

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Dehn, Ulrich  
Title: "Die ästhetische Codierung der Wirklichkeit: zur Typologie von religiösen Seh- und Hörkulturen"  
Published in: Berliner theologische Zeitschrift: BThZ.  
Berlin: De Gruyter; Berlin: Wichern-Verl.; Leipzig: Ev. Verlagsanstalt  
Volume: 23 (2)  
Year: 2006  
Pages: 185 – 198  
ISSN: 0724-6137

---

The article is used with permission of [Ev. Verlagsanstalt](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

ULRICH DEHN

# Die ästhetische Codierung der Wirklichkeit

Zur Typologie von religiösen Seh- und Hörkulturen

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts fingen die frühen Jazz-Musiker damit an, ihre Musik aufzuschreiben. Bis dahin war Jazz gelebt und gehörte Subkultur der schwarzen Bevölkerung der USA, auf Instrumenten, die – neben den späteren „klassischen“ Jazz-Instrumenten wie Saxophon, Kornett/Trompete, Posaune – aus den Werkstätten und Küchen stammten, aus Rhythmen, die auf den Sklaven-Galeeren aus Afrika erstmalig getrommelt worden waren. Diese Musik war Lebensgefühl, hörbare Körpersprache, aus dem Augenblick, aus der Atmosphäre und Stimmung heraus, gegebenenfalls mit subversiven oder obszönen Texten, keine Musik der gebildeten Oberschicht in den Salons, Opernhäuser und Konzertsälen. Aber auch diese Musik wurde zu Noten, schuf gut oder schlecht verdienende Berufsmusiker in den Clubs von New Orleans und woanders und fand die Form gepflegter und gut bezahlter Combos, Brass-Bands, Tanzorchester und anderer Orte der Professionalität.<sup>1</sup> Selbst Jazz-Improvisation ist heute eine Kunst, die langfristig, mühevoll und orientiert an Motivreihen gelernt wird.

Eine vergleichbare Entwicklung trifft auf viele Erscheinungen in der Welt der Religionen zu. Alle großen Religionen begannen als Sprech- und Hörkulturen. Auch über das indische Schrifttum von den frühen Veden (ca. 1000 bis 500 v. Chr.) über die Upanishaden und die großen Epen Ramayana und Mahabharata um die Zeitenwende bis hin zu den tantrischen Texten aus der Zeit des europäischen Mittelalters lässt sich vermuten, dass sie uraltes mündliches und in kleinen Kreisen und schließlich liturgisch weitererzähltes Traditionsgut schriftlich fixiert haben, jeweils in Zeiten, in denen Konflikte über unterschiedliche Erinnerungen und Versionen Verschriftlichung nahe legten und das Geschriebene zum Beweis- und Kampfmittel machten, aber auch zur Grundlage des Bibliothekswesens. In der hebräischen Bibel „hören“ Richter und Propheten die Stimme Gottes zu ihrer Berufung: In 1 Sam 3 geht dies einher mit der Veranschaulichung der Missverständlichkeit der Stimme Gottes; erst nach Anleitung durch Eli lernt Samuel der Stimme Gottes zu folgen: Das „Hören“ im religiösen Bereich ist oft interpretationsbedürftig – wenn nicht gar als solches Interpretation. Der „Pali-Kanon“, d.h. die Reden des Buddha, Texte über seine Biographie (im Majjhima Nikaya) etc. wurde in treuer Sukzessionsfolge mündlich weitergegeben und rezitiert, bevor sie in den letzten Jahrzehnten vor der Zeitenwende, also Jahrhunderte nach dem mutmaßlichen Leben des historischen Siddhartha Gautama, auf Palmblätter aufgeschrieben wurden. Erst dann begann das „Studium der Schriften“ und die

---

<sup>1</sup> Vgl. M. JAKOBS, *All that Jazz – Die Geschichte einer Musik*, Leipzig <sup>2</sup>2003, bes. 7–17.

buddhistische Gelehrsamkeit als die zentrale Aktivität des buddhistischen Mönchtums. Ebenso ist für das Judentum davon auszugehen, dass der Tenach, die hebräische Bibel, die Verschriftlichung von lange mündlich tradierten Überlieferungen in Erzählgemeinschaften war. Mit der Schriftwerdung jedoch erhielten die Thora-Rollen eine zentrale Bedeutung im Synagogengottesdienst, das Judentum wurde zu einer Lese- und Schriftreligion im engsten Sinne des Wortes. Die Tradition des „Hörens“ als Modus der religiösen Praxis und Erbauung und der Quelle des Glaubens steht auch hinter dem Pauluswort „Wie sollen sie aber den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie aber an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Prediger? Wie sollen sie aber predigen, wenn sie nicht gesandt werden? ... So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Christi. Ich sage aber: Haben sie es nicht gehört?“ (Röm 10,14–15a.17–18a). Sowohl Hören als auch Sehen haben in der Bibel mehr als eine akustische oder optische Dimension: Hören heißt, sich das Gehörte zu Herzen nehmen, folgen, befolgen, dies ist auch schon die Doppelbedeutung des jüdischen Sch'ma Israel. Sehen heißt zur Kenntnis nehmen, wahrnehmen, sich nicht mehr entziehen können, sich zu etwas verhalten müssen. In Ex 3,7 ist es beides: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten *gesehen*, und ihre laute Anklage über ihre Antreiber habe ich *gehört*. Ich kenne ihr Leid“. Hier wird schon einmal exemplarisch deutlich, dass die ästhetische Dimension allemal zur ethischen hin überschritten wird, dass Kognition niemals im luftleeren Raum geschieht, sondern zur Neukonstruktion von Beziehungen beiträgt, wie im Schlussabschnitt erläutert werden soll.

Auch die frühen Christen benutzten in Kontinuität zum Judentum die hebräische Bibel und kanonisierten im Zuge dogmatischer Streitigkeiten vom Ende des 1. zum 2. Jahrhundert n. Chr. die Evangelien und die Briefliteratur, so dass auch hier die Lese- und Studienkultur Raum griff, ebenfalls und u.a. im Sinne einer Abgrenzungskultur gegenüber dem Nicht-Verschriftlichten und in der Kontroverse zwischen den Flügeln, die sich innerhalb der Kanones niederschlugen.

In Sure 96,1 und 3 heißt es (*iqra'*) „Trag vor“ (Paret, Zirker) oder „Rezitiere“ (Zaidan)<sup>2</sup>: Muhammad soll den in der „Nacht der Bestimmung“ (*laylat al-qadr*) geöffneten Koran (bzw. Teile desselben) zu Gehör bringen, und bis heute ist die Sprechgesang-Rezitation des arabischen Originals des Koran der zentrale Bestandteil der religiösen Praxis im Islam, z.B. im Freitagsgebet. Der Koran ist kein Buch, das zu lesen ist, er soll rezitiert und *gehört* werden in der heiligen Originalsprache Arabisch. Vom Hören des Koran gehen Segen und Gnade aus.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Der Koran, Übersetzung von R. PARET, Stuttgart u.a. <sup>8</sup>2001 z.St.; Der Koran, übersetzt und eingeleitet von H. ZIRKER, Darmstadt 2003 z.St.; A.M.A. ZAIDAN, At-tafsir. Eine philologisch, islamologisch fundierte Erläuterung des Quran-Textes, Offenbach 2000 z.St.; die Übersetzung von A.Th. KHOURY verwendet hier „Lies“, womit allerdings präjudiziert wird, dass Muhammad lesen *konnte*, was von muslimischen Kommentatoren zumeist bestritten wird.

<sup>3</sup> Vgl. U. TWORUSCHKA, „Höre Israel ...“ (Sendungsmanuskript Hessischer Rundfunk 2, 25.12.1997), 10; DERS., „Höre Israel ...“ Glaubensgeschichte als Hörgeschichte. In: ZUHÖREN e.V. (Hg.): Ganz Ohr. Interdisziplinäre Aspekte des Zuhörens (Edition Zuhören, Bd. 1), Göttingen 2002, S. 150–161.

Für fast jede religiöse Tradition lässt sich das starke Vorhandensein der Orientierung am gehörten Wort, der Audition, nachweisen, bis dahin, dass es häufig „Urgeschichtswertigkeit“ hat. Berufungen, Erleuchtungserfahrungen, dramatische Umorientierungen und Heilungserfahrungen entspringen dem Hören auf die Stimme. Die Erinnerung an diese Ur-Ereignisse wird oft im kollektiven Gedächtnis oder gar Festkalender tradiert wie im Islam mit der „Nacht der Bestimmung“, dem 27. Tag des Monats Ramadan.

Während das „Hören“ in den Religionen, soweit ich es überblicke, durchweg positiv konnotiert ist, scheint das „Sehen“ eher ambivalent zu sein. Auf der einen Seite steht das Schauen von Visionen, das Zuteilwerden von optischen Offenbarungen, das vis-à-vis mit Gott am brennenden Dornbusch (Ex 3,2ff.), das letzte wirkliche offenbarende Erkennen und Schauen in 1 Kor 13,12 und zahlreiche andere Schau-Erlebnisse, auf der anderen Seite die Tabuisierung des bildlichen Darstellens und Schauens im Judentum, Islam und frühen Buddhismus, die das „Schauen“ auf die Schrift und ihre künstlerische Ausgestaltung etwa in der arabischen Kalligraphie konzentrierte. Die üppige mittelalterliche Seh-Kultur erfuhr eine scharfe Brechung im byzantinischen Bilderstreit des 8./9. Jahrhunderts unter Kaiser Leo III. und dem Theologen der Bilderfreunde Johannes von Damaskus. Obwohl die römische Kirche der bildlichen Darstellung offiziell nur noch didaktischen bzw. moralischen Wert zuerkannte, führte die anhaltende Bilderfrömmigkeit bis hin zur Bild-Hörigkeit in den Milieus der Volksreligiosität schließlich zur Kritik der römischen Seh-Kultur in der Reformation.<sup>4</sup>

Es steht zu fragen, wie sich weitere Hör-Traditionen zu diesen auditionellen Ur-Ereignissen verhalten, welche Rolle das Sehen, „Visionen“ oder das Visionäre in den religiösen Traditionen spielt, welche Funktionen Seh- und Hörtraditionen haben, zumal dann, wenn sie im theologischen bzw. philosophischen Anspruch religiöser Traditionen eine prominente Rolle spielen, jedoch nicht (mehr) in der tatsächlichen jetzt gelebten Praxis. Sind Hören und Sehen zwei gegenseitig aus-spielbare Sinnesdimensionen im Religiösen, die einander ablösen/ausschließen, oder eher ein Zwillingsspaar, das sich gar komplementär versteht? Welche Sinne spielen warum eine wie große Rolle?

Grundsätzlich können zunächst drei Typen des Sinnlichen unterschieden werden: Das Hören und Sehen der *Offenbarungserfahrung*, der *Berufungsvision*, des ursprünglichen Erleuchtungserlebnisses hat *Autorisierungs- und Legitimationsfunktion*, es „weicht“ den Sehenden/Hörenden und hat hinsichtlich seiner sinnlichen Komponente normalerweise keinen maßgeblichen Einfluss darauf, ob diese Komponente auch in der weiteren Geschichte der dadurch angestoßenen religiösen Tradition eine Rolle spielt. Der zweite Typ ist die *ästhetische* Komponente, die uns fragen lässt nach der „Beziehung von Kunst und Religion, Offenbarung und Poesie, religiöser und ästhetischer Erfahrung“<sup>5</sup> im Gesamtzusammenhang des Selbstverständnisses einer religiösen Tradition. Im Bereich dieser Komponente ist

<sup>4</sup> Vgl. J. IRMSCHER (Hg.), *Der byzantinische Bilderstreit*, Leipzig 1980; M. STIRM, *Die Bilderfrage in der Reformation*, Heidelberg 1977; R. SÖRRIES, *Die Evangelischen und die Bilder*, Erlangen 1983.

<sup>5</sup> N. KERMANI, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München <sup>2</sup>2003, 13.

zunächst davon auszugehen, dass das Stichwort der Hör- und Sehkulturen in den Religionen in den Bereich einer Deskription der religiösen Praxis gehören kann, es kann aber auch den hermeneutischen Stellenwert der Ästhetik für das Religiöse meinen, dessen Bedeutung zumindest für den Islam Navid Kermani in einer brillanten Studie formuliert hat.<sup>6</sup> Ein dritter Typ ist der *rituell-lebensweltliche*, der die regelmäßige Praxis einer religiösen Tradition prägt. Ich wende mich zunächst dem Hören und Sehen im Rahmen des offenbarerischen Ur-Erlebnisses zu.

In Anbetracht der Ubiquität von Seh- und Hörvorgängen in den religiösen Traditionen würde es schwierig, eine flächendeckende Typologie der Religionen nach ihrem jeweiligen Schwerpunkt des Sehens und Hörens vorzunehmen, zumal dies ein extrem schwer erhebbares Querschnittsthema in der Literatur darstellt. Stattdessen werde ich versuchen, das Querschnittsphänomen des Sehens und Hörens auf seine Funktion und den Stellenwert des Sinnlichen hin zu beleuchten und nur bei Gelegenheit auch auf die quantitative Komponente, das Vorkommen der Aspekte, zu sprechen kommen.

### 1. Typ:

#### *Die Weihe des Sinnlichen:*

#### *Offenbarungserfahrungen des Hörens und Sehens (Auditionen/Visionen)*

Berichte über Berufungsvisionen, Erfahrungen des Ergriffenwerdens durch Gott, das Hören von Gottes Stimme mit der Erteilung eines Auftrags sind zahlreich und nehmen zumeist einen prominenten Platz ein in der Hagiographie von Religionsstiftern. Dabei ist für unseren Zusammenhang interessant, welche Rolle die betreffende Vision oder Audition in der Binnenvorstellung der Religionsgemeinschaft spielt und was sie ausgelöst hat, nicht, ob sie „wahr“ oder „erfunden“ ist. Im letzteren Fall des Authentizitätsproblems wäre die humanwissenschaftliche Frage der gesundheitlichen Verfassung der Visionäre und die psychiatrische Dimension religiösen Erlebens berührt, die wir hier nur am Rande streifen können.<sup>7</sup>

Die Biographie der Stifterin der japanischen shintoistisch orientierten Religionsgemeinschaft Tenrikyo enthält eine solche Offenbarungs- und göttliche Einwohnungsszene.<sup>8</sup> Die Familie Nakayama, eine für Dorfverhältnisse wohlhabende Familie mit dem Dorfvorsteher Zembei als Oberhaupt in einer Ortschaft, die heute am Rande der Stadt Tenri wenige Kilometer von Nara und Kyoto liegt, ist Ort des Geschehens im Jahre 1838. Der Sohn Shuji bedarf wegen einer Beinverletzung des Asketen und Heilers Ichibe, die Familie steht in Erwartung einer schamanistischen Zeremonie, die unter Inanspruchnahme eines Mediums durch-

<sup>6</sup> S. Anm. 5.

<sup>7</sup> Vgl. U. NIEMANN, Das Phänomen der Vision in humanwissenschaftlicher Sicht, in: DERS. / M. WAGNER, Visionen – Werk Gottes oder Produkt des Menschen? Theologie und Humanwissenschaft im Gespräch, Regensburg 2005, 60–111.

<sup>8</sup> Das Leben von Oyasama, der Stifterin der Tenrikyo, Tenri 1986 (jap. Original *Tenrikyo-Oyasama-Den*, Tenri 1956), 1–7.

geführt werden soll. Da das Medium nicht verfügbar ist, wird Miki, die Mutter Shujis, gebeten, diese Rolle zu übernehmen. Jedoch anstatt punktuell als Medium zu dienen, spricht der „ursprüngliche Gott“ durch sie: „Ich bin der ursprüngliche, der wirkliche Gott. Dieses Anwesen hier besitzt meine Vorherbestimmung. Jetzt bin ich vom Himmel herabgekommen, um die ganze Welt zu erlösen. Ich möchte Miki als Wohnung zur Verfügung gestellt bekommen“. Der Bericht enthält auch die Ablehnung als klassisches Element einer Berufungserfahrung, pragmatische Überlegungen, die Familie sei mit der „Einwohnung“ des Gottes in ein Familienmitglied überfordert (wobei offenbar dem Familienoberhaupt das klassische Berufsbild einer viel beschäftigten Schamanin vor Augen stand). Zu dieser auditio-nellen Begegnung mit dem „ursprünglichen Gott“ gehört die anthropomorphe Wahrnehmung: Der Gott wird um etwas Geduld gebeten, um Verhandlungen mit anderen Familien führen zu können, die mehr Möglichkeiten zur Übernahme einer so komplexen Aufgabe hätten. Die besessene Miki steigert sich in ihre Rolle des Sprachmediums Gottes, der sie in Anspruch nehmende Gott wird immer „strenger“ und geht nicht auf die Verhandlungsversuche und Ablehnungen ein, bis Zembe schließlich einwilligt. Das Ereignis der Einwohnung Gottes in Nakayama Miki gilt als Gründungsdatum der Tenrikyo. Theologen der Tenrikyo vergleichen dies dem visuell-auditio-nellen Offenbarungsereignis der „Adoption“ Jesu in Mk 1,10f./Mt 3,16f./Lk 3,21f./Joh 1,32f., das jedoch nicht den Göttlichkeitscharakter Jesu begründe, wie er mit der Einwohnung Gottes in Miki gegeben sei.<sup>9</sup>

„Dr. Mikao Usui“, der mutmaßliche Gründer bzw. „Wiederentdecker“ der esoterischen Behandlungsschule Reiki, wird nach einer weithin kolportierten Legende als Theologe im Raum Kyoto betrachtet<sup>10</sup>, der sich auf der Suche nach der Bedeutung von Formeln und Symbolen einem meditativen Fasten auf dem Berg Kuriyama in der Nähe von Kyoto unterzieht. Hier hat er an einem frühen Morgen folgende Vision: „Es war noch ziemlich dunkel, als er ein strahlendes Licht erblickte, welches sich sehr schnell auf ihn zu bewegte. Es wurde größer und größer und traf ihn in der Mitte der Stirn. Er meinte zu sterben – und dann sah er Millionen von kleinen Bläschen in allen Farben des Regenbogens, vorwiegend in Blau, Lavendel und Rosa. Schließlich erschien ihm ein großes, weißes Licht. Er sah die vertrauten Sanskritbuchstaben in leuchtendem Gold vor sich und sagte: ‚Ja, ich erinnere mich‘.“<sup>11</sup> Diese Erfahrung hatte neben dem Charakter des „Erleuchtungs-erlebnisses“ die Wirkung einer Energieübertragung, die sich in einigen Begebenheiten auf dem Rückweg Usuis niederschlägt. Auch diese Lichtvision hatte eine Gründungs- und Ursprungsfunktion, die offenbarerische Ausstrahlung dieses

<sup>9</sup> Vgl. KOTAKI T., *Tashûkyô to dô chigau ka* (Worin unterscheidet sie sich von anderen Religionen). Tenrikyo – Questions and Answers (Jap.), Tenri 2002, 52–54.

<sup>10</sup> Da es für einen Theologen diesen Namens im Zeitraum Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts keine historischen Belege gibt, wurde seit einigen Jahren ausgehend von dem in Japan lebenden Reiki-Lehrer Frank Petter eine andere Version beliebt, die von einem Geschäftsmann im Raum Tokyo spricht und die sich auf eine Grabinschrift an einem Tempel der buddhistischen Jodo-Schule in Tokyo stützen kann (u.a. F. A. PETTER, *Das Reiki Feuer*, Aitrang 1997). In dieser Version ist nur knapp die Rede von einem Erleuchtungserlebnis.

<sup>11</sup> B.J. BAGINSKI / Sh. SHARAMON, *Reiki – Universale Lebensenergie*, Essen 1998, 24.

– psychologisch gesprochen – Erlebnisses einer dramatischen Bewusstseinsweiterung wurde zum Kern eines in fast jeder Reiki-Veröffentlichung kolportierten Mythos. Auch der konkurrierende Mythos, der Usui in einen völlig anderen biographischen und geographischen Zusammenhang stellt, enthält diese Visionskomponente auf einem Berg.

Eine Kombination des visuellen wie auch auditorischen Elementes findet sich im Visionserlebnis des Joseph Smith aus dem Jahre 1823, dessen Bericht dem Buch Mormon als „Urgeschichte“ vorgeschaltet ist, da es die Existenz des Buchs und seinen Charakter an Smith offenbart. Das inbrünstige Gebet Smiths am Abend des 21.9.1823 wird beantwortet mit dem lichtvollen Erscheinen eines Boten (Moroni), dessen über dem Boden schwebende Gestalt folgendermaßen beschrieben wird: „Er hatte ein loses Gewand, von außergewöhnlicher Weiße an, weißer als alles, was ich auf Erden je gesehen hatte. Ich glaube auch nicht, dass etwas Irdisches so überaus weiß und helleuchtend gemacht werden kann. Seine Hände waren unbedeckt, auch seine Arme bis knapp über dem Handgelenk; ebenso waren seine Füße nackt und auch die Beine bis knapp über dem Knöchel. Haupt und Hals waren auch nicht bedeckt. Ich konnte erkennen, daß er außer diesem Gewand keine andere Kleidung trug, denn es war offen, und ich sah seine Brust. Nicht nur sein Gewand war überaus weiß, sondern die ganze Gestalt war unbeschreiblich herrlich, das Antlitz leuchtend wie ein Blitz. ... Er nannte mich beim Namen und sagte zu mir, er sei ein Bote, aus der Gegenwart Gottes zu mir gesandt, und heiße Moroni; Gott habe eine Arbeit für mich; mein Name werde bei allen Nationen, und Geschlechtern und Sprachen für gut oder böse gelten, ja, man werde bei allen Menschen sowohl gut als auch böse von mir sprechen.“ Smith erhält genaue Anweisungen, wie mit den goldenen Platten, auf denen das Buch Mormon stehe, umzugehen sei. Moroni erscheint dreimal und erteilt jedesmal die gleiche Botschaft.<sup>12</sup> Das Buch Mormon enthält angeblich religiöse Urkunden der Ureinwohner Nordamerikas einschließlich einer Erscheinung des auferstandenen Jesus in der Stadt „Bountiful“. Das offenbarerisch Visionäre dieses Ur-Vorgangs verleiht Smith als Person Autorität und es bekräftigt die Wahrheit der offiziellen Lehre der „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“ über das Buch Mormon, unabhängig davon, ob es diese Platten, die nach der „Übersetzung“ durch Smith an „Moroni“ zurückgegeben werden mussten, überhaupt gab, und wenn ja, ob sie auf völlig anderem Wege, vielleicht von Smiths Hand, entstanden sind etc.<sup>13</sup> Die visionäre Weihe der Bezeugung Smiths ist mit Macht verbunden, mit der Sanktionierung konkurrierender Bezeugungen bzw. dem Sakrileg des Zweifels an Smiths Version. Der Macht-Charakter eines visionären Ur-Erlebnisses wird je nach Beschaffenheit der Religionsgemeinschaft unterschiedlich stark ausgespielt.

<sup>12</sup> Das Buch Mormon. Ein weiterer Zeuge für Jesus Christus, Frankfurt/Main 1985, Das Zeugnis des Propheten Joseph Smith.

<sup>13</sup> Vgl. E. MEYER, Ursprung und Geschichte der Mormonen, Halle 1912; H. OBST, Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, Göttingen 2000, 266–315; D. TROBISCH, Mormonen – die Heiligen der letzten Zeit? Neukirchen-Vluyn 1988.

Auch die Einwohnung des „ursprünglichen Gottes“ in einem auditionellen Ur-Ereignis an Nakayama Miki ist fester Bestandteil der Lehre der Tenrikyo, während die (inzwischen auch intern umstrittene) Usui-Biographie mit Lichtvision für Reiki-Anhänger eher den Stellenwert eines freudig gepflegten Mythos hat, zumal Reiki keine Organisation im engeren Sinne ist.

Diese Ur-Ereignisse haben kulturelle Gedächtnisse<sup>14</sup> geschaffen, sie wurden aufgrund ihres visuell-visionell-auditionellen Charakters zu fundierenden Geschichten, zu Mythen, die zugleich ermächtigen und weihen. Sie durchstoßen die Grenze von Fiktion und Realität und gehen auf in ihrer Wirkung und der Weise ihrer Bewahrung.

Einen anderen Offenbarungscharakter als den eines Urereignisses hat das auditionelle Moment in der Meditation der indischen Radhasoami-Tradition, die sich in lockerem Anschluss an den Sikhismus versteht. „Radhasoami“ steht in der Tradition der sikhistischen Kritik am hinduistischen Pantheon für eine alles vereinende kosmische Übergottheit, die über den drei kosmologischen Ebenen jenseits von Zeit und Raum existiert. Aus Radhasoami emaniert ein kompliziertes System verschiedener kosmischer Sphären, die meditativ und unter Anwendung von Mantras durchreist werden können. Die meditative Reise ist von schamanischen Kulturen bis hin zu bestimmten Formen des tibetischen Buddhismus nichts Ungewöhnliches, das Zentrum der Lehre von den kosmischen Sphären und ihrer meditativen Durchdringung ist der Klangstrom oder Hörbare Lebensstrom, der als göttlicher Energiestrom zu denken ist, den Kosmos durchläuft, am Leben erhält und in einem ewigen Kreislauf zum Ursprung zurückströmt. Dieser Lebensstrom wird als Klang (*Sabd/Dhun*) vorgestellt. Die Technik des Surad Sabd Yoga, die sich in der Tradition und als Ergänzung des tantrischen Yoga versteht, versetzt den Praktizierenden in die Lage, den verborgenen Klang des Hörbaren Lebensstroms zu hören und mit seiner Hilfe und unter Anleitung eines Gurus die kosmischen Sphären zu bereisen, was ihm ermöglicht, sich mit dem Höchsten zu vereinigen. Die inneren Töne, die der durch den Guru Eingeweihte hört, verändern sich von Region zu Region, von Sphäre zu Sphäre.

Zusätzlich zu den vorher erwähnten auditionellen Erlebnissen bedarf es hier aufgrund des esoterischen Charakters des „verborgenen Klanges“ der Einweihung durch den Meister und des spirituellen Fortschritts, um des Klanges gewahr zu werden und diesen wiederum als „Wegbegleitung“ nutzen zu können.<sup>15</sup> Diese esoterisch-mystische Qualität des Hörens auf die Musik des Klangstroms im Zustand der äußersten Konzentration, die sich u.a. auf die islamische „Mystik des Tons“ als verwandtes Phänomen beruft, ist in ihrem zwar offenbarerischen, aber doch regelmäßigen Charakter auch dem rituellen Typ des Hörens zuzurechnen, dem wir uns im dritten Schritt zuwenden.

<sup>14</sup> Vgl. zum Hintergrund dieses Terminus JAN ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München <sup>2</sup>1997.

<sup>15</sup> Vgl. J.P. JOHNSON, Der Pfad der Meister, München 1969; R. HUMMEL, Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen, Stuttgart u.a. 1980, 29–44; M. HUTTER, Hindu – Sikh – Universell? Kontextbestimmte Veränderungen der Radhasoami-Traditionen, Vortrag, Halle November 2001 (zur Veröff. bestimmt).

2. Typ:  
*Hören und Sehen: Religion als ästhetisches Erleben*

Religionen haben nicht nur im kulturellen Gedächtnis bewahrte Ursprungsergebnisse, sie leben vom Gereizt-Werden der Sinne, die in der religiösen Praxis angesprochen sind und die den Glauben, die spirituelle Anhänglichkeit wach halten.<sup>16</sup> Nun können Sehen und Hören zwar „veranstaltet“ und inszeniert werden, jedoch ist *Schönheit* nicht objektivierbar. Rudolf Bohren merkt an, dass „Gottes Schön-Werden in der Schöpfung, in Kunst und Kultur, in der Geschichte und in der Gemeinde“<sup>17</sup> ein gläubiges Vor-Urteil sei. „Die Rede von Gottes Schön-Werden in der Schöpfung ist eine Aussage des Glaubens; der Glaube ist eine neue Wahrnehmung des Geschaffenen – in seiner Bestimmung, schön zu sein für Gott“.<sup>18</sup> Romano Guardini hat in seiner religiösen Sinnenlehre darauf hingewiesen, dass der unvoreingenommene optische Eindruck reiner unverbundener Sinnesreize ein Konstrukt sei. „Was sehe ich, wenn ich auf einen Kristall blicke? Nach der positivistischen Ansicht nehme ich Empfindungselemente wahr, Farben, Lichtwerte, Linien, Flächen, und setze sie dann zu immer umfassenderen Gebilden zusammen. Das ist aber eine künstliche Vorstellung, die aus bestimmten, in der Zeit wirksamen Voraussetzungen hervorgeht. In Wirklichkeit sehe ich vom ersten Augenblick an ‚Gestalten‘, worin jedes Element von allen anderen getragen wird, und das Ganze ebenso grundlegend ist, wie die Summe der Einzelheiten. Eine solche Gestalt ist aber nicht nur körperlich ... der Körper ist von vorneherein geistig bestimmt“<sup>19</sup>, der Sehende dringt schnell zum Inhalt, zur Sinngestalt vor. Diese Sinngestalt jedoch wird von mir mitgestaltet. Dass ich den Kristall „schön“ finde, ist kein von den natürlichen Sinnesreizen vorgebbares Urteil. Es ist eine Konvention, im Falle des „schönen Gottes“ eine Konvention des Glaubens. D.h. Guardinis Satz „Sobald ich sehe, trete ich ... in das Kraftfeld einer Wesenheit“<sup>20</sup> gilt, weil ich diese Wesenheit mit einem dogmatischen Urteil über ihre Kraft (und Schönheit) besetze. So ist es bezeichnend, wenn Kermani darauf verweist, dass die Rezitatoren des Koran ihn zwar als „schön“ (*hasan*) betrachten und von der Faszination sprechen, die von ihm ausgehe, jedoch keine Gründe für diese besondere Qualität des Koran angeben. Darüber hinaus müsste man vermuten, dass diese Gründe andere wären als die, die in westlichen Kulturkreisen als plausibel betrachtet werden.<sup>21</sup> In der Überlieferung wird die Schönheit jedoch als Eigendynamik des Reizes des Koran und seiner Rezitation überliefert, so in der berühmten Geschichte von der Konversion des späteren Kalifen Umar, der aufgrund der rezitierenden

<sup>16</sup> Zu weiteren und insbesondere theoretischen Aspekten dieser ästhetischen Dimension im Anschluss an das Projekt „Visible Religion“ vgl. in dieser Zeitschrift CHR. UEHLINGER, *Visible Religion* und die Sichtbarkeit von Religion(en).

<sup>17</sup> R. BOHREN, Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, München 1975, 125.

<sup>18</sup> A.a.O. 99.

<sup>19</sup> R. GUARDINI, Die Sinne und die religiöse Erkenntnis, Würzburg <sup>2</sup>1958, 14f.

<sup>20</sup> A.a.O. 20.

<sup>21</sup> Vgl. Gott ist schön 27f.

Lektüre der Sure *Taba* (20) vom Verfolger der Gemeinde Muhammads zum begeisterten Muslim wird. Als er seine Schwester Fatima und ihren Mann Said ibn Zayd „in flagranti“ beim Rezitieren des Korans ertappt, versucht er sich nun selber im Rezitieren und bekehrt sich mit den Worten „Wie wunderschön, wie erlesen ist diese Rede!“<sup>22</sup> Ähnlich, und noch ausdrücklicher gegen den Willen des Hörenden, verhält es sich mit dem Dichter at-Tufayl, der entgegen seinem Vorsatz Muhammad bei einer Koran-Rezitation in der Kaaba lauscht und schließlich von der Schönheit des Rezitierten überwältigt wird: „Mein Gott, niemals zuvor habe ich ein Wort gehört schöner als dieses ...“.<sup>23</sup> Eine so explizite Ästhetik des Rezitierens oder der Qualität des geschriebenen Textes, der Kalligraphie, ist nur für den Islam nachweisbar. Das Lesen/Hören der hebräischen oder griechischen Bibel ist eher unter dem rituellen Aspekt zu sehen, es bedarf der Auslegung, wie die Episode Apg 8,26–39 (Philippus und der äthiopische Hofbeamte) zeigt. Das Lesen des Bibeltextes entwickelt keine ästhetische Eigendynamik, die gar zu dramatisch-kontrastiven Konversionserlebnissen führen würde, wie auch im Christentum der Urtext nicht dogmatisiert wurde. Assaad E. Kattan sieht unter Berufung auf Kermani den Islam und das orthodoxe Christentum gemeinsam in der Wertschätzung des Ästhetischen als eines „Beweises“ Gottes. Die ästhetische Unüberbietbarkeit des Koran sei eines der Zeugnisse für seine göttliche Herkunft. Die ästhetisch-liturgische Qualität der Hagia Sophia als byzantinischer Kirche habe einst den Prinzen Vladimir von der Richtigkeit des orthodoxen Glaubens überzeugt. Es handelt sich aber, so Kattan, beim Islam um ein dogmatisiertes Konzept, während die orthodoxe Kirche lediglich legendarisches Gut bewahre.<sup>24</sup>

Selbst im ostasiatischen Raum, der neben phonetischen Schriftzeichen höchst komplexe Sinn-Schriftzeichen kennt, ist zwar Kalligraphie, aber nicht ihre Extrapolation in den religiösen Raum hinein bekannt, allenfalls als eine religiös beeinflusste Kulturvariante. So wird zwar nicht das Rezitieren, aber das kalligraphische Schreiben und, im weiteren Sinne, das Sehen/Lesen von Schriftzeichen (*shodo*) in der (verwestlichenden) Interpretation von Daisetz Suzuki als einer der buddhistischen „Wege“, d.h. als para-religiöse Übung/Praxis in intellektuellen Schichten<sup>25</sup> betrachtet. Insgesamt spielen mit der Kultur des Zen-Buddhismus verbundene Kunstformen eine Rolle, die diese dem ästhetischen Typ zuzuordnen gestattet, allerdings nur mittelbar dem Bereich des Hörens und Sehens.

<sup>22</sup> Vgl. a.a.O. 34f.

<sup>23</sup> A.a.O. 36.

<sup>24</sup> Vgl. A.E. KATTAN, Dialektik von Nähe und Distanz von nahöstlichen Christen und Muslimen am Beispiel einiger liturgischer Elemente, in: H. SCHMID / A. RENZ / J. SPERBER (Hg.), „Im Namen Gottes...“ – Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam, Regensburg 2006, 154–159, 154f.

<sup>25</sup> Vgl. D.T. SUZUKI, Zen and Japanese Culture, New York 1959, 30.

3. Typ:  
*Sehen und Hören in den religiösen Lebenswelten:  
 Der rituelle Aspekt*

Die umgekehrte Frage ist leichter zu beantworten: Welche religiöse Tradition kennt eine Praxis, in der Hören und Sehen keine Rolle spielen? Der strenge Asketismus der aus dem Zen-Buddhismus herrührenden ungegenständlichen Versenkung könnte genannt werden, sie wird aber ergänzt durch die schon erwähnte ästhetische Komponente des Kulturbereichs und durch liturgische Sutrenrezitation.

Ausdrücklich hör-kulturell ist der zentrale liturgisch-rituelle Akt des Judentums, das Sch'ma Israel (Höre Israel): „Höre Israel, der Gott unser Gott ist einzig. Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft“ (Dt. 6,4f.).<sup>26</sup> Um zunächst beim auditionellen Aspekt zu bleiben: Auf der Hand liegt die Unterscheidung zwischen rezitativem Sprechgesang, der an Harmoniedefinitionen orientiert sein kann (Gregorianik, liturgisches Singen im katholischen Gottesdienst bzw. im lutherischen Abendmahl) oder reine Sprech-Rezitation ist, die nur eine Tonhöhe und das Aufsteigen und Absinken kennt, zum einen, und zum anderen der ausgeprägten Sing-Kultur des Christentums, die regelmäßig um neues Liedgut ergänzt wird.

Im auditionellen Bereich ist der aktive und der passive Aspekt zu unterscheiden: In beiden Hinsichten, so will nach vorläufiger Vermutung scheinen, ist westliche Religiosität erheblich temperamentvoller als asiatische. Im christlichen Gottesdienst wird liturgische Konzentration sowohl seitens des Liturgen als auch der zuhörenden Gemeinde durch gregorianischen Ein-Ton-Gesang gefördert: „Auf Grund der konzentrativen Wirkung der Einstimmigkeit und der ‚Objektivität‘ des musikalischen Charakters (keine ekstatische Emotionalität, keine obstinate Rhythmik, keine eruptive Dynamik) hat der gregorianische Gesang eine spezifische Eignung als musikalische Ausdrucksform gemeinschaftlichen Lobens, Betens und Bekennens“.<sup>27</sup> Hinzu kommt der aktive Aspekt der Choralkultur, der wiederum ergänzt wird durch das „Hören“ kirchenmusikalischer Darbietungen, von sonntäglicher Orgelmusik bis hin zum adventlichen Weihnachtsoratorium, nachdem noch J.S. Bach (1685–1750) der Meinung gewesen war, Musik diene allemal der Ehre Gottes und dem Ergötzen des Gemütes, sonst sei sie keine Musik.<sup>28</sup> Der fast tabufreien Hör-Kultur im westlichen Christentum korrespondiert ein musikarmes Milieu in der indischen und ostasiatischen Religiosität, das meist auf Trommeln, Glocken oder andere ein-tönige Schallerzeuger beschränkt ist. Schon die aus vielen Traditionen gespeiste liturgische Kultur der Baha'i kennt keine Instrumente, nur die menschliche Stimme, und dem muslimischen Freitagsgebet ist das Singen geistlicher Lieder vollends fremd. Während das performatorische Singen von Texten aus dem hinduistischen Textkorpus in einzelnen Traditionen sowie das

<sup>26</sup> Hinweis von TWORUSCHKA, „Höre Israel ...“ (s. Anm. 3), 2.

<sup>27</sup> M. EHAM, Gregorianik, in: EKL <sup>3</sup>1989, 317–323, 321.

<sup>28</sup> So in seiner Generalbasslehre, vgl. R.D. HAWKINS, Kirchenmusik, in: EKL <sup>3</sup>1989, 1145–1152: 1145.

meditative Sitar-Spielen vorkommen, kennt die buddhistische Tempelgemeinschaft zwar das aktive Ein-Ton-Rezitieren von Sutren, jedoch keine Hör-Tradition, allenfalls in der liturgischen Performance von Trauerritten für betroffene Familien. Zu-Spruch als Sprich- und Höraktivität in der Belehrung und Einzelsupervision von Mönchen ist ein dem christlichen Verkündigungserlebnis nicht weit entfernt, aber nicht in der Weise wie bei Paulus als dem Evangelium essentiell charakterisierter Vorgang, als dass er typologisch auf die gleiche Stufe gehörte. Das Wort ist kein Instrument göttlichen Charakters, Gottes Wort durch Menschenmund ist kein Modus asiatischer Religiosität. Belehrungen im täglichen Leben buddhistischer, shintoistischer oder daoistischer Tempel- oder Schreingemeinschaften geben menschliche Einsichten weiter, auch wenn sie in ununterbrochener Sukzession autorisiert sind.

Nachdem bereits der *auditionell*-visionelle Bereich Interpretationsspielräume zulässt – ist das angeblich visionäre Hören von Stimmen jeweils psychopathologisch, real oder als tatsächlich offenbarerisches Erleben zu verstehen –, ist der Bereich des Sehens gar Gegenstand temperamentvoller Kontroversen und Anlass zu Kirchenspaltungen gewesen. Was jedoch unterscheidet das Betrachten eines Werkes christlicher bildender Kunst, etwa eines Kirchenfensters Marc Chagalls, einer römischen Apostelstatue von Bernini oder einer antiken Götterstatue vom Betrachten eines Mandala oder tibetischen Tanka? Das auch vom Islam beherrschte jüdische Bilderverbot (Ex 20,4) gab der bildlichen Darstellung eine Wertigkeit jenseits reiner kultureller Ausprägung und deutet auf die Gefahr hin, Signifikant und Signifikat in eins zu setzen, die den Bilderstreit auslöste.<sup>29</sup> Im Mahayana-Buddhismus weithin benutzte Mandala, die zwei- oder dreidimensional sein können, stellen konzentrierte Visualisierungshilfen dar, die nach neueren Interpretationen innere Vorgänge im Praktizierenden bezeichnen oder als kalligraphische Darstellung spiritueller wirksamer Worte oder Schriftzeichen mit Symbolwert als konzentratives Orientierungsobjekt mit Tendenz zum Verehrungsgegenstand dienen, haben Signifikantenbedeutung insofern, als sie nicht Göttliches bezeichnen/darstellen, sondern die bildlich vermittelte Innenschau bewerkstelligen.<sup>30</sup>

Dem steht das christliche Kunst- und Kulturverständnis gegenüber, das bildende Kunst, das, was zu sehen ist, als Ausdruck religiöser Gefühle, als Hilfsmittel zum Lobe Gottes, als Beitrag zur Ästhetik des christlichen „Raumes“ betrachten kann, jedoch nach eigenem Anspruch nicht als Hilfsmittel im Vollzug religiöser (ritueller) Praxis. Sehen ist hier ästhetischer Genuss, nicht religiöser Vollzug, wenn

<sup>29</sup> Vgl. zur Begrifflichkeit U. ECO, Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt/Main 1977; DERS., Einführung in die Semiotik, Tübingen <sup>2</sup>2002; DERS., Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen, München <sup>2</sup>1991.

<sup>30</sup> Vgl. die „Honzon“ genannte Kalligraphie des japanischen Mönchs Nichiren (1222–1282), die die Titelzeile der Lotus-Sutra enthält und in weiten Teilen des heutigen japanischen Nichiren-Buddhismus als Verehrungsgegenstand benutzt wird, sowie das Kalachakra-Mandala des tibetischen Gelug-Buddhismus, das eine von-oben-auf-Ansicht des „Kalachakra-Palastes“ darstellt, die den inneren spirituellen Weg des Praktizierenden bezeichnen soll; vgl. Y. MATSUDO, Nichiren, der Ausübende des Lotos-Sutra, Norderstedt 2004; DALAI LAMA, Kalachakra-Tantra. Der Einweihungsritus, hg., übers. und mit einer Einleitung versehen von J. HOPKINS, Berlin 2002.

wir von der Verwendung bildlicher Darstellungen im Zusammenhang von „Meditationen“ in gottesdienstlichen Veranstaltungen absehen. Nichtsdestoweniger lassen sich die visuellen Sinne auch in der Raumgestaltung und in der Architektur ansprechen: Seit der Schwelle zum konstantinischen Zeitalter wird der aufwendige christliche Sakralbau selbstverständlich, nachdem die antiken Götter sich noch im Freien hatten verehren lassen, die mittige Kanzel im reformierten Gottesdienstraum, der Altar und weit ausladende Altarraum in der lutherischen Kirche, die in jeder Gliedmaße hochgradig symbolgeladene Buddhastatue mit ihren Handhaltungen (*mudra*) und der kunstvoll mit dekorativen Devotionalien ausgestattete geräumige Frontbereich eines Schreins oder Tempels, der den Praktizierenden, Betenden, gottesdienstlich Rezitierenden vor Augen steht. Auch wenn seit Luther für das evangelische Christentum der religiöse Versammlungsraum keine sakrale Qualität mehr hat und deshalb auch nicht stets zugänglich sein muss, bietet er doch Religionen übergreifend dem Auge und der allgemeinen Befindlichkeit der Praktizierenden einen Bereich der Weihe, der numinosen Atmosphäre, die in manchen Sakralbauten noch unterstrichen wird durch die Hinzufügung einer stilvollen Zugangstreppe – diese jedoch nur mittelbar als visuelle Komponente denn eher als somatischer Bestandteil auf dem „Wege“ der religiösen Praxis. So ist z.B. an vielen Zentren japanischer neuer religiöser Bewegungen zu beobachten, dass ihre Hauptversammlungshallen sich im ersten Obergeschoss befinden, so dass eine ausladende und oft kunstvoll ausgestaltete Zugangsaußentreppe direkt dorthin führen kann.<sup>31</sup>

### *Religionen als Sinnen- und Zeichensysteme: Die codierte Wirklichkeit*

Die Sinnenfälligkeit der Religionen zu typologisieren und auf die Funktion der jeweiligen Typen hin zu sezieren, mutet als der Versuch an, in die Oberfläche eines zu flüssig geratenen Puddings mit einem Messer nachhaltig Linien zu schneiden. Die Unterscheidung eines offenbarerischen, eines ästhetischen und eines rituellen Aspekts soll jedoch als Vorschlag eines Sensibilisierungsversuchs betrachtet werden, der die oft im Bereich des Selbstverständlichen angesiedelte Sinnenorientierung der religiösen Lebensvollzüge in die bewusste Wahrnehmung aufnimmt. Religionen sind nur als Sinnensysteme denkbar, das biblische Bilderverbot (Ex 20,4) wie auch der mittelalterliche Bilderstreit haben auf ihre Weise genau dies bestätigt.

Wenn wir davon ausgehen, dass Religionen die Funktion haben, dem Menschen ein befriedigendes Verhältnis zur Wirklichkeit zu ermöglichen, das die Wirklichkeit verstehen und bewältigen hilft,<sup>32</sup> stellt die sinnlich-ästhetische Kom-

<sup>31</sup> Vgl. meine entsprechenden Beobachtungen in U. DEHN, Der Typus des Neureligiösen am Beispiel der japanischen Mahikari-Tradition, in: A.A. SITOMPUL / K.H. FEDERSCHMIDT (Hg.), Evangelium und Lebensordnung. Festschrift für L. Schreiner, Jakarta/Waltrop 2001/2002, 342–358.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu U. DEHN, Religion und Mythos. Versuch zu einem funktionalen Religionsverständnis, in: Materialdienst der EZW Nr. 3/2004, 83–96.

ponente des Religiösen, alles, was das Hören und Sehen betrifft, einen substanziellen Teil religiöser Aktivität dar. Wirklichkeit wird im bildnerischen oder in akustischen Signifikanten „abgebildet“ und erlaubt dem Hörenden und Anschauenden, sich auf sie zu beziehen.<sup>33</sup> Höchst anschaulich wird dies an den „Gärten“ zen-buddhistscher Tempel, die in Miniatur den Kosmos signifizieren, „gekämmte“ Kiesel als das unendliche Meer, Felsen als Landschaften, glatt geschnittene Sträucher als Wälder. Die „Anschauung des Universums“ (Schleiermacher) findet hier im buchstäblichen Sinne statt. So gestalten sich auch die ästhetischen Ausdrucksformen und Hör- und Sehkulturen entsprechend den unterschiedlichen Wirklichkeitscodierungen, Wirklichkeitswahrnehmungsinstrumentarien und ästhetischen Koordinaten sowie Signifikationsmechanismen: Die Deckengestaltung der Sixtinischen Kapelle wäre undenkbar in einer indischen katholischen Kirche, geschweige denn in einem taiwanesischen buddhistischen Tempel, weil die In-Beziehungsetzung zur Wirklichkeit sich auch innerhalb derselben religiösen Tradition kulturell bedingt anders vollzieht. Ich gehe in Anlehnung an Roland Barthes und Umberto Eco davon aus, dass wir es beim Gehörten und Gesehenen mit einer „Welt der Zeichen“ (Barthes) zu tun haben, die im Bereich menschlichen (religiösen) Verhaltens zur Wirklichkeit ein Beziehungsgeflecht errichten, das sowohl verbindlich definierte Komponenten als auch große Gestaltungsräume vorsieht. Zeichen und Bezeichnetes können unterschiedliche Abstände zueinander haben, und entsprechend verengen oder erweitern sich die hermeneutischen Gestaltungsräume und funktionalen Beziehungsvorgaben. Insofern als Zeichen selbst, auch schon ohne *gehört* oder *gesehen* zu werden, in einem Beziehungsgeflecht zu ihren Verursachern und deren Intentionen stehen, ist von einer Beziehungsstruktur aus mindestens vier Teilnehmenden auszugehen, die jedoch nicht in ihrer ganzen Komplexität hier berücksichtigt werden kann.<sup>34</sup>

Jeder der drei Typen stellt in diesem Beziehungsgeflecht ein anderes Format der Zeichenhaftigkeit und Wirklichkeitscodierung dar und eine andere Art der Verhältnisbestimmung: Im Falle des (1.) Typs auditionell-visueller Offenbarungserlebnisse rücken Signifikant und Signifikat dichter zueinander und lassen sie in der Wahrnehmung der Betroffenen gar ineinander übergehen. Der (2.) ästhetisierende Typ verweigert zwar die Identifikationssuggestion von Zeichen und Bezeichnetem, lässt aber im Rahmen eines Syndroms von bewusstseinsweiternder Betroffenheit (bis hin zur Kolportation von Konversionserlebnissen) den Eindruck einer hohen Authentizitätsbesetzung des Signifikanten entstehen: Die Sinne avancieren zu direkten Transportlinien des bezeichneten Wirklichkeitsbereichs. Der 3. Typ der lebensweltlich-kulturellen und religiös-rituellen Seh- und Hörkulturen eröffnet eine vielfältige Bezugnahme auf die Wirklichkeit, in der religiöse Signifikanten im engeren Sinne als auch religionskritische Signifikanten vorkommen können, die zu einer komplexen Bezugnahme und Abarbeitung des Wirklichkeitsbezugs anregen.

<sup>33</sup> Mit diesen Überlegungen lehne ich mich wiederum an die semiotische Theorie Ecos und Roland Barthes' an, s.o.

<sup>34</sup> Neben den erwähnten Werken von Eco vgl. R. BARTHES, *Das Reich der Zeichen*, Frankfurt/Main 1981; DERS., *Mythen des Alltags*, Frankfurt/Main 1981.

Damit zeigt sich, dass wir Religionen im umfassenden Sinne als Sinnensysteme verstehen können, die durch eine Vielfalt von auditionell-visuellen Aktivitäten und die Benutzung von entsprechenden akustischen und optischen Signifikanten ihren Wirklichkeitsbezug gestalten. Dies ist umso offenkundiger dann, wenn, wie oben an Beispielen aus der hebräischen Bibel gezeigt, die ethische Dimension von vorneherein hinzutritt. Religiöse Zeichensysteme ermöglichen hiermit eine Bezugnahme auf die Wirklichkeit, auch auf das, was sie als die letzte Wirklichkeit betrachten, mit Hilfe eines religiös-ästhetischen Bezugssystems, das im Unterschied zum allgemeinen Hören und Sehen der täglichen Lebenswelten als „signifikant“ im doppelten Sinne betrachtet wird – es ist „besetzt“, und seine Bezeichnungskompetenz geht nicht ins Leere.

### *Zusammenfassung*

Seh- und Hörkulturen werden als fast allen religiösen Traditionen zu eigener Modus des religiösen Verhaltens begriffen und in drei Typen, den offenbarerisch-legitimatorischen, den ästhetischen und den rituell-lebensweltlichen unterteilt. Diese Typen lassen sich in unterschiedlicher Weise der allgemeinen Funktion von Religionen zuordnen, eine Verhältnisbestimmung und Verhaltenskompetenz von Menschen gegenüber der Wirklichkeit zu ermöglichen. Sie werden entsprechend den semiotischen Theorien von Umberto Eco und Roland Barthes als „Zeichen“ der Wirklichkeit verstanden.

Cultures of seeing and hearing are understood as being essential part of almost all religious traditions and religious behaviour, and being defined as the paradigm with revelatory and legitimative function, the aesthetic paradigm, and the paradigm of rituals and daily life religious behaviour. Being examined under religions' general function to facilitate human relationship and behaviour towards reality, the three paradigms in their respective way contribute to this facilitation signifying reality as the signified one, according to the semiotic theories of Umberto Eco and Roland Barthes.

Les cultures de voir et d'écouter se laissent trouver avec tous les traditions religieuses et la pratique religieuse. Ils sont définis comme le type révélationnaire et légitimationnaire, le type esthétique et le type rituel et quotidien. Regardé sous condition de religion comme un système qui facilite la relation des hommes en face de réalité, l'essai emploie et développe la théorie sémiotique d'Umberto Eco et Roland Barthes et regarde les types de voir et d'écouter comme des signes de réalité.