

Eine fraktale Interpretation religiöser Vielfalt

von Perry Schmidt-Leukel

Der Beitrag schlägt vor, dass religiöse Vielfalt nicht willkürlich und zufällig ist, sondern dass sich in ihr über weite Strecken fraktale Muster erkennen lassen. Das heißt, typologische Unterscheidungen, mittels derer wir die Unterschiede zwischen den Religionen bestimmen, finden sich häufig in veränderter Form auch innerhalb der großen Religionen wieder. Religionen sind daher weder alle gleich, noch radikal voneinander verschieden. Vielmehr gleichen sie einander gerade in ihrer internen Vielgestaltigkeit. Daher gibt es zwischen ökumenischer und interreligiöser Theologie weitaus mehr Kontinuität als man gemeinhin annimmt.

Im Folgenden werde ich eine neue Interpretation religiöser Vielfalt vorstellen.¹ Ich bezeichne sie als eine „fraktale Interpretation“, weil es in ihr um die These geht, dass sich in der religiösen Vielfalt fraktale Strukturen erkennen lassen. Wie so viele andere „neue“ Theorien ist jedoch auch diese nicht vollkommen neu. Sie hat, wie gleich zu zeigen sein wird, einige Vorläufer innerhalb der Religionsphänomenologie, der interkulturellen Philosophie und in gewisser Weise sogar in den Religionen selbst. Was meine eigene intellektuelle Entwicklung betrifft, so weiß ich jetzt, dass diese Theorie schon seit langer Zeit in mir keimte. Doch erst bei der Arbeit an meinen Gifford Lectures, nahm sie schließlich Gestalt an.²

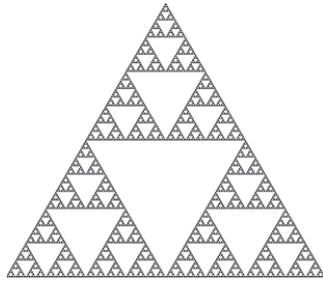
Die folgenden Ausführungen gliedern sich in vier Teile. Im *ersten* Teil werde ich kurz auf den Begriff „fraktal“ eingehen und zeigen, dass sich fraktale Strukturen sowohl in der anorganischen als auch in der organischen Natur finden und dass dies ansatzweise bereits in der Tradition mehrerer Religionen gesehen wurde. Im *zweiten* Teil komme ich zu fraktalen Strukturen im Bereich von Kultur und Religion und werde auf einige Vorläufer einer fraktalen Interpretation religiöser Vielfalt eingehen. Anschließend zeige ich im *dritten* Teil anhand einiger Beispiele, dass eine fraktale Interpretation der Sache nach gegenwärtig bereits angewendet wird und zwar im Bereich der interreligiösen Theologie. In meinem *vierten* und letzten Teil werde ich dann noch kurz erläutern, worin ich die Fruchtbarkeit und die Vorteile dieser Theorie sehe.

¹ Bei diesem Beitrag handelt es sich um den überarbeiteten Text einer Vorlesung, die am 10. Mai 2017 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU gehalten wurde. Eine kurze Darlegung desselben Sachverhalts ist inzwischen erschienen als: Perry Schmidt-Leukel, Überlegungen zu einer fraktalen Interpretation religiöser Vielfalt, in: Thomas Schreijäck; Vladislav Serikov (Hg.), Das Heilige interkulturell. Perspektiven in religionswissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Kontexten, Ostfildern 2017, 151–166.

² Siehe Perry Schmidt-Leukel, Religious Pluralism and Interreligious Theology. The Gifford Lectures. An Extended Edition, Maryknoll (NY) 2017. Eine Diskussion der fraktalen Interpretation religiöser Vielfalt aus multi-religiöser und multidisziplinärer Sicht wird 2019 bei Orbis Books (Maryknoll, NY) erscheinen.

1. Fraktale in der anorganischen und organischen Natur

Die Begriffe „fraktal“ und „Fraktale“ wurden 1975 von dem Mathematiker Benoît Mandelbrot (1924–2010) eingeführt. Als „Fraktale“ bezeichnet Mandelbrot bestimmte Muster, Strukturen oder Formen, die sich durch eine strenge oder auch weniger strenge Selbstreplikation über verschiedene Skalen hinweg auszeichnen. Das heißt, die gesamte

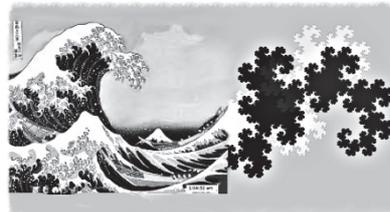


Struktur repliziert sich entweder auf strikte oder doch zumindest ähnliche Weise in ihren Teilelementen.³ Selbstreplikation und Skaleninvarianz sind also die beiden zentralen Charakteristika von Fraktalen. Ein bekanntes Beispiel für eine fraktale geometrische Form mit strikter Selbstreplikation ist das sogenannte Sierpinski-Dreieck. Dieses Dreieck setzt sich aus drei kleineren Dreiecken zusammen, die in sich wiederum dieselbe Struktur enthalten, das heißt, die wiederum aus denselben drei Dreiecken zusammengesetzt sind und so weiter.⁴

Nach Mandelbrot finden sich fraktale Strukturen mit weniger strikten und stärker irregulären Formen der Selbstähnlichkeit sowohl in einer Reihe von anorganischen als auch organischen Naturphänomenen. Mandelbrot wählte den Begriff „fraktal“, weil er ihm gerade für die irregulären Formen der Selbstreplikation in natürlichen Phänomenen als besonders passend erschien.

„Aus dem lateinischen Adjektiv fractus habe ich Fraktal geprägt. Das entsprechende lateinische Verb frangere bedeutet ‚zerbrechen: unregelmäßige Bruchstücke erzeugen‘. Es ist deshalb vernünftig – und für uns sehr geeignet! –, daß fractus neben ‚in Stücke zerbrochen‘ (wie in Fraktion oder Refraktion) auch noch ‚irregulär‘ meint. Beide Bedeutungen sind in Fragment enthalten.“⁵

Ein prominentes Beispiel solch irregulärer beziehungsweise weniger strikter Selbstähnlichkeit sind Küstenlinien. Wenn man in eine ausgefranste Küstenlinie quasi hinein zoomt, also immer kleinere Ausschnitte betrachtet, dann stellt man insofern eine Selbstähnlichkeit fest als sich in den Ausschnitten dieselben Strukturmomente wiederholen: Das heißt Linien mit Buchten, Fjorden, Spitzen, Zungen, usw. Andere bekannte Phänomene aus der anorganischen Natur sind gewisse Felsformationen oder Eiskristalle. Sie setzen sich aus kleineren Segmenten zusammen, die eine ähnliche Struktur, wenn auch in irregulärer Form besitzen. Als letz-



³ Vgl. Benoît B. Mandelbrot, *Die fraktale Geometrie der Natur*, Basel 1991, 13.

⁴ Quelle der Abbildung: https://commons.wikimedia.org/wiki/Sierpinski_triangle?uselang=de#/media/File:Sierpinskytriangel_stor.jpg.

⁵ Mandelbrot, *Die fraktale Geometrie der Natur* (wie Anm. 3), 13.

tes Beispiel möchte ich die Struktur von Wellen bzw. ihrer Schaumkronen nennen, wie sie auf besonders eindrucksvolle Weise in dem bekannten Holzschnitt von Hokusai (1760–1849) „Die große Welle“ künstlerisch dargestellt wurde.⁶



Ein bekanntes Beispiel aus der organischen Natur ist der Blumenkohl. Er setzt sich aus verschiedenen kleinen Blumenkohlröschen zusammen, von denen jede in ihrer Struktur dem Blumenkohl-Kopf insgesamt gleicht. Eine besonders schön anzusehende Variante ist der Romanesco, ein naher Verwandter des Blumenkohls. Fraktale



Strukturen finden sich auch in vielen Baumarten oder Farnblättern. Auch hier wiederholt sich in den kleineren Komponenten die Struktur des Ganzen.⁷

Angesichts der starken Verbreitung fraktaler Phänomene betont Mandelbrot „die Effektivität und ‚Natürlichkeit‘ des fraktalen Zugangs. Man sollte ihm nicht nur keinen Widerstand leisten, sondern sich sogar wundern, so lange ohne ihn ausgekommen zu sein.“⁸ Seine Theorie fasst Mandelbrot in der These zusammen: „Die Geometrie der Natur hat ein fraktales Gesicht.“⁹

Es scheint als hätten Religionen beizeiten ein gewisses Bewusstsein hinsichtlich der fraktalen Struktur unserer Welt besessen. Ich möchte hier nicht zu sehr ins Detail gehen, sondern nur kurz auf vier Beispiele verweisen. Im *Sufismus* findet sich die verbreitete Auffassung: „Das Universum ist ein großer Mensch und der Mensch ein kleines Universum.“¹⁰ Mit anderen Worten, Strukturen auf makrokosmischer Ebene replizieren sich auch mikrokosmisch, insbesondere auf der Ebene des Menschen. Die Überzeugung von einer solchen mikro-makro-kosmischen Parallelität ist insbesondere im *Hinduismus* weit verbreitet. Das heißt, makrokosmische Strukturen wiederholen sich auf mikrokosmischer Ebene und umgekehrt. Die Vorstellung, wonach dementsprechend dem gesamten Kosmos eine fraktale Struktur zugrunde liegt, hat im sogenannten



Śrī Yantra oder *Śrī Cakra* einen bemerkenswerten Ausdruck gefunden. Die neun einander überschneidenden Dreiecke dieses *Yantras* besitzen eine vielschichtige symbolische Bedeutung, die jedoch um das mikro-makrokosmische fraktale Grundschema kreist. Beispielsweise repräsentieren sie Erde, Luft und Sonne, die sich in Körper, Atem und Bewusstsein widerspiegeln und zu weiteren Dreiergruppen in Parallele gesetzt werden.¹¹ Die irreguläre, aber eindeutig fraktale Struktur ist offen-

⁶ Quelle der Abbildung: <http://www.delimited.io/blog/2014/2/24/fractals-in-d3-dragon-curves>.

⁷ Quelle der Abbildungen: <http://robertfathauer.com/FractalTree1.html>; <https://www.elliott-waves.com/elliottwellen/>.

⁸ Mandelbrot, *Fraktale Geometrie* (wie Anm. 3), 15.

⁹ Ebd.

¹⁰ Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, Bloomington 2008, 65.

¹¹ Vgl. Subash Kak, *The Great Goddess Lalitā and the Śrī Cakra*, in: *Brahmavidyā: The Adyar Library Bulletin* 72–73 (2008–2009) 155–172. Online: <http://ikashmir.net/subhashkak/docs/SriChakra.pdf>.

sichtlich.¹² Ein anderes Beispiel ist die *buddhistische* Vorstellung von der Welt als dem „Netz Indras“, wie sie sich in dem einflussreichen *Avatamsaka Sūtra* findet. Demnach gleicht die Welt einem unendlichen Netz. In jedem Knotenpunkt sitzt eine Perle aus klarem Kristall, so dass sich das gesamte Netz aus leeren Perlen in jeder einzelnen Perle widerspiegelt.

Mein viertes und letztes Beispiel ist der *Bible moralisée* entnommen, einer mittelalterlichen Bilder-Bibel aus dem frühen dreizehnten Jahrhundert. Das Titelbild zeigt die Erschaffung der Welt in einer Weise, die an das Schema des Mikro-Makro-Kosmos erinnert. Das Bild wird oft als „Gott, der Architekt der Welt“ bezeichnet. Doch dies ist nicht ganz korrekt. Durch das Kreuz im Heiligenschein ist klar, dass es sich bei dem hier dargestellten Architekten nicht um Gott Vater, sondern um Christus handelt. Dies stimmt mit



der antiken christlichen und platonischen Idee überein, dass Gott die Welt durch den Logos, das heißt, durch das ewige Wort bzw. den ewigen Ideenkosmos erschuf, der in Jesus menschliche Gestalt angenommen hat. Diese Idee schließt drei miteinander verbundene Ebenen ein: erstens Gott als die letzte Quelle von allem, zweitens den Logos als das Wort oder der *Nous* Gottes und drittens die Welt als das im und durch den Logos Erschaffene. Die Abbildung aus der *Bible moralisée* zeigt dies, indem sie dem Heiligenschein Christi und dem Orbit der Welt die gleiche Farbe verleiht. Ein weiterer fraktaler Akzent wird quasi dadurch gesetzt, dass die Ränder des Nachthimmels das fraktale Muster von Wellen oder Küstenlinien besitzen.¹³

Wenden wir uns nun von der Betrachtung der anorganischen und organischen Natur dem Bereich von Kultur und Religion zu, in dem wir ebenfalls auf fraktale Strukturen stoßen.

2. Fraktale Strukturen in Kultur und Religion

1975, im gleichen Jahr, in dem Mandelbrot den Begriff „fraktal“ einführte, publizierte Hajime Nakamura die erste Auflage seiner monumentalen, interkulturell vergleichenden Ideengeschichte.¹⁴ Nakamura beschloss seine Untersuchung mit dem Resümee, dass sich trotz der Unterschiede zwischen den Kulturen und Traditionen in allen von ihnen „mehr oder weniger dieselben Probleme stellen“¹⁵. Dies, so Nakamura, bedeutet, dass sich, über

¹² Quelle der Abbildung: <https://fineartamerica.com/featured/sri-yantra-sri-chakra-yoga-decor-marble-texture-ananta-govinda.html>.

¹³ Quelle der Abbildung: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:God_the_Geometer.jpg.

¹⁴ Vgl. *Hajime Nakamura, A Comparative History of Ideas*, rev. edn., London – New York 1992 (erste Auflage 1975).

Die folgenden und alle weiteren Übersetzungen aus dem Englischen sind, wenn nicht anders vermerkt, von mir.

¹⁵ Ebd., 565.

die verschiedenen Kulturen hinweg, „die menschliche Natur und die Anliegen des Menschen weithin gleichen.“¹⁶ In der gegenwärtigen interkulturellen Philosophie oszillieren die Debatten zwischen zwei Positionen: der Behauptung einer radikalen Inkommensurabilität der Kulturen auf der einen Seite und ihrer völligen Kommensurabilität oder sogar essentiellen Identität auf der anderen Seite. Vieles lässt sich hier als die Bemühung charakterisieren, einen überzeugenden Mittelweg zwischen diesen beiden Extremen zu finden.

Den Versuch eines solchen Mittelwegs stellt der Ansatz des indischen interkulturellen Theologen Ram Adhar Mall dar, der auf dem Gedanken interkultureller „Überlappungen“ basiert. Ohne solche Überlappungen, so Mall, wären Verstehen und Kommunikation zwischen den Kulturen unmöglich.¹⁷ Eine ähnliche Position nimmt auch der deutsche interkulturelle Philosoph Bernhard Waldenfels ein. Mit seinem Konzept der interkulturellen „Verschränkung“ geht er noch einen Schritt weiter als Mall. Der Begriff besagt für ihn, dass kulturell Ähnliches und kulturell Verschiedenes, Eigenes und Fremdes, „mehr oder weniger ineinander verwickelt sind.“ Die Grenzen zwischen den Kulturen sind „fuzzy“ und wir haben es dabei mehr mit Fragen der „Akzentuierung, Gewichtung und statistischer Häufung zu tun [...] als mit säuberlicher Trennung.“¹⁸ Mit seiner Redeweise von interkulturellen Verschränkungen bringt Waldenfels somit zum Ausdruck, dass sich in der fremden Kultur immer auch etwas von der eigenen Kultur finden lässt und gleichfalls etwas von der eigenen Kultur in der fremden.¹⁹ Im Kern ist das eine fraktale Interpretation kultureller Vielfalt – eine Interpretation. Waldenfels sieht sich darin unter anderem auch durch die Arbeiten des Schweizer interkulturellen Philosophen Elmar Holenstein bestätigt.²⁰

Holenstein, der an den Universitäten von Bochum, Zürich, Tokyo und Hongkong gelehrt hat, stützt seine Überlegungen primär auf seine vergleichenden Untersuchungen westlicher und östlicher Kulturen. Nach Holenstein lassen sich „Strukturen, die in einer Kultur sehr stark ausgeprägt sind, [...] (mindestens ansatzweise) in (nahezu allen) anderen Kulturen ebenfalls finden.“²¹ Eines seiner Beispiele ist die große Vielfalt unterschiedlicher Höflichkeitsformen innerhalb der japanischen Sprache. Redewendungen, die verschiedene Formen der Höflichkeit ausdrücken, gibt es in allen Sprachen, doch sind sie scheinbar nirgendwo so stark ausgeprägt wie im Japanischen.²² Es wäre jedoch irreführend, wollte man annehmen, dass ein bestimmtes Charakteristikum – oder ein Cluster bestimmter Charakteristika – ausschließlich in einer bestimmten Sprache oder Kultur anzutreffen sei. Kulturelle Differenzen, so Holenstein, basieren vielmehr darauf, dass

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. *Ram Adhar Mall*, Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1995, 20–48.

¹⁸ Beide Zitate aus *Bernhard Waldenfels*, Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt, in: Ram Adhar Mall; Dieter Lohmar (Hg.), Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, Amsterdam 1995, 53–65, hier 54.

¹⁹ Vgl. ebd., 56.

²⁰ Vgl. ebd., 55.

²¹ *Elmar Holenstein*, Menschliches Selbstverständnis. Ichbewußtsein – Intersubjektive Verantwortung – Interkulturelle Verständigung, Frankfurt a. M. 1985, 133.

²² Vgl. ebd.

unterschiedliche Charakteristika in den verschiedenen Kulturen jeweils in unterschiedlicher Rangordnung und in unterschiedlicher Ausprägung anzutreffen sind.²³ Das heißt, die Variationsbreite *zwischen* den Kulturen spiegelt sich zugleich auch *innerhalb* der Kulturen und sogar *innerhalb eines einzelnen Individuums* wider.²⁴

„In Wirklichkeit findet man häufig dieselben Gegensätze, die man zwischen zwei Kulturen (interkulturell) festhalten zu können glaubt, der Art wie dem Grad nach auch innerhalb ein und derselben Kultur (intrakulturell), ja auch innerhalb ein und derselben Person (intrasubjektiv), in Abhängigkeit von Lebensalter, Umgebung, Aufgabenstellung oder auch nur Laune und Stimmung [...]“²⁵

Mit dieser wichtigen These unterscheidet Holenstein drei Ebenen der Vielfalt: (1) die *interkulturelle* Ebene, das heißt, die Ebene globaler kultureller Vielfalt, (2) die *intrakulturelle* Ebene, das heißt, die Vielfalt innerhalb einer jeden Kultur und (3) die *intrasubjektive* Ebene, das heißt, die Vielfalt innerhalb des mentalen Kosmos einzelner Personen. Damit bringt Holenstein im Grunde zum Ausdruck, dass sich die verschiedenen Muster kultureller Vielfalt auf diesen drei Ebenen oder Skalen replizieren. Die kulturelle Vielfalt auf der globalen Ebene spiegelt sich wider in der Vielfalt innerhalb einer jeden Kultur und beides wiederum reflektiert sich, bis zu einem gewissen Grad, auf der noch kleineren Ebene individueller Personen. Daher verwirft Holenstein die Vorstellung einer radikalen Kulturverschiedenheit zugunsten des Modells zahlreicher Variationen identischer oder zumindest ähnlicher Charakteristika, die von weitreichenden strukturellen Analogien begleitet sind. Dies ist, auch wenn Holenstein selber diesen Begriff nicht verwendet, der Sache nach eine fraktale Interpretation kultureller Vielfalt.

Im Ausgang von den drei von Holenstein unterschiedenen Ebenen lässt sich nun der Kerngedanke einer fraktalen Interpretation *religiöser* Vielfalt deutlicher formulieren:

- *Inter-religiöse Ebene*: Die Vielfalt der Religionen (verschiedene Typen, Muster und charakteristische Elemente religiöser Erfahrungen, Praxis, Glaubensvorstellungen)
- *Intra-religiöse Ebene*: repliziert sich als die interne Vielfalt innerhalb jeder größeren religiösen Tradition und
- *Intra-subjektive Ebene*: innerhalb gemeinsamer, aber in sich vielfältiger Dispositionen von Geist und Psyche.

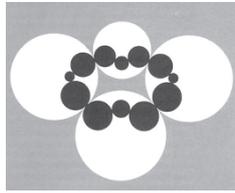
Ich möchte diesen Grundgedanken zunächst an einem recht einfachen Beispiel näher erläutern. Friedrich Heiler (1892–1967) hatte, wie bereits Nathan Söderblom (1866–1931), die sogenannten „Weltreligionen“ in zwei Haupttypen eingeteilt: prophetische und mystische Religionen. Einige Jahrzehnte später haben Julia Ching und Hans Küng im Anschluss an Heiler eine dreiteilige Klassifikation vorgeschlagen, bei der sie prophetische,

²³ Vgl. ebd., 137–147.

²⁴ Vgl. ebd., 149–152.

²⁵ Elmar Holenstein, Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse, in: Polylog online 4 (2003) 46; siehe: <https://them.polylog.org/4/ahe-de.htm>.

mystische und weisheitliche Religionen unterscheiden. Die prophetischen Religionen, Judentum, Christentum und Islam, sind semitischen Ursprungs; die mystischen Religionen des Hinduismus und Buddhismus stammen aus Indien und bei den weisheitlichen Religionen handelt es sich um die chinesischen Religionen des Daoismus und Konfuzianismus. Jeder dieser drei Religionstypen zeichnet sich durch ein unterschiedliches religiöses Leitbild aus: der Prophet, der Mystiker und der Weise. Doch Ching und Kung versehen ihre Klassifikation mit einer wichtigen Modifikation. Demzufolge enthalten prophetische Religionen auch gewisse Elemente und Charakteristika der mystischen und weisheitlichen Religionen.



Mystische Religionen enthalten wiederum Elemente und Charakteristika der prophetischen und weisheitlichen Religionen. Und weisheitliche Religionen enthalten schließlich auch prophetische und mystische Elemente und Züge.²⁶ Erstaunlicherweise haben Ching und Kung dieser auffälligen Beobachtung jedoch keine größere Beachtung geschenkt. An ihr zeigt sich allerdings, dass der religiösen Vielfalt, wenn man sie auf diese

Weise beschreibt, eine fraktale Struktur zugrunde liegt. Die Vielfalt prophetischer, mystischer und weisheitlicher Religionstypen repliziert sich in der Form einer religionsinternen Vielfalt, bei der diese Elemente des Prophetischen, Mystischen und Weisheitlichen wiederkehren. Das Muster dieser Struktur entspricht den Fraktalen der sogenannten Poincaré Ketten (in einer Kette von Kreisen enthält jeder Kreis in sich auch die Merkmale der anderen Kreise; siehe Abbildung).²⁷

Einige Religionsphänomenologen sind der Entdeckung fraktaler Strukturen ziemlich nahe gekommen. Grob gesagt verfolgten Religionsphänomenologen zwei Ziele: Hinsichtlich der interreligiösen Ebene entwickelten sie verschiedene Religionstypologien und mit Bezug auf die intrareligiöse Ebene konstruierten sie Typologien unterschiedlicher Elemente und Komponenten innerhalb der Religionen. Die übergreifende Erwartung bestand darin, starke Korrespondenzen zwischen spezifischen Typen von Religion und den jeweiligen „typischen“ Elementen zu finden. Doch diese Erwartung wurde durchkreuzt, indem man zwischen den Religionen zahlreiche Parallelen auf der Ebene der Elemente und Komponenten entdeckte. Dies widersprach der Erwartung, konkrete Religionen eindeutig den unterschiedlichen Religionstypen und ihren jeweils charakteristischen Elementen zuzuordnen zu können.

Ein Religionsphänomenologe, der daher schon früh ein fraktales Verständnis religiöser Vielfalt antizipierte, war Hilko Wiardo Schomerus (1879–1945). Schomerus unterschied vier Haupttypen von Religionen: (1) „Gesetzesreligionen“ (z. B. „das Judentum“), (2) „magisch-sakramentale Religionen“ (z. B. „die Mystik Indiens“), (3) „gnostische Religionen“ (z. B. „antike Gnosis“, „Buddhismus“) und (4) „hingebende Frömmigkeitsreligionen“ (z. B. Hindu *bhakti*-Traditionen und einige Formen des Mahāyāna Buddhismus).²⁸

²⁶ Vgl. Hans Kung; Julia Ching, *Christentum und Weltreligionen*. Chinesische Religion, München – Zürich 1999 (erste Aufl. 1988), 15 f.

²⁷ Quelle der Abbildung: *Mandelbrot*, *Fraktale Geometrie* (wie Anm. 3), 185.

²⁸ Vgl. Hiko Wiardo Schomerus, *Parallelen zum Christentum als religionsgeschichtliches und theologisches Problem*, Gütersloh 1932, 22. Die Beispiele stammen von Schomerus selbst.

Schomerus entwickelte diese Typologie im Rückgriff auf die hinduistische Unterscheidung von vier verschiedenen Heilswegen: Dem Weg der Werke (*karma-mārga*), dem Weg der Meditation (*yoga-mārga*), dem Weg der Erkenntnis (*jñāna mārga*) und dem Weg der Gottesliebe (*bhakti-mārga*).

Nach Schomerus lassen sich die tatsächlichen Religionen jedoch nicht völlig sauber diesen vier unterschiedlichen Typen zuordnen: „Es gibt Religionsgebilde, in denen sich nicht nur einer der genannten vier Haupttypen vorfindet, sondern sich mehrere, ja sogar alle vier nachweisen lassen, und zwar in mannigfaltiger Mischung.“²⁹ Der Umstand, dass der Hinduismus alle vier Typen umfasst, ist somit nur ein Beispiel für eine durchaus generell anzutreffende Situation. Die Unterscheidung der vier Grundtypen soll nach Schomerus daher eher horizontal als vertikal angelegt werden, auch wenn in einigen Religionen einer der vier Typen durchaus einen dominierenden Einfluss auszuüben mag. Wie nahe Schomerus damit einer fraktalen Interpretation gekommen ist, zeigt sich an seiner folgenden Feststellung: „Die Religion an sich hypostasiert sich in einigen wenigen Haupttypen, die immer wiederkehren und sich überall in ähnlicher Weise entfalten, überall verwandte Formen und Gebilde hervorrufen.“³⁰

Als letztes und zugleich sehr junges Beispiel möchte ich hier David Fords religionsvergleichende Studie von Konzeptionen letzter Wirklichkeit nennen. Zunächst diskutiert Ford mehrere Standardpolarisierungen hinsichtlich der Unterscheidung beziehungsweise Klassifikation verschiedener Konzepte letzter Wirklichkeit, wie beispielsweise „eine versus viele“, „personal versus impersonal“, „transzendent versus immanent“. Dann aber kommt er zu folgendem Schluss:

„Ich [...] gehe nicht davon aus, dass sich eine bestimmte religiöse Tradition nur durch jeweils einen der beiden Pole dieser Entgegensetzungen charakterisieren lässt. Vielmehr reflektieren diese Unterscheidungen aufschlussreiche und bemerkenswerte Spannungen sowohl zwischen als auch in den Traditionen. Die Heterogenität dieser Traditionen legt eine Fluidität nahe, von der aus gesehen alle essentialistischen und reifizierenden Charakterisierungen problematisch werden.“³¹

Heute findet sich unter Religionswissenschaftlern ein großer Konsens über das hybride und synkretistische Wesen aller Religionen. Die Religionswissenschaft bringt dem durchmischten Charakter aller großen religiösen Traditionen gegenwärtig weitaus mehr Aufmerksamkeit entgegen als dies in ihrer Anfangszeit der Fall war. Viel deutlicher wird heute gesehen, dass es so etwas wie *den* Buddhismus, *den* Islam oder *das* Christentum nicht gibt. Um Peter van der Veer zu zitieren: „[...] jede Religion ist synkretistisch, da sie beständig auf heterogene Elemente zurückgreift und zwar in einem solchen Ausmaß, dass

²⁹ Ebd., 22.

³⁰ Ebd., 26.

³¹ James L. Ford, *The Divine Quest, East and West. A Comparative Study of Ultimate Realities*, Albany 2016, 308.

es für Historiker häufig unmöglich ist, noch genau aufzuschlüsseln, was von woher gekommen ist.³² Oder wie es Tinu Ruparell kürzlich formuliert hat: „Religiöse Hybridität ist einfach eine Tatsache der Religionsgeschichte.“³³

Ein fraktales Verständnis führt jedoch zu der Einsicht, dass die interne Vielfalt und Vielgestaltigkeit der Religionen nicht völlig zufällig und willkürlich ist. Vielmehr korrespondieren das Ausmaß und die Art der religionsinternen Vielfalt jener Vielfalt, die wir zwischen den Religionen finden. Um es zugespitzt zu formulieren: Religionen sind weder einfach alle gleich, noch sind sie völlig voneinander verschieden. Vielmehr gleichen sie einander gerade in ihrer internen Vielgestaltigkeit, auch wenn sich diese in jeder Religion in anderen Variationen darstellt.

Wie aber steht es um die dritte Ebene, also die *intrasubjektive Ebene*? Hier lassen sich fraktale Konfigurationen sowohl *transzendentalphilosophisch* als auch *psychologisch* analysieren. Es war vor allem Rudolph Otto (1869–1937), der vorgeschlagen hatte, die große Menge an interreligiösen Parallelen letztlich durch „die zugrundeliegende einheitliche, gemeinsame Anlage der Menschheit überhaupt“³⁴ zu erklären, die Otto im Sinne eines inhärenten Zuges des menschlichen Geistes verstand. Otto nahm an, dass es eine transzendente Grundlage gibt, von der her sich nicht nur die Existenz der religiösen Erfahrung, sondern auch die Vielfalt ihrer Formen erklären lässt.³⁵ Die Annahme, dass grundlegende Muster religiöser Vielfalt in gemeinsamen Eigenschaften und transzendentalen Strukturen des menschlichen Geistes wurzeln, lässt sich auch religionspsychologisch interpretieren. Ein früher Vertreter dieser Auffassung war William James (1842–1910). Er schlug vor, dass es eine grundsätzliche psychologische Korrespondenz zwischen der Vielfalt der Religionen und der Vielfalt jenes unterschiedlichen religiösen Persönlichkeitstypen gibt, die sich in jeder Religion identifizieren lassen.³⁶ Aber die Vielfalt der Religionen spiegelt sich auf der intrasubjektiven Ebene nicht allein in verschiedenen religiösen Persönlichkeitstypen wider. Es gibt auch deutliche Belege dafür, dass ein und dieselbe Person im Laufe ihres Lebens verschiedene Erscheinungsformen von Religion durchlaufen und verkörpern kann, wie dies beispielsweise von James Fowler (1940–2015)³⁷ und anderen Psychologen gezeigt worden ist.

Zuletzt sei noch die Möglichkeit erwähnt, dass unterschiedliche religiöse Optionen auch *gleichzeitig* in der Psyche eines Individuums vertreten sein mögen. Dies bringt uns zu dem Phänomen der multi-religiösen Identität und religiösen Mehrfachzugehörigkeit. In ihrer profunden Studie von Menschen mit christlich-buddhistischer Doppelzugehörig-

³² Peter van der Veer, Syncretism, multiculturalism, and the discourse of tolerance, in: Charles Stewart; Rosalind Shaw (Hg.), Syncretism / Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis, London – New York 1994, 196–211, hier 208.

³³ Tinu Ruparell, Interreligious Dialogue and Interstitial Theology, in: Catherine Cornille (Hg.), The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue, Oxford 2013, 117–132, hier 117.

³⁴ Rudolf Otto, Vischnu-Nārāyana. Texte zur indischen Gottesmystik, Jena 1923, 217; siehe auch ebd. 222.

³⁵ Vgl. hierzu die klassische Darstellung in Rudolf Ottos Abhandlung „Das Heilige“, die erstmals 1917 erschien.

³⁶ Vgl. William James, The Varieties of Religious Experience, New York 1990 (erste Aufl. 1902), 436–438.

³⁷ Diese Beobachtung zwingt einen jedoch nicht dazu, das spezielle evolutionäre und hierarchische Modell zu akzeptieren das Fowler vertritt (siehe James W. Fowler, Glaubensentwicklung, Perspektiven, München 1989, bes. 76–110).

keit stellt Rose Drew fest, dass Individuen, die ganz bewusst zwei verschiedenen Religionen folgen, in Wirklichkeit häufig zwischen den beiden verschiedenen Perspektiven oszillieren, die nicht immer leicht miteinander zu vereinbaren sind.³⁸ Diese Beobachtung wurde inzwischen von einer weiteren Studie zur religiösen Doppelzugehörigkeit bestätigt. In ihrer Untersuchung sogenannter „JuBus“, das heißt, Menschen, die sich zugleich als Juden und Buddhisten verstehen, beschreibt Mira Niculescu deren spirituelle Haltung als einen „beständigen inneren Dialog.“³⁹ Rose Drew gelangt zu dem Ergebnis, dass Menschen mit religiöser Doppelzugehörigkeit durch diesen internalisierten spirituellen Dialog zu „Mikrokosmen des Dialogs insgesamt [...]“⁴⁰ werden. Auf diese Weise verbindet sich die kleinste Ebene religiöser Vielfalt mit der größten und entspricht damit einer fraktalen Betrachtungsweise. Auch hier folgt die Struktur nach wie vor dem Muster von Poincaré Ketten.

Im Folgenden wende ich mich nun von der interkulturellen Philosophie und der vergleichenden Religionswissenschaft hin zu jenem neuen Feld theologischer Arbeit, das ich als interreligiöse Theologie bezeichne. Während es innerhalb der Religionswissenschaft zu einem starken Rückgang vergleichender Studien zugunsten lokalisierter Einzelfall-Untersuchungen gekommen ist, hat der interreligiöse Dialog innerhalb der Theologie zu einer Renaissance religionsvergleichender Arbeit als einer Form interreligiöser Theologie geführt.⁴¹ In diesem Kontext gewinnt die Entdeckung fraktaler Strukturen religiöser Vielfalt eine besonders wichtige Bedeutung.

3. Interreligiöse Theologie und die fraktale Interpretation religiöser Vielfalt

Unter „interreligiöser Theologie“ verstehe ich jene Art, Theologie zu betreiben, bei der man zwar nach wie vor in einer bestimmten religiösen Tradition verwurzelt ist, zugleich jedoch davon überzeugt ist, dass sich religiös relevante Wahrheit auch in anderen Religionen findet.⁴² Bei der Reflexion zentraler Fragen des menschlichen Lebens greift interreligiöse Theologie daher nicht nur auf die eigene, sondern auch auf andere Religionen zurück. Auf diese Weise betrachtet sie jene Antworten, die in der eigenen Religion gegeben werden, in einem neuen komparativen Licht und entwickelt diese hierdurch weiter. Sie

³⁸ Vgl. *Rose Drew*, *Buddhist and Christian? An Exploration of Dual Belonging*, London – New York 2011, 209–211. Siehe auch: *Rose Drew*, *Christliches Selbstverständnis und die Frage der doppelten Religionszugehörigkeit*, in: Carola Roloff; Wolfram Weiße; Michael Zimmermann (Hg.), *Buddhismus im Westen. Ein Dialog zwischen Religion und Wissenschaft*, Münster 2011, 109–122.

³⁹ *Mira Niculescu*, *I the Jew, I the Buddhist. Multi-Religious Belonging As Inner Dialogue*, in: *Crosscurrents* 62 (2012/3) 350–359, hier 356.

⁴⁰ *Drew*, *Buddhist and Christian?* (wie Anm. 38), 226.

⁴¹ Vgl. hierzu *Perry Schmidt-Leukel; Andreas Nehring (Hg.)*, *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology. Comparison Revisited*, London – New York 2016.

⁴² Vgl. *Perry Schmidt-Leukel*, *Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie*, in: *EvTh* 71 (2011) 4–16.

reflektiert aber auch auf die eigene Religion um herauszufinden, was sich aus dem Reichtum dieser Tradition zu jenen Themen beitragen lässt, die auf der Tagesordnung weltweiter interreligiöser Forschung stehen.

In den letzten Jahren hat es eine ständige Zunahme an theologischen Arbeiten gegeben, die auf der Linie einer interreligiösen Theologie liegen, so wie ich sie gerade beschrieben habe. Mehrere dieser Arbeiten sind dabei auf Phänomene gestoßen, die sich am besten im Sinne einer fraktalen Struktur deuten lassen. Ich möchte hierzu kurz einige Beispiele vorstellen. John Cobb, Mark Heim und Bernhard Nitsche haben jeder für sich eine Klassifikation religiöser Vielfalt vorgeschlagen, die sie jeweils an dem Zusammenhang zwischen unterschiedlichen Formen religiöser Erfahrung und unterschiedlichen Konzepten letzter Wirklichkeit festmachen.

John Cobb unterscheidet drei verschiedene Typen von Religionen: *kosmische*, *akosmische* und *theistische* Religionen.⁴³ Jeder dieser drei Typen korreliert mit einer spezifischen Vorstellung von letzter Wirklichkeit und einem dementsprechenden Set an religiösen Erfahrungen. Das heißt, in kosmischen Religionen, wie beispielsweise im Daoismus oder in den Religionen der amerikanischen Indianer, wird die letzte Wirklichkeit als die heilige Natur des Kosmos selbst verstanden. Dem entsprechen Erfahrungen, die „eine solche Art der Verbundenheit mit dem Kosmos oder der Verwandtschaft mit anderen Geschöpfen“, bezeugen, „wie wir sie aus der gewöhnlichen Erfahrung nicht kennen“⁴⁴. Das mahāyāna-buddhistische Konzept der „Leerheit“ (*śūnyatā*) oder auch die Vorstellung vom „Brahman ohne Eigenschaften“ (*nirguṇa brahman*), wie wir sie im Advaita-Vedānta antreffen, nennt Cobb als Beispiele für akosmische Konzepte letzter Wirklichkeit.⁴⁵ Ihnen entsprechen Erfahrungen wie die einer „inwendigen“ Natur, das „Gewahrwerden einer ‚Tiefe‘, die von allen Besonderheiten der normalen Erfahrung frei ist“ oder auch „die Beseitigung aller kultureller und existentieller Barrieren, die einer Offenheit für das, was ist, so wie es ist, im Wege stehen.“⁴⁶ Den theistischen Konzepten letzter Wirklichkeit entsprechen schließlich Erfahrungen wie die der Gegenwart einer Person, zu der wir in Verbindung stehen, die uns leitet, uns zu einem Leben in Gerechtigkeit und Liebe aufruft und uns von Schuld befreit.⁴⁷ Nach Cobb beziehen sich diese drei unterschiedlichen Konzepte letzter Wirklichkeit allerdings nicht auf unterschiedliche Erfahrungen mit ein und derselben letzten Wirklichkeit. Vielmehr beziehen sie sich nach Cobb auf drei verschiedene Letztwirklichkeiten oder, besser gesagt, auf ontologisch verschiedene, aber nicht weiter hintergehbare Züge einer komplexen Wirklichkeit: der *Kosmos* als Körper Gottes, das *akosmische Sein selbst* als kreative Kraft von Gott und Kosmos und schließlich *Gott* als der schöpferische Gestalter und die Seele des Kosmos.

⁴³ Für eine Zusammenfassung der religionstheologischen Position Cobbs siehe *David Ray Griffin*, John Cobb's Whiteheadian Complementary Pluralism, in: ders. (Hg.), *Deep Religious Pluralism*, Louisville 2005, 39–66.

⁴⁴ *John B. Cobb*, *Transforming Christianity and the World. A Way beyond Absolutism and Relativism*, edited and introduced by Paul Knitter, Maryknoll (NY) 1999, 117.

⁴⁵ Vgl. *Griffin*, John Cobb's (wie Anm. 43), 47.

⁴⁶ *Cobb*, *Transforming* (wie Anm. 44), 118.

⁴⁷ Vgl. ebd.

Es ist nicht meine Absicht, hier die spezifisch prozestheologische Metaphysik John Cobbs näher zu diskutieren. Vielmehr möchte ich einen ganz anderen Gesichtspunkt hervorheben. Cobb hat seine Klassifikation kosmischer, akosmischer und theistischer Religionen unter dem Einfluss des amerikanischen Religionswissenschaftlers John A. Hutchison entwickelt.⁴⁸ Wie schon Hutchison selbst, notiert auch Cobb die Beobachtung, dass „sich mehr als nur ein einziger dieser Typen in den meisten großen religiösen Traditionen finden lässt.“⁴⁹ Das heißt, Cobb verwendet seine Typologie, um damit sowohl Unterschiede zwischen Religionen als auch unterschiedliche Ausprägungen innerhalb jeder dieser Religionen zu bestimmen. Mit anderen Worten, Cobb wendet der Sache nach eine fraktale Interpretation religiöser Vielfalt an und deutet die wichtigsten Züge dieser Vielfalt im Sinne eines komplementären Verhältnisses.

Eine ähnliche Beobachtung trifft auch auf *Mark Heim* zu. Heim nimmt eine einzige letzte Wirklichkeit an, die aber ebenfalls in sich komplex ist und sich Heim zufolge am besten mittels der christlichen Trinitätsvorstellung charakterisieren lässt. Die Konzeptionen letzter Wirklichkeit in anderen Religionen lassen sich, so Heim, auf unterschiedliche Teilaspekte der Trinität beziehen, die dadurch mehr oder weniger richtig erfasst sind. Nach Heim beinhaltet die Trinität drei Dimensionen: eine *impersonale* Dimension, eine *personale* oder *ikonische* Dimension und eine *kommuniale* Dimension. Diese drei Dimensionen in der Trinität spiegeln sich in unterschiedlichen Religionstypen und deren spezifischen Konzepten letzter Wirklichkeit wider. Die impersonale Dimension letzter Wirklichkeit besteht demnach in der wechselseitigen Einwohnung der drei Personen. Das heißt, jede Person ist völlig eins mit den beiden anderen Personen und daher zugleich völlig leer von sich selbst. Der letztere Aspekt findet sich nach Heim in den buddhistischen Lehren vom „Nicht-Ich“ und in Konzepten wie dem des *nirvāṇas* oder der „Leerheit“ (*śūnyatā*) wieder. Der erste Aspekt der radikalen wechselseitigen Einwohnung der trinitarischen Personen reflektiert sich in den non-dualen Konzepten letzter Wirklichkeit, wie dies besonders deutlich im Advaita Vedānta der Fall sei. Die *personale* beziehungsweise *ikonische* Dimension der Trinität sieht Heim darin, dass „die drei einen einzigen Willen, eine einzige Absicht und eine Liebe zur Schöpfung konstituieren“⁵⁰. Die Dimension der Einheit bzw. Einzigkeit stehe im Zentrum der monotheistischen Vorstellungen letzter Wirklichkeit. Zudem finde sie sich auch in der Vorstellung eines einheitlichen göttlichen Gesetzes wie etwa im Daoismus oder in der antiken Stoa: „Was in diesen Fällen richtig verstanden wurde, ist die äußere Einheit der Trinität [...]“⁵¹, die hier als ein göttlicher Wille ohne Person bzw. als ein himmlisches Gesetz erscheine. Die dritte, *kommuniale* Dimension liegt nach Heim den beiden anderen Dimensionen zugrunde. Sie ver-

⁴⁸ Vgl. ebd., 120. Cobb bezieht sich auf die zweite Auflage von Hutchisons „Paths of Faiths“ aus dem Jahr 1975. Hutchison selber spricht von „cosmic“, „acosmic“ und „historical religion“ und ist in dieser Terminologie offensichtlich von Mircea Eliade beeinflusst.

⁴⁹ Cobb, Transforming (wie Anm. 44), 121. Vgl. *John A. Hutchison, Paths of Faith. Fourth Edition, Boston 1991*, 17.

⁵⁰ S. *Mark Heim, The Depth of the Riches: Trinity and Religious Ends*, in: Viggo Mortensen (Hg.), *Theology and the Religions. A Dialogue*, Grand Rapids 2003, 387–402, hier 394.

⁵¹ Ebd., 396.

bindet Einheit mit Verschiedenheit insofern die drei Personen aneinander teilhaben und teilgeben,⁵² vergleichbar mit menschlichen Beziehungen „tiefer Liebe beziehungsweise inniger Freundschaft“⁵³.

Ähnlich wie Cobb macht nun aber auch Heim die interessante Beobachtung, dass „jede große religiöse Tradition bis zu einem gewissen Ausmaß die unterschiedlichen Dimensionen kennt, die wir beschrieben haben [...]“, und dass jede von ihnen „das ganze Set dieser Dimensionen *durch* eine von ihnen erfasst.“⁵⁴ Diese Aussage impliziert ganz offensichtlich ebenfalls eine fraktale Perspektive. Denn damit vertritt Heim die Auffassung, dass sich die Unterschiede zwischen den verschiedenen Typen von Religionen auch innerhalb einer jeden von ihnen wiederfinden. Er räumt sogar ein, dass das Christentum, „formal“ gesehen, sich darin nicht von anderen Religionen unterscheidet.⁵⁵ Das heißt, auch das Christentum erfasst alle drei Dimensionen durch die Linse einer einzelnen, als dominant geltenden Dimension, in diesem Fall durch die der kommunialen Dimension.

Eine wiederum etwas andere Typologie hat *Bernhard Nitsche* vorgeschlagen. Nitsche unterscheidet zwischen monistischen, theistischen und panentheistischen Religionstypen. Er postuliert dabei eine Verbindung zwischen den jeweiligen Konzepten letzter Wirklichkeit und drei Grundformen menschlicher Bezogenheit: der Bezogenheit auf die Welt, wie sie durch die eigene Körperlichkeit vermittelt wird, der Bezogenheit auf andere Menschen, vermittelt durch den Sozialkontakt, und der Bezogenheit zu sich selbst, vermittelt durch die selbst-reflexive Struktur unseres Geistes. Einer Dominanz des Welt-Bezugs korrespondiert eine *kosmomorphe* Denkweise, die wiederum zu *monistischen* Vorstellungen von letzter Wirklichkeit tendiere. Der Dominanz des Sozialbezugs entspreche eine *soziomorphe* Denkform, welche *theistische* Vorstellungen letzter Wirklichkeit begünstige, und die *noomorphe* Denkform, wie sie dem Selbstbezug des Geistes korreliert, neige zu *panentheistischen* Konzeptionen. Auch an dieser Stelle möchte ich nicht weiter auf die anregenden Überlegungen Nitsches eingehen. Vielmehr möchte ich seine Bemerkung hervorheben, wonach „diese Grundformen des Transzendenzbezugs [...] in allen großen und komplexen Religionssystemen mit unterschiedlichen Akzentsetzungen und Kombinationen von Dominante und Subdominante sowie mit unterschiedlichen Prioritäten und Interferenzen zum Thema (werden).“⁵⁶ Erneut lässt sich hier beobachten, wie der Versuch, religiöse Vielfalt zu klassifizieren, auf ein fraktales Muster hinausläuft.

Mein letztes Beispiel kommt aus einem nicht-christlichen Hintergrund. Der thailändische buddhistische Reformler Bhikkhu Buddhādāsa (1906–1993) setzt nicht beim Zusammenhang von Transzendenzkonzepten und religiöser Erfahrung an, sondern bei der Idee unterschiedlich geprägter Heilswege. Ihm zufolge findet sich das, was zur Erlangung der endgültigen Befreiung erforderlich ist, nicht allein im Buddhismus, sondern auch in Christentum, Islam und Hinduismus, wenn auch mit je anderer Betonung und in ver-

⁵² Vgl. ebd., 397.

⁵³ Ebd., 391.

⁵⁴ Ebd., 399.

⁵⁵ Vgl. ebd.

⁵⁶ *Bernhard Nitsche*, Formen des menschlichen Transzendenzbezuges (1. Teil): Hypothese, in: ders.; Klaus von Stosch; Muna Tatari (Hg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?*, Paderborn 2017, 25–61, hier 60 f.

schiedenen Formen.⁵⁷ Der Buddhismus akzentuiere vor allem die „Weisheit“, das Christentum den „Glauben“ bzw. das „Vertrauen“ und der Islam die „Willenskraft“. Nach Buddhādāsa bilden diese drei zentralen spirituellen Qualitäten eine innere Einheit, so dass sich alle drei trotz aller Unterschiede jeder dieser drei Religionen wiederfinden: „Jede Religion umfasst alle drei Wege; der einzige Unterschied ist, dass eine Religion jeweils dem einen oder anderen Weg einen besonderen Vorzug gibt.“⁵⁸ Die Unterschiede in den Lehren der einzelnen Religionen erklärt Buddhādāsa vor allem als Ergebnis unterschiedlicher kultureller Einflüsse.⁵⁹ Interessanter Weise greift Buddhādāsa für diese Erklärung nicht auf eine buddhistische Autorität zurück, sondern verweist auf die Aussage des Korans, wonach es für jede Nation einen eigenen Gesandten gebe (Sure 10:47).⁶⁰

Die von mir vorgestellten Beispiele zeigen, dass die Entdeckung fraktaler Strukturen in der religiösen Vielfalt nicht von einer speziellen Form der Typologisierung abhängig ist. Ich habe vielmehr den Eindruck, dass wir auf fraktale Muster stoßen völlig unabhängig davon, welches Schema wir für die Bestimmung, Einteilung und Analyse religiöser Vielfalt wählen. Daher schlage ich die fraktale Betrachtungsweise religiöser Vielfalt in einem nahezu pragmatischen oder besser heuristischen Sinn vor. Sie ermutigt uns dazu, Religionen nicht als statische und homogene Gebilde zu betrachten, sondern vielmehr ihre interne Vielgestaltigkeit und Hybridität in den Blick zu nehmen und dabei gleichzeitig nach analogen Formen der Vielgestaltigkeit und Hybridität innerhalb der eigenen Tradition Ausschau zu halten. Genau diese Art, religiöse Vielfalt zu betrachten, erweist sich nun aber als ausgesprochen fruchtbar für das Ziel, Theologie interreligiös zu betreiben.

4. Die Fruchtbarkeit der Theorie

Im Jahre 1870 formulierte Max Müller, der bekannte Pionier vergleichender Religionswissenschaft, sein berühmtes Diktum: „Wer eine [Religion] kennt, kennt keine.“⁶¹ Ungefähr drei Jahrzehnte später replizierte Adolf von Harnack mit seinem nicht weniger bekannten Satz: „Wer diese Religion [das Christentum] nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle.“⁶² Während auf den ersten Blick beide Aussagen als unvereinbar erscheinen, ergibt sich bei einer fraktalen Interpretation religiöser Vielfalt, dass beide bis zu einem gewissen Grad durchaus zutreffen. Die fraktalen Strukturen, die sich in der religiösen Vielfalt erkennen lassen, sind nicht von der Art jener

⁵⁷ Vgl. *Bhikkhu Indapaṇṇo Buddhādāsa*, Christianity and Buddhism. Sinclair Thompson Memorial Lecture. Fifth Series, Bangkok 1967, 12–17, 24 f., 38 f.

⁵⁸ Ebd., 13.

⁵⁹ Vgl. ebd., 24 f.

⁶⁰ Vgl. ebd., 8.

⁶¹ „Als wir beim vergleichenden Studium der Sprachen den paradoxen Spruch Goethes zu unserem Motto annahmen: *Wer eine kennt, kennt keine*, war man zu Anfang wohl etwas stutzig, man fand aber bald die Wahrheit, die unter dem Paradox verborgen lag. [...] Ganz dasselbe gilt von den Religionen. *Wer eine kennt, kennt keine*.“ (Max Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, Straßburg ²1876, 13 f. [aus einer Vorlesung, die Müller 1870 gehalten hatte].)

⁶² *Adolf von Harnack*, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte (1901), in: ders., Reden und Aufsätze, Bd. 2, Gießen 1904, 159–187, hier 168.

strikten Selbstähnlichkeit, die für das Sierpinski-Dreieck charakteristisch ist. Sie gleichen vielmehr jener irregulären Selbstähnlichkeit, wie wir sie bei Küstenlinien finden: Einige Religionen sind quasi wie große Buchten, andere gleichen eher Fjorden und wieder andere sind wie Landzungen. Doch wenn wir genauer hinsehen, dann erkennen wir, dass auch die Küstenlinie einer großen Bucht kleine Buchten, Fjorde und Landzungen enthält, oder wir entdecken, dass sich in den Küstenlinien von Landzungen kleine Landzungen, Buchten und Fjorde finden, usw. Im Fall der Religionen stellt sich die Irregularität der Selbstähnlichkeit im Sinn unterschiedlicher Betonungen, unterschiedlicher Arrangements und unterschiedlicher Kontexte ihrer Lehren, Erfahrungen, Einstellungen und Praktiken dar. Genau das aber ermöglicht es den Religionen voneinander zu lernen. Die andere Religion ist immer von der eigenen verschieden, aber sie ist niemals vollkommen verschieden. Insofern hatte Müller Recht als er argumentierte, man müsse viele Religionen studieren, um ein besseres Verständnis einer jeden einzelnen von ihnen zu gewinnen. Doch auch Harnack lag richtig in seiner Annahme, wonach das, was man in anderen Religionen findet, auch in der eigenen vorhanden ist, wenn auch in anderer Form. Doch dies gilt eben keineswegs nur für das Christentum.

Die Entdeckung einer Korrespondenz zwischen inter-religiöser und inner-religiöser Vielfalt zeigt, dass zwischen ökumenischer und interreligiöser Theologie weitaus mehr Kontinuität besteht als man gemeinhin annimmt. Dies impliziert, unter anderem, dass es einen Zusammenhang gibt zwischen der eigenen Haltung gegenüber dem religiös anderen und der Einstellung gegenüber dem konfessionell oder spirituell anderen innerhalb der eigenen Tradition. Es gibt eine Verbindung zwischen dem, was man als die „kleine“ und die „große Ökumene“ bezeichnet hat. Allerdings reichen die Implikationen einer fraktalen Interpretation religiöser Vielfalt noch tiefer. Sie legt den Gedanken nahe, dass bestimmte Glaubensvorstellungen und Glaubenssätze nicht allein mit einem spezifischen und statischen Set von Glaubenslehren der je eigenen Religion verknüpft sind. Vielmehr ist davon auszugehen, dass diese Verknüpfungen äußerst facettenreich und flexibel sind. Das heißt, Glaubenslehren unterliegen bereits innerhalb der verschiedenen Sub-Traditionen und theologischen Richtungen der eigenen Religion einer Vielzahl unterschiedlicher Interpretationen und Verknüpfungen. Und da sich dies in allen großen Religionen ähnlich verhält, ist es immer möglich, auch nach Bezugspunkten zu gewissen Aspekten verwandter Glaubensvorstellungen in anderen religiösen Traditionen Ausschau zu halten. Dadurch ergeben sich neue, religionsübergreifende Verknüpfungen religiöser Vorstellungen, Erfahrungen und Praktiken. Daher und in diesem Sinn lässt sich von interreligiöser Theologie so etwas wie „wechselseitige Erhellung“ erwarten.

Ich möchte diesen eher abstrakt wirkenden Punkt noch kurz anhand von drei zentralen religiösen Bekenntniskategorien konkretisieren: dem „Buddha“, das heißt, dem „Erwachten“, dem „Sohn“ als der Inkarnation Gottes und dem „Propheten“ als dem Siegel der Offenbarung.⁶³

⁶³ Vgl. hierzu die ausführlichere Darstellung in *Schmidt-Leukel*, *Religious Pluralism* (wie Anm. 2), 147–203.

Unter dem Baum der Erleuchtung erwacht Siddhārtha Gautama zum Nirvāṇa als zur letzten Zuflucht angesichts des Leids, und verkündet, aus Mitleid heraus, auch anderen den Weg zur Befreiung, wodurch er zur Verkörperung des Nirvāṇas und des Dharmas, der Lehre, wird.

In der Wüste erwacht Jesus zur letzten Quelle des Lebens, dem „Vater“, und erfährt sich als von Vater gesandt, die gute Nachricht von der kommenden Herrschaft Gottes zu verkünden, die Barmherzigkeit des Vaters in seinem eigenen Leben nachzuahmen und widerzuspiegeln und wird so zur Verkörperung des ewigen Wortes Gottes.

In der Einsamkeit der Berge erwacht Muhammad zur letzten Einheit wahrer Wirklichkeit, und verkündet, aus göttlicher Sendung heraus, die Einzigkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, wodurch sich das ewige Wort Gottes in seiner Botschaft und die wahre Bestimmung aller Wirklichkeit als Hingabe an Gott in seinem Leben verkörpern.

Im Zuge interreligiöser Theologie können Muslime somit entdecken, dass und wie die Kategorie des Propheten zugleich auch die beiden Dimensionen des Erwachens und der Verkörperung, der Inkarnation, impliziert. Der Prophet ist jemand, in dem das Wort Gottes seine irdische Verkörperung in Form der prophetischen Botschaft annimmt. Ja mehr noch, ein Mensch kann nur dadurch zum Prophet werden – ohne dabei aufzuhören, ein Mensch zu sein –, dass der Same prophetischer Existenz schon Teil der menschlichen Natur ist, zu der der konkrete Mensch erwacht. Das islamische Konzept der „prophetischen Wirklichkeit“ bzw. der „Muhammad-Wirklichkeit“ (*ḥaqīqa muḥammadiyya*) in einem jedem Menschen besitzt daher starke Analogien zum buddhistischen Verständnis der Buddha-Natur, wie dies von dem Buddhisten Toshihiko Izutsu (1914–1993) und dem Muslim Reza Shah-Kazemi gezeigt worden ist.⁶⁴

Buddhisten können im Zuge interreligiöser Theologie deutlicher erkennen, dass der Weg zur Buddhaschaft auch die Eigenschaft der prophetischen Stimme beinhaltet, wie dies besonders an der Gestalt Nichirens (1222–1282) sichtbar wurde. Sie können erkennen, dass die Dimension der Inkarnation, die mit der Buddha-Natur einhergeht, in berechtigter Weise auch theistische Züge anzunehmen vermag, wie es tatsächlich in der Geschichte des Buddhismus häufig der Fall war, insofern die irdischen Buddhas als Inkarnationen übernatürlicher Buddhas verstanden wurden, die ihrerseits als Manifestationen der unbeschreiblichen letzten Wirklichkeit gelten.

Christen können erkennen und anerkennen, dass nicht nur dem Erwachen die Dimension der Inkarnation inhäriert, sondern auch der Inkarnation die des Erwachens. Zudem können sie neu entdecken, dass und wie inkarnatorisches Denken im Konzept prophetischer Offenbarung wurzelt. In diesem Sinn kann Jesus wieder neu und besser als jemand gesehen werden, in dem das göttliche Wort nicht allein die Form einer prophetischen Botschaft annimmt, sondern auch die Form eines ganzen Lebens, das selbst zur Botschaft wird.

⁶⁴ Vgl. Toshihiko Izutsu, *The Structure of Oriental Philosophy: Collected Papers of the Erano Conference*, Vol. 2, Tokyo 2008, 170 f.; Reza Shah-Kazemi, *Common Ground Between Islam and Buddhism*, Louisville 2010, 59 f., 72.

In diesem Sinn zeigen sogar solche zentralen religiösen Bekenntniskategorien wie die des Propheten, des Sohnes und des Buddhas eine fraktale Binnen-Struktur: Jede von ihnen impliziert gewisse Komponenten der beiden anderen. Aber sie tun dies auf eine Weise, die uns zu einem Prozess wechselseitigen Lernens und wechselseitiger Erhellung einlädt.

Eine fraktale Interpretation religiöser Vielfalt enthält eine Reihe weiterer Vorzüge, die vor allem unser Verständnis und den Gebrauch des Religionsbegriffs betreffen. Denn dieser erscheint so weder als statisches und inadäquates Korsett, noch wird er so beliebig, dass er jeden Inhalt verliert. Auch für die Frage nach dem geeigneten methodologischen Zugang im religionswissenschaftlichen Studium und insbesondere nach dem Verständnis und der Berechtigung der religionsvergleichenden Methodik ergeben sich wesentliche neue Einsichten. An dieser Stelle war jedoch vor allem die Bedeutung dieser Betrachtungsweise für das so wichtige und zukunftssträchtige Feld einer interreligiösen Theologie aufzuzeigen.⁶⁵

The paper suggests that religious diversity is not arbitrary or random but is marked, to a significant extent, by fractal patterns. That is, various typological distinctions by which we determine the differences between the religions do often apply also at the level of inner-religious diversity, although in somewhat different forms. Religions are therefore neither all the same nor radically different. They rather resemble each other precisely in their internal diversity. As a result, there is far more continuity between ecumenical and interreligious theology as one would usually expect.

⁶⁵ Vgl. Perry Schmidt-Leukel, *Interreligiöse Theologie und die Theologie der Zukunft*, in: ders.; Reinhold Bernhardt (Hg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013, 23–42.