

2017 · BAND 25 · HEFT 2

ZEITSCHRIFT FÜR RELIGIONS- WISSENSCHAFT

Fachzeitschrift der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW)

HERAUSGEBER

Bärbel Beinhauer-Köhler, Marburg

Oliver Freiburger, Austin TX

Christel Gärtner, Münster

Christoph Kleine, Leipzig

Ilinca Tanaseanu-Döbler, Göttingen

DE GRUYTER

ISSN 0943-8610 · e-ISSN 2194-508X

BEGRÜNDET 1993 VON Burkhard Gladigow, Monika Horstmann, Günter Kehrer,
Kurt Rudolph, Hubert Seiwert

VERANTWORTLICHE HERAUSGEBER Prof. Dr. Oliver Freiberger, The University of
Texas at Austin, Department of Asian Studies, 120 Inner Campus Dr. STOP G9300, Austin,
TX 78712-1251, U.S.A., Email: of@austin.utexas.edu

Prof. Dr. Christoph Kleine, Universität Leipzig, Religionswissenschaftliches Institut,
Schillerstr. 6, 04109 Leipzig, Deutschland, Email: c.kleine@uni-leipzig.de

REZENSIONEN Rezensionsangebote und -anfragen bitte an Prof. Dr. Ilinca Tanaseanu-Döbler,
Georg-August-Universität Göttingen, CRC EDRIS, Nikolausberger Weg 23,
37073 Göttingen, Deutschland, Email: itanase@uni-goettingen.de

JOURNAL MANAGER Sabine v. Wittke-Holweg, De Gruyter, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin,
Deutschland, Tel.: +49 (0)30 260 05-334, Fax: +49 (0)30 260 05-250,
Email: Sabine.von.Wittke@degruyter.com

ANZEIGENVERANTWORTLICHE Claudia Neumann, De Gruyter, Genthiner Straße 13,
10785 Berlin, Deutschland, Tel.: +49 (0)30 260 05-226, Fax: +49 (0)30 260 05-322,
Email: anzeigen@degruyter.com

© 2017 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

SATZ jürgen ullrich typosatz, Nördlingen

DRUCK Franz X. Stücker Druck und Verlag e. K., Ettenheim
Printed in Germany



Jens Schlieter*

Religiöse Symbole im öffentlichen Raum: Symbolwirkung als kollektive Intentionalität einer Deutungsgemeinschaft

DOI 10.1515/zfr-2017-0009

Zusammenfassung: Wie im Aufsatz anhand von Fallbeispielen gezeigt wird, bietet die geläufige Bestimmung des religiösen Symbols, die von der Präsenz des Symbolisierten im Symbol und der Ähnlichkeit beider ausgeht, keine Hilfe bei der Analyse des Prozesses, wie ein Symbol im öffentlichen Raum religiöse Bedeutung erhält. Im Anschluss an John R. Searle wird anhand buddhistischer Deutungen ikonischer Symbole in Europa die Argumentation verfolgt, dass Symbole erst durch die kollektive Intentionalität von Deutungsgemeinschaften zu sozialen Tatsachen werden, deren Wirkmacht darin besteht, dass eine Gemeinschaft Interaktionen mit den ikonischen Symbolen unter normativen Erwartungen beobachtet. Gegen Theorien der „agency“ der Dinge wird vertreten, dass die Funktion der Symbole nur über sprachliche Zuschreibungen, genauer, über deklarative Sprechakte, sichergestellt wird. Aus deskriptiver Sicht muss zudem die Herstellungsabsicht berücksichtigt werden, mit der die Symbole geschaffen wurden, während religiöse Deutungen über diese oft hinweggehen. In Konflikten, die durch differente Deutungen über das Artefakt als religiöses Symbol oder als Kunstobjekt entstehen, kann nicht mit Verweis auf den „Transzendenzbezug“ des Symbols argumentiert werden. Die Herstellungsabsicht einbeziehend, sind somit die von religiöser Seite eingeforderten Achtungserweise vor dem Objekt vielmehr als Achtungserweise gegenüber der kollektiven Intentionalität der entsprechenden Deutungsgemeinschaft zu thematisieren.

Schlagwörter: Symbol, Symbolwirkung, kollektive Intentionalität, öffentlicher Raum, Buddhismus im Westen, Blasphemie

Abstract: The following contribution argues that the common definition of a religious iconic symbol, presupposing the similarity of the symbolized and the symbol, or a presence of the symbolized in the symbol, offers little help in analyzing the process in which a symbol assumes its status and role. The latter,

*Kontaktperson: Jens Schlieter, Universität Bern – Institut für Religionswissenschaft und Center for Global Studies; Lerchenweg 36, CH-3000 Bern 9, Schweiz, E-Mail:jens.schlieter@relwi.unibe.ch

however, is of special relevance in those cases in which a “non-religious” symbol in the public sphere is endowed with religious significance. Applying the philosophy of John R. Searle, the contribution discusses cases of Buddhist iconic symbols in Europe. Symbols, it will be argued, become symbols through the collective intentionality of communities (religious or secular), and their efficacy, or “symbolic power”, is nothing less (or no more) than the respective communities’ normative assumptions on how interactions with the symbols shall take place. Against theories assuming an inherent agency of things and symbols, it will be argued that the functionality of symbols, or their “deontic power”, can only be assured by declarative speech acts. Furthermore, from an etic perspective, the intention of the artist must be taken into consideration. Emic perspectives, in contrast, often define an iconic symbol without reference to its context of production. Conflicts, emerging from different interpretations of an artifact as either a religious symbol or a piece of art, cannot be solved by referring to a transcendence-reference inherent in the symbol itself. As a general consequence, the demand by religious actors of treating “symbols” as religiously significant and, in consequence, of normative expectations in regard to respectful forms of interaction, should not be discussed in relation to the iconic object, or symbol, in question. The relevant question is, rather, if – and how – the collective intentionality of the respective community shall be respected.

Keywords: icon, symbolic power, collective intentionality, public space, blasphemy

5 Vom „Mandala“ zum buddhistischen *maṇḍala*⁷² – oder: Wie ein religiöses Symbol entsteht

Nun ließe sich gegen das obige Beispiel einwenden, dass es als Gedankenexperiment eines zudem hochgradig unwahrscheinlichen Falles zur Ontogenese religiöser Symbole im öffentlichen Raum nur wenig beitrage. Darum wird nunmehr im Weiteren auf aus der Lebenswelt entstammende Beispiele eingegangen. Deren erstes ist das Werk „jetzt geht es um die Wurst“ des Berner Künstlers Bernhard Huwiler, welches anlässlich der Ausstellung „Reiz & Risiko/Risk & Allure“ im Haus für Kunst (Uri) angefertigt und am 7. Juli 2006 mit einer Performance eröffnet wurde.⁷³



Abb. 1: Installation „jetzt geht es um die Wurst“ (Bernhard Huwiler, 2006)

⁷² Im Folgenden wird die alltagssprachliche Verwendung mit „Mandala“ – ohne diakritische Zeichen – angezeigt.

⁷³ Vgl. <http://www.ovra-archives.com/eMP/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=artist&objectId=10000125&viewType=detailView> (20.02.2017).



Abb. 2: Performance „jetzt geht es um die Wurst“ vom 07.07.2006
(Abb. 1–3: © Bernhard Huwiler)

In der besagten „Aktion“ hatte der Künstler aus unterschiedlich gefärbten Steinen eine Form geschaffen, die er selbst im alltagssprachlichen Sinn als „Mandala“ bezeichnete und die in gewissen Merkmalen, wie unten ausgeführt wird, einem Maṇḍala glich. Nach Aussage des Künstlers dachte dieser allerdings im Rahmen dieser Ausstellung nicht an eine religiöse Verwendung. Gewählt hatte er es vorrangig als ästhetisch ansprechende Form, die allerdings auch eine spirituelle Besinnung ermögliche. In der „Aktion“ definierte das Mandala eine Bühne von acht Metern Durchmesser, auf welchem die Performance „jetzt geht es um die Wurst“ stattfand.⁷⁴ In der Performance am Tag der Vernissage, in welchem Musiker zu dem bekannten Spiel „Reise nach Jerusalem“ aufspielten, wurde das

⁷⁴ Bei diesem Spiel setzen sich die Mitspielenden beim Aussetzen der Musik auf die je um einen reduzierten Stühle. In diesem Fall wurde den Siegern eine große Wurst aufgetischt (dies bezog sich nach Aussage des Künstlers auf die Dreigroschenoper von Brecht, in der es heißt, dass zuerst das Fressen und dann erst die Moral komme).

Mandala betreten und zum Großteil verwischt. Dies bringt gut zum Ausdruck, dass religiöse Achtungserweise (als eine Form „deontischer Macht“) ursprünglich nicht intendiert waren. Das Mandala sollte seine Rolle in dieser Funktion erschöpfen; an eine Wiederherstellung der klaren Form war nicht gedacht.

Bei genauerer Betrachtung der Installation erkennt man, dass der innere Bereich aus sechs gleichfarbigen Sektoren und einem punktförmigen Mittelpunkt bestand, von dem aus strahlenförmige Verbindungen zu einem Kreis aufschlossen. Diese kreisförmige innere Sektion wurde von einem quadratischen Feld umschlossen, welches wiederum nach außen weisende Strahlen aufwies. Beides entspricht meines Wissens keiner geläufigen buddhistischen Ikonologie. Der Künstler hatte sich hier denn auch vielmehr an dem auf den katholischen Heiligen „Bruder Klaus“, Nikolas von der Flüe (1417–1487), zurückgehenden sechspeichigen „Sachslers Meditationsbild“⁷⁵ orientiert, welches im Innern des Mandala Ausdruck fand, ohne dass diesem allerdings besondere ikonische Dignität verliehen wurde. Dieses Meditationsbild aus dem 15. Jahrhundert versinnbildlicht sechs Werke der Barmherzigkeit (Kranke besuchen, Fremde beherbergen usw.). Die vier Tore des Mandala und der die zentrale Struktur umgebende Kreis zeigen hingegen deutliche formale, wenn auch nicht farbliche Anklänge etwa zum Kālacakra-Maṇḍala.⁷⁶ Bevor die reguläre Ausstellung anlief, erschien ein Artikel von Otto Odermatt aus Seelisberg,⁷⁷ der dazu aufrief, das Mandala nicht zu zerstören.⁷⁸ In seinem Artikel führte Odermatt aus, dass ein Mandala den „göttlichen Ursprung der gesamten Schöpfung“ darstelle, „den jeder Mensch auch in sich hat, und den er durch die Meditation in sich erfahren“ könne. Es in einem „darwinistischen Überlebenskampf“ – der in der Performance „jetzt geht es um die Wurst“ nach der Intention von Huwiler umgesetzt wurde – zu zerstören,

⁷⁵ Vgl. <http://www.nvf.ch/rad1.asp> (10.03.2017). In der Pfarrkirche von Sachseln (Innerschweiz) befindet sich eine originalgetreue Kopie der Betrachtungstafel, welche um 1475/80 gemalt und dem Eremiten geschenkt wurde. Hauptbestandteil des Bildes sind die beiden Kreise in der Mitte: ein innerer mit dem Gottesantlitz sowie ein äußerer, der durch je drei aus- und einlaufende Strahlen mit dem Inneren verbunden ist. Den Strahlen sind sechs Medaillons zugeordnet, die jeweils ein Werk der Barmherzigkeit präsentieren. Bei der quadratischen Form ließ sich der Künstler vom Schloss Rudenz am Urnersee inspirieren. Die Farben der Steine des Mandala wiederum beziehen sich auf die Farben des Kantonswappens von Uri (gelb und schwarz) (Mitteilungen des Künstlers, 03.04.2017).

⁷⁶ Vgl. z. B. das 2007 aus Sand gefertigte Kālacakra-Maṇḍala, das Mönche des Namgyal Klosters, Dharamsala, Indien, bzw. Ithaca, USA, im Johnson Museum (Ithaca, New York), anfertigten (siehe <http://museum.cornell.edu/exhibitions/tibetan-buddhist-mandalas#&gid=1&pid=3>, 01.03.2017).

⁷⁷ Otto Odermatt ist unter anderem Leiter des Zentrum für „Transzendente Meditation“, Seelisberg (vgl. <http://schweiz.tm.org/web/seelisberg/kontakt>, 01.03.2017).

⁷⁸ Vgl. *Neue Urner Zeitung*, 25.04.2006.

widerspreche sowohl der Intention des Meditationsbildes von Bruder Klaus wie auch dem buddhistischen Verständnis, in welchem mit der rituellen Auflösung und anschließenden Zerstreung des Mandala „Buddhisten ihre Umgebung und die ganze Welt [segnen]“.⁷⁹ Hintergrund der buddhistischen Auffassung, die hier nicht vertieft dargestellt werden kann, ist, dass ein Maṇḍala als ein Abbild der kosmologischen Ordnung und seiner spirituellen Kräfte erachtet wird, in dessen Zentrum vorübergehend eine Gottheit (im Rang eines Buddhas) Wohnsitz nimmt (und weitere Gottheiten an anderen Orten desselben).⁸⁰

Für den Künstler jedenfalls leitete diese Äußerung eine Wende ein gegenüber dem, was er geschaffen hatte.⁸¹ Der Vorwurf des blasphemischen Umgangs mit dem „heiligen Bild“ (Odermatt) beschäftigte ihn intensiv, so dass er sich schlussendlich entschied, das Mandala physisch zu rekonstruieren und rituell auflösen zu lassen. So suchte er, in Abstimmung und mit Unterstützung der Ausstellungsleitenden, das Klösterliche Tibet-Institut in Rikon (Kanton Zürich)⁸² auf, um die dort lebenden tibetischen Mönche zu bitten, das Mandala (bzw., jetzt angemessener, das Maṇḍala) in einem Abschlussritual auszuweihen. Diesem Wunsch entsprachen die Mönche gerne, und dies, wie der Künstler anmerkt, mit professioneller Ernsthaftigkeit. So erkundigte sich ein Mönch, welcher Gottheit das Maṇḍala denn geweiht sei. Der Künstler erklärte, offenbar hinreichend zur Durchführung des Rituals, dass das Maṇḍala der „Barmherzigkeit“ gewidmet sei.

Zur Finissage reiste eine Delegation von fünf buddhistischen Mönchen aus Rikon an, um das Auflösungsritual zu vollziehen (siehe Abb. 3). Die Ausweihung des Maṇḍala geschah durch gemeinsame Rezitation und Gebet. Anschließend

⁷⁹ Zitiert nach dem Leserbrief Odermatts (Neue Urner Zeitung; mit freundlichem Dank an Otto Odermatt für die Übersendung).

⁸⁰ Ein buddhistisches Maṇḍala (Tibetisch *dkyil 'khor*) kann als ein die kosmische Weltordnung repräsentierendes, symmetrisches Diagramm definiert werden, welches im inneren Kreis aus Sektoren besteht, die von umfassenderen Quadraten und wiederum umfassenderen Kreisen umschlossen sind. Es dient vorrangig dem Zweck einer kollektiven ritualisierten Meditation, in der bestimmte Gottheiten visualisiert werden. In einem gemeinschaftlichen Ritual bewegen sich die Praktizierenden in meditativer Versenkung zu dieser zentralen Gottheit hin und identifizieren oder vereinigen sich schließlich mit derselben. Entsprechend normativer Texte zur Beschreibung des Rituals dient das Maṇḍala der Vergegenwärtigung aller seiner Aspekte als Teil der Manifestation des ganzen Kosmos, welches auf das Erwachen des historischen Buddha bzw. generell eines Buddha hinweise (Sanskrit *bodhi-maṇḍala*). Vgl. den guten Überblick zur komplexen Symbolik des Maṇḍala in Martin Brauen, *Das Mandala. Der heilige Kreis im tantrischen Buddhismus* (DuMont: Köln, 1992).

⁸¹ Gespräch vom 03.03.2017, Bern.

⁸² Gegründet 1968 als religiöses Zentrum für die in die Schweiz migrierten Tibeter; vgl. Jens Schlieter, Marietta Kind und Tina Lauer, *Die zweite Generation der Tibeter in der Schweiz: Identitätsaushandlungen und Formen buddhistischer Religiosität* (Seismo: Zürich, 2014), 57–84.



Abb. 3: Ritual zur Ausweihung des Maṇḍala durch Mönche des klösterlichen Tibet-Instituts Rikon (Schweiz)

löste es ein Mönch mit Stockstrichen rituell auf, woraufhin es zusammengestrichen und physisch aufgelöst werden konnte.

Oben wurde argumentiert, dass etwas dann zu einem Symbol werden kann, wenn es durch eine Deutungsgemeinschaft in kollektiver Intentionalität als soziale Tatsache konstituiert und anerkannt wird, während für eine deskriptive Perspektive eingefordert werden muss, zugleich auch die Herstellungsabsicht bzw. die Referentialität mit nachzuvollziehen. Auf dieses Beispiel aus der realen Welt angewendet, fällt ins Auge, dass es zunächst eine Einzelperson war (und übrigens kein Vertreter einer buddhistischen Gemeinschaft), die auf den Charakter des Mandala als eines sakralen Symbols aufmerksam gemacht hatte. Die tibetischen Buddhisten behandelten es – trotz seiner ikonographischen Abweichungen und der ungewohnten Widmung – ab dem Punkt als Maṇḍala, als sie dazu eingeladen wurden (Transport und Bewirtung eingeschlossen), es rituell auszuweihen.

So bleiben zwei, und vielleicht sogar drei konkurrierende Deutungen: Nach der ursprünglichen Absicht des Künstlers und seiner Deutungsgemeinschaft (die Kuratoren, Besucher der Kunstaussstellung usw.) war es *zunächst* ein Kunstwerk und kein religiöses Symbol; nach der religiösen Deutung ist es trotz seiner atypischen Ikonologie und dystopischen Lokalität – einer Kunstaussstellung – ein vollwertiges Maṇḍala und nicht lediglich ein Kunstwerk.⁸³ Nach einer (möglicherweise durch die tibetischen Mönche vertretenen) dritten Position ist es ab dann ein Maṇḍala, wenn andere das Bedürfnis äußern, es möge als ein solches betrachtet werden.

Zwar kann an der obigen Bestimmung festgehalten werden, dass ein ikonisches Symbol nur dann (und nur solange) eine Bedeutung erhält, wenn (und wie) es durch eine Deutungsregel in Form einer Aussage ersetzt werden kann und über die Zulässigkeit der Ersetzung in einer Sprachgemeinschaft weitgehend Einigkeit herrscht. Wie verhält es sich aber mit dem geforderten Nachvollzug der Referentialität, die *bei der Erschaffung des Objekts* maßgeblich war? Und schafft die Tatsache, dass sich die Ausstellenden dazu entschlossen, ein buddhistisches Ausweihungsritual zu erbitten, der Deutung, dass es (von vorneherein) ein buddhistisches Symbol war, *post festum* Legitimität?

Um zunächst noch einmal zu Searle zurückzukehren, wird an dem Beispiel sehr gut deutlich, dass es nicht das „ikonische Etwas“ ist, welches eine Symbolwirkung erzeugt. Wäre der Blasphemie-Vorwurf nicht erhoben worden, wäre das Mandala nicht zum Maṇḍala mutiert bzw. – im emischen Diskurs – transsubstantiiert. Erst in religiös motivierter, verbal oder schriftlich artikulierter Anschlusskommunikation wird eine transzendente Bedeutung in dem nun zum ikonischen Symbol erhobenen konkreten Objekt verankert, die in Folge erlaubt, *das Objekt (ex post, aber zugleich immer schon) als Symbol zu sehen*. Die Erzeugung der Symbolwirkung kann, wie gesagt, nur mit Referenz auf die kollektive Intentionalität spezifischer Deutungsgemeinschaften erklärt werden. Werden nun deklarative Sprechakte vollzogen, in und mit denen es zum buddhistischen Maṇḍala – und somit zu einer institutionellen Tatsache – wird, so kommt ihm, in den Worten Searles, eine „deontische Macht“ zu. „Deontisch“ besagt hier, dass „sein-sollende“ Qualitäten erzeugt werden, also öffentliche Festlegungen von

⁸³ Nur nebenbei sei angemerkt, dass Searles Auffassung, die institutionelle Wirklichkeit sei zwar ontologisch subjektiv, aber dennoch epistemisch objektiv beurteilbar, auf Widerspruch gestoßen ist (vgl. die Diskussion in Rota, „Religion“: 428–430). Searles Aussagen beziehen sich auf die Ebene der Gesamtgesellschaft, die die Variabilität von „institutionelle Tatsachen“ innerhalb spezifischer Gemeinschaften über den „Kontext“ zu bestimmen sucht (X gilt als Y im Kontext K), wobei Searles Interesse sich vorrangig auf die Möglichkeit sozialer Tatsachen überhaupt richtet, und zum „Kontext“ hingegen nur wenig ausgeführt wird (vgl. Searle, *Konstruktion*, 52–59.126).

Rechten, Pflichten, Befugnissen, Erfordernissen, Beglaubigungen oder Genehmigungen.⁸⁴ Searle macht an zahlreichen Beispielen deutlich, dass es freilich die Sprache – genauer: die Anerkennung öffentlicher Sprechakte – ist, welche diese Phänomene von Verpflichtungen, Verantwortungen und Rechten überhaupt erst schafft.⁸⁵

An dem Beispiel wird nun allerdings auch offenbar, dass sich die Deutungsgemeinschaft, in der das Mandala als Maṇḍala verstanden wird, nicht auf den Nachvollzug der Intention des Künstlers beruft, ja, diese Intention als nicht für entscheidend erachtet.⁸⁶ Meines Erachtens ist davon auszugehen, dass religiöse Deutungsgemeinschaften dazu tendieren, die Erzeugungsakte von dem, was *ex post* als ein religiöses Symbol erkannt wird, auszublenden – ein Vorgang, den Blumenberg, wie oben angemerkt, noch dem „Symbol“ zuschreibt, nämlich die Beobachtung, dass es sich gegen seine eigene Herkunft verschließe. Aus der Außenperspektive bleibt aber das Faktum in Kraft, dass dem Mandala als künstlerischem, ikonischem Objekt entsprochen wird, indem die Intention seiner Erschaffung mitvollzogen wird. Aus der Anerkennung der buddhistischen Interpretation, dass es sich um ein Maṇḍala handle, die sich augenfällig in der Zustimmung zum Auflösungsritual ausdrückt, folgt allerdings nicht, dass es sich auch außerhalb der buddhistischen Deutungsgemeinschaft um die „religiös-institutionelle Tatsache“ eines Maṇḍala handle. Es ist nicht die Anerkennung des ikonischen Symbols als solchem aus dem rituellen Umgang anderer abzuleiten, sondern es bezeugt vielmehr die Achtung für eine spezifische Deutungsgemeinschaft und ihre religiösen Gefühle und Überzeugungen, die sich auf den *Umgang* mit dem Objekt beziehen.

84 Vgl. John R. Searle, *Wie wir die soziale Welt machen: Die Struktur der menschlichen Zivilisation* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2012), 208.

85 Vgl. *ebd.*, 145.

86 Mögliche Begründungen könnten z.B. etwa ein Maṇḍala im Sinne Carl Gustav Jungs als universelles Symbol des kollektiven Unbewussten verstehen und, solchen Perspektiven eine buddhistische Wendung gebend, davon ausgehen, dass der Kunstschaffende sich unbewusst buddhistisch artikuliert habe – vgl. Ders., *Mandala. Bilder aus dem Unbewussten* (Olten: Walter Verlag, 1977).