mysterion*, die ›sonst‹ über die rituellen Schritte einer klassischen Initiation laufen würde. Der *Verfasser der Schrift* (später auch der Interpret) tritt an die Stelle des *Mystagogen*, Initiationsschritte werden zu Leseschritten. Richard Reitzenstein (1980: 52) hat diese neue Initiationsform »Lesemysterium« genannt, und seine neuen Möglichkeiten über eine zunehmende Individualisierung und Differenzierung der Religionen bestimmt. Eine solche »Verinnerlichung der Mysterien« (Reitzenstein 1980: 242) läuft über den *lógos téleios*, zunächst die *gnósis* erzeugende Lehre, dann die Einweihung (*teleiosis*) bewirkende Schrift. Aus der *teleia teleté* wird der *téleios lógos*. »So setzt der Schluß des lateinisch erhaltenen *lógos téleios* pros Asclepion voraus, daß die Hörer während des Lehrvortrags wirklich Gott geschaut haben«, faßt Reitzenstein diese Situation zusammen. Die Einleitung zum Asclepius deutet das bereits an: »deus, deus te nobis, o Asclepi, ut divino sermone interest adduxit ...« und schließt mit »quem si intelligens videris, eris omnium bonorum tota mente plenissimus«. »Der buchmäßig herausgegebene logos ist das Mysterium.« (Reitzenstein 1980: 243)

Für die Verbindung von Lesen, Interpretieren und Aneignen – wie sie die Lesemysterien letztlich voraussetzen – hat die antike Philologie bereits Schemata vorgegeben, die freilich gern auf den ›Schulbereich‹ beschränkt wurden und selten den Kontext von Initiation berührt haben. Seneca hat in den *Epistulae morales* (108) demonstriert, wie das wortweise Betrachten eines Spruchs oder Textes, sein Memorieren und Vergegenwärtigen jene Eindrücklichkeit hervorruft, die Philosophie von Philologie unterscheidet. Die Problematik dieses Übergangs zwischen extensivem Interpretieren einzelner Wörter eines Textes und einer Meditationspraxis wird an den interpretatorischen Alternativen zu einem Vergilvers verdeutlicht. Vergils ›*fugit inreparabile tempus*‹ (*Georgica* III 284) wird von Seneca zunächst formal durchaus in philologischer Manier analysiert. Es werden die Verben der Bewegung zusammengestellt, die Vergil in Verbindung mit *tempus* verwendet<sup>8</sup>, ihre Äquivalente *currere concitatissime*, *rapi*, *praetervolare* als Wortfeld aufgebaut und daran anschließend erörtert, was es bedeutet, daß der beste Tag im Leben eines Menschen immer als erster fliehe: »optima quaeque dies.. prima fugit«. Der Vers des Dichters »optima quaeque dies miseris mortalibus aevi prima fugit« soll aber, und dies geht über die Ziele einer ›philologischen‹ Interpretation hinaus, ›in der Seele haften‹ und

8 Verg. *georg.* III 284, 66-68.

wie ein Orakel gelten: »tamquam missum oraculo placeat«. Daran schließt sich nun eine weitere intensive Interpretation<sup>9</sup> an: »Quare optima ? Quia quod restat, incertum est. Quare optima ? quia iuvenes possumus discere... quia hoc tempus idoneum est laboribus«<sup>10</sup>. Die programmatische Differenzierung »quae philosophia fuit, facta philologia est« grenzt die Ansprüche philosophischer Bemühungen um den Text plakativ gegen die ›bloße Philologie‹ ab.

Diese Abgrenzung ist um so wichtiger, als die Interpretationstechnik, die Seneca anwendet, mit Elementen der hellenistischen Dichterinterpretation, wie sie im Schulbetrieb geübt wurde, arbeitet. Trotzdem versucht Seneca, sich mit seiner Exegese von ›Philologie‹ und gar ›Grammatik‹, für deren unterschiedliche Erkenntnisinteressen er Beispiele bringt, so weit wie möglich freizuhalten und philosophische Einsicht (Weisheit) zu erzeugen<sup>11</sup>: »non ut verba prisca aut ficta captemus (das tut der Grammatiker) et translationes improbas figurasque dicendi (unerlaubte Metaphern und Redefiguren, dies unterzieht der Philologus einer Kritik) sed ut profutura praecepta et magnificas voces...«, um lebensdienliche Maximen zu gewinnen, die sich in Haltungen und Handlungen umsetzen lassen, wird der Text kommentiert. Hier wird erkennbar, wie eine elementare antike Schultechnik, die Paidagogik in den Rahmen einer Psychagogik<sup>12</sup> übertragen wird. Die Aneignung des Vergilverses geschieht in individueller Hermeneutik, im Rahmen von ›Philologie‹ – aber mit den Ansprüchen von ›Philosophie‹.

### 3. Lesen als Einweihungsschritt

Die längere und kontroverse moderne Diskussion (Balogh 1927: 84-109, 202-240; Hendrickson 1929: 182.196; Clark 1931: 698-700; Knox 1968: 421-435), ob man in der Antike grundsätzlich ›laut‹ gelesen hat, hat zu Ergebnissen geführt, die auch den rituellen Rahmen von Lesemysterien betreffen könnte. Texte von besonderer Bedeutung, seien es Briefe oder Orakel, aber auch Texte, die den Leser in besonderer Weise ›anrührten‹<sup>13</sup>, scheint man durchaus auch schweigend (*atóno phtóngo*) gelesen zu haben. Die Rolle eines Kommentars, der zusätzlich zum Primärtext gelesen werden konnte, oder eine freien Interpretierens liefert weitere, bisher nicht diskutierte Komponenten: Denkbar wäre, daß man den eigentlichen Text laut sprach, den Kommentar aber leise las. Wie man auch die Präferenzen setzt, der Typ des ›einsamen Lesers‹<sup>14</sup>, der sich intensiv mit einem Text auseinandersetzt, ihn für sich ausdeutet, be-

9 Zu den Warum-Fragen Rabbow (1954: 352f.).

10 Sen. ep. mor. 108, 24 f. Zur allgemeineren Einordnung Rabbow (1954: 219).

11 Sen. ep. mor. 108, 35. c. 23 die programmatische Differenzierung und Distanzierung von der Philologie.

12 Dazu Rabbow (1954) im Anschluß an Reitzenstein (1980).

13 Zu dieser Zuordnung Knox (1968: 422ff.); daß auch professionelle Vielleser wahrscheinlich leise lasen, um schneller lesen zu können (Knox 1968: 421f.), führt in einen anderen Kontext.

14 Dazu Johne (1991: 53).

kommt durch ein ›Kommentieren als Meditieren‹ und das feste Institut ›Kommentar‹ neue Qualitäten.

Die ›Schulsituation‹ mit der Aufforderung zum Lesen und dem formalisierten Memorieren und Interpretieren von dem Schüler unverständlichen Wörtern kann, unter anderen Rahmenbedingungen als der von Seneca gewählten stoischen Philosophie, grundsätzlich aber vergleichbar, in eine kultische Situation überführt werden. Der Mystagoge trägt in den Darstellungen der antiken Mysterienkulte, die das Verlesen von Texten als Teil der Einweihung kennen, eine Rolle oder Tafel in der Hand. Es ist zu vermuten, daß in einigen Mysterien zur Lesung des Textes auch seine Interpretation gehört<sup>15</sup>; bildliche Darstellungen von solchen Einweihungsszenen scheinen die vorgetragenen Texte zudem noch zu ›bebildern‹. Neben das Anschauen des Bildes tritt das Lesen des Textes als eine in Rituale faßbare Form von Annäherung, Verehrung oder Aneignung: Wie lange die Tradition präsent war, im Anschauen von Kultbildern einen Akt kultischer Verehrung zu sehen, zeigen die Probleme, die Christen in der ausgehenden Antike mit den öffentlich ausgestellten Bildern der römischen Göttern hatten: Sie mußten gesenkten Blickes an ihnen vorbeigehen, um nicht gegen ihren Willen falsche Götter zu verehren.

Das verstehende Lesen eines Textes hat offensichtlich weiterreichende Entwicklungspotentiale befördert, als es das bloße Anschauen eines Bildes geboten hat. Eine Intellektualisierung des Lesens als Kultakt, wie in den schon angesprochenen Lese-mysterien<sup>16</sup> vorbereitet, wird zu einem Motor eines ›Religionswandels‹. Wenn das intensive Lesen des Textes selber ein Kultakt ist, verlagern sich die Ansprüche von einem bloßen Rezitieren zu einem Bemühen um ein Verstehen, der Erfolg der Verstehens ist die Einweihung. Zwischen Text und ›Verstehen‹, Lesen und Gotteserkenntnis tritt also komplementär<sup>17</sup> das Bemühen und die Deutung. Das bedeutet zugleich eine Verschiebung des kultischen Kontextes vom Ritual zum Lesevorgang; die im Lesen gewinnbare Gottesschau ist freilich ›deutungspflichtig‹, um wirksam werden zu können. Unter diesen Prämissen kann man auch heilige Texte von Mysterien veröffentlichen, ohne zugleich befürchten zu müssen, sie damit zu profanieren: Dem Fremden bleiben sie – ohne intensives Bemühen und die Hilfe des deutenden Mystagogen – unzugänglich, unverständlich. Das heißt aber letztlich auch, der Text bleibt – plakativ gesprochen – ohne den mystagogischen Kommentar ›wirkungslos‹, er bleibt rituell ebenso ohne Funktion, wie das isolierte Element eines komplexen Ri-

15 Zum Gebrauch von Büchern in den Mysterienkulten Burkert (1990: 59ff.); zum Grundsätzlichen Colpe (1987: 184-223); zu Vergleichbarem in der christlichen Homilie, Lang (1995).

16 Zum *teleios logos* Reitzenstein (1980: 52, 64, 242ff.).

17 Das bedeutet zugleich eine Verschiebung des kultischen Kontextes vom Ritual zum Lesevorgang; die im Lesen gewinnbare Gottesschau ist freilich ›deutungspflichtig‹, um wirksam werden zu können. Dazu Reitzenstein (1980: 64): »Die innere Begründung der Verbindung von Lehre und Schau, die sich dann in allen Mysterien wiederholt, liegt in einer orientalischen Grundanschauung, die wir in Indien und Persien sehr hoch hinauf verfolgen können: die Offenbarung vollzieht sich nur in der Schau – besonders des Weltgottes -, aber diese Schau ist nicht an sich verständlich; der Gott selbst oder ein Lehrer muß sie deuten. Die Schau aber kann in der Seele auch ohne kultische Darstellung wachgerufen werden. Auf diese Überzeugung und Erfahrung gründen sich die literarischen Mysterien, für welche die hermetische Schrift von der Wiedergeburt eine Probe bot.«

tuals an sich, ohne Kontext bzw. Code, keine Bedeutung hat. Mit dieser Position vergleichbar ist die im gleichen religiösen Umfeld vertretene These, eine bloße *Übersetzung* des Textes biete nur leere Worte, habe nicht die Kraft des Urtextes<sup>18</sup>.

Mit den ersten nachchristlichen Jahrhunderten ist im antiken Mittelmeerraum ein religiöses Umfeld entstanden, das man zusammenfassend durch das anachronistische Stichwort ›Intellektualisierung‹ charakterisieren könnte: Im Asclepius ist von einer *religio mentis* die Rede<sup>19</sup>, in der Apostelgeschichte wird mit der Frage »Verstehst Du auch, was Du liest?«<sup>20</sup> eine spezifische Bekehrungsgeschichte eingeleitet: Konversion durch Lesen ist nun möglich. In der Aristophanischen Szene des Anfangs führt das *labé tó biblion* nur zu einer (vermeintlichen) Versicherung der Handelnden, bei Augustinus verbinden sich in dem *tolle lege* wie selbstverständlich Kledonomanie und Bibliomanie, die dann zu einer Art schriftgeleiteter Konversion führen.

#### 4. Das Buch Gottes und das Buch der Natur

Mit dem Ausgang des Mittelalters wird das im Rahmen des Christentums gewonnene Prestige von Lesen und Interpretieren, der Anspruch, privilegierter Zugang zur Wahrheit zu sein, auf Naturerkenntnis und Natur übertragen. ›Buchmetapher‹ und ›Lesemetapher‹<sup>21</sup> tragen über Jahrhunderte den sich in die Frührenaissance anbahnenden Übergang zwischen theologisch-philologischer Tradition und jener Renaissance-Mentalität, die Naturerkenntnis als den anderen Weg zur Gotteserkenntnis gewiesen hatte. »Die Naturwissenschaft erreichte ihre großen Erfolge im 17. Jahrhundert nicht, weil sie Tatsachen beachtete«, notiert Friedrich Tenbruck (1993: 59) in diesem Zusammenhang, »sondern weil sie im »Buch der Natur« die verlässliche Offenbarung suchte, die im »Buch der Offenbarung« so undeutlich und strittig blieb.« Die Vorstellung von der Welt oder Natur als einem Buch entstammt – wie Ernst Robert Curtius (1963: 323ff.) gezeigt hat – der Kanzelberedsamkeit und ist dann in die mystisch-philosophische Spekulation des Mittelalters übernommen worden. Im Blick auf Blumenbergs groß entworfenes europäisches Szenario einer ›Lesbarkeit der Welt‹ könnte man konstatieren: Die ›Lesbarkeit von Religion‹ ist der Lesbarkeit der Welt vorausgegangen.

Die religiöse Situation des hohen Mittelalters führt zunächst einmal dazu, daß die relevanten Autoren von ›zwei Büchern‹ reden: Mit Bonaventura ist im 13. Jahrhundert dieses Modell bereits voll entwickelt<sup>22</sup> »creatura mundi est quasi quidam liber in quo relucet ... Trinitas fabricatrix«, und natürlich dem »liber scripturae: duplex est liber, unus scilicet scriptus intus... et alius scriptus foris, scilicet mundus sensibilis«. Gott will durch beide Bücher erkannt werden<sup>23</sup>. Mit diesem Modell ist das Aus-

18 Dazu R.Reitzenstein (1980: 64).

19 Asclepius § 25

20 Dazu jetzt Müller (1994) und allgemeiner Khoury (1990).

21 Zu den mittelalterlichen Randbedingungen Wenzel (1995).

22 Vgl. Mercker (1971).

23 Breviloquium II c. 5.

spielen der Sicherheit der Christen, die sich auf die Schrift berufen können, gegen die Unsicherheit der Heiden, die sich auf die *natura* stützen müssen<sup>24</sup>, eigentlich überwunden. ›*Scriptura*‹ versus ›*natura*‹ ist nun keine notwendige Alternative mehr! Mehr noch: Berufungen auf das Buch der Natur, »das Gott selbst geschrieben und gesetzt hat«, sind nun gegen die *codices scribentium* möglich, so Paracelsus.

Trotzdem bleibt das Bild der ›zwei Bücher‹ weiter für das Selbstbewußtsein der Naturforscher von Bedeutung. In seiner *Religio medici* (1643) beruft sich Sir Thomas Browne auf die zwei Bücher, aus denen er seine Theologie entnehme, das von Gott gegebene und das seiner Dienerin Natur<sup>25</sup>; letzteres ist die ›Heilige Schrift und Theologie‹ der Heiden. Die Physico-Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts hat die Gotteserkenntnis aus der Natur, aus dem Wirken Gottes in der Natur, dann am weitesten und grundsätzlichsten vertreten (Krolzik 1988; Dirlinger 1997). In der Phase der Frühaufklärung wird hier eine nachaufklärerische Naturmystik vorbereitet, mit ihrer potentiellen Entwertung der schriftlichen Überlieferung: »Das Pergament ist das der heilige Bronnen, woraus ein Trunk den Durst auf ewig stillt?«

Auf Wagners ›viertes‹ Ziel gelehrter Existenz<sup>26</sup>, nämlich mit Hilfe der kritischen Methode *ad fontes* zu gelangen, wird in Goethes erstem Faustdrama – wie bei den anderen Fragen des Adlatus – mit einer resignierten Gegenfrage geantwortet. Das Pergament, der Archetypus zu dem man mit Hilfe von *recensio* und *emendatio* gelangen kann, kann nicht jene Quelle der ewig sprudelnden Natur sein, von der in dem Eidschwur der Pythaoreer<sup>27</sup> die Rede ist. Das Paradoxon vom *Pergament als Quelle* (etwas später noch kurioser, als ›Himmelsleiter‹<sup>28</sup>) bildet die Folie für die Destruktion von Erwartungen an eine Textphilologie, gegen die nun ein pathetischer Blick in das Innere und auf die Natur selbst gesetzt wird. Wissenschaftsgeschichtlich gesehen, ist damit jener Übergang angesprochen, der in der Erfassung der Welt das Kommentieren durch das Experiment ersetzt hat (von dem sich Goethe nun seinerseits distanziert<sup>29</sup>). Wagners ›kritisches Bestreben‹ (›kritisch‹ als Leitfossil der Methode des 17. Jahrhunderts im Übergang von Frankreich nach Deutschland), bleibt aus Fausts Sicht auf der Ebene des Textes, am trockenen Pergament hängen.

## 5. ›Die Sprache als Scheide des Geistes‹

Ich wechsele nun, mit dem Sprung in das 19. Jahrhundert, auf das engere Gebiet der Wissenschaftsgeschichte über und wende mich wissenschaftstheoretischen und methodischen Fragestellungen der Religionswissenschaft selber zu. Fragen, die auf einer Metaebene, zwischen der traditionellen Hochschätzung der Etymologie und der grundsätzlichen Präferenz von Sprache, das Schema der ›Lesbarkeit von Religion‹ in

24 Dazu Assmann (1995: 957-962).

25 Zu einer ›Religionsgeschichte des Naturbegriffs‹ jetzt kurz Gladigow (1999b).

26 Faust I, 558 ff.; zu Wagners Zielen Gaier (1989: 332ff.).

27 Zur Tetraktys als Quelle der Natur Zeller (1963: 505).

28 I 1108f. »...entrollst du gar ein würdig Pergamen, so steigt der ganze Himmel zu dir nieder.«

29 Dazu, im weiteren Rahmen, jetzt Gladigow (1999: 77-97).

eine Art Religionstheorie überführen. In einer Phase, in der Theologie und Religionswissenschaft zum ersten Male in einer ›Konkurrenz‹ zu stehen schienen, nutzt Adolf von Harnack eine Rektoratsrede von 1901<sup>30</sup> dazu, die akademisch noch nicht institutionalisierte Disziplin Religionswissenschaft eilig in Theologie und Philologie zu zerlegen. An exponierter Stelle gehalten, verlegt das von ihm vorgetragene Wissenschaftsprogramm »Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte«, die religionshistorische Behandlung des Christentums in die theologische Fakultät, die der anderen Religionen in die Kompetenz ›ihrer‹ Philologien, also in die Philosophische Fakultät. Die Sprache als »nicht nur die Scheide, darinnen das Messer des Geistes steckt; sie ist viel mehr...«, ein nur leicht verändertes Lutherzitat<sup>31</sup>, ist der argumentative Bezugspunkt, von dem aus die Sprache auch zum zentralen Gegenstand jeder Religionsgeschichte wird. Luthers Bibelverständnis und seine ›bildungspolitischen Appelle‹<sup>32</sup> gehen also ein in ein bestimmtes Verständnis von ›Religion‹ und die Quellen von Religionen, auch nichtchristlicher Religionen, und führen zu einer klaren Präferenz von ›Text‹ vor ›Kult‹.

Eine der Konsequenzen dieser Option liegt in einer Philologisierung der Religionswissenschaft<sup>33</sup> – eine Zeitlang wird der Begriff der ›Religionsphilologie‹ propagiert –, die sich bis hin zu einer Textmystik von den soziologischen, ethnologischen, psychologischen, kulturalanthropologischen Rahmenbedingungen von Religionswissenschaft abkoppeln konnte. Die Religionsphänomenologie der 20er Jahre übernimmt dieses Programm einer Privilegierung des sprachlichen Zugangs zu ›Religion‹. Das verbindet Theologen, Phänomenologen und eine bestimmte Gruppe von Philologen zu einer merkwürdigen Allianz: Eine Abneigung, Religion im Blick auf die unterschiedlichen Träger der Religion und ihren Kultus zu interpretieren. Statt dessen wird das religiöse Erlebnis im Text oder am Text gesucht, für die großen Götter zumindest muß man »warm empfinden« (Wilamowitz 1959: 9), man muß den Glauben an sie in seinem Herzen nachschaffen (Frickenhauß<sup>34</sup>), wobei immer die Sprache den »vermittelnden Zugang zu dem zentralen Ereignis der Religionen«<sup>35</sup> geben soll. Die Religionswissenschaft der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts hat sich an diese Vorgaben gehalten: Erst mit der Zeitschrift *Visible Religion*, von Hans

30 Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. Rede zur Gedächtnisfeier des Stifters der Berliner Universität König Friedrich Wilhelm II, in der Aula derselben am 3. August 1901 gehalten von Adolf Harnack, Berlin 1901; wiederabgedruckt in Harnack (1906).

31 Harnack (1906: 9); das nicht ausgewiesene Lutherzitat stammt aus M. Luther, An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen (1524), Erlanger Ausgabe 22, 183.

32 Zum allgemeinen Rahmen Willison (1996: 91-120); Flachmann (1996).

33 Das Luther / Harnack-Zitat von der Sprache als Scheide des Geistes dient noch mehrfach als Argument für ›Religionsphilologie‹; so etwa bei Heiler (1979: 14): »Alle Religionen haben es mit dem göttlichen Wort zu tun, Gott selbst ist das Wort, der Logos. Die moderne Religionswissenschaft ist darum aufs engste mit der Philologie verbunden...« Ähnlich Lanczkowski (1980: 40f. ).

34 Zitiert bei Wilamowitz (1959: 9).

35 Ratschow (1973: 378) im Abschnitt 2: Die philologische Orientierung. Als Zitat wiederholt bei Lanczkowski (1980: 40). Zu Ratschows Postulat, daß der Religionshistoriker »von ›seinem‹ Gott angetroffen und erfaßt« sein muß, siehe ders. (1980: 6).

G. Kippenberg ins Leben gerufen, ist im Fach ein Gegenentwurf vorgetragen worden. Warburg und Panofsky waren gewissermaßen die Eideshelfer, nicht die Religionsphänomenologen oder theologisch orientierten Religionshistoriker.

## 6. Schreibtisch-Soteriologie

Das implizite Muster der ›Lesbarkeit von Religion‹ hat schließlich auch zu einer Übertragung von soteriologischen Mustern auf die ›Lesbarkeit von Religionsgeschichte‹ geführt. Eine spezifische Mischung von Komparatistik und Hermeneutik begleitet seit Friedrich Max Müller<sup>36</sup> eine Religionswissenschaft, die ›aus sich heraus‹ religiöse Aussagen generiert. Dies gilt vor allem für Eliades Religionswissenschaft, die explizit, in einer Traditionen der ›Lesemysterien‹ weiterführenden Weise, als ein *Heilsweg* konzipiert ist. Ihre »spezielle Hermeneutik«, an anderer Stelle heißt es »kreative Hermeneutik« oder »totale Hermeneutik« (Eliade 1973: 77ff)<sup>37</sup>, unterscheidet sich von den »Versuchen der Altertumswissenschaftler« durch das Vermögen der Divination (»inspirierte Interpretation«, nennt es Eliade): »Mit Hilfe einer inspirierten Interpretation hört die Geschichte der Religionen auf, ein Museum von Fossilien, Ruinen und überholten mirabilia zu sein, und wird, was sie von Anfang an für einen Forscher sein sollte: eine Reihe von ›Botschaften‹, die darauf warten, entziffert und verstanden zu werden.« (Eliade 1973: 11) Nach der Erwartung und Hoffnung Eliades verändert diese ›Gnosis‹, mit seinen Worten aus dem vorhergehenden Zitat, »Entzifferung von Botschaften«, sowohl den Religionswissenschaftler wie den Leser seiner Werke: »In einem gewissen Sinn kann man sogar von einer inneren Wandlung des Forschers und, hoffentlich, des willigen Lesers sprechen. Was man die Phänomenologie und Geschichte der Religionen nennt, kann man unter jene sehr wenigen humanistischen Disziplinen rechnen, die zugleich propädeutische und spirituelle Techniken sind.« (Eliade 1973: 11) Zusammengefaßt also das Programm einer Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie, die »inspirierte Interpretation« mit »spiritueller Technik« verbindet: Ziel ist die ›Rückkehr‹ zu einem idealen Zustand; Medium die qualifizierte Hermeneutik der Religionswissenschaft, noch konkreter das *Lesen der Texte*, die diese Ansprüche erfüllen, vor allem also Eliades Bücher. Im Rahmen von Tagebuch-Reflexionen vom Jahre 1964 erwägt Eliade, ob er in der Studie, an der er gerade sitzt, betonen solle, »daß die wahre Religionsgeschichte, das heißt eine echte und vorstellungsreiche Hermeneutik, den Menschen ändert (denn das Lesen eines solchen Buches übt eine wachrüttelnde Funktion aus).« (Eliade 1977: 268)<sup>38</sup> Diese Metaphorik ›des Wachrüttelns‹ ist nicht beiläufig und zufällig gewählt; sie taucht an anderer Stelle ähnlich und ähnlich

36 Zu F.M. Müllers pathetischen Entwürfen einer ›wahren Religion‹ Gladigow (1997: 117ff.).

37 Zu Eliades Wissenschaftsprogramm Berner (1981); Rudolph (1984).

38 Zum Lesen allgemein Eliade (1957: 121): »Selbst die Lektüre hat eine mythologische Funktion ... sie bietet vor allem dem modernen Menschen die Möglichkeit ›aus der Zeit herauszutreten‹, ähnlich wie es Mythen früher taten. ... das Lesen trägt den modernen Menschen aus seiner persönlichen Zeit heraus, es fügt ihn anderen Rhythmen ein und läßt ihn in einer anderen ›Geschichte‹ leben.«

programmatisch auf. Nach der Forderung Eliades, eine schöpferische Hermeneutik müsse den Menschen verändern, die »Qualität der Existenz selbst« verändern, heißt es: »Dies gilt vor allem für die religionswissenschaftliche Hermeneutik. Ein gutes Buch darüber sollte im Leser eine Art von Erwachen hervorrufen – wie es Das Heilige oder Die Götter Griechenlands hervorgerufen haben. Im Prinzip sollte jedoch jede religionswissenschaftliche Hermeneutik ähnliche Resultate zeigen.« (Eliade 1977: 268)

Beide Bücher und ihre Autoren, Rudolf Otto und Walter F. Otto, stellen sehr genau die Paradigmata für eine Verbindung historischer Kenntnisse mit einer ›inspirierten Interpretation‹ dar. W.F. Otto hat kurz nach dem Kriege, wenig nach Mircea Eliades *Kosmos und Geschichte*, in der gleichen von Ernesto Grassi herausgegebenen Reihe ›Rowohlt's deutsche Enzyklopädie‹, eine Darstellung des ›Geistes altgriechischer Religion‹ geliefert, die, ähnlich wie Eliades Versuche, in einer ›Offenbarungstheologie‹ gipfelt. »Das Offenbarwerden des heiligen Seins der Gottheit« ist der Gegenstand des 1956 von W.F. Otto publizierten Büchleins *Theophania*. (Otto 1956: 25) Während für Eliade der ›Absturz des Heiligen‹<sup>39</sup> eine Minderung bedeutet, ein Gefangensein in der Geschichte, eine Limitierung und Relativierung, ist für Otto (1956: 7f.) »die Gottheit die Gestalt, die in allen Bildungen wiederkehrt, der Sinn, der alle zusammenhält...«; eine Erlösung und Erlösungsbedürftigkeit wird dezidiert vom Geist der altgriechischen Religion ausgeschlossen.

Anders an diesem Punkt Eliade: Das gnostische Grundkonzept ›verlangt‹ Erlösung, das Heilige muß gewissermaßen aus der Geschichte befreit werden. Dies ist der systematische Hintergrund für Eliades (1977: 287) programmatische Erklärung: »Die Religionsgeschichte, wie ich sie für meinen Teil verstehe, ist eine erlösende Disziplin (saving discipline).« Der vielfältig wiederholte Preis der ›archaischen kosmischen Religiosität‹ geschieht, weil »diese ›ewige Rückkehr‹ zu den Quellen des Heiligen und Wirklichen ... die menschliche Existenz vor dem Nichts und dem Tod (rettet)«. Religionsgeschichtliche Hermeneutik im Sinne von Eliade ist Gnosis und Rückkehr, ›Wissenschaft‹ und Erlösung. Hier verbinden sich auf zwei verschiedenen Ebenen, der des Literaten und Künstlers und der des akademischen Religionshistorikers, Lesemystik und Schreibtischsoteriologie.

## 7. Lesbarkeit und *iconic turn*

Nur vor dem Hintergrund der ›Lesbarkeit von Religion‹, wie sie im Rahmen von ›Religion‹ und Wissenschaften als ein fester europäischer Erwartungshorizont entwickelt wurde, lassen sich mögliche neue Kommunikationsmedium für Religion – und damit andere Kontextualisierungen religiöser Erfahrung – bestimmen. Die Er-

39 Dies die Formulierung in der programmatischen Einleitung zu Eliade (1956: 8): »Natürlich sind die verschiedenen Kulturtypen an gewisse religiöse Formen organisch gebunden, doch das schließt in keiner Weise die Spontaneität und letzten Endes die Ungeschichtlichkeit des religiösen Lebens aus. Denn jede Geschichte ist irgendwie ein Absturz des Heiligen, eine Beschränkung und Minderung.«

wartung an eine Lesbarkeit von Religion ist ein Sonderfall der europäischen Religionsgeschichte und bildet zugleich einen systematischen Rahmen für Religionsbegriff<sup>40</sup> und Religionstheorien. Im Spannungsfeld einer fortschreitenden Professionalisierung von Religion und einer komplementären Popularisierung bekommen die unterschiedlichen Medien unterschiedliche Funktionen: Bilder können Illiterate zu einer Gotteserkenntnis anleiten (- so wurde der Ikonoklasmusstreit des 8. Jahrhunderts letztlich beigelegt), die *Biblia pauperum* vermittelt biblische Geschichten für die niederen Stände, das Neue Testament als Comic strip soll in einem jugendnahen Medium Interessen erwecken. Die drei Beispiele einer sich differenzierenden Ikonisierung zeigen höchst unterschiedliche Muster im Verhältnis von Bild und Öffentlichkeit: Im ersten Falle wird Öffentlichkeit gewissermaßen »zugelassen«, im letzteren durch das Medium erst gesucht oder hergestellt. Hier liegen Entwicklungen vor, die den *iconic turn* in der Europäischen Religionsgeschichte vorbereiten: Für eine systematische Einordnung ist von Bedeutung, daß hier kein *return* in eine Phase vor der »Lesbarkeit der Religion« vorliegt, sondern eine Ausdifferenzierung auf der Basis von »Lesbarkeit«. Auch die dramatischen Entwicklungen im Internet – auf die am Schluß noch eingegangen werden soll – sprechen für ein solches Phasenmodell anwachsender und zugleich regulierter, nicht reduzierter Komplexität.

An dieser Stelle sei daran erinnert, daß eine generelle Religionskritik im europäischen Kontext als Kritik an den Bildern beginnt (»... sie malen sich Bilder von den Göttern, jeweils nach ihrem eigenen Aussehen«, Xenophanes fr.15; die Menschen sprechen zu Götterbildern wie zu leblosen Gebäuden, fr.5 Heraklit). Trotz dieser Kritik bleibt das Muster »Präsenz der Bilder, Präsenz der Götter« Element einer *longue durée* in der Religionsgeschichte (Gladigow 1985), gegen das sich jeweils ikonoklastische Appelle erst durchsetzen mußten. Kernproblem der systematischen Differenzierung von Bildlichkeit und Schriftlichkeit bleibt – über religionshistorische Epochen und Religionstypen hinweg – der Divinationsaspekt: Ist das Bild ein Epiphanie-Modus des Gottes, trägt die Schrift eine Offenbarung?

In einer Erweiterung des Fragehorizonts ergibt sich aus diesen Kontinuitäten und Diskontinuitäten die Problemstellung, ob aus einem Wechsel der Kommunikationsformen, einem Wechsel der Medien ein Wechsel der Erfahrung hervorgeht. Mit der Prämisse einer grundsätzlichen Kontextualisierung religiöser Erfahrung<sup>41</sup> ergibt sich natürlich für einen Religionshistoriker die Frage, in welcher Weise sich die »gleiche« Religion in einem anderen Medium darstellen kann, ohne sich zu verändern. Professionell gepflegte und missionierende Religion haben sich sehr schnell mit diesem Problemen auseinandersetzen müssen: Können kanonische Texte übersetzt werden, dürfen sie kommentiert werden, sind auch ikonographische Schemata verbindlich, Riten akkomodierbar? Als dies war bekanntlich höchst strittig: Übersetzungsverbote, Kommentierungsverbote, Bilderverbote und der Ausgang des Ritenstreits sind histo-

40 Eine Bestimmung der europäischen Religionsgeschichte über das Generieren eines Religionsbegriffs hat Tenbruck (1993) vollzogen; zum historischen Rahmen ferner Gladigow (1995).

41 Luckmann (1991) und vor allem die Einleitung von Knoblauch in Luckmann (1991: 7-41).

risch faßbare Spuren von durch Verfügung, Dekret, Gesetz ausgeschlossenen Möglichkeiten, ein Ausschluß von Versuchen, Religion auch ›anders‹ darzustellen.

## 8. Der de-regulierte religiöse Markt und die Professionalisierung

Im Rahmen von Ausdifferenzierungsprozessen, wie sie für die Entwicklung neuzeitlicher Gesellschaften charakteristisch sind, steigen die Ansprüche an ›kulturelle Semantiken‹ signifikant. Wenn Teilsysteme von Gesellschaft eigene Deutungsmuster und professionelle Semantiken entwerfen, werden ›Verrechenbarkeit‹ und ›Übertragung‹ zu einem Problem, – das wiederum nur im Rahmen von Professionalität gelöst werden kann. Bei einem Transfer von Deutungsmuster von einem Bereich in einen anderen kann man ›Fehler machen‹, oder Neues erschließen.<sup>42</sup> Religiöse Ansprüche auf das ›Recht‹ anzuwenden, kann ›richtig‹ sein, wirtschaftliche auf ›Religion‹ ganz falsch<sup>43</sup>; den Kultus ›bildlich wiederzugeben‹, unmittelbar plausibel, Götterbilder herzustellen, eine Dummheit oder Anmaßung. Unterschiedliche Medien der Wiedergabe oder Repräsentation zuzulassen, führt mit einer gewissen Notwendigkeit zu Kontroversen über Richtigkeit und Angemessenheit<sup>44</sup>: Wie müssen Götter im Mythos dargestellt werden, dürfen Götternamen niedergeschrieben werden, wie viele Bilder eines Gottes kann es geben, ist der Tanz das angemessene Medium von Verehrung?

Von religionssoziologischer Seite ist verschiedentlich darauf hingewiesen worden, daß die veränderte religiöse Situation der Neuzeit nicht so sehr durch eine »Auflösung des Religiösen« charakterisierbar sei, sondern eher dadurch, daß es neben einem Kernbereich institutionell gestützter Religion (»soziale Marktwirtschaft der Religion«) einen deregulierten religiösen Markt gebe. Eng damit verbunden ist die andere Beobachtung, daß das Verschwinden von Personengruppen aus dem Bereich ›sichtbar organisierter Religion‹ nicht gleichbedeutend mit einer zunehmenden Säkularisierung der Gesellschaft sei, sondern sich in einer Privatisierung oder Subjektivierung von Religion fassen lasse. Neue kommunikative Medien können dabei eine neue Kontextualisierung der religiösen Kommunikation anbieten<sup>45</sup>, wie der Buchdruck oder das Fernsehen. Da sich diese Medien selbst auf einem Markt befinden stellen sie eine religiöse Marktkommunikation sicher, die ihrerseits zu einer Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion führen kann, – so Knoblauch (1997: 196ff.) im Anschluß an Luckmann. Die andere zu dieser gegenläufige Komponente liegt darin, daß mit der Etablierung der ›Lesbarkeit von Religion‹, vor allem mit dem Übergang von der Handschriftenkultur zu Buchkultur, von einem *script memory* zum *print memory*<sup>46</sup>, die Rituale ›unleserlich‹ werden. Konkret gesagt, mit der Position

42 Zu Schemata und Strategien Gladigow (1993). Interpretationsmodelle.

43 Die großen Aufarbeitungen solchen Transfers stammen von Juristen: Kelssen (1946); Fikentscher (1995).

44 Zu den grundsätzlichen Problemen Stolz (1988).

45 Zu einer höchst problematischen Erweiterung der Begriffe von Text und Kontext Miller (1987: 63): »The text has us in its grip We are read by it.«

46 Zu den Rahmenbedingungen Eisenstein (1979) und Wenzel (1995).

einer ›Lesbarkeit von Religion‹ ist auch eine spezifische Antiritualistik<sup>47</sup> verbunden, so wie – auf derselben Ebene – eine Individualisierung<sup>48</sup> mit einer Distanz zu einer institutionell verfestigten Religion. Das Problem von Medienkonstellationen und Medienkonkurrenzen ist im Bereich der Religionsgeschichte bisher nur unter einer eingegrenzten Perspektive behandelt worden. Die jeweils gegenläufigen Prozesse wurden zwar immer gesehen, die ›Ikonisierung‹ des Buches beispielsweise oder ein Literalismus des Bildes<sup>49</sup>, ein Transfer von Bedürfnissen auf andere Medien oder die Substitution von religiösen Leistungen durch ein anderes kulturelles Institut aber nur begrenzt. Wenn ein Bedürfnis nach Ritualen im Sport befriedigt wird, oder Sekurisierungswünsche nicht mehr über Ex-voto, sondern in einem Versicherungswesen abgedeckt sind, läuft hier kein irreversibler Säkularisierungsprozeß ab: Es haben sich lediglich, wie in historischen Abläufen die Regel, Konstellationen in ihrem Verhältnis zueinander verändert.

Vor diesem Hintergrund bekommen das Fernsehen und die über die neuen Kommunikationsstrukturen laufenden Entwicklungen eine neue Prägnanz. Uwe C. Steiner (1997: 19) hatte in einem Aufsatz über die moralische Funktion der Kulturwissenschaften die Entstehung des modernen Individuums mit dem Verlust ständischer Orientierungen – und dem ausufernden Buchwesen in Verbindung gebracht: »Hinzu kommt der boomende Buchdruck, kommt die Einsamkeit des Lesers, der sich selbst überlassen sein Selbst mit Fremdsinn anreichern und somit zu wesentlich komplexeren Beschreibungen seiner selbst gelangen kann.« Die gleiche Frage ließe sich nun an das Fernsehen stellen, mit der Frage, ob die »Symbolwelt der Medienreligion« (Thomas 1998: 146) über die »Symbolisierungen des Common sense« hinaus zu einer »Anreicherung von Fremdsinn« führt. Der Weg von der Lesegemeinde zur serienspezifischen Fernsehgemeinde ist wohl nur über die gleiche Metapher ›Gemeinde‹ verbunden. Wenn jedoch der durch ›Lesbarkeit‹ definierte Erwartungshorizont ›Religion‹ mit dem multimedialen Erfahrungsraum ›Fernsehen‹ zusammen trifft, werden augenscheinlich neue religiöse Kontextualisierungen hergestellt: Die Appellqualität der Bilder und die Narrativität der komplexen Sequenzen verbinden sich zu etwas, was man als ›deutungsfähiges Subsystem‹ bezeichnen könnte. Wie in einer erzählten Mythologie und in verbreiteter Literatur wird eine ›zweite Welt‹ erzeugt, die für die ›erste‹ Deutungsmuster bereithält. In der etwas anders konzipierten Zuordnung von Thomas: Die liturgische Ordnung des Fernsehens generiert eine ihr zugehörnde plausible, das heißt auch anschlussfähige Kosmologie.

47 Zu besonderen Bedingungen einer Antiritualistik Douglas (1981: 74ff.). Das Verhältnis von Lesen zu einer allgemeinen Ritualistik bedürfte noch einer differenzierteren Einordnung, ebenso wie von Literalismus zu rituellen Restriktionen.

48 Dazu Pollack (1996).

49 Dazu die Beiträge in van der Toorn (1997) und vor allem Barasch (1992).

## 9. Gott im Cyberspace

In den letzten Jahren vollzieht sich mit zunehmender Beschleunigung eine Entwicklung, durch die eine weitere religiöse Kommunikationsstruktur bereitgestellt und der Bildschirm in einer neuen Weise sichtbare Oberfläche eines nahezu unendlichen Beziehungsgeflechts wird: Das *world wide web*, oder das Internet. In der gegenwärtigen Ausbau-Phase – und in einem vordergründigen Vergleich mit dem Fernsehen – fällt für die hier verfolgte Fragestellung zunächst auf, daß so etwas wie ein ›Rückfall in die Schriftlichkeit‹ stattfindet: ›Religion‹ wird auch im Internet vor allem über Texte präsentiert (man könnte von einer ›sekundären Schriftlichkeit *on screen*‹ reden), die Bilder stehen zu den Texten im gleichen Verhältnis wie in den illuminierten Handschriften des Mittelalters. Selbst in den Fällen, bei denen ein Zugang über Bilder naheläge, endet die Präsentation im traditionellen Schema: In der Homepage des Vatican führt ein Mausklick auf die realistisch dargestellte Heilige Tür nicht etwa in das Innere des Petersdoms, sondern auf ein Inhaltsverzeichnis mit *links* zur Geschichte des Heiligen Jahres. Das »Türöffnungswunder« in bestem antiken Stil eröffnet einen Meta-Text, kein Bild oder gar Kultbild. Die orthodoxen Kirchen haben hier eine andere Strategie: Man findet zunächst relativ wenig Texte, dafür aber – über die nordamerikanische Homepage – eine ganze Reihe wunderschöner Ikonen.

Ein aktuelles Beispiel für die neuen Möglichkeiten des Internet ist die erste Cyberspace-Diözese, ernstgemeint und vielfach in der Presse beachtet. Bischof Jacques Gaillot war 1995 vom Vatican als Bischof von Evreux abgesetzt worden und zum Bischof des nicht mehr existierenden Bistums Partenia in Algerien ernannt worden. Gaillot will sich nicht in die Wüste schicken lassen und gründet als »Bischof im Reich des Internet« die »Virtuelle Kirche. Kirche des Jahres 2000«. Die Homepage ist nun das Internet-Bistum<sup>50</sup>, das mit Elektronischem Katechismus und verschiedenen Brief-Foren Seelsorge betreibt; das Gästebuch des Bistums zählt für 1998 114.000 Besucher und rund 4000 e-mails an Bischof oder Webmaster.

Die Fülle religiöser Selbstdarstellungen ›real existierender Gemeinschaften‹ und von Gemeinschaften, die nur virtuell existieren (die Grenzen sind vielfach nicht genau zu ziehen) ist inzwischen unüberschaubar geworden. Innerhalb von wenigen Jahren ist das Internet zu dem Ort geworden, an dem sich religiöse Produktivität, Phantasie, Professionalität, aber auch von Naivität, Skurilität und – mit steigender Frequenz – apokalyptischen Obsessionen austoben, wie nach meiner Kenntnis in keiner vergleichbar kurzen Phase religiösen Wandels. Das Urteil aus der ›Arbeitsstelle Internet‹ der Evangelischen Kirche Deutschlands ist naheliegenderweise kritisch: Das Internet biete religiösen Erfindern die idealen Möglichkeiten »aus dem Baukasten der religiösen Geschichte der Menschheit durch Kombination verschiedener Elemente eine eigene Religion zu basteln und um Anhänger zu werben.«

Diese Cyber-Religionen sind grundsätzlich interaktiv aufgebaut; zu den Standardmustern der amerikanischen Gruppierungen gehört das Element: »Please send

50 [www.partenia.org/](http://www.partenia.org/). Die Retrospektive zum 12. Januar 1995 legt die Vorgeschichte der Internet-Diözese dar.

me an e-mail if you have accepted Jesus as Lord.« Mit der Rückmeldung nach Erhalt: »Jetzt bist Du Christ.« Eine besondere Dynamik entfalten naturgemäß seit einigen Jahre die Gruppen, die an einer Endzeitvorstellung orientiert sind. Als Beispiel möge hier die Calvary Prophecy Page<sup>51</sup> dienen, die sehr effektiv mit Munchs ›Schrei‹ aufmacht, das nahe Ende verkündigt – und auf Seite 3 eine *Survival Page* präsentiert.

Es ist auffallend, wie schnell die Internet-Besucher, unabhängig von den Selbstdarstellungen bestimmter religiöser Gruppierungen, das gesamte Netz, Simulation, Virtualität und ständige Metamorphosen, mit religiösen oder göttlichen Prädikaten bedacht haben. Die virtuellen Welten werden als die neuen Himmel angesehen, der Cyberspace als ein Paradiesesraum, in den man durch eine Art ›digitaler Erlösung‹ gelangen kann. Mythologeme aus der Science Fiction-Literatur bekommen in diesem Medium plötzlich ihre virtuelle Aktualität – oder Realität: Simulierte Welten, in denen man sich omnipräsent bewegen kann, Avatara-Vorstellungen, die über ein Aufspielen individueller Daten und Programme eine Trennung von Geist und Körper ermöglichen, Auferstehung oder gar Unsterblichkeit. In einer zusammenfassenden Bewertung dieses neuen Verhältnisses von Medium und religiöser Erfahrung hat Reinhold Esterbauer (1998) jüngst von »Heiligkeit ohne Gott« gesprochen, die nun – anders als bei den klassischen Konzepten – »an der technischen *Verfügbarkeit* soteriologischer und eschatologischer Wünsche hängt«.

Es ist unschwer abzusehen, daß mit einer Erhöhung der Übertragungsgeschwindigkeiten und Speicherkapazitäten Internet-Oberfläche und Fernseh-Bild auf denselben Bildschirm zusammengezogen werden. Unter diesen Bedingungen wird das Internet (oder Internet II) den Rahmen oder die Rahmen vorgeben, in die das Medium Fernsehen hineingezogen wird. Dann werden auf demselben 21 Zoll-Bildschirm zwei Medien-Systeme zusammenstoßen, eines das weiterhin durch eine ›sekundäre Schriftlichkeit‹ bestimmt ist, und das andere, das den ›*iconic turn*‹ mit einer Neuen Mythologie verbindet.

## Literatur

- Assmann, J. (1995). Heiden: der religiöse Unterschied. *Merkur* 558/9, 957-962.  
 Balogh, J. (1927). Voces Paginarum. *Philologus* 82, 84-109, 202-240.  
 Barasch, M. (1992). *Icon. Studies in the History of an Idea*. New York.  
 Berner, U. (1981). Universalgeschichte und kreative Hermeneutik. Reflexionen anhand des Werkes von Mircea Eliade. *Saeculum*, 32, 221-241.  
 Blumenberg, H. (1981). *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt/M.  
 Bolz, N. (1993). *Am Ende der Gutenberg Galaxis. Die neuen Kommunikationsverhältnisse*. München.  
 Burkert, W. (1977). *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart.  
 Burkert, W. (1990). *Antike Mysterien*. München.  
 Clark, W.P. (1931). Ancient Reading. *Classical Journal* 26, 698-700.  
 Colpe, C. (1987). Art.: Heilige Schriften. *RAC* 14, Sp. 184-223.  
 Curtius, E.R. (1963). *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern 4.A.

---

51 [www.calvaryprophecy.com](http://www.calvaryprophecy.com)

- Dirlinger, H. (1997). Das Buch der Natur. Der Einfluß der Physikotheologie auf das neuzeitliche Naturverständnis und die ästhetische Wahrnehmung von Wildnis. In Weinzierl, M. (Hrsg.). *Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung: Neue Wege der Religionsgeschichte*. Wien, 156–185.
- Douglas, M. (1981). *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt/M.
- Eisenstein, E.L. (1979). *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*. Cambridge.
- Eliade, M. (1957). *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg.
- Eliade, M. (1973). *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität*. Wien.
- Eliade, M. (1977). *Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuches*. Wien/München/Zürich.
- Eliade, M. (1956). *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Zürich/Stuttgart.
- Esterbauer, R. (1998). Gott im Cyberspace? Zu religiösen Aspekten neuer Medien, In A. Kolb alii. (Hrsg.). *Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt*. Stuttgart.
- Fikentscher, W. (1995). *Modes of Thought. A Study in the Anthropology of Law and Religion*. Tübingen.
- Flachmann, H. (1996). *Martin Luther und das Buch. Eine historische Studie zur Bedeutung des Buches im Handeln und Denken des Reformators*. Tübingen.
- Flusser, V. (1992). *Die Schrift. Hat Schreiben Zukunft?* Frankfurt/M.
- Gaier, U. (1989). *Goethes Faust-Dichtungen*. Stuttgart.
- Gladigow, B. (1985). Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter. Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion. *Visible Religion*, 4, 114–133.
- Gladigow, B. (1993). Interpretationsmodelle. In H. Cancik & B. Gladigow & K.-H. Kohl. (Hrsg.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. 3*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 289–298.
- Gladigow, B. (1995). Europäische Religionsgeschichte. In H.G.Kippenberg & B.Luchesi (Hrsg.). *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg, 21–42.
- Gladigow, B. (1997). Vergleich und Interesse. In H.-J.Klimkeit (Hrsg.). *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*. Wiesbaden, 113–130.
- Gladigow, B. (1999). Vom Naturgeheimnis zum Welträtsel. In J. u. A. Assmann (Hrsg.). *Schleier und Schwelle III*. München, 77–97.
- Gladigow, B. (1999b). Art.: Natur/Umwelt. In C. Auffarth et al. (Hrsg.). *Metzler Lexikon Religion, Bd. 2*. Stuttgart, 539–545.
- Graham, W.A. (1987). *Beyond the Written Word. Oral aspects of scripture in the history of religion*, Cambridge.
- Gruenwald, I. (1995). The Scripture Effect. In J. Assmann & B.Gladigow. (Hrsg.). *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, München, 75–91.
- Harnack, A. von. (1906). *Reden und Aufsätze, Bd. 2*. Gießen 2.Aufl.
- Heiler, F. (1979). *Erscheinungsformen und Wesen der Religion (1961)*. Stuttgart 2.Aufl.
- Hendrickson, G.L. (1929). Ancient Reading. *Classical Journal* 25, 182–196.
- Johne, R. (1991). Zur Entstehung einer »Buchkultur« in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v.u.Z. *Philologus*, 135, 45–54.
- Kelssen, H. (1946). *Vergeltung und Kausalität*. Den Haag.
- Khoury, A.Th. (Hrsg.) (1990). *Glauben durch Lesen? Für eine christliche Lesekultur*. Freiburg.
- Kippenberg, H. (1992). The Problem of Literacy in the History of Religions. *Numen* 39, 102–156.
- Knoblauch, H. (1997). Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion. Subjektivierung, Märkte und religiöse Kommunikation. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 5, 179–202.
- Knox, B.M.W. (1968). Silent Reading in Antiquity. *Greek Roman and Byzantine Studies* 9, 421–435.
- Krolzik, U. (1988). *Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung*. Neukirchen.
- Lanczkowski, G. (1980). *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt.
- Lang, B. (1995). Homiletische Bibelkommentare der Kirchenväter. In J. Assmann & B.Gladigow. (Hrsg.). *Text und Kommentar*. München, 199–218.
- Luckmann, Th. (1991). *Die unsichtbare Religion*. Mit einem Vorwort v. H. Knoblauch. Frankfurt/M.
- Mercker, H. (1971). *Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras*. München.
- Miller, D.L. (1987). The Question of the Book. Religion as Texture. *Semeia* 40, 53–64

- Müller, P. (1994). »Verstehst Du auch, was Du liest?« *Lesen und Verstehen im Neuen Testament*. Darmstadt.
- Nilsson, M.P. (1951). Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece. *Acta Instituti Atheniensis Sueciae I*.
- Otto, W.F. (1956). *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*. Hamburg.
- Pollack, D. (1996). Individualisierung statt Säkularisierung?, In K. Gabriel (Hrsg.). *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*, Gütersloh.
- Rabbow, P. (1954). *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. München.
- Ratschow, C.H. (1973). Methodik der Religionswissenschaft. In M. Thiel. (Hrsg.). *Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden 8*, München/Wien.
- Reitzenstein, R. (1980). *Die hellenistischen Mysterienreligionen (1927)*. Darmstadt.
- Rudolph, K. (1984). Eliade und die »Religionsgeschichte«. In H. P. Duerr. (Hrsg.). *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*. Frankfurt/M., 49–78.
- Schmidt, E. (1909). *Kultübertragungen*. Gießen.
- Steiner, U.C. (1997). Können Kulturwissenschaften eine neue moralische Funktion beanspruchen?, In *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1*.
- Stolz, F. (1988). Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft. In H. Zinser. (Hrsg.). *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin, 55–72.
- Tenbruck, F. (1993). Religion im Maelstrom der Reflexion. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft Religion und Kultur*. Opladen, 31–67.
- Thomas, G. (1998). *Medien – Ritual Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*. Frankfurt/M.
- Toorn, K. van der (1997). *The Image and the Book*. Peeters.
- Wenzel, H. (1995). *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*. München.
- Wilamowitz-Moellendorf, U.v. (1959). *Der Glaube der Hellenen (1931)*. Darmstadt.
- Willison, I.R. (1996). The History of the Book in the Humanities. In B. Fabian. (Hrsg.). *ZukunftsAspekte der Geisteswissenschaften*. Hildesheim, 91–120.
- Zeller, E. (1963). *Die Philosophie der Griechen I,1 (1919)*. Darmstadt.