



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Moderne Divinationstheorien“
Begründungsversuche divinatorischer Praxis am Beispiel der
modernen Rezeption des Yījīng“

Verfasser

Paul Zwitter

angestrebter akademischer Grad

Magister (Mag.)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuer:

A 057 011
Individuelles Diplomstudium Religionswissenschaft
Ao. Univ.-Prof. Dr. Karl Baier

Ich möchte mich an dieser Stelle bei meinen lieben Eltern dafür bedanken, dass sie mir das Studium der Religionswissenschaft ermöglicht und mich immer in jeder Hinsicht unterstützt haben.

Außerdem möchte ich mich auch bei meiner Tante Lisa für die moralische Unterstützung und die interessanten Gespräche während meiner Studienzeit bedanken.

Schließlich möchte ich mich noch bei meinem Diplomarbeitsbetreuer Ao. Univ.-Prof. Dr. Karl Baier herzlich bedanken. Ohne seine geduldige und fürsorgliche Art und seine ansteckende Begeisterung für das wissenschaftliche Arbeiten wäre diese Arbeit nicht zustande gekommen.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	9
2. Zur Divination.....	12
2.1. Was ist Divination?.....	12
2.2. Warum wird diviniert?.....	13
2.3. Divination und Religionswissenschaft.....	13
2.4. Klassifikation der Divinationsmethoden.....	14
3. Einführung in das Yijīng.....	15
3.1. Was ist das Yijīng?.....	15
3.1.2. Die Zeichen (guà).....	19
3.1.3. Bilder (xiàng).....	20
3.1.4. Die Urteile (guàcí) und Linensprüche (yáocí).....	22
3.1.5. Das Kommentarwerk.....	23
3.2. Die Entstehung des Yijīng.....	24
3.3. Der historische Rahmen der Entstehung des Yijīng.....	26
3.4. Das Yijīng in der chinesischen Antike.....	29
3.5. Die traditionelle Deutung des Yijīng.....	30
3.6. Das Yijīng im modernen China.....	32
3.7. Textfassungen.....	34
3.8. Übersetzungen in westliche Sprachen.....	35
3.9. Die Orakelbefragung.....	38
3.9.1. Das Orakelnehmen.....	38
3.9.2. Deutung der Zeichen (guà).....	40
3.9.2.1. Deutung anhand der Trigramme.....	41
3.9.2.2. Deutung anhand der Linien-Komposition.....	42
3.10. Philosophischer Hintergründe.....	44
3.10.1. Der Daosimus.....	45
3.10.1.1. Die wichtigsten Begriffe des Daoismus.....	47
4. Traditionell-chinesische Begründungsversuche divinatorischer Praxis – der Dàzhuàn.....	50
4.1. Die Philosophie des Dàzhuàn.....	51
4.2. Das Yijīng als Abbild des Kosmos.....	53
4.3. qián und kūn.....	55
4.4. Der Befehl des Himmels - geistige Wesenheiten.....	57
4.5. Der Geist der Schafgarbe.....	59
4.6. Das Yijīng als „Buch der Schöpfung“.....	59
4.7. Zusammenfassung.....	61
5. Aleister Crowley.....	62
5.1. Einleitung.....	62
5.2. Der Liber AL vel Legis – das Buch des Gesetzes.....	64
5.3. Thelema und Magick.....	68
5.4. Aleister Crowleys Auseinandersetzung mit chinesischer Philosophie.....	71
5.4.1. Crowley und das Yijīng.....	71
5.4.2. Crowley und der Daoismus.....	73
5.5. Crowleys Divinationstheorie.....	76
5.5.1. Die Stellung der Divination im magick'schen System.....	76
5.5.2. Die Orakelbefragung.....	76
5.5.3. Die Quelle der Orakelantwort.....	79

5.5.4. Intelligenzen.....	81
5.5.5. Symbolsysteme.....	84
5.5.6. Die Geistesverfassung.....	86
5.5.7. Zusammenfassung.....	87
5.6. Crowleys Verwendung und Interpretation des Yijīng.....	88
5.6.1. Beispiele der Orakelbefragung.....	89
6. Carl Gustav Jung.....	93
6.1. Einleitung.....	93
6.2. Jung, das Yijīng und Richard Wilhelm.....	95
6.3. Jungs psychologische Begriffe und Theorien.....	97
6.3.1. Das Ich und das Bewusstsein.....	98
6.3.2. Das Unbewusste.....	99
6.3.3. Die Archetypen des Unbewussten.....	102
6.3.4. Der Schatten.....	103
6.3.5. Anima und Animus und Projektion.....	104
6.3.6. Individuation und das Selbst.....	106
6.3.7. Zusammenfassung.....	109
6.3.7.1. Yijīng-Befragung als Projektion.....	109
6.3.7.2. Die Strukturen des Yijīng und der Individuation.....	111
6.4. Synchronizität.....	112
6.4.1. Jung und der Zufall.....	112
6.4.2. Synchronizität.....	113
6.4.3. Der Affekt und die Rhine'schen Experimente.....	115
6.4.4. Die Zeit und Astrologie.....	116
6.4.5. Synchronizität und Kausalität.....	118
6.4.6. dào und Synchronizität.....	119
6.4.7. Zusammenfassung: Synchronizität und das Yijīng.....	121
6.5. Jungs Verwendung und Interpretation des Yijīng.....	122
6.5.1. Beispiele der Orakelbefragung.....	124
7. Katya Walter: Das Yijīng und die Chaostheorie.....	126
7.1. Einleitung.....	126
7.2. Die innere Struktur des Yijīng.....	128
7.3. Linearität und Analogie.....	130
7.4. Die Chaostheorie.....	136
7.4.1. Der Bifurkationsbaum.....	138
7.4.2. Das Periode-3-Fenster und Fraktale.....	140
7.4.3. Der Lorenz-Attraktor.....	142
7.4.4. Das Yijīng als Fraktal.....	143
7.4.5. Der genetische Code und das Yijīng.....	145
7.4.6. Chaostmuster im Alltag.....	148
7.5. Katya Walters Kosmogonie.....	149
7.5.1. Die Planck-Skala.....	149
7.5.2. Der Ursprung des Universums.....	151
7.5.3. Diesseits und Jenseits der Planck-Skala.....	153
7.6. Zusammenfassung: Die Funktionsweise des Yijīng.....	155
7.7. Walters Verwendung und Interpretation des Yijīng.....	157
7.7.1. Beispiele der Orakelbefragung.....	160
8. Botschaften von der anderen Seite.....	162
8.1. Initiatorische Erlebnisse und Vision.....	163

8.1.1. ... bei Aleister Crowley.....	163
8.1.2. ... bei Carl Gustav Jung.....	166
8.1.3. ... bei Katya Walter.....	169
8.1.4. Zusammenfassung und Vergleich.....	170
8.2. Die „andere Seite“ im Vergleich.....	171
8.2.1. Die andere Seite als Ursprung.....	173
8.2.1.1. Das Sein entspringt dem Nichtsein.....	175
8.2.2. Die Unfassbarkeit der anderen Seiten.....	176
8.2.3. Zugang zur anderen Seite.....	177
8.2.4. Die „Sprache“ der anderen Seite.....	179
8.2.5. Zusammenfassung.....	180
9. Literatur.....	181
10. Anhang.....	189
10.1. Korrespondenz mit Katya Walter.....	189
10.2. Lebenslauf von Paul Zwitter.....	191
10.3. Abstract.....	191

1. Einleitung

Das Thema dieser Diplomarbeit lautet: „*Moderne Divinationstheorien: Begründungsversuche divinatorischer Praxis am Beispiel der modernen Rezeption des Yijing*“.

Diese Arbeit widmet sich der Frage: „Mit welche Argumenten stützen moderne Befürworter der Divination ihre Überzeugung von der Wirksamkeit von Orakelbefragungen?“. Diese Arbeit zielt nicht darauf ab, die Divination zu verteidigen und möchte den Leser nicht von der Sinnhaftigkeit von Orakelbefragungen überzeugen. Sie setzt sich lediglich damit auseinander wie *die behandelten Autoren* das Funktionieren von Orakelbefragungen begründen. Dies geschieht am Beispiel der modernen Rezeption des chinesischen *Yijing*-Orakels. Mit dem Begriffen „modern“ ist hier das 20. Jahrhundert gemeint. Unter „Divinationstheorien“ werden in dieser Arbeit jene Theorien verstanden, die die Divination betreffen und ihre Funktionsweise erklären. Es handelt sich hierbei um eine Literatarbeit, der methodisch ein Close Reading von Schlüsseltexten zugrunde liegt. Es wurden nur deutsch- und englischsprachige Autoren behandelt. Die gesamte diesbezügliche asiatische Forschung wurde nicht berücksichtigt.

Es werden hier drei Autoren, nämlich Aleister Crowley (1875-1947), Carl Gustav Jung (1875-1961) und Katya Walter (*1941) behandelt. Es wird darauf eingegangen, wie sie das *Yijing* verwenden und die ihm innewohnende Philosophie auffassen. Außerdem wird versucht aufzuzeigen, welche Theorien und welches Weltbild hinter ihren Begründung und Interpretationen des Orakelprozesses stehen.

Die drei Autoren decken drei unterschiedliche Wissens- bzw. Wissenschaftsbereiche ab. Crowley nähert sich der Fragestellung von Seiten des Okkultismus, Jungs Zugang bietet eine psychologische Perspektive und Katya Walters Ausgangspunkt ist die Chaosforschung. Sie wurden ausgewählt, weil sie meines Wissens die einzigen sind, die im 20. Jahrhundert, im Westen ausgearbeitete Theorien zur Funktionsweise von Orakeln und Orakelbefragungen vorlegten.

Die folgende Arbeit gliedert sich in zehn Kapitel. Nach Kapitel Eins, der Einleitung widmet sich das zweite Kapitel der Frage was Divination ist, warum diviniert wird und welche Aufgabe die Religionswissenschaft in Hinblick auf die Divination hat. Außerdem wird darauf eingegangen, wie die verschiedenen Divinationssysteme klassifiziert werden können und wie sich das *Yijing* klassifizieren lässt.

Das dritte Kapitel behandelt die Frage worum es sich beim *Yijing* handelt. Dabei werden seine Symbole, Sprüche und das Kommentarwerk behandelt. Außerdem wird hier unter anderem auf seine Entstehung, seine Rolle in der chinesischen Antike, die verschiedenen Schulen der Deutung, die Methode der Orakelbefragung und Interpretation, auf Textfassungen, moderne Übersetzungen, philosophische Hintergründe und besonders auf den Daoismus eingegangen. Es hat sich im Laufe der Recherche gezeigt, dass die Autoren, die in dieser Arbeit behandelt werden, das *Yijing* und den Daoismus als einheitliches Lehrgebäude interpretieren. Dies entspricht nicht uneingeschränkt der traditionellen, chinesischen Perspektive auf das *Yijing*. Es wird daher in den folgenden Kapiteln ebenfalls auf die Rezeption des Daoismus eingegangen werden.

Das vierte Kapitel setzt sich mit traditionell-chinesischen Begründungsversuchen der Divination auseinander. Dabei wird beschrieben, welche Gründe der *Yijing*-Kommentar *Dàzhùàn* für das Funktionieren des *Yijing* anführt.

Das fünfte Kapitel widmet sich Aleister Crowleys Zugang zur Divination und zum *Yijing*. Es wird darin zunächst auf die Inhalte seines „okkulten“ Weltbilds eingegangen. Darauf folgt eine Beschreibung seiner Auseinandersetzung mit der chinesischen Philosophie. Anknüpfend daran wird der Versuch unternommen, seine Divinationstheorie umfassend darzustellen. Schließlich werden Beispiele geschildert, die Crowleys Verwendung und Deutung des *Yijing* veranschaulichen.

Das sechste Kapitel betrifft Carl Gustav Jung. Um seinen Blickwinkel auf das Orakel darzustellen, werden hier zunächst die für unseren Gegenstand wichtigsten psychologischen Begriffe erklärt. Darauf wird der Versuch

unternommen, aufzuzeigen, wie das *Yijing* und seine Funktionsweise in diesen Zusammenhang zu interpretieren ist. Darauf widmet sich dieses Kapitel dem von Jung geprägten Begriff der *Synchronizität*, der ebenfalls den Orakelprozess erklärt bzw. deutet. Auch dieses Kapitel schließt mit Beispielen von Jungs eigenen Orakelbefragungen.

Im siebenten Kapitel wird Katya Walters Interpretation des *Yijing* behandelt. Der Ausgangspunkt ihrer *Yijing*-Rezeption ist die Chaosforschung. Darum wird hier zunächst kurz beschrieben, worum es dabei geht und wie sich das *Yijing* in diesen Zusammenhang einfügt. Walters Erklärung des Orakelprozesses beinhaltet auch eine quasi-naturwissenschaftliche Erklärung, die hier ebenfalls thematisiert wird, ebenso wie Walters (praktische) Verwendung und Interpretation des *Yijing*.

Im achten Kapitel werden die drei Autoren und ihre Divinationstheorien einander gegenüber gestellt. Die Frage, die den Ausgangspunkt dieses Kapitels bildet, lautet: „Was verbindet die drei Autoren und ihre Divinationstheorien?“. Der erste Punkt, der hier behandelt wird, trägt den Titel „Initiatorische Erlebnisse und Visionen“. Es hat sich herausgestellt, dass Crowley, Jung und Walter außersinnlicher Erfahrungen (extra-sensory perceptions, kurz: ESP) teilhaftig geworden sind, welche als initiatorische Erlebnisse gedeutet werden können. Diese übten großen Einfluss auf ihr Werk und ihre Interpretation des *Yijing* aus. Worin sich diese Erfahrungen gleichen bzw. unterscheiden, wird hier geklärt.

Es hat sich auch gezeigt, dass die drei Autoren in ihren Divinationstheorien davon ausgehen, dass man bei der Orakelbefragung mit verschiedenen Bereichen in Kontakt tritt, der hier verallgemeinernd als *andere Seite* bezeichnet werden. Crowley spricht in diesem Zusammenhang von der *Astralebene* und vom *dào*, Jung vom *Unbewussten* und Walter von dem Bereich, der jenseits der physikalischen Planck-Skala liegt. Auch hier wird der Versuch unternommen, zu zeigen, worin sich die drei Bereiche gleichen bzw. unterscheiden.

Im neunten Kapitel sind die Werke angeführt, die benutzt wurden um diese Arbeit zu verfassen und im zehnten Kapitel - dem Anhang - sind die Korrespondenz mit Katya Walter, mein Lebenslauf und ein *Abstract* enthalten.

Diese Arbeit verwendet, wenn Sprüche des *Yijing* zitiert werden, die Übersetzung Richard Wilhelms. Ebenso werden seine Übersetzungen der Hexagramm-Namen verwendet. Bei der Umschrift der chinesischen Hexagramm-Namen wird, wie auch sonst in dieser Arbeit, das moderne Umschriftsystem Hànyǔ Pīnyīn Fāng'àn verwendet. In Hinblick auf die Groß- und Kleinschreibung chinesischer Begriffe, werden - abgesehen von Eigennamen (Personen, Orte und Werke) - alle Begriffe klein geschrieben. Neben Wilhelm (1924) wurden ebenso die Übersetzungen von James Legge (1899), Richard Lynn (1994), Dennis Schilling (2009) und Rainald Simon (2014) verwendet.

Was die verwendeten Graphiken und Bilder betrifft, habe ich mich bemüht, sämtliche Inhaber der Graphik- und Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

2. Zur Divination

2.1. Was ist Divination?

Das *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* benutzt den Begriff „(...) *Divination als einen Oberbegriff für alle religiös konzipierten Formen, in denen die Existenz oder das Wirken von Göttern, von Gott, dem ›Heiligen‹ erkannt und in Rituale gefaßt wird (...) Eine derartige ›Erfassung‹ ist nach verschiedenen religiösen Theorien möglich, weil die Götter ›sich zeigen‹ (→Epiphanie, Advent), weil sie den Menschen ›Zeichen geben‹ (→Mantik) oder die Menschen mehr oder weniger gewalttätig ›inspirieren‹ (→Ekstase), oder weil Menschen die Götter an besonderen Orten und in besonderen Situationen erkennen können (→sensus numinis).*“¹

In der vorliegenden Arbeit geht es nach diesem Begriffsschema um *Mantik*. Es wird jedoch im Folgenden der Einfachheit halber weiterhin der Begriff *Divination* verwendet.

¹ Cancik/Gladigow/Laubscher 1990, Bd. 2, S. 226.

Der Begriff „Divination“ hat seinen Ursprung im lateinischen *divinatio*, was gemeinhin mit „Wahr-“ bzw. „Weissagung“ übersetzt wird. Es handelt dabei um den Versuch *„(...) Künftiges und Verborgenes, das aufgrund alltäglicher, normaler und wissenschaftlicher Erfahrung und Erkenntnis nicht anzugeben ist, zu ahnen und vorherzusagen. Was als ›normal‹ und ›alltäglich‹ anzusehen ist, ist jeweils historisch und gesellschaftlich bestimmt.“*²

2.2. Warum wird diviniert?

Laut Hartmut Zinser dienen divinatorische Techniken dazu

„a) »das Heutige, das Kommende und das Vergangene« zu kennen, wie Homer in der »Ilias« (I, 70) bereits von dem Seher Kalchas verkündet;

b) als Entscheidungshilfe in Situationen, in denen man aus subjektiven Gründen oder objektiven Ursachen eine Entscheidung nicht fällen kann. (...)

c) um sich von der Verantwortung für Entscheidungen zu entlasten bzw. sich diesen zu entziehen, indem diese durch die Inanspruchnahme einer mantischen Technik auf Götter, Geister, das Schicksal oder die Natur geschoben werden und

*d) zur Rechtfertigung und Legitimation durch höhere, als außermenschliche aufgefaßte Instanzen, seien es Götter oder das Fatum.“*³

2.3. Divination und Religionswissenschaft

Hartmut Zinser meint im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, die Religionswissenschaft habe im Hinblick auf die Divination bzw. Mantik zwei Aufgaben:

- 1) „die Analyse des psychischen und sozialen Prozesses der Divination und*
- 2) die Analyse der Vorstellungen, mit denen in den Religionen oder, bei sekulär aufgefaßten Orakeln, auch außerhalb⁴ dieser Prozeß interpretiert*

² Cancik/Gladigow/Kohl 1998, Bd. 4, S. 109.

³ Ebd., S. 110.

⁴ Zinser meint hier „außerhalb der Religionen“.

wird.“⁵

In dieser Arbeit werden drei Autoren behandelt, die davon überzeugt sind, dass man bei der Verwendung von Orakeln und speziell beim Gebrauch des *Yijing* sinnvolle Resultate erhält. Die Frage, wie dieser angebliche Tatbestand erklärt und gedeutet wird, steht im Zentrum der folgenden Ausführungen. Es handelt sich dabei in erster Linie um die Analyse der mit den Orakelprozess verbundenen Vorstellungen.

2.4. Klassifikation der Divinationsmethoden

Es gibt eine Unmenge von verschiedenen divinatorischen Techniken. Hierzu zählen neben dem *Yijing* die Astrologie, das Kartenlegen, die Handlesekunst (Chiromantie), das Lesen von Teesatz, „Tischerlrücken“, Eingeweideschau, Traumdeutung uvm.

Cicero unterscheidet in seinem Werk *Über die Weissagung (de divinatione)* zwei Arten der Divination:

1.) Die „natürliche“ Divination (*divinatio naturalis*), bei welcher Personen „in einem Erregungszustand oder in einer spontanen Geistesbewegung Zukünftiges vorausahnen, wie es den Träumenden oft gelingt“⁶. Dies wird ihm zufolge durch göttliche Eingebung bzw. „göttlichen Anhauch“ bewirkt.⁷

2.) Die „künstliche“, auf wissenschaftlichem Regelwerk beruhende Divination (*divinatio artificiosa*) nennt Cicero eine „Wissenschaft“, welche verschiedenste Erscheinungen durch Vermutungen und Folgerungen zu ergründen versucht und durch Beobachtungen zu deuten gelernt hat.⁸ Bei dieser Art der Divination werden „Zeichen“ verschiedenster Art beobachtet, aufgezeichnet und methodisch gedeutet.⁹ Als Beispiele hierfür nennt Cicero die Eingeweideschau, das Deuten von Wunderzeichen und Blitzen, die Vogelschau, Astrologie und Orakeltechniken, bei denen durch das Fallen von Losen diviniert wird.¹⁰

⁵ Cancik/Gladigow/Kohl 1998, Bd. 4, S. 111.

⁶ Cicero 1989, S. 22.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ Vgl. ebd. S. 11, S. 22.

In Mircea Eliades *Encyclopedia of Religion* findet sich eine Einteilung der Divination in drei Hauptkategorien:

a) *Intuitive Divination*, „in which the diviner spontaneously „sees“ or „knows“ reality or the futur“¹¹,

b) *Possession Divination*, „in which spiritual beings are said to communicate through intermediary agents“¹² (wobei Eliade hier zwischen „human“ und „non-human agents“ unterscheidet)

c) *Wisdom Divination*, „in which the diviner decodes impersonal patterns of reality“¹³.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem *Yijīng*. In welche der oben beschriebenen Kategorien lässt sich dieses Orakelsystem nun einordnen? Wie sich noch zeigen wird, werden beim *Yijīng* „Zeichen“ eruiert, zu denen bestimmte Orakelsprüche gehören, welche, wie auch die Zeichen selbst interpretiert werden. Es handelt sich dabei offensichtlich, nach Ciceros Einteilung, um eine *divinatio artificiosa*.

Bei Eliades Einteilung würde das *Yijīng* in die Kategorie der *Wisdom Divination* fallen, in die Eliade es auch tatsächlich einordnet, da es sich bei den „Zeichen“ des *Yijīng* tatsächlich um „*impersonal patterns of reality*“ handelt. Da jedoch sowohl entsprechend dem traditionellen chinesischen Verständnis des Orakelprozesses, wie auch bei Aleister Crowleys Interpretation sehr wohl „*spiritual beings*“ am Werke sind, welche sich mittels der „Zeichen“, die als „*non-human agents*“ aufgefasst werden können, kommunizieren, kann das *Yijīng* demnach auch der Kategorie der *Possession Divination* zugeordnet werden.

3. Einführung in das Yijīng

3.1. Was ist das Yijīng?

Beim *Yijīng* handelt es sich um ein antikes chinesisches Orakel, das in der

¹¹ Eliade 1987, Vol. 4, S. 376.

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr. entstand. Es ist eines der frühesten Zeugnisse chinesischer Literatur. Im Zentrum des *Yijing*, auch das *Buch der Wandlungen* genannt, stehen 64 Hexagramme, bei denen es sich um Linien-Zeichen handelt, die bei der Orakelbefragung eruiert werden. Anhand der Hexagramme und der dazugehörenden Sprüche kommt der Orakelsteller zu einer Antwort. Das *Yijing* wurde auch als kosmologisches System gedeutet, das im Laufe von Jahrhunderten Stoff für vielfältige Spekulationen bot. Es gilt außerdem als das früheste Zeugnis philosophischen Denkens Chinas und bildet einen wichtigen Ausgangspunkt für die antike chinesische Philosophie.

Das *Buch der Wandlungen*, wie es bis heute überliefert wurde, ist eine Kombination verschiedener Elemente. Die Hexagramme bilden den Kern des Werkes. Zu diesen gehören die sogenannten Urteile (*guàcí*) und Liniensprüche (*yáocí*). Ein weiteres Element des *Yijing* sind die Bilder (*xiàng*), wobei es sich einerseits um den allgemeinen Sinngehalt der Hexagramme und andererseits um bestimmte natürliche Phänomene (Berg, See, Himmel usw.) handelt, die ihnen zugeordnet werden und ihren Sinngehalt mitprägen.

Ein Kommentarwerk ist ebenfalls fixer Bestandteil des *Yijing*. Es ist zusammengesetzt aus sieben Texten, die auch „Zehn Flügel“ (*Shiyi*) genannt werden.

Um das Verständnis des Gegenstandes zu erleichtern, wird nun kurz beschrieben was bei einer *Yijing*-Orakelbefragung geschieht.

Zuerst wird eine Frage an das Orakel gestellt. Es wird gewöhnlich die „Meinung“ des *Yijing* zu einer gegenwärtigen Situation oder einem bevorstehenden Ereignis eingeholt, z.B. zu einem bevorstehenden (Wohn-) Ortswechsel, einer finanziellen Investition, einer persönlichen Verbindung oder ähnlichem.

Es gibt zwei traditionelle Methoden der Befragung: Entweder werden Münzen geworfen oder Schafgarbenstengel ausgezählt. Die Münzmethode wird in einem späteren Kapitel noch ausführlicher beschrieben. Gleich welche Methode verwendet wird, am Ende des Verfahrens gelangt man zu einem numerischen Resultat, aus dem sich meistens zwei sogenannte Hexagramme ergeben. Das

erste bezeichnet die Ausgangssituation, und das zweite die „Richtung“, in die sich die Ausgangslage entwickelt.

Nehmen wir nun an, dass wir dem *Yijing* folgende Frage stellen: Soll ich meinen derzeitigen Job aufgeben und mir einen neuen suchen? und man erhält, nachdem die Münzen geworfen wurden, das erste Hexagramm *qián* – übersetzt „das Schöpferische“, dass aus sechs „durchgezogenen“ *yáng*-Linien zusammengesetzt ist:



Bei einem Hexagramm, das man bei der Orakelbefragung erhält, gibt es sogenannte „bewegte“ und „unbewegte“ Linien. Die „unbewegten“ Linien sind diejenigen, die sich nicht verändern. Die „bewegten“ wandeln sich in ihr Gegenteil. Beim Hexagramm *qián*, welches nur aus „durchgezogenen“ *yáng*-Linien besteht, können sich „bewegte“ Linien nur in unterbrochene *yīn*-Linien wandeln. Wäre die erste Linie des 1. Hexagramms eine „bewegte“ Linie, dann würde sich das Hexagramm *qián* in das 44. Hexagramm *gòu* - „das Entgegenkommen“ wandeln:



Jedes Hexagramm hat eine spezifische Bedeutung. Zu jedem der 64 Hexagramme gehört ein sogenannter Urteilsspruch (*guàcí*) und ein Bild-Kommentar (*xiàng*). Ebenso gehört zu jeder der sechs Linien eines Hexagramms ein Linienspruch (*yáocí*), der eine bestimmte Situation beschreibt. Die Urteilssprüche, wie auch die Liniensprüche, geben darüber Auskunft, ob man sich in einer glück- oder unglückverheißenden Situation befindet und wie man sich in dieser verhalten soll.

Der Urteilsspruch des 1. Hexagramms *qián* lautet „Das Schöpferische wirkt erhabenes Gelingen, fördernd durch Beharrlichkeit.“¹⁴ Es handelt sich beim 1. Hexagramm um ein besonders kraftvolles Zeichen, da es nur aus *yáng*-Linien besteht, die für „lichthafte“, schöpferische Aktivität stehen. Dies wird im

¹⁴ Wilhelm 2008, S. 25.

Folgenden noch genauer ausgeführt werden. Es ist eines der „besten“ - also glückverheißendsten - Hexagramme. Als Bild-Kommentar (*xiàng*) ist ihm folgender Spruch beigefügt: *„Des Himmels Bewegung ist kraftvoll. So macht der Edle sich stark und unermüdlich.“*¹⁵ Der Linienspruch zur ersten Linien des Hexagramms lautet: *„Verdeckter Drache, handle nicht!“*¹⁶. Richard Wilhelm kommentiert diese Linie folgendermaßen:

*„Der Drache hat in China eine ganz andere Bedeutung als in der westlichen Auffassung. Der Drache ist das Symbol der beweglich-elektrischen, starken, anregenden Kraft, die sich im Gewitter zeigt. Diese Kraft zieht sich im Winter in die Erde zurück, tritt im Frühsommer wieder in Wirkung und erscheint am Himmel als Blitz und Donner. Infolge davon regen sich dann auf der Erde auch die schöpferischen Kräfte wieder. Hier ist diese schöpferische Kraft noch verdeckt unterhalb der Erde und hat daher noch keine Wirkung. Das bedeutet, auf menschliche Verhältnisse übertragen, daß ein bedeutender Mensch noch unerkannt ist. Aber er bleibt sich darum dennoch selber treu. Er läßt sich von äußerem Erfolg und Mißerfolg nicht beeinflussen, sondern wartet stark und unbekümmert seine Zeit ab. So gilt es für den, der diesen Strich zieht, zu warten in ruhig starker Geduld. Die Zeit wird sich schon erfüllen. Man braucht nicht zu fürchten, daß ein starker Wille sich nicht durchsetzt. Doch gilt es, seine Kraft nicht voreilig auszugeben und etwas erzwingen zu wollen, das noch nicht an der Zeit ist.“*¹⁷

Man bekommt also bei einer *Yijing*-Befragung eine Handlungsanweisung, die sich in bildhafter Sprache ausdrückt. Oft werden dabei Analogien zu Naturprozessen hergestellt.

Das 44. Hexagramm *gòu* ist ebenso wie das 1. Hexagramm *qián* aus durchgezogenen *yáng*-Linien zusammengesetzt, nur, dass eben die erste Linie eine unterbrochene *yīn*-Linie ist. Das Hexagramm deutet auf eine Situation hin, in der die Zeit der Stärke und des Lichtes (*yáng*) am Schwinden ist, und sich Schwäche und Finsternis auszubreiten beginnen. Dies wird durch den *yīn*-Strich dargestellt, der von unten in das Zeichen eindringt. Die Zeichen des *Yijing*

¹⁵ Ebd., S. 27.

¹⁶ Ebd., S. 28.

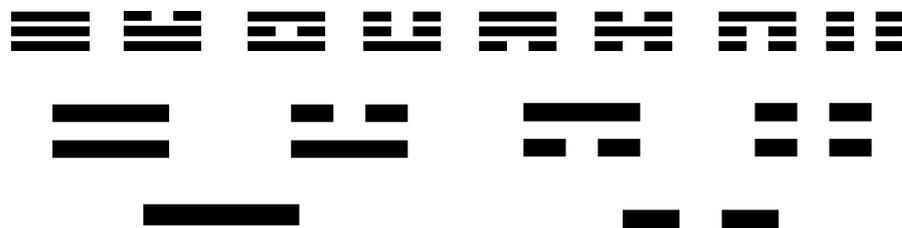
¹⁷ Ebd.

wurden auch in Entsprechung zum Jahresverlauf gesetzt. Das Zeichen *gòu* wird dabei dem fünften Monat des chinesischen Kalenders zugeordnet der in unserem Kalender den Monaten Juni und Juli entspricht.¹⁸ Dies ist die Zeit der Sommersonnenwende, in der der Sommer seinen Zenit erreicht hat und die Tage von nun an wieder kürzer werden.

Wenn wir uns nun wieder an die oben gestellte Frage erinnern, so würde der Fragesteller in diesem Fall eine ziemlich klare Antwort erhalten, nämlich, dass ein Jobwechsel sehr wohl ein glückverheißendes Unterfangen wäre, dass jedoch die Zeit dafür noch nicht reif sei. Er/Sie sollte sich also, vorausgesetzt dem Ratschlag des *Yijing* wird Folge geleistet, noch gedulden, jedoch den geplanten Jobwechsel nicht aus den Augen verlieren.

3.1.2. Die Zeichen (*guà*)

Die Zeichen (*guà*) können als die Kerneinheiten des *Yijing* betrachtet werden. Die maßgeblichen Grundeinheiten sowohl der Trigramm- als auch der Hexagramm-Zeichen sind der durchgezogene, „harte“ *yáng*-Strich — und der unterbrochene, „weiche“ *yīn*-Strich --.¹⁹ Wenn diese übereinander gelegt werden, erhält man vier sogenannte Bigramme²⁰ und wenn diesen noch eine Linie hinzugefügt wird, erhält man die acht Trigramm-Zeichen, welche *bāguà* genannt werden. Die folgende Graphik bildet die „Entstehung“ der Trigramme ab. Sie ist von unten nach oben zu lesen.



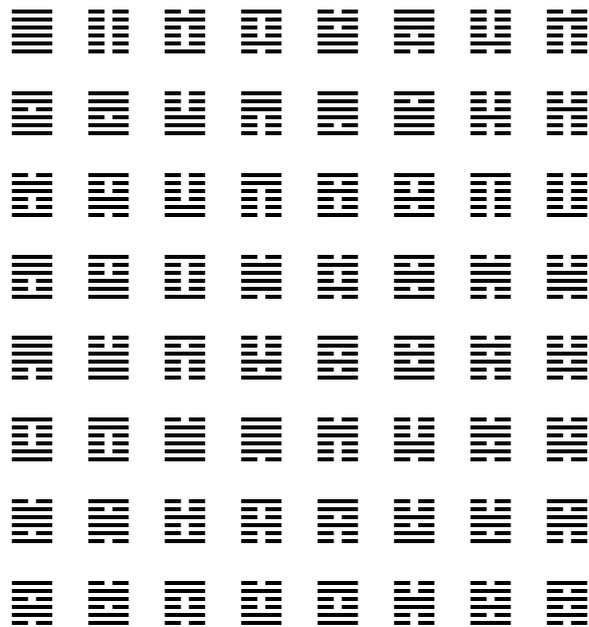
Nun werden jeweils zwei Trigramme miteinander kombiniert, wodurch 64 sogenannte Hexagramme entstehen. Es wird dabei jede mögliche Kombination

¹⁸ Ebd., S. 166.

¹⁹ Hierzu siehe Simon 2014, S. 655: „Zwei fundamentale Wörter“.

²⁰ Vgl. Legge 1963, S. 42, Fußnote.

von Trigrammen und *yīn*- und *yáng*-Linien ($2^6 = 64$) ausgeschöpft. Jedes der acht Trigramme hat eine besondere Bedeutung. Durch die Kombination der Trigramme kommt die spezifische Bedeutung der Hexagramme zustande, die zur Gesamtbedeutung eines Hexagramms beiträgt. Die folgende Reihenfolge der Hexagramme wird entsprechend der Tradition dem mythischen König Wen zugeschrieben.



3.1.3. Bilder (xiàng)

Der Begriff *xiàng*, welcher als „Bild“ übersetzt werden kann, bezeichnet allgemein den Sinngehalt, der mit den Zeichen (*guà*) verknüpft wird. Der Begriff wurde im Laufe der Geschichte vielfältig verwendet, spricht man jedoch heute von den Bildern des *Yijing*, wird primär auf die natürlichen Phänomene Bezug genommen, die den Trigrammen zugeordnet werden.²¹ Die folgende Tabelle zeigt neben den Bildern weitere Entsprechungen der Trigramme, die dem kanonischen Kommentar entnommen sind.²²

²¹ Näheres hierzu in Schilling 2009, S. 317 ff.

²² Vgl. Wilhelm 2008, S. 246-254.

	Name	Bild (<i>xiàng</i>)	Eigenschaft	Familie
☰	<i>qián</i> , das Schöpferische	Himmel	stark	Vater
☷	<i>kūn</i> , das Empfangende	Erde	hingebend, fügsam	Mutter
☳	<i>zhèn</i> , das Erregende	Donner, Blitz	bewegend	1. Sohn
☴	<i>xùn</i> , das Sanfte	Wind, Holz	eindringend	1. Tochter
☵	<i>kǎn</i> , das Abgründige	Wasser	gefährlich	2. Sohn
☲	<i>lí</i> , das Haftende	Feuer	leuchtend	2. Tochter
☶	<i>gèn</i> , das Stillehalten	Berg	ruhend	3. Sohn
☱	<i>duì</i> , das Heitere	See	fröhlich	3. Tochter

Bei dieser Tabelle kann man erkennen, dass die Trigramme mit Erscheinungen und Eigenschaften der phänomenalen Welt in Verbindung gebracht werden. Es wird davon ausgegangen, dass zwischen den aufgelisteten Phänomenen und Trigrammen eine qualitative Entsprechung besteht, dass also beide am selben „Wesen“ teilhaben. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von miteinander korrespondierenden Phänomenen bzw. Korrespondenzen.

In der folgenden Tabelle²³ wird aufgezeigt, welcher Sinngehalt den Begriffen *yīn* und *yáng*, bzw. den Linien, die sie darstellen, zugesprochen wird:

<i>yáng</i>	<i>yīn</i>	<i>yáng</i>	<i>yīn</i>
Himmel	Erde	Oben	Unten
Mann	Frau	Älter	Jünger
Tag	Nacht	Gast	Gastgeber
Aktivität	Inaktivität, Passivität	Reden	Schweigen
Geben	Nehmen, Empfangen	Vorrücken	Zurückweichen
Herrscher	Beherrscher	Gerade	Gebogen
Hell	Dunkel	Heiß	Kalt
Sonne	Mond	Trocken	Feucht

²³ Smith 2008, S. 33, 34.

Leben	Tod	Feuer	Wasser
-------	-----	-------	--------

3.1.4. Die Urteile (*guàcí*) und Linensprüche (*yáocí*)

Die Urteile (*guàcí*) sind Erläuterungen zu den Hexagramm-Namen. In ihnen kommt das Grundthema jedes Zeichens zum Ausdruck. Außerdem zeigen sie, ob es sich bei einem Hexagramm um eine glück- (*jí*) oder unglückverheißende (*xiōng*) Situation handelt, und wie man sich in ihr am besten verhält.

Das Urteil zum 17. Hexagramm *suí* – „die Nachfolge“ ䷐ lautet z.B

„Die Nachfolge hat erhabenes Gelingen. Fördernd ist Beharrlichkeit. Kein Makel.“²⁴,

das Urteil des 36. Hexagramms *míngyí* – „die Verfinsterung des Lichts“ ䷛ heißt

„Die Verfinsterung des Lichts. Fördernd ist es, in der Not beharrlich zu sein.“²⁵.

Die Linienprüche (*yáocí*) sind kurze Sätze, die den einzelnen Linien der Hexagramme zugeordnet werden. Es gibt insgesamt 384 (6x64) solcher Linienprüche. Bei ihnen handelt es sich um mantische Formeln, die häufig auf mögliches Glück (*jí*) oder Unglück (*xiōng*) hinweisen. Ähnlich wie die Urteilssprüche geben die Linienprüche auch Auskunft darüber, ob bzw. wie man in einer gewissen Situation handeln soll. Neben der Deutung der Zeichen, geben die Urteile und Linienprüche dem Orakelsteller Antwort auf seine Frage. Die Sprüche sind zum Teil sehr kryptisch und bieten daher die Möglichkeit weitreichender Deutung. Dazu als Beispiel der Spruch zur sechsten Linie des 42. Hexagramms *yì* – „die Mehrung“ ䷗ :

„Er gereicht niemand zur Mehrung. Es schlägt ihn wohl gar jemand. Er hält sein Herz nicht dauernd fest. Unheil!“²⁶

oder der dritte Linienpruch des 15. Hexagramms *qiān* – „die Bescheidenheit“ ䷎ :

„Ein verdienstvoll- bescheidener Edler bringt zu Ende. Heil!“²⁷.

²⁴ Wilhelm 2008, S. 82.

²⁵ Ebd., S. 140.

²⁶ Ebd., S. 162.

²⁷ Ebd., S. 77.

3.1.5. Das Kommentarwerk

Das kanonische Kommentarwerk, auch *Zehn Flügel* (*Shiyi*) genannt, besteht aus folgenden Büchern:

- *Tuànzhuàn* - „die Überlieferung des Urteils“ - (zwei Bücher)
- *Xiàngzhuàn* - „die Überlieferung des Bildes“ - (zwei Bücher),
- *Wényánzhuàn* - „die Überlieferung der Worte von König Wen“ - (ein Buch),
- *Dàzhuàn* - „die große Überlieferung“ - , auch genannt *Xícízhuan* - „Überlieferung der angehängten Sprüche“ - (zwei Bücher),
- *Shuōguà* - „die Erklärung der Zeichen“ - (ein Buch)
- *Xùguà* - „die Folge der Zeichen“ - (ein Buch) und
- *Záguà* - „das Vermischen der Zeichen“ - (ein Buch).

Die „Überlieferung des Urteils“ (*Tuànzhuàn*) gibt eine kurze Erklärung zu den Hexagrammen, wobei die Bedeutung des jeweiligen Urteils (*guàcí*) näher erklärt wird. Die Erklärung fußt oft auf der Deutung der zwei Trigramme, aus denen ein Hexagramm zusammengesetzt ist, und auf der Interpretation des jeweiligen Linienbildes, also dem Aussehen des Hexagramms.

Bei der „Überlieferung des Bildes“ (*Xiàngzhuàn*) handelt es sich auch um eine Erklärung des Hexagramms, bei der der Aufbau des Zeichens ebenfalls mittels der Symbolik der Trigramme, die das Hexagramm bilden, und mit Hilfe des Linienbildes verdeutlicht wird.

Die „Überlieferung der Worte von König Wén“ (*Wényánzhuàn*) ist eine Auslegung der Urteile, der Überlieferungen des Urteils und der Liniensprüche der beiden ersten Hexagramme *qián* und *kūn*.

Bei der „großen Überlieferung“ (*Dàzhuàn*), auch „Überlieferung der angehängten Sprüche“ (*Xícízhuan*) genannt, handelt es sich um eine Sammlung verschiedener Betrachtungen zu Herkunft, Aufbau und Wirkung des *Yijing*. Weiters behandelt sie unter anderem die Auslegung einzelner Sprüche anhand der Worte von Konfuzius und die Technik des Orakelnehmens. Sie zählt

zu den bedeutendsten Texten antiker chinesischer Philosophie.²⁸

Die „Erklärung der Zeichen“ (*Shuōguà*) bietet eine Erläuterung der Entstehung des *Yijing* sowie eine Darstellung und Deutung der Trigramme.

Die „Folge der Zeichen“ (*Xùguà*) erklärt, weshalb die Zeichen in der bekannten, König Wen zugeschriebenen Reihenfolge angeordnet sind.

Beim „Vermischen der Zeichen“ (*Záguà*) handelt es sich um eine Erläuterung der Namen der Zeichen.

3.2. Die Entstehung des *Yijing*

Die „Erfindung“ der Trigramme wird gemäß der Tradition dem mythischen Kaiser und Kulturgründer Fúxī zugeschrieben. Nach Rainald Simon sollen in einem Zeitraum zwischen dem sechsten und zweiten Jahrtausend v. Chr. *„die acht Trigramme als kosmische Symbole aus der Naturbeobachtung hervorgegangen sein“*²⁹. Im Kommentar *Dàzhuàn* ist folgendes zu lesen:

*„Als vor alters Bǎo aus dem Clan Xī [Fúxī] König dessen war, was unter dem Himmel liegt, hob er das Haupt und erblickte die Bilder am Himmel; er senkte das Haupt und sah auf Erden die Gesetzmäßigkeiten, er beobachtete Muster der Tiere und das der Erde Entsprechende [die Pflanzen], in der Nähe nahm er jeden Körper heran, in der Ferne einen jeden Gegenstand und begann danach die Acht Trigramme zu machen, um die Wirkmächte der numinosen Klarheit zu durchlaufen und die Umstände der zehntausend Wesen einzuteilen.“*³⁰

Es ist ungewiss, wer für die Schöpfung der Hexagramme verantwortlich ist. Sie werden oft ebenfalls Fúxī zugeschrieben, manche Quellen verweisen jedoch auch auf König Wén (Zhōuwénwáng), den Urvater der Zhōu-Dynastie (ca. 1040 – 256 v. Chr.). Von ihm und seinem Sohn, dem Herzog von Zhōu (Zhōugōngdàn), wird außerdem behauptet, sie hätten die Hexagramme mit den Urteilen (*guàcí*) und Liniensprüchen (*yáocí*) versehen.³¹ Die Entstehung des *Yijing* wird übrigens auch im *Yijing*-Kommentar *Dàzhuàn* behandelt. Dort heißt

²⁸ Vgl. Schilling 2009, S. 394.

²⁹ Simon 2014, S. 587.

³⁰ Ebd., S. 484.

³¹ Vgl. Smith 2008, S. 8f.

es: „War es zur Herrschaftszeit der Yin und zur Blüte der Tauglichkeit [des Klans] der Zhou, als die Wandlungen aufkamen? War es zu [der Zeit] als König Wen [am Hof des letzten Herrschers der Yin] diente?“³² Die Frage wird jedoch nicht beantwortet.

Der tatsächliche Ursprung der Zeichen (*guà*) ist möglicherweise im Schildkrötenorakel (*bǔcǐ*) der Shāng-Dynastie (auch Yīn-Dynastie genannt) zu finden, in der vor wichtigen politischen und persönlichen Entscheidungen ein Orakel zu Rate gezogen wurde. Dabei wurden zuerst Schildkrötenpanzer angebohrt und dann erhitzt. Aus den sich dabei ergebenden Rissen und Sprüngen im Panzer wurde dann eine Vorhersage abgeleitet. Es wird angenommen, dass sich aus der anfangs zweifältigen Antwort, die entweder Glück (*jí*) oder Unglück (*xiōng*) verhieß, mit der Zeit die Hexagramme entwickelten, die eine differenziertere Deutung zuließen.³³

Die Sprüche (*yáocǐ*) scheinen aus älteren Spruchweisheiten, Redewendungen und Liedern zusammengesetzt zu sein. In ihnen ist außerdem reichlich mythologisches Material vorhanden, wobei hier besonders die Legende vom legendären König Wén hervorzuheben ist, dessen mythische Geschichte im Text immer wieder thematisiert wird. Sie weisen in einigen Fällen eine große Ähnlichkeit mit der Dichtung des *Buchs der Lieder* (*Shījīng*) auf, einem Text, der wie auch das *Yijīng* zum konfuzianischen Kanon gezählt wird.³⁴ Ihre Kompilation geht wahrscheinlich auf das 9. und 8. Jahrhundert v. Chr. zurück.³⁵

Der Kommentar wurde, laut dem chinesischen Historiker und Schriftsteller Sīmǎqiān (ca. 145 – 86 v. Chr.), von Konfuzius (Kǒngzǐ, 551 – 479 v. Chr.) verfasst. Seine Niederschrift ist jedoch tatsächlich erst auf den Zeitraum zwischen dem 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. anzusetzen.³⁶ Er wurde vermutlich im Jahr 136 v. Chr. fester Bestandteil des kanonischen *Yijīng*, als der Hàn-Kaiser Wǔ (Hànwǔdì, 156 – 87 v. Chr.) einen Lehrstuhl für die Auslegung des *Yijīng* errichten ließ.³⁷

³² Schilling 2009, S. 233, 234.

³³ Vgl. ebd., S. 9.

³⁴ Vgl. Schilling 2009, S. 304.

³⁵ Vgl. ebd., S. 370.

³⁶ Vgl. Simon 2014, S. 599.

³⁷ Vgl. Schilling 2009, S. 382.

3.3. Der historische Rahmen der Entstehung des Yijing

In der Mitte des 11. Jahrhunderts v. Chr. besiegten die Zhōu, ein Bündnis verschiedener Stämme, unter der Führung des Klans der Jī die Shāng. Die Shāng hatten sich in der Alluvialebene des Gelben Flusses und den benachbarten Gebieten ein Reich aufgebaut, das in Größe und kulturellen Errungenschaften zu jener Zeit und in jener Region einzigartig war. Sie verfügten unter anderem über eine Schrifttradition, Metallguss und ein hochentwickeltes Staats- Militär- und Orakelwesen. Um das Jahr 1045 v. Chr. kam es zur Unterwerfung der Shāng durch die Zhōu.³⁸

Die Zhōu übernahmen einen Großteil der vorhandenen kulturellen Errungenschaften, darunter auch die Schrift- und Orakeltradition. Das neue Herrscherhaus baute sein religiöses Weltbild auf dem Ahnenkult der Shāng auf. Als oberste Gottheit und Urahn des Klans galt der Himmel (*tiān*). Der Herrscher wurde als direkter Nachfahre und Sohn des Himmels angesehen, wodurch seine Vormachtstellung anderen Völkern gegenüber legitimiert wurde. Nach der Übernahme des Shāng-Reiches wurden von den Zhōu Angehörige ihres Geschlechts, des Jī-Klans, und andere ihnen nahe stehende Familien mit der Verwaltung einzelner Territorien betraut. Eine möglichst enge Bindung an die Jī berechnete zur Herrschaft und zur Ahnenweihe, die eine zentrale Rolle im religiösen Kult spielte.

Die ersten Könige der Zhōu wurden als Gottheiten und Kulturheroen verehrt; allen voran Chāng von Jī, auch als König Wén bekannt, und sein Sohn, der Herzog von Zhōu, auch König Wu genannt. Es wurde von Wén angenommen, dass er vom Himmel auserwählt worden war, um die Shāng zu stürzen.³⁹ Der Legende nach wurde er vom letzten Herrscher der Shāng-Dynastie als Schutzherr der westlichen Gebiete des Shāng-Reichs eingesetzt. Durch Kriegszüge und die Unterwerfung von Nachbarvölkern konnte er zur Macht gelangen. Der endgültige Sturz der Shāng wurde jedoch erst von seinem Sohn, dem Herzog von Zhōu, herbeiführt.

³⁸ Vgl. ebd. 2009, S. 276.

³⁹ Vgl. ebd. 2009, S. 275.

Nachdem die Zhōu in den folgenden Jahrhunderten ihr Reich auszudehnen vermochten, waren sie mit neuen administrativen und militärischen Herausforderungen konfrontiert. Da sie von anderen Völkern bedrängt wurden, waren sie 770 v. Chr. gezwungen, ihre alten Weihezentren im Wèi-Tal aufzugeben und in ein Lehensgebiet umzusiedeln. Mit dem Umzug ging jedoch die faktische Macht des Königshauses in die Hände ihrer Beschützer, der Lehensfürsten, über. In der folgenden Zeit blieb die Vorstellung bestehen, dass die einzelnen Lehen, die sich inzwischen zu mächtigen Staaten entwickelt hatten, dem Königshaus der Zhōu Gefolgschaft zu leisten hätten. Die Lehensfürsten statteten sich jedoch mit Privilegien und Titeln aus, die früher nur den tatsächlichen Zhōu-Königen vorbehalten waren.

Mitte des ersten Jahrtausends v. Chr. kam es hinsichtlich der Herrschaftslegitimation zu einem Gesinnungswandel. Einerseits existierte die Vorstellung, dass die Verbindung zum Geschlecht der Ji zur Herrschaft und zum religiösen Kult der Ahnenweihe berechtigte und dass Geburt und Macht unmittelbar miteinander verknüpft seien. Andererseits kamen damals auch Geschlechter an die Macht, die keine Verwandtschaft zum Königshaus aufwiesen. Dies hatte zur Folge, dass die alte, die Herrschaft legitimierende Vorstellung vom „lichten Leib“ (*míngdé*) des Herrschers, in dem sich der als göttlich vorgestellte Himmel (*tiān*) verkörperte, an Bedeutung verlor. Stattdessen traten Tugend/Wirkkraft (*dé*) und Güte (*rén*) des Herrschers, als Eigenschaften, die zur Herrschaft befähigten, in den Vordergrund.

Gegen Ende des 6. Jahrhunderts entwickelte sich eine weit radikalere Auffassung vom Staatswesen, die Geburtsrecht und Qualitäten die zur Herrschaft nötig waren, völlig außer acht ließ, und das Funktionieren des Staates allem anderen voran stellte. In Folge wuchs neues Interesse für kosmologische Überlegungen und astronomisches Wissen. Diese galten nämlich als Voraussetzungen, um in Übereinstimmung mit den Gesetzen von Himmel und Erde herrschen zu können und das Funktionieren des Staates zu gewährleisten. Der Herrscher hatte sich bei seinen Regierungsangelegenheiten an kalendarischen Gesichtspunkten zu orientieren und in dieser Hinsicht seine Kompetenz zu beweisen. Im Fall, dass es zu Missernten und sonstigen

Misszuständen kam, wurde dies als Schwäche der Herrschaftskunst gedeutet.⁴⁰

In der Mitte des ersten Jahrtausends v. Chr. ergab sich nun folgende Situation: Das Königshaus der Zhōu hatte Macht und Einfluss verloren, wodurch sich die Frage der Herrschaft unter den einzelnen Lehensfürsten ergab. Mit der Zeit hatten sich sieben Staaten herauskristallisiert, die um die Vorherrschaft kämpften. Diese Periode wird die Zeit der Streitenden Reiche (475-221 v. Chr.) genannt, eine der konfliktreichsten Phasen der chinesischen Geschichte, die jedoch für die Entwicklung der Philosophie äußerst fruchtbar war. Die gesamte antike Philosophie Chinas, wie z.B. der Konfuzianismus und Daoismus, haben ihre Wurzeln in dieser Epoche. Da sich damals viele Fragen zu Moral, Herrschaft und Religion ergaben, wanderten Philosophen von Fürstenhof zu Fürstenhof, um den verschiedenen Herrschern ihre Gedanken und Strategien zu unterbreiten. Einer dieser Wander-Philosophen war Konfuzius, dessen Lehre enormen Einfluss auf die spätere chinesische Kultur ausübte.

Im Jahr 256 v. Chr. wurde der letzte Zhōu-König vom Herrscher des Qín-Lehens getötet. Somit endete die Herrschaft der Zhōu, ohne dass der Königstitel offiziell weitergegeben wurde. Am Ende der Kämpfe gelang es den Qín, die Herrschaft zu erlangen und einen Einheitsstaat zu gründen, dem jedoch keine lange Lebenszeit beschieden war. Unter der Qín-Herrschaft kam es zu einer radikalen Neuordnung des gesamten Reiches. Die bisherige feudale Verwaltungsordnung und die alten Adelsrechte wurden abgeschafft und durch eine zentralistisch ausgerichtete Verwaltung ersetzt. Auch wurden unter anderem Maße, Gewichte und die Schrift vereinheitlicht.

206 v. Chr. wurde die Qín-Dynastie, 15 Jahre nach ihrem Regierungsantritt von den Hàn gestürzt. Diese übernahmen den Verwaltungsapparat der Qín, führten wieder die Vergabe von Lehen ein, hinderten ihre Lehensleute jedoch daran, Macht und Einfluss wesentlich auszudehnen. Schließlich wurde die Zeit der Hàn-Dynastie zu einer Blütezeit der chinesischen Kultur, die militärisch und wirtschaftlich so erfolgreich war, dass sich das chinesische Volk fortan als Hàn-Chinesen bezeichnete.

⁴⁰ Vgl. ebd. 2009, S. 279.

3.4. Das *Yijīng* in der chinesischen Antike

Im *Yijīng* spiegeln sich in vielerlei Hinsicht die Begebenheiten des ersten Jahrtausends v. Chr. wider. Seine Struktur ist Abbild der damaligen Herrschafts- und Machtverhältnisse und des religiösen Weltbildes. Es ist in besonderem Maße mit dem Königshaus der Zhōu verbunden und wurde auch ursprünglich als *Zhōuyì* – die Wandlungen der Zhōu - bezeichnet. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass der Begriff *yì*, der gemeinhin als „Wandlung“ übersetzt wird, auch als „Zeugung“ gedeutet und als Anspielung auf die Fruchtbarkeit der Zhōu verstanden werden kann.⁴¹

Als Orakel fand das *Yijīng* zunächst am Königshof der Zhōu Verwendung, in den folgenden Jahrhunderten weitete sich sein Gebrauch auch auf die Lehensfürstentümer aus. Ab dem 4. Jahrhundert v. Chr. wurde es auch von der philosophischen Geisteswelt Chinas rezipiert. Seine Linien-Zeichen boten einen weiten Rahmen für kosmologische Spekulationen. Zu dieser Zeit zeigte sich auch ein reges Interesse für die moralischen und politischen Aussagen des *Buchs der Wandlungen*. Ab dem dritten vorchristlichen Jahrhundert bekam es den Status eines literarischen Vermächtnisses, das eine ideale Herrschaftsordnung überliefert. Da seine Struktur das „Wirken von Himmel und Erde“ widerspiegelt, besaß es, nach damaliger Auffassung auch die Macht, darüber Auskunft zu geben. Es wurde nun nicht mehr bloß als Orakel verwendet, sondern als etablierte Quelle kosmologischer, politischer und philosophischer Inspiration geschätzt. Das früher nur unter dem Namen *Yì* – die Wandlungen, oder *Zhōuyì* – die Wandlungen der Zhōu bekannte Werk wurde in der Hân-Zeit zum Leitfaden/Klassiker (*jīng*) erhoben, woher auch der Name *Yi-jīng* – der Klassiker der Wandlungen stammt.⁴²

Die Hân-Herrscher, die sich als die legitimen Nachfolger der Zhōu betrachteten, sahen es als ihre Aufgabe, die alten Wissenstraditionen zu pflegen, weswegen der kaiserliche Staat ab dem 2. Jahrhundert v. Chr. die Gründung von Institutionen zur Bewahrung und Auslegung der inzwischen vielfältigen Textfassungen und deren Exegese veranlasst und das Buch in den literarischen

⁴¹ Vgl. Schilling 2009, S. 759f.

⁴² Vgl. ebd. 2009, S. 254, 255

Kanon der Hàn integriert wurde. Mit kaiserlicher Wertschätzung ausgestattet, begann das *Yijing* seinen Einfluss über die Jahrhunderte hinweg auszubreiten.⁴³

3.5. Die traditionelle Deutung des *Yijing*

Im Folgenden werden die Anfänge der antiken chinesischen *Yijing*-Exegese kurz dargestellt um eine kleinen Einblick in die umfangreiche Thematik zu ermöglichen.

Ebenso wenig, wie Klarheit über die genauen Techniken des Orakelnehmens des *Yijing* zur Zeit der Zhōu-Dynastie besteht, ist ungewiss, wie die Hexagramme gedeutet und analysiert wurden, da aus dieser Zeit nur wenig und wenn, dann widersprüchliches Material vorhanden ist. So wird z.B. einem Text aus dem Jahr 535 v. Chr., der Zeit der Streitenden Reiche, beschrieben, wie der Herzog Xiáng von Wèi das Orakel befragt, um Auskunft darüber zu erhalten, welcher seiner Söhne sein Nachfolger werden sollte. Dem Text ist zu entnehmen, dass der Herzog durch das Auszählen von Schafgarbenstengel zu einem numerischen Resultat kommt, das im Verhältnis zweier aufeinander bezogener Hexagramme ausgedrückt wird. Bei seiner Interpretation stehen das Urteil und der Linienspruch im Vordergrund.⁴⁴ Andererseits werden bei den Konsultationen des *Yijing* im *Zuǒzhuan* (ca. 400 v. Chr.), einem Werk, das als Kommentar zu den Frühlings- und Herbstannalen interpretiert wird, nur die Beziehungen zwischen Trigrammen und Hexagrammen in Betracht gezogen, ohne die sich wandelnden Linien und Liniensprüche zu interpretieren.⁴⁵

Ab der Hàn-Dynastie ist die mit der *Yijing*-Deutung zusammenhängende Methodik besser dokumentiert. Die Hàn-Zeit, eine Epoche großer politischer, ökonomischer, sozialer und intellektueller Veränderungen und Reformen, hinterließ ein enormes kulturelles Vermächtnis. Besonders blühten in dieser Epoche philosophische, politische und kosmologische Spekulationen. In Bezug auf das *Yijing* entstanden ausgeklügelte Systeme von Entsprechungen

⁴³ Detailliertere Informationen zur Geschichte des *Yijing* in China finden sich in Richard Smith's „Fathoming the Cosmos and Ordering the World – The *Yijing* and its Evolution in China“.

⁴⁴ Vgl. Smith 2008, S. 24f.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 28.

zwischen der physischen, der metaphysischen Welt und den Trigrammen, den Hexagrammen und ihren einzelnen Linien. Auf den Text selbst wurde in dieser Epoche wenig eingegangen. Die Entsprechungen, die damals entstanden, umfassten die kosmischen Kräfte *yīn* und *yáng*, die Lehre der fünf Elemente⁴⁶ bzw. Wandlungsphasen (*wǔxíng*), musikalische Töne, Himmelskörper, Nummerologie usw.. Dahinter stand die Vorstellung, dass diese Systeme von Entsprechungen einerseits eine Hilfestellung zum Verständnis des kryptischen *Yijing*-Textes geben, und andererseits eine, aus damaliger Perspektive, „wissenschaftliche“ Erklärung des Kosmos bieten würden, die nicht nur ermöglicht, die Natur und den Kosmos zu verstehen, sondern ihn auch zu kontrollieren.⁴⁷

Die mit diesen Spekulationen in Zusammenhang stehenden Schulen der *Yijing*-Auslegung, werden seit der Sòng-Zeit (960 – 1279 n. Chr.) die Schule der Bilder und Ziffern (*Xiàngshù*) genannt⁴⁸, weil sie bei der *Yijing*-Deutung den Bildern (*xiàng*) bzw. dem Sinngehalt der Trigramme und den Ziffern, die mit den einzelnen Zeichen und deren Linien in Verbindung gebracht wurden, besondere Aufmerksamkeit widmen.

Die hervorragendsten Vertreter dieser Schule sind Mèngxǐ (ca. 90 - 40 v. Chr.) und Jīngfáng (77 - 37 v. Chr.). Ersterer war der Begründer der Theorie vom *Qì* der Tri- bzw. Hexagramme (*Guàqìshuo*). Diese Theorie beschäftigt sich mit dem Bezug zwischen saisonalen Wetterveränderungen im Jahresverlauf und den Hexagrammen. Jīngfáng verstand das *Yijing* als Kompendium, mit dem Glück (*jí*) und Unglück (*xiōng*) vorhergesagt werden können. Dies versuchte er in mehreren Systemen zu erklären, wobei er Mèngxǐ's *Guàqìshuo*-System weiterentwickelte. Seine Interpretation des *Yijing* ist außerdem von den damals aktuellen Theorien von *yīn* und *yáng* und den fünf Wandlungsphasen (*wǔ xíng*) beeinflusst.

Diese beiden Vertreter der *Guàqì*-Theorie haben die späteren Schulen der *Yijing*-Interpretation stark beeinflusst. Mèngxǐ und Jīngfáng schufen mit ihren Theorien ein Weltbild, in dem die Tri- und Hexagramme zur Beschreibung der

⁴⁶ Die Fünf Elemente (*wǔxíng*) sind: Feuer, Wasser, Erde, Luft, Holz.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 60.

⁴⁸ Bohn 1998, S. 61.

Welt mit allen in ihr vorkommenden Phänomenen dienen. Das *Yijīng* „galt demnach als Verdichtung sowohl der natürlichen als auch der menschlichen Welt, in der die grundlegende Veränderungstendenz des Seins mittels der beiden Qi-Arten von Yin und Yang und den Überwindungs- und Erzeugungskreisläufen der fünf Phasen innerhalb Tri-, Hexagrammen und ihren Linien ausgedrückt wurden.“⁴⁹

Eine weitere Auslegungs-Tradition, welche die Schule der Bilder und Ziffern gewissermaßen ablöste, aber auch ergänzte, ist die Schule der Bedeutung und Muster (*Yìlǐ*). Diese verzichtete auf die Theorie des *qi* der Tri- und Hexagramme und nummerologische Spekulationen und interpretierte das *Yijīng* nur noch mittels des kanonischen Kommentars – den Zehn Flügeln. Ihr wichtigster Vertreter ist der neo-daoistische Philosoph Wángbì (226 - 249 n. Chr.), der zur Zeit der drei Reiche (ca. 208 – 280 n. Chr.) lebte. Er hatte den Posten eines Kanzlers (*huángménshìláng*) am Hof von Cáo Shuǎng im Wèi-Reich. Besonderes bekannt ist er für seine Kommentare zum *Yijīng* und zum *Dàodéjīng*, die beide noch erhalten sind. Das besondere an seinem Ansatz ist, dass er sich, die Theorien der Schule der Bilder und Ziffern (*Xiàngshù*) ignorierend, in besonderem Maße auf den Text konzentriert und diesen anhand der daoistischen Klassiker *Dàodéjīng* und *Zhuāngzǐ* interpretiert.

In den späteren Epochen der chinesischen Geschichte, besonders ab der Sòng-Zeit (960 - 1279 n. Chr.), strebten viele Gelehrte danach, die unterschiedlichen Ansätze der beiden Schulen miteinander zu vereinen.⁵⁰

Weitere detailliertere Ausführungen sind Richard Smith's Werk „*Fathoming the Cosmos and Ordering the World – The Yijing and its Evolution in China*“, sowie in Hermann Bohns „*Die Rezeption des Zhouyi in der chinesischen Philosophie von den Anfängen bis zur Song-Dynastie*“ zu entnehmen.

3.6. Das Yijīng im modernen China

„Angefangen bei Qinshi Huangdi, der das Yijing von der Bücherverbrennung ausschloß, bis hin zu der nicht zu überblickenden Anzahl von Kommentaren

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 77.

⁵⁰ Vgl. Smith 2008, S. 59, 60.

aus den unterschiedlichsten philosophischen und religiösen Richtungen, hat sich kein anderes der klassischen Werke durch alle Dynastien, ungeachtet der politischen und sozialen Verhältnisse, so kontinuierlicher Popularität erfreut wie das Yijing. Die Kombination von Wahrsagebuch und philosophischem Werk verlieh ihm einen zeitlosen Charakter und begünstigte seine Rezeption in allen Gesellschaftsschichten.“⁵¹

Nach dem Zerfall der Qīng-Dynastie 1911 verlor das *Yijing* seine institutionell gefestigte und geförderte kanonische Autorität.⁵² Es kam in China zu einer Phase der Selbstprüfung, die als das New Cultural Movement (ca. 1915 - 1925) bekannt ist. In dieser Zeit wurde von im Westen ausgebildeten Chinesen das gesamte kulturelle Erbe Chinas in Frage gestellt. Es war ihr Bestreben, in einer Zeit des politischen, sozialen und ökonomischen Chaos Konzepte für neue Werte und Institutionen zu entwickeln. Gleichzeitig herrschte großes Interesse für westliche politische und soziale Ideen und eine weitverbreiteter Glaube an die Wirksamkeit der westlichen Wissenschaft. In den nächsten Jahrzehnten hatten zwei aufeinanderfolgende Regierungen, zuerst die Nationale Partei (*Guómíndǎng*), von 1928 bis 1949 und dann die Kommunistische Partei (*Gòngchǎndǎng*), von 1949 bis in die Gegenwart das Bestreben, China zu „modernisieren“. Dabei wurde unter anderem versucht, den Aberglauben zu zerstören, was auch den Gebrauch des *Yijing* zum Zweck des Orakelnehmens mit einschloss.⁵³

Von 1949 bis 1978 kam die *Yijing*-Forschung in China nahezu zum Stillstand.⁵⁴ Erst nach dem Tod von Máozédōng 1976, insbesondere nach der Deklaration der Reform- und Öffnungspolitik (*gǎigékāifàng*) 1978 kam es zu einem neuerlichen Aufschwung der *Yijing*-Forschung, die sich in den 1980er- und 1990er-Jahren noch verstärkte. Seit damals erschienen viele Bücher über das *Yijing*, neben wissenschaftlichen Arbeiten auch populärwissenschaftliche Abhandlungen, die den Wert des *Buchs der Wandlungen* in Hinblick auf moderne Themen wie Business-Management und Psychologie betonen. Der Grund hierfür kann in der spirituellen Krise (*jīngshénwēijī*) gefunden werden, zu

⁵¹ Hertzner 1996, S. 96, 97.

⁵² Vgl. Smith 2008, S. 199.

⁵³ Vgl. ebd., S. 196.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 196.

der es in den 1980er-Jahren kam und die sich nach dem Massaker am *Tiān'ānmén*-Platz 1989 noch verstärkte. Ab dieser Zeit suchten viele Chinesen spirituelle Leitung und Inspiration in fremden aber auch eigenen religiösen und philosophischen Traditionen, unter anderem auch im *Yijing*.⁵⁵

Heutzutage ist nahezu überall in den Buchläden in Festlandchina sowie in Taiwan und Hongkong eine Vielzahl an Publikationen zum *Yijing* zu finden. In den größeren Städten sind einschlägige Studiengruppen und Vorträge zum *Yijing* mehr oder weniger alltäglich. Außerdem entwickelten sich mit dem *Yijing* verknüpfte historische Stätten zu Touristenattraktionen, wie beispielsweise der Themenpark *Zhōuyiyuán* in *Fúlíng*, *Sichuān*, wo der Gelehrte *Chéng Yí* (1033–1107) in der *Sòng*-Zeit einen berühmten *Yijing*-Kommentar verfasst haben soll.⁵⁶

3.7. Textfassungen

Der uns heute vorliegende Textus Receptus des *Yijing* geht auf eine Edition aus der *Táng*-Zeit (618 - 907 n. Chr.) zurück, die erstellt wurde, als die fünf Bücher des konfuzianischen Kanons überarbeitet wurden. Dies geschah unter der Leitung von *Kōngyīngdá* (574 - 648 n. Chr.). Diese Fassung, *Zhōuyìzhèngyì* genannt, bildete für mehr als sechs Jahrhunderte die autoritative Textfassung des *Yijing*, die auch bei der Beamtenprüfung Verwendung fand. Dieser Text fußt auf der Textfassung *Wángbì*'s, welcher vermutlich *Fèizhí*'s (ca. 50 v. - 10 n. Chr.) Fassung zugrunde liegt. Wesentlich ist hierbei, dass diese Fassungen das Spruchwerk sowie die sieben Texte der frühen Auslegungs-Tradition – die Zehn Flügel - umfassen und die Hexagramme in der König *Wén* zugeschriebenen Reihenfolge aufgelistet sind. Der Nachdruck eines Blockdruckes aus der *Sòng*-Zeit (12. Jh. n. Chr.) aus dem Jahr 1826 gilt heute als Standardausgabe des *Zhōuyìzhèngyì*.⁵⁷

Der Text *Zhōuyìzhézhōng* (übersetzt: ein ausgewogenes Kompendium der Wandlungen der *Zhōu*) stellt eine weitere einflussreiche Textfassung dar. Sie

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 206f.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 207.

⁵⁷ Vgl. Schilling 2009, S. 366.

wurde in der Qīng-Dynastie (1644 - 1911) während der Kāngxī-Ära (1662 - 1722) vom Kaiser Xuányé in Auftrag gegeben und von dessen Großsekretär Lǐguāngdì (1642 - 1718) editiert. Lǐ hatte den Auftrag, die verschiedenen Auffassungen zum *Yijīng* zusammenzufassen und dabei einen Ausgleich zwischen Auffassungen der Schule der Bedeutungen und Muster (*Yilǐ*) und derjenigen der Bilder und Ziffern (*Xiàngshù*) zu schaffen.⁵⁸

Neben den überlieferten Textfassungen sind heute drei weitere, frühere Fassungen bekannt, die als Grabbeigaben gefunden wurden. Die älteste ist das unvollständige Bambusmanuskript, aus dem Staat Chǔ (*Guōdiànchǔjiǎn*), das Textfragmente zu 34 Hexagrammen umfasst. Der Text wird auf das ausgehende 4. oder 3. Jahrhundert v. Chr. datiert. Eine weitere Version wurde 1977 im Distrikt Fǔyáng in der Provinz Ānhuī gefunden. Bei diesem Text handelt es sich ebenfalls um ein Bambusmanuskript, von dem jedoch nur Passagen erhalten sind. Es wird auf das Jahr 165 v. Chr. datiert.⁵⁹

Im Jahr 1973 wurde in Mǎwángduī, einem Vorort der Provinzhauptstadt Chángshā, ein Grab aus der Hàn-Zeit entdeckt, worin ein fast vollständig erhaltenes Seidenmanuskript des *Yijīng* entdeckt wurde, dem Kommentare beigefügt sind, von denen nur einer – die Große Überlieferung (*Dàzhuàn*) – weitgehend mit dem kanonischen Kommentar übereinstimmt. Weitere fünf beigefügte Kommentare waren bis dahin noch nicht bekannt. Weiters sind die Hexagramme in einer anderen als der bekannten Wén-Reihenfolge aufgelistet.

3.8. Übersetzungen in westliche Sprachen⁶⁰

Im 17. Jahrhundert nahm Europa durch die jesuitische Mission erstmals Kenntnis vom *Buch der Wandlungen*. Eine erste Teilübersetzung wurde 1687 von flämischen Jesuiten Phillip Couplet in seinem Werk „Confucius Sinarum philosophus“ in Paris veröffentlicht.⁶¹ Die erste englische Übersetzung wurde von Thomas McClatchie 1876 herausgebracht. Seine Übersetzung fand jedoch wenig Anklang, möglicherweise, weil er das erste Hexagramm *qián* explizit als

⁵⁸ Vgl. Smith 2008, S. 178.

⁵⁹ Vgl. Schilling 2009, S. 377ff.

⁶⁰ Detailliertere Ausführung dazu sind in Richard Rutt's „Zhouyi – The Book of Changes“ entalten.

⁶¹ Vgl. Rutt 2002, S. 60.

Phallus deutete. Die englische Standardübersetzung wurde von James Legge im Rahmen von Max Müllers Reihe „Sacred Books of the East“ 1882 vorgelegt und in Oxford veröffentlicht. James Legge hatte den Lehrstuhl für chinesische Sprache und Literatur in Oxford inne und hatte damals bereits andere Werke der antiken chinesischen Philosophie übersetzt. Da er sich der Schwierigkeit und Vielschichtigkeit des *Yijing* bewusst war, ließ er große Zurückhaltung bei der Interpretation des Werkes walten.⁶²

1924 erschien in Jena die erste deutschsprachige Übersetzung. Sie wurde von Richard Wilhelm (1873 - 1930) verfasst und fußt auf der Textfassung *Zhōuyìzhézhōng*. Wilhelm kam 1899, als 26 jähriger geschulter Theologe und Missionar, in das deutsche Pachtgebiet Qīngdǎo in der Provinz Shāndōng, gründete dort eine deutsche Schule und war als Seelsorger tätig. Er interessierte sich mit der Zeit immer mehr für die antiken chinesischen klassischen Texte und widmete sich bald mit großer Begeisterung ihrem Studium. Im Jahr 1910 war er mit der Übersetzung des *Dàodéjīng* fertig. Darauf folgten bald Übersetzungen des *Zhuāngzǐ*, ein weiteres Buch mit chinesischen Märchen und ein deutsch-englisch-chinesisches Fachwörterbuch. Am 21. März 1913 begann Wilhelm mit der Übersetzung des *Yijing*.⁶³ In der Anfangsphase seiner Arbeit beschreibt Wilhelm eine wunderliche Begebenheit:

„Ich hatte einen seltsamen Traum. Ein alter Mann mit freundlichen Augen und weißem Bart kam zu mir auf Besuch. Er nannte sich >Berg Lao< und bot mir an, mich in die Geheimnisse der alten Berge einzuführen. Ich verneigte mich vor ihm und dankte. Da war er verschwunden, und ich wachte auf. Es war in jenen Tagen, daß der alte Generalgouverneur Tschou Fu, mit dessen Familie ich in freundschaftlichem Verkehr stand, mir einen Vorschlag machte. Er sagte: >Ihr Europäer arbeitet immer von außen an der chinesischen Kultur herum. Keiner von Euch versteht ihren eigentlichen Sinn und wahre Tiefe. Das kommt davon, daß Ihr nie die richtigen chinesischen Gelehrten an der Hand habt. Wie wäre es, wenn ich Ihnen einen Lehrer verschaffte, der wirklich im chinesischem Geist gewurzelt ist, daß er Sie einführe in seine Tiefen. Sie können dann manches übersetzen und anderes selbst schreiben, damit China sich nicht

⁶² Vgl. Schilling 2009, S. 413.

⁶³ Vgl. Diederichs 1984, S. 250.

dauernd in der Welt zu schämen braucht!< Natürlich war niemand erfreuter als ich. Man schrieb an den Gelehrten. Ich bereitete in unseren Gebäuden eine geeignete Wohnung für ihn. Nach ein paar Wochen kam er an mit seiner Familie. Er hieß Lao, seine Ahnen stammten aus der Gegend des Berges Lao, von dem die Familie noch ihren Namen hatte, und er glich aufs Haar dem Greis, der mich im Traum besucht hatte.“⁶⁴

Jener Gelehrte, Láonǎixuān (1843-1921)⁶⁵, entstammte einer damals noch lebendigen Traditionslinie der *Yijing*-Interpretation, die aber schon am Erlöschen war. Seine *Yijing*-Interpretation gründet auf einem *Yijing*-Verständnis aus der Sòng-Dynastie (960-1279). Sie stellt die orthodoxe Interpretation dar, wie sie seit dem 14. Jahrhundert bis ins frühe 20. Jahrhundert überliefert wurde.⁶⁶ Mit Láos Hilfe übersetzte Wilhelm das *Yijing* ins Deutsche, wobei sich Wilhelm den Text von Láo zuerst erklären ließ, und ihn dann für sich selbst ins Deutsche übersetzte. Darauf legte er den Original-Text beiseite und übersetzte seine Übersetzung wieder ins Chinesische und verglich dann seine chinesische Version mit dem Original. Auf diese Weise entwickelte sich durch andauernde Unterstützung des chinesischen Gelehrten und die hingebungsvolle Arbeit Wilhelms eine möglichst authentische Übersetzung.⁶⁷

Anders als alle Übersetzer vor ihm betrachtete Wilhelm das *Yijing* als enormen Gewinn für seinen eigenen Kulturkreis. Für ihn war das *Yijing* „Ausdruck eines allgemeinmenschlichen Weltverständnisses“⁶⁸ Er bringt in seiner Übersetzung Passagen des *Yijing* unter anderem mit Goethes Dichtung und Bibelstellen in Verbindung und ordnet es somit in einen allgemein bekannten philosophischen Kontext ein. Durch Wilhelms Übersetzung wurde das *Yijing* dem Westen das erste Mal auf wirklich verständliche Weise näher gebracht. Auf Wilhelms *Buch der Wandlungen* folgten unzählige weitere Übersetzungen, die ihm jedoch seinen Rang nicht streitig machen konnten.

An dieser Stelle sei auf andere, modernere Übersetzungen hingewiesen, die weitere Ebenen des Verständnisses eröffnen. Bei Richard Lynn's Werk „A new

⁶⁴ Ebd. 1984, S. 252.

⁶⁵ Vgl. Smith 2008, S. 211.

⁶⁶ Vgl. ebd. S. xviii.

⁶⁷ Vgl. Diederichs 1984, S. 253.

⁶⁸ Schilling 2009, S. 414.

translation of the I Ching as interpreted by Wang Bi“ handelt es sich, wie der Titel verspricht, um das *Yijing* versehen mit dem Kommentar des Philosophen Wáng Bì. Die Übersetzung ermöglicht es erstmals dem nicht-chinesischsprachigen Leser, in das *Yijing*-Verständnis der Schule der Bedeutungen und Prinzipie (*Yili*) einzutauchen. Lynn's *Yijing* gilt zurzeit als eine der qualitativ hochwertigsten Übersetzungen,⁶⁹ die viele Bedeutungsebenen abzudecken vermag und in seinen Fußnoten auf andere Möglichkeiten der Interpretation hinweist.

2009 erschien im Verlag der Weltreligionen Dennis Schillings *Yijing*. Dieses historisch orientierte Werk versucht, sich einem möglichst frühem Verständnis des *Buchs der Wandlungen* anzunähern und einen Eindruck zu vermitteln, wie dieses zur seiner Entstehungszeit, also um 1000 v. Chr. gelesen wurde. Es umfasst neben dem Hauptwerk einen sehr ausführlichen allgemeinen Kommentar sowie einen äußerst detaillierten Stellenkommentar. Die jüngste deutsche Übersetzung des *Yijing* erschien im Februar 2014 im Reclam Verlag. Sie wurde vom deutschen Sinologen Rainald Simon verfasst und stellt neben Schilling die zur Zeit wohl hochwertigste Übersetzung des *Yijing* in Deutsche dar.

3.9. Die Orakelbefragung

3.9.1. Das Orakelnehmen

Gemäß der Tradition, wird das Orakel durch das Abzählen von Schafgarbenstengeln (*shī*) befragt. Wie dies zu geschehen hat, beschreibt der Kommentar *Dàzhuàn* und soll an dieser Stelle nicht genauer ausgeführt werden.⁷⁰ Da diese Methode relativ zeitaufwendig ist, nämlich etwa 45 Minuten beansprucht, hat sich auch eine zweite Methode etabliert, bei der man in nur fünf Minuten zu einem Ergebnis kommt – das Münzorakel (*qiánbù*). Diese Methode soll vom daostischen Einsiedler Wángxǔ im vierten Jahrhundert n. Chr. entwickelt worden sein.⁷¹ Hierbei werden in der Regel alte chinesische

⁶⁹ Vgl. Smith 2008, S. xviii.

⁷⁰ Siehe Wilhelm 2008, S. 285 ff., S. 336 ff.

⁷¹ Vgl. Simon 2014, S. 613.

Bronzemünzen mit einem Loch in der Mitte verwendet. Wenn diese jedoch nicht zur Verfügung stehen, können auch andere Münzen verwendet werden.

Man braucht drei Münzen, die insgesamt sechs Mal gleichzeitig geworfen werden. Aus jedem der sechs Würfe entsteht eine Linie eines Hexagramms. Das Hexagramm wird von unten nach oben aufgebaut.

Anfangs werden den zwei Seiten der Münzen die Zahlen Zwei und Drei zugeordnet. Entsprechend dem kanonischen Kommentar steht die Zwei für *yīn* und die Drei für *yáng*.⁷² Nachdem man die drei Münzen geworfen hat, zählt man die sich dabei ergebenden Zahlen zusammen. Hat man dreimal *yīn* (Zahlenwert = 2) geworfen, bekommt man die Sechs, bei drei mal *yáng* (Zahlenwert = 3) die Neun. Hat man eine Kombination von *yīn* und *yáng* geworfen, also zweimal *yáng* und einmal *yīn* oder zweimal *yīn* und einmal *yáng*, bekommt man im ersten Fall die Acht und im zweiten die Sieben. Ergeben sich bei den sechs Münzwürfen nur Siebener und Achter, bekommt man nur *ein* Hexagramm als Orakelantwort, kommt jedoch bei diesem Vorgang eine Sechs oder Neun vor, erhält man zwei Hexagramme.

Die Sieben und Acht stehen für sogenannte junge, ruhende (sich nicht verändernde) Linien, die Neun und die Sechs für alte, sich wandelnde Linien. Wenn man beim Münzwurf eine Sechs erhält, bedeutet dies eine unterbrochene, alte *yīn*-Linie, die sich in eine durchgezogene, junge *yáng*-Linie wandelt. Bekommt man eine Neun, ist dies eine alte *yáng*-Linie die sich in eine junge *yīn*-Linie wandelt. So erhält man neben einem Ursprungs-Hexagramm (*benguà*) ein zweites „Wandlungs“-Hexagramm (*zhiguà*).

Von den zwei Hexagrammen wird das erste als Grundsituation gedeutet und das zweite zeigt die „Geneigtheit“, Tendenz oder Bewegungsrichtung an, in die sich die Ursprungssituation verändert. Falls man beim Orakelnehmen nur ein Hexagramm erhält, ist dies insofern zu deuten, dass es sich um eine Situation handelt, die sich zur Zeit nicht verändert und (möglicherweise) in Stagnation geraten ist.

Hinter den sich wandelnden Linien steht die Idee, dass sich *yīn* und *yáng*, wenn sie ihren Höhepunkt bzw. Zenit (*tàijí*) erreicht haben, wieder in ihr Gegenteil

⁷² Vgl. ebd., S. 285.

wandeln. Als Beispiel dafür kann der Jahreslauf herangezogen werden. Die Tageszeit, die mit *yáng* in Verbindung gebracht wird, wird im Frühling von Tag zu Tag bis zur Sommersonnenwende immer länger. Damit ist der Höhepunkt erreicht und die Tage werden wieder kürzer. Das Dunkel, „die Nacht“, die *yīn* zugeordnet wird, nimmt wieder zu. Ebenso ist die Sonne, nachdem sie mittags ihren höchsten Punkt erreicht hat, wieder im Begriff unterzugehen. Das Zeichen des *Yijīng* können somit als Spiegel von Naturprozessen betrachtet und verstanden werden.

Wenn man zwei Hexagramme erhält, werden neben der Deutung der Zeichen (*guà*), das Urteil (*guàcǐ*), die „Überlieferung des Urteils“ (*Tuànzhuàn*) und die „Überlieferung des Bildes“ (*Xiàngzhuàn*) des ersten und zweiten Hexagramms interpretiert. Außerdem werden die Liniensprüche (*yáocǐ*) und die „Überlieferung des Bildes“ zu den Liniensprüchen der sich wandelnden Linien des ersten Hexagramms zur Interpretation herangezogen. Erhält man nur ein Hexagramm, werden nur sein Zeichen, Urteil, Überlieferung des Urteils und Überlieferung des Bildes interpretiert.⁷³

3.9.2. Deutung der Zeichen (*guà*)

Das Folgende soll einen kleinen (unvollständigen)⁷⁴ Einblick geben, wie die Zeichen (*guà*) des *Yijīng* anhand der Sòng-zeitlichen Interpretation Richard Wilhelms gedeutet werden. In diesem Zusammenhang ist der Begriff der Bilder (*xiàng*) von großer Bedeutung. Darunter wird, wie schon erwähnt, der Sinngehalt der Zeichen (*guà*) verstanden, wobei es sich dabei nicht nur um Konkretes, wie Berge, Seen, Donner u.Ä. handelt, sondern auch um Abstraktes wie z. B. Ideen und Situationen, die mittels des *Yijīng* erfasst werden.

⁷³ Vgl. Lynn 1994, S. 21.

⁷⁴ Ausführlichere Deutungen des *Yijīng* sind in Richard Wilhelms „I Ging – Text und Materialien“, Richard Lynn's „A new translation of the I Ching as interpreted by Wang Bi“, Dennis Schillings „Yijing – Das Buch der Wandlungen“ und Rainald Simons „Yijing / Buch der Wandlungen“ enthalten.

3.9.2.1. Deutung anhand der Trigramme

Die folgende Tabelle zeigt die Trigramme mit den ihnen zugeordneten Namen, Bildern und Eigenschaften.

	Name	Bild (<i>xiàng</i>)	Eigenschaft
☰	<i>qián</i> , das Schöpferische	Himmel	stark
☷	<i>kūn</i> , das Empfangende	Erde	hingebend, fügsam
☳	<i>zhèn</i> , das Erregende	Donner, Blitz	bewegend
☴	<i>xùn</i> , das Sanfte	Wind, Holz	eindringend
☵	<i>Kǎn</i> , das Abgründige	Wasser	gefährlich
☲	<i>lí</i> , das Haftende	Feuer	leuchtend
☶	<i>gèn</i> , das Stillehalten	Berg	ruhend
☱	<i>duì</i> , das Heitere	See	fröhlich

Jedes der 64 Hexagramme kann als eine spezifische Kombination von „Naturkräften“ verstanden werden, die in jedem Hexagramm in einem besonderen Verhältnis zu einander stehen. Dabei wird berücksichtigt, welches der beiden Trigramme innerhalb eines Hexagramms „oben oder unten“, bzw. „innen oder außen“ bzw. „vorne oder hinten“ steht. Das untere Trigramm ist das untere, innere und vordere. Außerdem wird den Trigrammen oft eine Bewegungsrichtung innerhalb der Hexagramme zugeordnet, die maßgeblich die Deutung beeinflusst.

Wenn wir das 11. und 12. Hexagramm betrachten, wird offensichtlich, wie die Bewegungsrichtung der Trigramme und ein „oben-unten-Verhältnis“ zur Deutung beitragen. Beide Hexagramme sind aus den Trigrammen *qián* ☰ und *kūn* ☷ zusammengesetzt, wobei beim 11. Hexagramm *tài* – „der Friede“, *qián* – „der Himmel“ unten ist und *kūn* – „die Erde“ oben ☰☷. Beim 12. Hexagramm *pǐ* – „die Stockung“ ist es hingegen genau umgekehrt ☷☰. Da die Bewegungsrichtung von *qián* – „des Himmels“ aufwärts ist und die von *kūn* – „der Erde“ abwärts (der Himmel steigt auf, die Erde sinkt), weist das Hexagramm *tài* auf eine Situation hin, in der Himmel und Erde sich begegnen und gegenseitig befruchten. Beim Hexagramm *pǐ* ist es genau umgekehrt, *qián* und *kūn*

bewegen sich in entgegengesetzte Richtungen: Das untere Trigramm *kūn* – „die Erde“ sinkt weiter ab und das obere Trigramm *qián* – „der Himmel“ steigt auf. Das deutet auf eine Situation des Niedergangs und der Stockung hin.

Das 7. Hexagramm *shī* – „das Heer“ ䷆ erhält seine Bedeutung unter anderem durch ein „Innen-Außen-Verhältnis“. Sein unteres Trigramm ist *kǎn* – „das Abgründige“ ䷜, dessen Bild das Wasser ist, und sein oberes Trigramm ist das der Erde zugeordnete Zeichen *kūn* – „das Empfangende“ ䷁. Die Eigenschaft, die *kǎn* zugeordnet wird, ist die Gefahr, die Eigenschaften von *kūn* sind Hingebung und Fügsamkeit. Anhand dieser Bilder (*xiàng*) wird Folgendes vorgestellt: Unter der Erdoberfläche befindet sich Grundwasser. Davon ausgehend wird die Analogie zur Kriegsmacht eines Volkes aufgestellt, das wie das Grundwasser unsichtbar unter der Oberfläche der Gesellschaft vorhanden ist. Die Eigenschaften der beiden Trigramme verweisen auf das Wesen des Heeres: innen gefährlich (Trigramm *kǎn* ䷜), außen fügsam (Trigramm *kūn* ䷁).⁷⁵

Es gibt eine weitere Möglichkeit, die Hexagramme mittels der sogenannten Kern-Trigramme (*huguà*) zu deuten, die hier der Vollständigkeit wegen erwähnt sei. Dabei wird auf die zwei „inneren“ Trigramme Bezug genommen. Das erste, innere Trigramm besteht aus der zweiten, dritten und vierten Linie eines Hexagramms und das zweite aus der dritten, vierten und fünften Linie. Z.B. ist im 7. Hexagramm *shī* – „das Heer“ ䷆ das erste, innere Trigramm *zhèn* – „der Donner“ ䷲ und das zweite *kūn* – „die Erde“ ䷁. Wie diese die Deutung des Zeichens beeinflussen variiert von Zeichen zu Zeichen. Der zeitgenössische *Yijing*-Interpret René van Osten meint beispielsweise, dass das Trigramm *zhèn* – „der Donner“ ䷲ im 7. Hexagramm auf die innere Schlagkräftigkeit eines Heeres hinweist.⁷⁶

3.9.2.2. Deutung anhand der Linien-Komposition

Die Deutung mancher Hexagramme wird auch durch die Komposition der Linien bestimmt, wobei hier beachtet wird, ob die *yīn*- und *yáng*-Linien günstige und ungünstige Positionen innerhalb eines Hexagramms einnehmen. Günstig ist es,

⁷⁵ Siehe Tabelle!

⁷⁶ Van Osten 2004, S. 140.

wenn der erste (unterste), dritte und fünfte Platz mit einer *yáng*-Linie besetzt ist. Ebenso ist dies für eine *yīn*-Linie auf dem zweiten, vierten und sechsten (obersten) Platz der Fall.

Weiter ist zu beachten, dass sich das untere und obere Trigramm jedes Hexagramms „in Interaktion“ miteinander befinden und dass jeweils der erste, zweite und dritte Platz in Beziehung zum vierten, fünften und sechsten Platz steht. Hierbei wird es als günstig angesehen, wenn die ersten und vierten, zweiten und fünften, und dritten und sechsten Linien jeweils verschiedener Natur sind. Z.B. wird eine *yáng*-Linie auf erstem Platz und eine *yīn*-Linie auf viertem Platz positiv bewertet, da sich die beiden Plätze durch die Unterschiedlichkeit ihrer Linien ergänzen.

Das 63. Hexagramm *jǐjǐ* - „Nach der Vollendung“ ☰☷ ist zusammengesetzt aus den Trigrammen *lí* - „Feuer“ ☲ und *kǎn* - „Wasser“ ☵, wobei sich hier *lí* unten und *kǎn* oben befindet. Dieses Hexagramm stellt einen Zustand äußerster Harmonie dar, da alle *yīn*- und *yáng*-Linien auf günstigen Plätzen stehen. Die in diesem Zeichen beschriebene Situation stellt den Betreffenden vor die Herausforderung, diesen labilen Gleichgewichtszustand aufrecht zu halten.⁷⁷

Die einzelnen Linien der Hexagramme werden auch personifiziert. Alle Hexagramme haben einen sogenannten „Herrscher“, wobei es sich um eine oder mehrere Linien handelt, die das Hexagramm besonders markant bestimmen.

Beim bereits beschriebenen 7. Hexagramm *shī* – „dem Heer“ ☳☵ wird die *yáng*-Linie auf zweitem Platz als „Herrscher“ des Hexagramms angesehen. Die Linie stellt laut Richard Wilhelm einen „tüchtigen General der das Heer in Gehorsam hält“⁷⁸ dar.

Das 37. Hexagramm *jiārén* – „die Sippe“ ☳☱ stellt laut Wilhelm „die Gesetzte dar, die innerhalb einer Sippe walten“⁷⁹. Es ist ein weiteres Beispiel, das zeigt, inwiefern die Linien eines Hexagramms personifiziert werden. Die oberste *yáng*-Linie wird als Vater und die unterste *yīn*-Linie als Sohn gedeutet. Außerdem

⁷⁷ Vgl. Wilhelm 2008, S. 229 f.

⁷⁸ Ebd., S. 49.

⁷⁹ Ebd., S. 143.

stellt die fünfte *yáng*-Linie den Gatten und die zweite *yīn*-Linie die Gattin dar. Die dritte und fünfte *yáng*-Linie werden als zwei Brüder und die *yīn*-Linien auf zweitem und vierten Platz als ihre Frauen gedeutet „so daß alle Beziehungen und Verhältnisse innerhalb einer Sippe zu ihrem wesensgemäßen Ausdruck kommen.“⁸⁰ Dazu ist zu bemerken, dass, entsprechend der konfuzianischen Lehre, die Position des Vaters zu seinem Sohn, wie auch die Stellung des Ehemannes gegenüber der Ehefrau, die von waltendem *yáng* zu sich fügendem *yīn* sein sollte.

Die sechs Linien-Plätze eines Hexagramms werden außerdem mit Funktionen im Staat in Verbindung gebracht. Dabei werden in der Regel der unterste und oberste Platz außer Acht gelassen. Der fünfte Platz gilt als Fürst bzw. Herrscher und der vierte als Minister, der sich in der Nähe des Herrschers befindet. Der dritte hat, als oberster Platz des unteren Trigramms, eine Art Übergangsstellung inne. Die Linie auf dem zweiten Platz wird mit dem Beamten im Lande assoziiert, der mit dem Fürsten auf dem fünften Platz in direkter Verbindung steht und seine Befehle ausführt. Der erste Platz repräsentiert gewissermaßen den Anfang einer Situation, die sich schon zu entwickeln beginnt, ohne jedoch schon wirklich konkret zu sein, während der sechste Platz auf etwas oder jemanden hinweist, das/der sich schon aus der Geschäftigkeit zurückgezogen hat.⁸¹

3.10. Philosophischer Hintergründe

Das *Yijing* steht in historischer Hinsicht sowohl dem Daoismus als auch dem Konfuzianismus nahe. Es existieren demnach auch verschiedene, heterogene Auffassungen und Interpretationen des *Yijing* und der Orakelpraxis. Die primäre Quelle der mit dem *Yijing* in Verbindung stehenden Philosophie ist der traditionelle, konfuzianische Kommentar *Dàzhuan*, dem das *Yijing* seinen Ruf als philosophisches Werk verdankt.⁸²

Wie sich im Laufe dieser Arbeit noch zeigen wird, spielt bei bei der westlichen

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Vgl. ebd., S. 331.

⁸² Vgl. Schilling 2009, S. 394.

Rezeption des *Yijing* vor allem der Daoismus eine Rolle. Sowohl Crowley und Jung als auch Walter rezipieren und interpretieren den *dào*-Begriff. Alle drei berufen sich jedoch ausschließlich auf Lǎozǐ's *Dàodéjīng*. Es ist anzunehmen, dass sie ebenfalls den *Dàozhuàn* studierten, in dem ebenfalls vom *dào* die Rede ist. Allerdings werden von den drei Autoren niemals die „Gespräche“ (*Lúnyǔ*) des Kǒngzǐ (Konfuzius) erwähnt, in denen der *dào*-Begriff ebenfalls eine wichtige Rolle spielt.

3.10.1. Der Daoismus

Beim Daoismus handelt es sich um eine Philosophie, die in der Zeit der Streitenden Reiche (475-221 v. Chr.) entstand. In dieser Epoche kam es zu enormen politischen, religiösen und ökonomischen Umbrüchen. Sieben Fürstentümer bekämpften sich gegenseitig und versuchten die Macht übereinander sowie über das gesamte damalige Zhōu-Reich zu erlangen.⁸³ Es entstand eine Vielzahl philosophischer Schulen, die das Ziel verfolgten, pragmatische Konzepte zu entwickeln, die (vor allem) den verschiedenen Herrschern helfen sollten den politischen, aber auch religiösen Wirren der Zeit zu begegnen. Sowohl der Daoismus wie auch die Lehren des Kǒngzǐ (Konfuzius) zählen zu den Philosophien dieser Epoche. Im Lauf der Geschichte wurde der Daoismus auch als Religion interpretiert, wodurch er sich in zwei Strömungen einteilen lässt, in den philosophischen (*Dàojiā*) und in den religiösen Daoismus (*Dàojiào*).

Wie auch in den anderen philosophischen Richtungen jener Zeit, spielt im Daoismus die Staatskunst eine entscheidende Rolle. Im wichtigsten Werke des Daoismus, dem *Dàodéjīng*, wird die Art und Weise beschrieben, wie ein Herrscher handeln muss, um erfolgreich und nachhaltig zu regieren. Dies geschieht am besten, indem er die Dinge und Angelegenheiten zum rechten (auch kalendarischen!) Zeitpunkt, solange sie noch im Keimen bzw. im Entstehen sind, (sanft) in die Richtung lenkt, die ihrer Natur entsprechen. Da sich die Dinge normalerweise von alleine in die, ihrer Natur entsprechende Richtung entwickeln, lautet die prinzipielle Grundhaltung des Daoisten *wúwéi* –

⁸³ Siehe Kapitel: Der historische Rahmen der Entstehung des *Yijing*.

Nicht Eingreifen.

Die wichtigsten Werke des Daoismus sind das *Dàodéjīng* - *der Klassiker (jīng) vom Weg (dào) und von der Tugend (dé)* und das *Zhuāngzǐ* - „das wahre Buch vom südlichen Blütenland“, wie es Richard Wilhelm übersetzt.

Beim *Dàodéjīng* handelt es sich um ein kleines Büchlein, das in 81 kurze Kapitel unterteilt ist, in denen jeweils ein kurzes, weises Sprüchlein steht. Sein Verfasser soll entsprechend der chinesischen Tradition Lǎozǐ sein. Dies wird von der heutigen Forschung in Frage gestellt.⁸⁴ Es wird heute angenommen, dass das Buch zwischen 350 und 250 v. Chr. von der Jìxià-Akademie des Fürstentums Qí kompiliert wurde.⁸⁵ Ab etwa 250 v. Chr. wird als Autor der Spruchsammlung Lǎodān genannt.⁸⁶ Erst ab der frühen Hàn-Zeit (206 v. Chr. - 8 n. Chr.) wurde das Werk dem „alten Meister“ Lǎozǐ⁸⁷ zugeschrieben.

Das Besondere an diesem Werk ist, dass es auf vielfältigste Weise interpretiert werden kann. Es kann einerseits als (moralischer) Leitfaden für die Herrschaft verstanden werden, aber ebenso als kosmologisches Konzept, das mit wenigen, einfachen Begriffen den Kosmos und die Stellung des Menschen darin beschreibt. Ebenso enthält es Sprüche, die zu Selbsterkenntnis und Meditation anleiten. Wie Dennis Schilling bemerkt, ähnelt das *Dàodéjīng* stark dem *Yījīng*-Kommentar *Dàzhuàn* („Große Überlieferung“).⁸⁸ Beide Texte stellen Versuche dar, das *dào* – den (rechten) Weg - aufzuzeigen. Ebenso ist die *yīn-yáng*-Lehre in beiden Werken anzutreffen.

Das *Zhuāngzǐ* entstand vermutlich in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung.⁸⁹ Anders als beim *Dàodéjīng* handelt es sich dabei um ein umfangreicheres Werk, das sich in 33 Kapitel gliedert, in denen hauptsächlich Geschichten beschrieben werden, die die Wirkungsweise des *dào* sowie die Handlungsweise des daoistischen Weisen (*shèngrén*) veranschaulichen. Anders als das *Dàodéjīng*, das einen eher sachlichen, ernsten Charakter hat, werden im *Zhuāngzǐ* viele komische Anekdoten

⁸⁴ Siehe Kalinke 2011, S. 21ff.

⁸⁵ Ebd., S. 37.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Fühere Schreibweisen: Lao-Tse, Lao-Tzu etc.

⁸⁸ Vgl. Schilling 2009, S. 394.

⁸⁹ Vgl. Zhuangzi 2008, S. 12.

geschildert, deren Witz die Jahrtausende mühelos überstanden hat. In diesem Werk nimmt die Staatskunst, anders als im *Dàodéjīng* keinen wesentlichen Platz ein, es äußert sich sogar negativ zur politischen Tätigkeit und propagiert vielmehr die Zurückgezogenheit von der Gesellschaft und beschreibt, wie die Lehren des Daoismus im Leben des Individuums umgesetzt werden können.

3.10.1.1. Die wichtigsten Begriffe des Daoismus

Vorerst muss darauf hingewiesen werden, dass der *dào*-Begriff bzw. das chinesische Schriftzeichen, das als zentraler Begriff des Daoismus aufgefasst werden kann, keine einfache, eindeutige Bedeutung hat. Vielmehr kann es sowohl als Pfad/Weg/Lauf als auch als Methode und Sinn übersetzt werden. Zusätzlich hat er in den verschiedenen antiken chinesischen Schriften unterschiedliche Konnotationen und Bedeutungsumfänge.

Im (konfuzianschen) *Yijīng*-Kommentar *Dàzhuàn* wird *dào* folgendermaßen definiert:

„Einmal Yīn, einmal Yáng – das heißt Dào [Weg].⁹⁰ Das ihm Folgende ist das Gute.⁹¹ Das wozu etwas wurde, das ist seine Natur. (...) Offenbar ist (das Dào von Yīn und Yáng) in grundsätzlichem Wohlwollen für andere, verborgen ist es in seiner Anwendung.“⁹²

Laut Marcel Granet kann das *dào* als Faktor angesehen werden, der das Wechselspiel von *yīn* und *yáng* reguliert. *„Jede Gegebenheit wird durch ihre Position innerhalb des Raum-Zeit-Gefüges definiert; das Tao ist jeder Gegebenheit immanent; es ist der Rhythmus des Raum-Zeit-Gefüges.“⁹³*

Im *Dàodéjīng* haben wir es mit einem weiteren *dào*-Begriff zu tun. Darin beschreibt es sowohl den Lauf der Dinge bzw. der Welt / des Reichs als auch die (erfolgreiche!) Methode, die die Natur der Dinge berücksichtigt und sie unterstützt. Der Begriff bekommt jedoch zusätzlich noch die Bedeutung des absoluten Seinsgrunds, welcher sich über *„nicht unmittelbar mitteilbare*

⁹⁰ Simon 2014, S. 464.

⁹¹ Schilling 2009, S. 212.

⁹² Simon 2014, S. 464 f.

⁹³ Granet 1963, S. 24.

*mystische geistige Prozesse*⁹⁴ vermittelt.

Im ersten Kapitel des *Dàodéjīng* wird gesagt, es sei nicht möglich, vom *dào* zu sprechen⁹⁵, was insofern verstanden werden kann, dass es jenseits begrifflicher Definition existiert. Im 25. Kapitel heißt es: „*Ich kenne seinen Namen nicht, darum nenne ich es Dao (...)*“⁹⁶ Dies weist darauf hin, dass das *dào* mit unmittelbarer, intuitiver Erkenntnis zu tun und man sich ihm mit Begriffen nur annähern kann.

Das *dào* wird gemeinhin als etwas vorgestellt, von dem es sich lohnt, dass man sich ihm annähert, weil es eben mit der tatsächlichen Natur der Dinge zu tun hat. Es kann als Zustand idealer Angemessenheit und Natürlichkeit betrachtet werden, der gleichzeitig als Quelle und Ursprung von „Himmel und Erde“ (*tiāndì*) aufgefasst wird.⁹⁷

Ein weiterer wichtiger Begriff des Daoismus ist *dé*. Es wird als Wirkkraft, Tugend, Tüchtigkeit, Integrität uvm. übersetzt. Es bezeichnet die Wirkkraft des *Dào*: „*das Dao bringt hervor / belebt, die Wirkkraft / Tugend zieht groß, lässt wachsen und pflegt, nährt und lässt reifen*“⁹⁸. Weiter heißt es im *Dàodéjīng*: „*Was Wirkkraft / Tugend auch erreichen mag, sie folgt allein dem Dao (...)*“⁹⁹ Das *dé* kann demzufolge als Äußerung des *dào* verstanden werden, das in seiner Tätigkeit das Prinzip des *dào* umsetzt. Wie schon erwähnt, wurde in der chinesischen Antike angenommen, dass es das *dé* sei, dass das einen Herrscher zum Herrschen befähigt.

Wohl eines der bekanntesten Konzepte des Daoismus ist *wúwéi*. Es wird u.a. als Nichtstun, Nicht-Handeln, Nicht-Eingreifen übersetzt. Unter *wúwéi* wird die Art und Weise verstanden, wie sich das *dào* bzw. der Daoist verhält. So heißt es im 37. Kapitel: „*Das Dao verharrt (ohne einzugreifen) dauernd im Nichtstun, doch nichts bleibt ungetan. Wenn die Fürsten und Könige es zu wahren verstünden, so wandelten sich die zahllosen Dinge von selbst (...)*“¹⁰⁰ Das „Nichtstun“ ist nicht als bloßes Faulenzen zu verstehen („*obwohl es dies*

⁹⁴ Simon 2009, S. 250.

⁹⁵ Kalinke 2009, S. 11 (*Dàodéjīng* 1).

⁹⁶ Ebd., S. 41 (*Dàodéjīng* 25).

⁹⁷ Ebd., S. 11 (*Dàodéjīng* 1).

⁹⁸ Ebd., S. 72 (*Dàodéjīng* 51).

⁹⁹ Ebd., S. 36 (*Dàodéjīng* 21).

¹⁰⁰ Ebd., S. 54 (*Dàodéjīng* 37).

*durchaus bedeuten kann*¹⁰¹), sondern als Handlungsmaxime, die es der Umgebung erlaubt, nach ihrer eigenen Art zu handeln, ohne in sie einzugreifen. Es ist eine Grundannahme des Daoismus, dass sich die Dinge tendenziell selbst organisieren. Der weise daoistische Herrscher lässt die Dinge also ihren eigenen Wege gehen und greift nur ein, wenn es nicht anders geht.

Nach Viktor Kalinke zeichnet sich *wúwéi* durch folgende Merkmale aus:¹⁰²

- (1) Respekt vor den Dingen und Menschen sowie der ihnen innewohnenden Natur,*
- (2) Kenntnis der natürlichen Entwicklungswege, d.h. wie würden sich die Dinge /Menschen entwickeln, wenn man sie so sein lässt, wie sie sind, so daß sie sich spontan entfalten können,*
- (3) Wahrnehmung der Scheidepunkte und Wegkreuzungen, d.h. derjenigen Orte und Zeiten („Gelegenheiten“), an denen es mehrere Möglichkeiten der Weiterentwicklung gibt,*
- (4) Nutzung der Gelegenheiten, um durch minimale Intervention den natürlichen Entwicklungsverlauf zu lenken, ohne ihn zu stören.*

Der Begriff *zírán*, der in der daoistischen Philosophie ebenfalls eine wichtige Rolle spielt, wird als Spontaneität, Natürlichkeit, Selbstbestimmtheit übersetzt. Es bezeichnet die bereits erwähnte, den Dingen innewohnende Natur. Als Sinnbild des *zírán* wird in den Grundtexten des Daoismus das Bild des „unbehauenen Holzes“ verwendet. Damit wird auf einen natürlichen Zustand verwiesen, der sich noch jenseits menschlichen, „künstlichen“ Einflusses befindet. *zírán* ist dasjenige, das von sich aus so ist wie es ist, ohne zwanghaft kultiviert worden zu sein. Das Konzept ist eng mit dem Konzept des „Nichtstuns“ verwoben.

¹⁰¹ Kalinke 2011, S. 133. :-)

¹⁰² Ebd., 134.

4. Traditionell-chinesische Begründungsversuche divinatorischer Praxis – der *Dàzhuàn*

Das folgende Kapitel beschäftigt sich damit, wie die Funktionsweise des Orakelprozesses und seine Funktion im Weltgeschehen ursprünglich aufgefasst wurde. Das ursprünglichste und aussagekräftigste Dokument dazu ist der *Yijing*-Kommentar *Dàzhuàn* – die große Überlieferung, welcher zu den frühesten Kommentaren zum *Yijing*, den „Zehn Flügel“ (*Shiyi*) gehört. Das *Yijing* bestand anfangs nur aus Hexagrammen, den ihnen beigefügten Urteilen und den Liniensprüchen. Das gesamte Kommentarwerk, in dem die mit dem *Yijing* in Zusammenhang stehende Philosophie besprochen wird, entstand erst wesentlich später (4.- 1. Jh. v. Chr.)¹⁰³.

Das nun Folgende gründet sich auf den Inhalten des *Dàzhuàn*. Es sei darauf hingewiesen, dass es sich hierbei um eine Interpretation handelt. Gerade bei frühen chinesischen Texten hängt der Sinn von Textpassagen von der Deutung einzelner Schriftzeichen ab, deren Sinngehalt oft nicht mehr mit Sicherheit rekonstruierbar ist. Wenn man verschiedene Übersetzungen des *Yijing* und seiner Kommentare miteinander vergleicht, würde man es oft nicht für möglich halten, dass es sich dabei ursprünglich um den gleichen Text handelt.¹⁰⁴

Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass die Kapitelzählung der beiden am meisten verbreiteten Fassungen des überlieferten Textes voneinander abweichen. Die vorliegende Arbeit folgt der Zählung des *Zhōuyiběnyì*, an die sich auch Richard Wilhelm, Richard Lynn und Rainald Simon halten. Dennis Schilling hingegen folgt der Zählung der Textfassung *Zhōuyìzhèngyì*. Was die Zählung der Sätze innerhalb der Kapitel betrifft, so folgt diese Arbeit der Einteilung von Rainald Simon.¹⁰⁵

¹⁰³ Vgl. Schilling 2009, S. 271f.

¹⁰⁴ Siehe Simon 2014, S. 678. Kapitel V: Zur Übersetzung: vom »heillosen Konglomerat« oder vom »Pfeifen der Hamsterratte«.

¹⁰⁵ Wenn in einer Fußnote „*Dàzhuàn* 1.4.3“ zu lesen ist, so handelt es sich dabei um den dritten Satz des vierten Kapitels des ersten Buches.

4.1. Die Philosophie des Dàzhùàn

In der Philosophie des *Yijing* steht bekanntermaßen die Bewegung bzw. der Wechsel der Gegensätze im Mittelpunkt. Das Zeichen *yi*, das von Richard Wilhelm als „Wandel“ übersetzt wurde, wodurch es zum bekannten Titel „*Buch der Wandlungen*“ kam, hat jedoch noch mehrere Bedeutungen, die Aufschluss darüber geben, womit wir es bei dem Text zu tun haben. Dennis Schilling macht auf eine weitere Bedeutung des Zeichens *yi* aufmerksam, das er als die Fähigkeit der Reproduktion versteht, welche die Identität des Geschlechts im Zeugungsakt weitergibt.¹⁰⁶ Die ursprüngliche Bezeichnung für das *Yijing* - *Zhōuyì* „die Wandlungen des Zhōu“, könnte somit als „die Zeugungen der Zhōu“ übersetzt werden.¹⁰⁷ Trotzdem prägt die Idee der Wandlung als Grundprinzip des Buchs seit der Hàn-Zeit (2. Jh. v. Chr.) die Interpretation des *Yijing*.¹⁰⁸

Das Denken des *Yijing* ist als Analogie-Denken bzw. „Denken in Entsprechungen“ aufzufassen,¹⁰⁹ wobei es sich um eine intuitive Verwendungsweise von Ideen und Begriffen handelt, wie sie auch bei den Vorsokratikern anzutreffen ist.¹¹⁰ Das *Yijing* bildet auf symbolische Weise die Welt bzw. den Kosmos ab. Mit Hilfe der Analogie-Bildung werden die Hexagramme, Trigramme und *yīn*- und *yáng*-Linien, sowie die sprachlichen Bilder der Liniensprüche und Urteile auf reale Situation bezogen.

Das *Yijing* wird primär als Werkzeug des Herrschers verstanden, das ihn dabei unterstützen soll, sein Regieren in Einklang mit dem *dào* zu bringen. Sein Zweck ist nicht das Wahrsagen, im Sinne der Schau einer unabänderlich vorherbestimmten Zukunft, es möchte vielmehr die gegenwärtige Situation erfassen und ihre „Geneigtheit“ in die Zukunft aufzeigen. Das *Yijing* verkündet kein determiniertes Schicksal, das vom Tun und Lassen des Menschen unabhängig ist. Aus den Liniensprüchen und Urteilen ist ersichtlich, dass in den darin beschriebenen Situationen eine bestimmte Handlungsweise als angemessen und eine andere als unangemessen betrachtet wird. Das Ziel ist

¹⁰⁶ Vgl. Schilling 2009, S. 343.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. S. 760.

¹⁰⁸ Vgl. ebd. S. 341.

¹⁰⁹ Siehe Kapitel „Die Deutung des *Yijing* in China“.

¹¹⁰ Vgl. z.B. Empedokles' Lehrgedicht: die Lehre der vier Elemente Feuer, Wasser, Erde und Luft.

es, sich den Situationen so gut wie möglich anzupassen und eine Handlungsweise an den Tag zu legen, die möglichst nachhaltig und für die Allgemeinheit nützlich ist.

Das *Yijing* versteht sich ebenfalls als moralischer Leitfaden. Sein Ideal ist der „Fürstensohn“ bzw. der „Edle“¹¹¹ (*jūnzi*), dessen Handlungsweise, im Gegensatz zur Handlungsweise des „Gemeinen“ (*xiǎorén*), die richtige, erfolgreiche bzw. auf lange Sicht nützliche ist. *jūnzi* bezeichnet entsprechend dem *Yijing*-Kommentar *Wényánzhuàn* den Zhōu-König Wén. In den „Gesprächen“ (*Lúnyǔ*) des Konfuzius bezeichnet er den moralisch vorbildhaften Adligen – das Ideal des Konfuzianismus. Ab der Hàn-Zeit halten sich die meisten *Yijing*-Auslegungen an die konfuzianische Interpretation.¹¹²

Eine weitere Vorstellung die im *Dàzhuàn* zum Ausdruck kommt, besagt, dass es für Handlungen günstige und ungünstige Gelegenheiten gibt. Wenn ein Vorhaben zur richtigen Zeit in Angriff genommen wird, dann wird es erfolgreich sein, ein ungünstiger Zeitpunkt jedoch wirkt sich nachteilig auf das jeweilige Vorhaben aus. Wenn man nun sein Vorhaben in einem *auspicious moment* in die Tat umsetzt, sollte dieses folglich erfolgreich sein.¹¹³

Ebenso existiert die Vorstellung von „Keimen des Geschehens“.¹¹⁴ Je früher man diese Keime erkennt, desto einfacher ist es, auf das folgende Geschehen Einfluss zu nehmen, da, solange die Dinge noch im Entstehen sind, sie mit Leichtigkeit in die gewünschte Richtung gelenkt werden können.¹¹⁵ Das *Yijing* wird entsprechend dem Kommentar *Dàzhuàn* als Instrument betrachtet, mit dessen Hilfe man über diese Keime Auskunft erhält.

Die Lehre der „Keime des Geschehens“ fand übrigens auch im *Dàodéjīng* ihren Niederschlag¹¹⁶, wo es heißt:

*„Was fest ist, lässt sich leicht halten;
was nicht durch ein Omen angezeigt wird,
darüber lässt sich noch spekulieren;*

¹¹¹ Bei Richard Wilhelm „der Edle“, bei Dennis Schilling „der Fürstensohn“.

¹¹² Vgl. Schilling 2009, S. 432.

¹¹³ Vgl. Granet 1963, S. 249.

¹¹⁴ Vgl. Wilhelm 2008, S. 415, Simon 2014, S. 493.

¹¹⁵ Vgl. Wilhelm 2008, S. 17f.

¹¹⁶ Vgl. *Dàodéjīng*, Kapitel 59 und 64.

*was fragil ist, löst sich leicht auf
und was winzig ist, verteilt sich leicht.*

Eingreifen muss man, solange etwas noch nicht vorhanden ist.

Regeln muss man etwas, bevor noch Chaos entsteht.

*Ein nur von mehreren zu umfassender Baum
wächst aus etwas Winzigem,
eine neunstufige Terrasse
erhebt sich auf einem ersten Erdhaufen,
ein Marsch von tausend Meilen
beginnt mit einem ersten Schritt.“¹¹⁷*

Das *Dàodéjīng* scheint übrigens einen anderen philosophischen Standpunkt als der *Dàzhuàn* einzunehmen. Im *Dàzhuàn* geht es darum, durch das Wissen um die Keime und den günstigen Moment positiven Einfluss auf das Geschehen auszuüben – es geht also, überspitzt formuliert, um die Kontrolle des Schicksals. Im *Dàodéjīng* hingegen verlagert sich der Fokus auf das Geschehenlassen bzw. Nicht-Eingreifen (*wúwéi*) und auf das „frühzeitige Behandeln der Dinge“¹¹⁸. Vorherwissen bzw. Weissagung¹¹⁹ sowie übermäßige Kontrolle¹²⁰ werden im *Dàodéjīng* negativ bewertet.

4.2. Das Yijīng als Abbild des Kosmos

Es wird im *Dàzhuàn* berichtet, dass die Seher der Vorzeit¹²¹, die das *Yijīng* schufen, die Welt bis ins Äußerste¹²² verstanden. Sie sollen den Wechsel der Gegensätze, den Kreislauf von Entstehen und Vergehen, das *dào* von *yīn* und *yáng*, vollständig begriffen haben. „*Sie verfolgten die Anfänge [der Wesen] bis hin zu ihren Ursprüngen und zurück zu [ihren] Enden. So erkannten sie die*

¹¹⁷ Simon 2009, S. 199.

¹¹⁸ Vgl. Wilhelm 1978, S. 102.

¹¹⁹ Vgl. *Dàodéjīng* 38. z.B. Wilhelm 1980, S. 81. Es handelt sich hier um eine Textstelle, die auch anders interpretiert werden kann. Das *Zhuāngzǐ* distanziert sich explizit von der *Yijīng*-Orakeltradition. Siehe *Zhuāngzǐ*, 23,1.

¹²⁰ Vgl. *Dàodéjīng* 9.

¹²¹ Chin.: *shèngrén*. Bei Wilhelm: *der heilige Weise*, Legge, Lynn: *sage*, Schilling: *der Berufene*, Simon: *der Vollkommene*.

¹²² Chin.: *tàijí*. ☯ Bei Wilhelm: *der große Uranfang*, Lynn: *great ultimate*, Schilling: *der große Dachfirst*, Simon: *das Allerhöchste*.

*Lehre von Leben und Tod.*¹²³

„Die Berufenen¹²⁴ waren in der Lage, die inneren Kräfte des Reiches wahrzunehmen und sie ihrer Gestalt und ihrem Aussehen nach zu erschließen, um sie so in den Eigenschaften der Wesen zur Bildhaftigkeit zu bringen.“¹²⁵

Nun setzten sie als „Zeichen“, die den beobachteten Wechsel der von Tag und Nacht, hell und dunkel, Leben und Tod usw. beschreiben sollten, den durchgezogenen *yáng*-Strich und den unterbrochenen *yīn*-Strich. Sie nannten dieses Gegensatzpaar *qián*, – das aktive männliche Prinzip, und *kūn*, – das passive weibliche Prinzip. Sie identifizierten *qián* mit dem Himmel und *kūn* mit der Erde.

Es sei hier daran erinnert, dass die Entstehung des *Yijing*, vor allem die der Zeichen (*guà*), mehr als 3000 Jahre zurückliegt. Aus den Schilderungen im *Dàzhuàn* wird offensichtlich, dass das Setzen von Zeichen als symbolische Repräsentation für die damaligen Menschen einen viel geheimnisvolleren Charakter hatte, als es für die heutigen der Fall ist.

Weiter steht im *Dàzhuàn*:

„Das Buch der Wandlungen ist mit Himmel und Erde ebenbürtig, deshalb kann es die Bahn [das Dào] von Himmel und Erde gänzlich umfassen.“¹²⁶

Das *Yijing* mit seinen Hexagrammen versucht, die Wirklichkeit zu erfassen und symbolisch darzustellen. Richard Wilhelm meint hierzu: *„Eben weil im Buch der Wandlungen ein vollkommenes Abbild von Himmel und Erde, ein Mikrokosmos aller möglichen Beziehungen gegeben ist, vermag man alle Bewegungen der entsprechenden Beziehungskomplexe daraus zu berechnen.“¹²⁷*

Wir haben es hier mit einem Symbolsystem zu tun, das versucht, den Lauf der Dinge – das *dào* - für den menschlichen Geist fassbar zu machen. Wie dem ersten *Dàzhuàn*-Zitat zu entnehmen ist, waren die *Berufenen* deswegen, weil sie imstande waren, die *inneren Kräfte* (*ze*)¹²⁸ des Reiches wahrzunehmen,

¹²³ Schilling 2009, S. 211 (*Dàzhuàn* 1.4.3).

¹²⁴ Siehe Fußnote 118.

¹²⁵ Schilling 2009, S. 213 (*Dàzhuàn* 1.7.1).

¹²⁶ Simon 2014, S. 463 (*Dàzhuàn* 1.4.1).

¹²⁷ Wilhelm 2001, S. 272.

¹²⁸ Zur tieferen Bedeutung des Begriffs siehe Schilling 2009, S. 776.

dazu fähig, sie auch ihrem Wesen gemäß symbolisch darzustellen und mit Sprüchen zu versehen.

Um die ständige Veränderung (der man als Mensch ausgesetzt war und ist) abzubilden, bedienten sich die Schöpfer des *Yijing* der sechs sogenannten *Kreuzungen* (*yáo*) - der sechs Plätze eines Hexagramms. Auf diesen *Kreuzungen* vollzieht sich bei der Divination auf symbolische Weise der Wechsel bzw. das Zusammenspiel von *yīn* und *yáng*.

Richard Wilhelm meint: *„Die Zeichen des Buchs der Wandlungen (...) zeigen in ihrem Zusammenhang den Zusammenhang des Weltgeschehens. So waren sie Darstellungen der Ideen. Allein diese Bilder oder Erscheinungen zeigten nur das Tatsächliche. Es blieb nur noch übrig, daraus einen Ratschlag zu entnehmen, damit man wußte, ob eine Richtung des Handelns, die sich aus dem Bild ergab, wertvoll oder schädlich war, ob man sie einschlagen oder vermeiden sollte.“*¹²⁹

Der *Dàzhùàn* richtet sich an den Staatsmann und sein Anliegen, das Reich zu verwalten und zu ordnen. Die *Berufenen* schufen mit dem *Yijing* ein geistiges, abstraktes Abbild, das es vor allem dem Herrscher ermöglichen sollte, positiv auf das Schicksal seines Reiches einzuwirken. Da aber jeder Mensch in gewissem Maße Herrscher über sein Leben und seine Umgebung ist, kann das *Yijing* auch vom „kleinen Mann“ verwendet werden.

4.3. *qián* und *kūn*

Der *Dàzhùàn* beginnt mit einer Beschreibung der beiden Prinzipie, die den Kern der Philosophie des *Yijing* bilden: *qián* – der männlich vorgestellte Himmel - und *kūn* – die weibliche Erde. Die Schöpfung bzw. das Weltgeschehen werden als Resultat der Interaktion dieser beiden Prinzipie aufgefasst.

qián wird von Dennis Schilling als „das Walten“ übersetzt und *kūn* als „das Sich-Fügen“. Dahinter steht die Vorstellung, dass alles, was auf der Erde geschieht, auf „Befehl des Himmels“ hin geschieht. Wie Richard Wilhelm in seinem Kommentar zum 1. Hexagramm (das ebenso *qián* genannt wird und zur Gänze

¹²⁹ Wilhelm 2001, S. 267.

aus *yáng*-Linien besteht) feststellt, ist dieses Prinzip mit der Zeit verbunden. Das weist darauf hin, dass von *qián*, – dem Himmel als dem Prinzip der Zeit, die Veränderungen in Lauf der Himmelskörper – und damit verbunden - der Wechsel der Jahreszeiten abhängen. Die Erde hingegen wird von diesem Wechsel beeinflusst und „fügt sich“ ihm. Folglich ist der Himmel auch mit dem Wetter verbunden und bringt den Regen hervor.¹³⁰ Die Erde wird dadurch fruchtbar und lässt es, auf „Befehl des Himmels“ hin, sprießen.

Es handelt sich hierbei ganz klar um eine Hierarchie. *qián* wird als das herrschende, befehlende Prinzip verstanden und *kūn* als das gehorchende und ausführende. Beide Prinzipien sind gleich wichtig und hängen voneinander ab. Ohne *qián* kein *kūn* und umgekehrt. Die Philosophie des *Yijing* überträgt diese Prinzipien auch auf die Gesellschaft und die Geschlechter. Der Herrscher des Reiches bzw. die herrschende Klasse wird mit *qián* identifiziert und die niederen Stände mit *kūn*. Ebenso wird der Mann *qián* und die Frau *kūn* zugeordnet. Möglicherweise wären hier aus heutiger Sicht moralische bzw. emanzipatorische Einwände angebracht, *qián* und *kūn* stellen aber in erster Linie Funktionen dar, die jenseits moralischer Normen wirken. Im *Dàzhuàn* steht:

„Das Walten erkennt die großen Anfänge. Das Sich-Fügen stellt die Vollendung der Wesen her.“¹³¹

Damit ist gemeint, dass in *qián* – dem Walten, die Samen (*jīng*) vorhanden sind, die von *kūn* – dem Sich-Fügen ausgebildet werden. *kūn* fügt sich dahingehend, dass es auf den „Befehl“ der Samen reagiert und im übertragenen wie auch im wörtlichen Sinn „Früchte trägt“. Es handelt sich hierbei, wie bei vielen anderen Stellen im *Dàzhuàn* um eine sexuelle Symbolik, die jedoch analog auch auf die Gesellschaft übertragen werden kann. Dabei können die Weisungen und Befehle des Herrschers als „Samen“ verstanden werden, die von den Untergebenen empfangen und realisiert werden. In diesem Zusammenhang handelt es sich bei Samen um Ideen bzw. Bilder (*xiāng*). Interessant ist, dass der Begriff *xiāng* ebenso die Gestirnskonstellationen bezeichnet, die somit ebenso als „Samen“ für die Ereignisse auf Erden verstanden werden können.

¹³⁰ Vgl. Schilling 2009, S. 12.

¹³¹ Schilling 2009, S. 209 (*Dàzhuàn* 1.1.10).

Wenn wir die metaphorische Leiter der gesellschaftlichen Hierarchie bzw. der Befehlskette nun weiter hinauf zu steigen versuchen, stellt sich die Frage, von welcher Instanz die Befehle des weltlichen Herrschers abhängen.

4.4. Der Befehl des Himmels - geistige Wesenheiten

Das *Yijing* wird entsprechend dem *Dàzhuàn* als Instrument verstanden, mit dem der Herrscher seine Herrschaft in Einklang mit dem *dào* bringen kann. Das *dào* umfasst, wie bereits besprochen, die Dualität bzw. das Zusammenspiel von *yīn* und *yáng* bzw. *kūn* und *qián*. Es existiert jedoch auch die traditionelle Auffassung, die das *dào* als den Willen des Himmels interpretiert.¹³²

Die frühen Könige der Zhōu verstanden sich selbst als Verkörperungen des Himmels und leiteten davon ihre Herrschaftslegitimation ab. Für sie war es ein großes Anliegen ihre Taten in Übereinstimmung mit dem Himmel zu bringen, und den „Befehl des Himmels“¹³³ umzusetzen. Das *Yijing* diene ihnen dazu, diesen „Befehl“ bzw. „Willen“ zu eruieren.¹³⁴ Die „Befehle des Himmels“ werden für den Herrscher somit zu den Keimen des künftigen Geschehens bzw. ihrer künftigen Handlungen.

Der *Dàzhuàn* fordert den „Fürstensohn“ (*jūnzi*) dazu auf, (nur!) wenn er in Aktion tritt, das Orakel zu befragen:

*„So befragt der Fürstensohn [»die Wandlungen«], wenn er etwas tun will und wenn er etwas ausführen will, daß sie ihm sagen welchen Befehl er erhält. Wie ein Echo gibt es [für »die Wandlungen«] nichts, das zu fern oder nah liegt, das zu verborgen oder zu tief ist. So erkennen sie die kommenden Wesen.“*¹³⁵

Im 11. Kapitel des *Dàzhuàn* werden die Schafgarbenstengel, die dazu verwendet wurden, ein Orakel zu erstellen, als „rund und geistig“ beschrieben, die Hexagramme hingegen als „eckig und wissend“.¹³⁶ Weiter heißt es: *„Das Geistige erkennt das Künftige. Das Wissende birgt das Vergangene“*¹³⁷. Dies

¹³² Vgl. Lynn 1994, S. 2.

¹³³ Siehe zu näherem Verständnis des „Befehls des Himmels“ den Text und Kommentare des 25. Hexagramms *wúwàng*.

¹³⁴ Vgl. Simon 2014, S. 479 (*Dàzhuàn* 1.13.1).

¹³⁵ Schilling 2009, S. 217 (*Dàzhuàn* 1.10.2).

¹³⁶ Vgl. ebd., S. 219 (*Dàzhuàn* 1.11.1).

¹³⁷ Ebd. (*Dàzhuàn* 1.11.3).

kann so verstanden werden, dass die Schafgarbenstengel als etwas „Himmlisches“ und die Hexagramme als etwas „Irdisches“ aufgefasst wurden, da die Eigenschaften „rund“ und „eckig“ entsprechend dem antiken chinesischen Weltbild dem Himmel und der Erde zugesprochen wurden. Da die Texte zu den Hexagrammen tatsächlich einen gewissen Erfahrungswert widerspiegeln, können sie als „Wissensspeicher“ früherer Generationen aufgefasst werden und bergen somit das Vergangene in sich. Um ein Orakel zu erhalten muss man insgesamt 50 Schafgarbenstengel immer wieder teilen, um schließlich ein Hexagramm zu erhalten. Durch sie wird der Orakelsteller in die Lage versetzt, einen Ausblick auf die Qualität möglicher künftiger Ereignisse zu erhaschen. Deshalb kann behauptet werden, dass sie das Zukünftige in sich bergen. Sowohl die Schafgarben als auch der Vorgang des Teilens werden als etwas „Geistiges“ (*shén*) aufgefasst. Durch sie wird der „Fürstensohn“ in die Lage versetzt, zu erfahren, wodurch „(...) *Dämonen und Geister in Bewegung gesetzt werden.*“¹³⁸

Was ist nun unter „Geister (*shén*) und Dämonen (*gui*)“ zu verstehen? Leider ist eine eindeutige Antwort darauf nicht möglich, da die Textstelle im *Dàzhuàn* die Quelle für die spätere Hàn- und Sòng-zeitliche Metaphysik darstellt und damals schon „nur“ noch interpretiert wurde.¹³⁹ Schilling meint, dass unter Dämonen (*gui*) Totenseelen verstanden werden und dass Geister (*shén*) Orte, Pflanzen, Tiere und Menschen beseelen.¹⁴⁰

Richard Wilhelm meint:

*„Die lichten Geister (Schen) gehen aus, das sind die wirkenden, die neue Verkörperungen eingehen können; die dunklen Geister (Gui) kehren heim, das sind die sich zurückziehenden, die den Ertrag des Lebens verarbeiten. Es liegt in dieser Auffassung von rückkehrenden und ausgehenden Geistern keineswegs der Gedanke von guten und bösen Wesen, sondern nur der Unterschied des sich ausstreckenden und sich zusammenziehenden Substrats der Lebenskraft. Es sind Wechselzustände im großen Meer des Lebens.“*¹⁴¹

¹³⁸ Schilling 2009, S. 216 (*Dàzhuàn* 1.9.5).

¹³⁹ Vgl. Schilling 2009, S. 768f.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., S. 769.

¹⁴¹ Wilhelm 2008, S. 273.

4.5. Der Geist der Schafgarbe

Der bedeutsame, neo-konfuzianische Gelehrte Zhūxī (1130 – 1200 n. Chr.) verfasste einen Kommentar zum *Yijīng*, der die ursprüngliche Orakeltechnik der Zhōu zu rekonstruieren versucht.¹⁴² Darin ist ein Kapitel mit dem Namen „Zeremonie des Schafgarbenorakels“ enthalten, welches sowohl Auskunft über die Methodik des Auszählens der Schafgarbenstengel gibt, wie auch auf Vorstellungen schließen lässt, die mit dem Orakelprozess in Verbindung stehen.¹⁴³

Wie schon erwähnt, beschreibt der *Dàzhuàn* die Schafgarbe als etwas „Geistiges“. Sie wird offenbar auch von Zhūxī als Mittler, durch welchen der Mensch Auskunft über den „Befehl des Himmels“ erhält. Diese Idee fand auch in der besagten Zeremonie ihren Niederschlag.

Zu Beginn der Zeremonie wird die Schafgarbe mit folgendem Befehl angerufen:

„Nähere dich, erhabene Schafgarbe, [du, welche] Beständigkeit hat! [Ich,] das Amt so und so bekleidend, mit Namen so und so, mit Vornamen so und so, weiß ob dieser und jener Sache nicht, was zu tun ist. So frage ich, worüber ich Zweifel hege, Geister und Zauberkräfte. Über Glück und Unglück, Gewinn und Verlust, Schaden und Leid, Sorge und Wägen kannst allein du, welche Geistigkeit besitzt, [mir] klar Auskunft geben.“¹⁴⁴

4.6. Das *Yijīng* als „Buch der Schöpfung“

Das 12. Kapitel des *Dàzhuàn* präsentiert das *Yijīng* als Buch bzw. System, das den Uranfang der Schöpfung in sich birgt. Dort heißt es:

*„(...) das *Yijīng* [hat] das Allerhöchste [tàijī] in sich. Dies erzeugt die beiden Erscheinungen [Himmel und Erde]. Die beiden Erscheinungen [Himmel und Erde] bringen die vier Jahreszeiten hervor. Aus den vier Jahreszeiten gehen die*

¹⁴² Vgl. Schilling 2009, S. 347.

¹⁴³ Siehe ebd., S. 348f.

¹⁴⁴ Ebd., S. 351.

*Acht Trigramme hervor.*¹⁴⁵

Das Zeichen, das Rainald Simon hier als „Allerhöchstes“ übersetzt, heißt im Chinesischen *tàijí*. Der Begriff spielt in der späteren Philosophiegeschichte Chinas als „Weltprinzip“ eine große Rolle und ist im Westen vor allem durch seine symbolische Darstellung bekannt: ☯

Was mit *tàijí* wirklich gemeint ist, ist schwer zu sagen, da auch diese Stelle im *Dàzhuàn* die literarische Grundlage für die metaphysischen Spekulationen der folgenden Dynastien bildet und im Laufe der Zeit verschieden gedeutet wurde.

Mit Sicherheit lässt sich sagen, dass der Begriff einen „Dachfirst“ bezeichnet. Das ist die Stelle, an der die beiden Seiten eines Giebeldaches zusammenstoßen. Es wurde in der Folge als Scheitelpunkt des Himmelsgewölbes – als Zenit – verstanden. Es kann als der Punkt oder Zustand aufgefasst werden, an dem sich *yīn* und *yáng* am nächsten bzw. ununterscheidbar sind.

Der *Yijing*-Kommentator Wángbì (226 – 249) meint, das Sein (*yǒu*) entspringe notwendigerweise dem Nichtsein (*wú*). *tàijí* bezeichnet ihm zufolge den Zustand jenes Nichtseins. Es bezieht sich auf etwas, das per definitionem unfassbar ist. Um sich ihm jedoch anzunähern, meint er, müsse man sich den äußersten Punkt vorstellen, den die Existenz birgt (hier die äußerste Beziehung von *yīn* und *yáng*) und müsse ihn als Äquivalent für jenes Ungreifbare annehmen.¹⁴⁶

Kǒngyīngdá (574 – 648), ein weiterer einflussreicher *Yijing*-Kommentator, meint, *tàijí* bezeichne den subtilen Stoff, welcher die chaotische Masse formte, die vor der Trennung von Himmel (*qián*) und Erde (*kūn*) existierte.¹⁴⁷ Er meint, *tàijí* sei mit dem *dào* zu identifizieren.¹⁴⁸

Die oben zitierte Stelle beschreibt, dass dem *tàijí* „die beiden Erscheinungen“ entspringen. Diese werden einhellig als *qián* und *kūn* bzw. *yīn* und *yáng* aufgefasst. Weiter heißt es, dass diese wiederum „die vier Jahreszeiten“ erschaffen, aus welchen die acht Trigramme hervorgehen. Was hier als „vier Jahreszeiten“ bezeichnet wird, meint die Vierheit von *yáng* und „altem“ *yáng*,

¹⁴⁵ Simon 2014, S. 477 (*Dàzhuàn* I.12.1.).

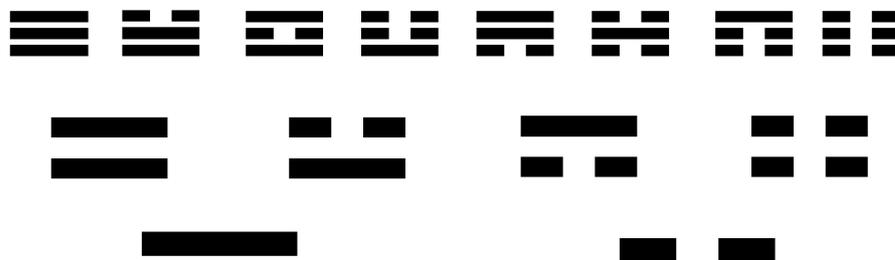
¹⁴⁶ Vgl. Lynn 1994, S. 65.

¹⁴⁷ Vgl. Legge 1963, 376 (Fußnote zu Paragraph 70).

¹⁴⁸ Vgl. ebd.

sowie *yīn* und „altem“ *yīn*. Wie schon erwähnt, liegt dem *Yjīng* die Idee zugrunde, dass sowohl *yáng* als auch *yīn*, sobald sie ihren Höhepunkt erreicht haben, wieder in ihr Gegenteil umschlagen. Das Wechselspiel der Jahreszeiten veranschaulicht diesen Prozess. Der Sommer ist mit *yáng* und der Herbst mit „altem“ *yáng* gleichzusetzen, der Winter hingegen mit *yīn* und der Frühling mit „altem“ *yīn*.

Was nun die Trigramme angeht, so lassen sich diese ebenso dem Jahreszyklus zuordnen, geben jedoch ein differenzierteres Bild ab. Wenn dies nun anhand der für das *Yjīng* typischen Linienzeichen dargestellt wird, ergibt sich folgende Graphik:



Das besondere an den verschiedenen Stadien der Differenziertheit ist, dass auf jeder Stufe theoretisch „alles“ enthalten sein muss. Sie unterscheiden sich bloß durch den Grad der Differenziertheit.

Es sei hier erwähnt, dass es im *Dàodéjīng* eine Stelle gibt, die stark an diese Abstufung erinnert. Dort heißt es:

„Dao erzeugt das Eine, das Eine erzeugt das Zweifache, das Zweifache erzeugt das Dreifache, das Dreifache erzeugt die zehntausend Dinge.“¹⁴⁹

4.7. Zusammenfassung

Zunächst sei daran erinnert, dass dem *Yjīng*, weil es als adäquates Abbild des Kosmos angesehen wurde, das vermeintliche Vermögen zugeschrieben wurde, über diesen Auskunft zu geben. In diesem Zusammenhang sei an den

¹⁴⁹ Simon 2009, S. 133.

Impuls/Samen/ Befehl des Himmels-Prinzips (*qián*) erinnert, der vom Erd-Prinzip empfangen und verwirklicht wird.

Weiter wurde angenommen, dass man mit dem *Yijing* den „Befehl des Himmel“ eruieren könne, welcher mit dem *dào* gleichgesetzt wurde, und, dass dem als „geistig“ (*shén*) aufgefassten Himmels-Prinzips (*qián*) die Information bzw. „der Wille“ zukünftiger Ereignisse innewohne, der mit Hilfe der ebenfalls „geistigen“ Schafgarbe zu ermitteln sei. Somit erhält man Information darüber wie „Dämonen [*guǐ*] und Geister [*shén*] in Bewegung gesetzt werden“¹⁵⁰. Wenn wir Richard Wilhelms Deutung folgen, handelt es sich bei den Geistern und Dämonen um das „*sich ausstreckende und sich zusammenziehende Substrats der Lebenskraft*“.

Weiter kann angenommen werden, dass wenn, wie der *Dàzhuàn* meint, das *Yijing* den „Ursprung aller Dinge“ - *tàijí* - in sich birgt, man mit seiner Hilfe mit diesem bei der Orakelbefragung in Kontakt tritt. Entsprechend Kōngyīngdá's Auffassung des *tàijí*, bedeutet dies, dass man bei der *Yijing*-Divination mit dem *dào* kommuniziert. Nach Wángbì's Deutung des *tàijí*-Begriffs könnte man sagen, dass man bei der Orakelbefragung Informationen über das (zukünftige) Sein (*yǒu*) aus dem Nichtsein (*wú*) erhält.

Weiter könnte man annehmen, dass im *tàijí* / *dào* / Nichtsein (*wú*) die „Keime des Geschehens“ bzw. Seins (*yǒu*) oder die „Geister und Dämonen“ (der Zukunft) enthalten sind, welche mit Hilfe des *Yijing* offenbart werden können.

5. Aleister Crowley

5.1. Einleitung

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit Aleister Crowleys Rezeption und Interpretation des *Yijing* und der Divination.

Ich werde im Folgenden zunächst versuchen einen kurzen Einblick in Crowleys Lehre und Werk zu geben. Dabei werden der *Liber AL vel Legis* und seine Religion *Thelema* behandelt, und danach seine Auseinandersetzung mit der

¹⁵⁰ Schilling 2009, S. 216 (*Dàzhuàn* 1.9.5).

chinesischen Philosophie. Im nächsten Unterkapitel wird besprochen, welche Rolle die Divination in Crowleys Lehre spielt und wie er die Funktionsweise der Divination auffasst. Es handelt sich dabei meines Wissens um die erste systematische Ausarbeitung von Crowleys Divinationstheorie. Sie soll als vorläufiger Interpretationsversuch verstanden werden, der möglicherweise noch weiterer Vertiefung und Korrektur bedarf. Schließlich werden noch einige von Crowley durchgeführte Orakelbefragungen und ihre Interpretation beschrieben.

Aleister Crowley (1875-1947) war einer der einflussreichsten englischen Okkultisten des 20. Jahrhunderts. Er trat 1898 dem *Hermetic Order of the Golden Dawn* bei, einem „magischen“ Orden, in dem er neben der Kabbala, zeremonieller Magie und Astrologie auch den Tarot kennenlernte. Heutzutage ist er besonders für seine Schöpfung des *Thoth Tarot* bekannt, welcher eine optisch wie auch inhaltlich bunte Neuinterpretation der *Golden Dawn*-Tarot-Karten darstellt.¹⁵¹

1904 wurde ihm von dem Geistwesen *Aiwass/Aiwaz*¹⁵² der *Liber AL vel Legis* (übersetzt: *Buch des Gesetzes*, kurz: *Liber AL*) diktiert. Die darin enthaltenen mystisch-philosophischen, moralischen und kosmologischen Konzepte bilden die Grundlage der von Crowley gegründeten Religion *Thelema* (übersetzt: Wille). Ein großer Teil seines schriftlichen Werkes kann als Kommentar zum *Liber AL vel Legis* verstanden werden. Dieser bildet für ihn einen unantastbaren Ausgangspunkt, vor dessen Hintergrund sich bei ihm auch die Rezeption und Interpretation des *Yijing* abspielt. Crowleys daraus entnommener Leitsatz lautet: „*Tu was du willst*.“¹⁵³ Der Wille steht im Zentrum seines philosophischen, psychologischen und kosmologischen Denkens und Strebens. Divinationssysteme können ihm zufolge in diesem Zusammenhang bei der Urteilsfindung hilfreich sein, welche die Grundlage für den „erleuchteten Willen“¹⁵⁴ bildet. Die Divination unterstützt den Vorgang der Introspektion, der dem aktiven, extrovertierten Willen vorangeht.

Crowley beschäftigte sich jahrzehntelang mit den verschiedensten Orakelsystemen. Besondere Aufmerksamkeit widmete er dem Tarot, der

¹⁵¹ Crowley, Aleister: *Das Buch Thoth – Ägyptischer Tarot*, Urania Verlags AG., Neuhausen, 2001.

¹⁵² Crowley verwendet beide Schreibweisen, die beide besondere numerische Bedeutungen haben.

¹⁵³ Crowley / Aiwass 2011, S. 26ff.

¹⁵⁴ Vgl. Crowley, *Magick* Bd. 1, S. 478, Crowley 2012, S. 250.

Geomantie, der Astrologie und dem *Yijing* und verfasste zu diesen Systemen auch mehrere Schriften. Seine ausführlichste diesbezügliche Abhandlung ist das 18. Kapitel seines Werks *Magick in Theory and Practice* (erschienen 1929), in dem er die Divination im Allgemeinen und die genannten Divinationssysteme im Besonderen behandelt. Das Werk *Magick in Theory and Practice*, von dem man wohl behaupten kann, dass es „*the summa of his mature thought on magic*“¹⁵⁵ darstellt, bildet die wichtigste Quelle zu seiner Divinationstheorie. Eine weitere Quelle stellt Crowleys Tarot-Buch *The Book Thoth* dar, in dem er die Parallelen zwischen den (kabbalistisch interpretierten) Tarot-Karten und den Hexagrammen des *Yijing* aufzeigt. Dieses Werk ist besonders in Hinblick auf seine Verwendung und Interpretation von Symbolsystemen aufschlussreich.

Ich möchte noch darauf hinweisen, dass von Crowley in Bezug auf die Divination auch widersprüchliche Äußerungen vorhanden sind. Dies mag möglicherweise damit zusammenhängen, dass sein Werk über Jahrzehnte hinweg entstand und sich wohl auch seine Ansichten im Laufe der Zeit änderten. Es könnte aber auch Ausdruck eines bestehenden Zweifels bzw. einer Inkonsequenz in seinem eigenen Handeln sein. Beispielsweise betont er im *Book of Thoth*, dass das Wahrsagen, im Sinne einer Zukunftsvorhersage, als Missbrauch der Divination aufzufassen sei.¹⁵⁶ Anderenorts rühmt er sich dann aber, dass alle seine aus der Divination hervorgegangenen Zukunftsprognosen zutreffen hätten.¹⁵⁷

Ebenso gibt es in Hinblick auf die Ideen bzw. *astralen Wesenheiten*, welche mit Hilfe von Symbolsystemen wie dem *Yijing* oder dem Tarot systematisiert werden, offene Fragen. Inwieweit existieren solche Wesenheiten? Inwiefern können sie auf die materielle Ebene einwirken? Sind sie „nur“ als *Imagos* des menschlichen Geistes oder tatsächlich als objektive Naturkräfte aufzufassen?

5.2. Der Liber AL vel Legis – das Buch des Gesetzes

1904 wurde Crowley in Kairo, nachdem er gemeinsam mit seiner Frau

¹⁵⁵ Pasi, *Varieties of Magical Experience*, in Bogdan/Starr 2012, S. 66.

¹⁵⁶ Crowley 2008, S. 80.

¹⁵⁷ Crowley 1987, *Confessions* Bd. 2, S. 223.

verschiedene magische Rituale vollzogen hatte, von dem Geistwesen *Aiwaz/Aiwass*¹⁵⁸ der *Liber AL vel Legis* – das *Buch des Gesetzes* (*Liber AL*) diktiert, der sein Werk und seine Lehre nachhaltig beeinflusste und auf dessen Inhalt sich ein großer Teil seines Werks stützt. Der *Liber AL* bildet den Ausgangspunkt seines „magischen“ Weltbildes. Vor diesem Hintergrund interpretiert er alle anderen Philosophien, Weltanschauungen und Religionen, mit denen er sich auseinandersetzt.

Im *Buch des Gesetzes* wird das Zeitalter des Horus angekündigt. Diesem ging, laut Crowley, das Zeitalter des Osiris, die Epoche der „Sterbenden Götter“ wie Osiris, Adonis, Attis und Jesus voran, und diesem wiederum das Isis-Zeitalter. Alle 2000 Jahre solle es zu einem solchen Zeitenwechsel kommen.¹⁵⁹ Crowley war davon überzeugt, der Prophet des neuen Zeitalters zu sein. Was den *Liber AL* angeht, so meinte er, die in ihm enthaltene Botschaft stelle *die* Lösung für die Probleme von Philosophie, Religion und Ethik dar¹⁶⁰ und müsse darum von ihm verkündet werden.

Das Buch ist in drei Kapitel gegliedert, von denen jedes einer ägyptischen Gottheit gewidmet ist.

Das erste handelt von der Himmelsgöttin *Nuit*¹⁶¹, die meist als gewölbte, nächtliche Himmelskuppel, die mit Händen und Füßen die Erde berührt, dargestellt wird. Sie ist Crowley zufolge mit der Materie gleichzusetzen.¹⁶² Crowley identifiziert sie aber ebenfalls mit dem Konzept des unbegrenzten Raumes¹⁶³ und den darin enthaltenen unbegrenzten Möglichkeiten¹⁶⁴. Poetisch ausgedrückt ist sie „*der unendliche Raum und die unendlichen Sterne darin*“¹⁶⁵. Der dritte Vers des *Liber AL* lautet: „*Jeder Mann und jede Frau ist ein Stern.*“¹⁶⁶ *Nuit* als der Raum und die Materie wird als allgegenwärtig und ewig vorgestellt und beinhaltet alles und jeden. Sie ist anders als ihr Korrelat, die Gottheit *Hadit*, durch die Sinne fassbar und dem unmittelbaren Erkennen zugänglich.

¹⁵⁸ Es existieren beide Schreibweisen.

¹⁵⁹ Vermeer 2009, S. 33.

¹⁶⁰ Vgl. Crowley 2012, Appendix IX, S. 693ff.

¹⁶¹ Die ägyptische Gottheit auf die sich Crowley bezieht, heißt *Nut*.

¹⁶² Vgl. Crowley 2010, S. 22.

¹⁶³ Vgl. Crowley / Aiwass 2001, S. 14.

¹⁶⁴ Vgl. Crowley 2001, S. 124.

¹⁶⁵ Vgl. Crowley / Aiwass 2001, S. 15.

¹⁶⁶ Ebd., S. 9.

Sie wird im *Liber AL* sowohl als Nichts als auch als Zweiheit beschrieben.¹⁶⁷ Im Grunde ihres Wesens ist sie Nichts, sie manifestiert sich jedoch immer als Zweiheit. Crowley drückt dies mit folgender Gleichung aus: $0 = (+1) + (-1)$.¹⁶⁸ *Nuit* ist nämlich „geteilt um der Liebe willen, für die Möglichkeit der Vereinigung.“¹⁶⁹ Weiter heißt es im *Buch des Gesetzes*: „Dies ist die Schöpfung der Welt, dass der Schmerz der Trennung wie Nichts ist, und die Freude der Auflösung alles.“¹⁷⁰ Die Auflösung ergibt sich aus der Rechnung $(+1) + (-1) = 0$.

Der zweite Teil des Buchs ist der ägyptischen Erdgottheit *Hadit*¹⁷¹ gewidmet, die meistens als geflügelter Globus, der sich im Herzen von *Nuit* befindet, dargestellt wird.¹⁷² Er ist ihr männlicher Gegenpol und wird von ihr umschlossen. *Hadit* beschreibt sich und seine Beziehung zu *Nuit* im *Liber AL* folgendermaßen: „Im Raum bin ich überall die Mitte, so wie sie, der Umfang, nirgendwo gefunden wird.“¹⁷³ *Nuit* ist der unendliche Raum und *Hadit*, welcher selbst unausgedehnt ist ($r=0$), bildet überall im Raum das Zentrum desselben.¹⁷⁴ Hierbei handelt es sich übrigens um ein Bild, das in der europäischen Philosophie bereits eine lange Geschichte hat.¹⁷⁵

Nuit nennt ihren männlichen Gegenpol ihre geheime Mitte, ihr Herz und ihre Zunge.¹⁷⁶ Er kann als ihr Agens verstanden werden. Selbst identifiziert er sich mit der „Flamme, die in jedem Menschenherzen brennt und im Kern jedes Sternes“¹⁷⁷, und bezeichnet sich als „Leben und Lebensgeber“¹⁷⁸.

Ein weiterer wichtiger Aspekt von *Hadit*, mit dem er sich identifiziert, ist die Bewegung und die Veränderung. Auf menschliche Verhältnisse übertragen ist *Hadit* mit dem konzentrierten Willen gleichzusetzen, der Veränderung bzw. Wechsel (orig.: *change*) hervorruft. Anders als *Nuit*, die sich in der Zweiheit manifestiert und erkannt werden kann, ist er unerkennbar, weil er eben selbst

¹⁶⁷ Crowley / Aiwass 2001, S. 21.

¹⁶⁸ Vgl. Crowley 2001, S. 38.

¹⁶⁹ Crowley / Aiwass 2001, S. 21.

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Die ägyptische Gottheit auf die sich Crowley bezieht, heißt *Geb*.

¹⁷² Vgl. Vermeer. 2009, S. 34

¹⁷³ Crowley / Aiwass 2011, S. 55.

¹⁷⁴ Vgl.

¹⁷⁵ Vgl. Dietrich Mahnke: Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt.

¹⁷⁶ Vgl. Crowley / Aiwass 2011, S. 9.

¹⁷⁷ Ebd., S. 55.

¹⁷⁸ Vgl. ebd.

der „Erkennende“ ist. Laut Crowley, ist er der „*allgegenwärtige Gesichtspunkt*“¹⁷⁹ (orig.: *ubiquitous point-of-view*)¹⁸⁰. *Hadit* ist laut Crowley unpersönlich. Er ist zwar in z.B. verschiedenen Individuen präsent, sein Wesen ist jedoch in allen (und allem) identisch.¹⁸¹

Crowley meint in seinem Kommentar zum *Liber AL* seine „Theogonie“ sei gänzlich wissenschaftlich.¹⁸² *Nuit* ist die Materie und *Hadit* die Bewegung im physikalischen Sinne und - vereinfacht ausgedrückt - das Nomen und das Verb im Satz.¹⁸³ Man könnte wohl auch sagen, dass *Hadit* als Subjekt und *Nuit* als Objekt beschrieben werden können.

Der Inhalt des dritten Kapitels behandelt die Gottheit *Ra-Hoor-Khuit*. Sie stellt das Ergebnis der Vereinigung der beiden Götter dar. Crowley meint in *Magick in Theory and Practice*, es handle sich dabei um eine Einheit, „*welche alle Dinge einschließt und leitet.*“¹⁸⁴ *Nuit* und *Hadit* bedingen sich gegenseitig und können unmöglich getrennt voneinander existieren.¹⁸⁵ Ihre Verbindung bringt ein „Kind“ hervor. Crowley zufolge ist *Ra-Hoor-Khuit* mit dem *heiligen Schutzengel* gleichzusetzen, einem in Crowleys Lehrsystem ausschlaggebendem Konzept, das später noch ausführlicher erklärt wird. *Ra-Hoor-Khuit* kann also als der Wille bzw. die Bewegung/Veränderung im Raum aufgefasst werden, der die darin enthaltenen unbegrenzten Möglichkeiten ausschöpft.

In furchterregenden Bildern wird im *Liber AL* beschrieben, wie sich diese Gottheit gebärdet. *Ra-Hoor-Khuit* bezeichnet sich selbst als Kriegs- und Rachegott¹⁸⁶ und wird mit Sieg und Erfolg¹⁸⁷ sowie mit Stärke, Stolz und Erhabenheit¹⁸⁸ in Verbindung gebracht. Er verachtet hingegen Feigheit¹⁸⁹, „Weichheit des Herzens“¹⁹⁰ sowie Mitgefühl und Mitleid. In der Folge fordert er

¹⁷⁹ Crowley 2001, S. 124.

¹⁸⁰ Crowley 1992, S. 115.

¹⁸¹ Vgl. Crowley 2010, S. 107f.

¹⁸² Ebd., S. 22.

¹⁸³ Ebd.

¹⁸⁴ Crowley, *Magick* Bd. 1, S. 266.

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Vgl. Crowley / Aiwass 2011, S. 101.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., S. 131.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., S. 137.

¹⁸⁹ Vgl. ebd.

¹⁹⁰ Vgl. ebd., S. 127.

unter anderem dazu auf, sich über andere Religionen und Weltanschauungen zu erheben:

Ich bin (...) die Blasphemie gegen alle Götter der Menschen. (...) Mit meinem Falkenkopf pick ich nach den Augen Jesu, da er am Kreuze hängt. Ich schlage meine Flügel in das Gesicht von Mohammed und blende ihn. Mit meinen Klauen reiße ich das Fleisch des Inders und des Buddhisten, Mongolen und Din¹⁹¹ heraus. (...) Ich spucke auf eure jämmerlichen Glaubensbekenntnisse.“¹⁹²

5.3. Thelema und Magick

Crowley entwickelte ein „magisches“ Lehrsystem bzw. einen „spirituellen“ Weg, welcher den Aspiranten dazu anleiten soll, die Lehre des *Liber AL vel Legis* in seinem Leben umzusetzen, um ihn schließlich zu persönlicher Vervollkommnung zu führen. Sein System benennt er mit der altgriechischen Bezeichnung für den „Willen“: *Thelema*.¹⁹³ Sein Leitspruch, den Crowley dem *Liber AL vel Legis* entnahm, lautet: „*Tu was du willst soll das ganze Gesetz sein.*“¹⁹⁴

Das höchste Ziel des *Thelema*-Systems ist es, den Magier¹⁹⁵ in Kontakt mit seinem ureigenen *wahren Willen* zu bringen und soll ihn in der Folge dazu anleiten, sich selbst zu verwirklichen. Um diesen Kontakt herzustellen, muss er mit einer Wesenheit bzw. einem Prinzip in Kommunikation treten, das Crowley den *heiligen Schutzengel* nennt.

Das Konzept des *heiligen Schutzengels* entstammt Abraham von Worms' Buch *Abramelin*.¹⁹⁶ Im ersten Teil seiner im *Equinox Vol. 1, Nr.1* publizierten Schrift *The Temple of Salomon the King* stellt Crowley jedoch fest, dass es sich dabei um dasselbe Prinzip handelt, das

¹⁹¹ „Din“ bezieht sich hier, entsprechend dem offiziellen Kommentar zum *Liber AL*, sowohl auf das Judentum als auch auf den Islam. Vgl. Crowley 2010, S. 238.

¹⁹² Ebd. S. 135ff.

¹⁹³ Vgl. Kaczynski 2009, S. 53.

¹⁹⁴ Crowley / Aiwass 2011, S. 27ff.

¹⁹⁵ Wenn im Folgenden vom „Magier“ die Rede ist, ist damit die Person gemeint, die sich in Crowleys Lehrsystem übt.

¹⁹⁶ Abraham von Worms: Buch Abramelin, Edition Araki, Leipzig 2001.

- im Hermetic Order of the Golden Dawn *Genius*,
- in der Bhagavad Gīta *Viṣṇu*,
- von den Theosophen als *Höheres Selbst*,
- von den Gnostikern *Logos*,
- in der Kabbala *Jechîdah*,
- von den Daoisten *dào*
- und im *Yijīng der Edle (jūnzi)* genannt wird.¹⁹⁷

(Crowley war der Meinung, auf seinen Reisen durch Europa, Ägypten, Indien, Sri Lanka, China, Arabien, Siam, Tibet, Japan, Mexiko und die USA das gesamte Wissen gesammelt zu haben, das das „*mystische Erkennen der Menschheit*“¹⁹⁸ berührt hat¹⁹⁹ und schien der Ansicht gewesen zu sein, diesem läge ein gemeinsamer Kern zu Grunde, was in der oben angeführten Aufzählung zum Ausdruck kommt.)

Der *heilige Schutzengel* kann als innere Stimme aufgefasst werden, die den Geist des Magiers in Bezug auf seinen wahren Willen informiert und leitet. Crowley meint: „*Die vom Engel mitgeteilte Wahrheit, welche den Horizont des Adepten unermeßlich ausdehnt, ist vollkommen bestimmt und präzise. Es handelt sich nicht um Zweideutigkeiten und Abstraktionen.*“²⁰⁰ Wie schon erwähnt, lautet Crowleys bekanntester Leitspruch: „*Tu was du willst soll das ganze Gesetz sein*“. Damit will er den Magier dazu auffordern, sich selbst und die eigenen Motivationen bis aufs Letzte zu erforschen, bis man schließlich eine innere Instanz erkennt und mit ihr zu kommunizieren lernt.

In seinem Hauptwerk *Magick in Theory and Practice* unterteilt er sein *Thelema*-System in *Yoga*²⁰¹ - Introversion und *Magick* - Extroversion.²⁰² Unter *Yoga* versteht er den achtgliedrigen *Yoga*-Weg, den Patañjali im *Yogasūtra* schildert. *Magick*, den „extrovertierten Aspekt“ seines Systems, definiert er folgendermaßen²⁰³:

1. Definition: „*Magick ist die Wissenschaft und Kunst, Wechsel (orig.:*

¹⁹⁷ Vgl. Crowley 1993, *Equinox*, S. 159 f. Die List wird im genannten Text noch weiter ausgeführt.

¹⁹⁸ Crowley 1993, *Tränen* Bd. 1, S. 157.

¹⁹⁹ Vgl. ebd.

²⁰⁰ Vgl. Crowley, *Magick* Bd. 2, S. 151.

²⁰¹ Im *Book Four* nennt Crowley den *Yoga*-Aspekt „Mystik“.

²⁰² Vgl. Crowley 1993, *Tränen* Bd. 2, S. 284.

²⁰³ Crowley, *Magick* Bd. 1, S. 245f.

change) *in Übereinstimmung mit dem Willen hervorzurufen.*“

Diese Definition fußt auf folgendem Postulat:

- 2. Postulat:** *„Jeder geforderte Wechsel kann durch die Anwendung der richtigen Art und des richtigen Grades von Kraft in der richtigen Art durch das richtige Medium auf das richtige Objekt bewirkt werden.“*

Crowley gibt zu, dass nicht *jeder* Wechsel möglich ist. Er sieht jedoch gerade den Zweck von *Magick* darin, den Radius der Möglichkeiten mit Hilfe „wissenschaftlicher“ Methodik zu erweitern. Der Definition und dem Postulat folgen insgesamt 28 Theoreme, die einen Einblick in seine „wissenschaftliche“ Methodik bieten. Hier die ersten fünf:

- 3. Theorem 1:** *„Jede absichtliche Handlung ist eine magische Handlung.“*

Theorem 2: *„Jede erfolgreiche Handlung hat sich dem Postulat angepaßt.“*

Theorem 3: *„Jeder Mißerfolg beweist, daß eine oder mehrere Voraussetzungen des Postulates nicht erfüllt wurden.“*

Theorem 4: *„Das erste Erfordernis um irgendeinen Wechsel hervorzurufen, ist gründliches, qualitatives und quantitatives Verständnis der Bedingungen.“*

Theorem 5: *„Das zweite Erfordernis, um irgendeinen Wechsel zu verursachen, ist die praktische Fähigkeit, die notwendigen Kräfte in richtige Bewegung zu versetzen.“*

Es handelt sich bei *Magick* ebenfalls um eine allgemeine Anleitung für erfolgreiches Handeln, die gewöhnliche, alltägliche Handlungen und Resultate nicht ausschließt. (Auch für alltäglichste Verrichtungen muss man ein gewisses „*qualitatives und quantitatives Verständnis der Bedingungen*“ an den Tag legen.) Aus den weiteren der insgesamt 28 *magick*'schen Theoreme wird aber offensichtlich, dass Crowley annimmt, es gäbe „unerforschte“ Naturkräfte (orig.: *force*) und es als Aufgabe des Magiers betrachtet, diese zu erforschen, mit ihnen in Kommunikation zu treten und sie schließlich beherrschen zu lernen. Das letzte und wichtigste Ziel von *Thelema* ist und bleibt jedoch die *Kenntnis*

und Kommunikation mit dem Heiligen Schutzengel.

Wie kommt man nun zu dieser *Kenntnis und Kommunikation*? Der achtegliedrige Yoga-Weg des Patañjali bildet gewissermaßen die Grundlage von Crowleys Lehrsystem. Die beschriebenen Praktiken werden geübt, um Kontrolle über den Geist (orig.: *mind*) bzw. die Geistesverfassung (orig.: *state of mind*) zu erlangen. Diese ist wiederum die Voraussetzung für die ritualmagische Arbeit, da diese, um erfolgreich zu sein, in einem besonderen Geisteszustand vollzogen werden sollte. Die Ritualmagie gehört zu *Magick*, dem handlungsbezogenen Teil des *Thelema*-Systems. Als Kulmination von *Yoga* und *Magick* kann das Ritual angesehen werden, das vollzogen werden muss, um *Kenntnis vom und Kommunikation mit dem heiligen Schutzengel* zu erlangen. Dieses wird von Crowley im *Liber Samekh* beschrieben. Es kann angenommen werden, dass die Kommunikation mit dem *Heiligen Schutzengel* mit der Erlangung des *Samādhi*-Zustandes des *Yogasūtra* gleichzusetzen ist oder diesen zumindest voraussetzt.

5.4. Aleister Crowleys Auseinandersetzung mit chinesischer Philosophie

5.4.1. Crowley und das Yijing

Crowley war ein großer Bewunderer des *Yijing* und bringt in seinen Werken mehrfach seine „*reine enthusiastische Freude an der Schönheit und Harmonie des Systems*“²⁰⁴ zum Ausdruck. Er war von der Wirksamkeit der verschiedenen Orakelmethoden überzeugt und berichtet in seiner „Autohagiographie“, den *Confessions*, an einigen Stellen über die sinngemäße Übereinstimmung von Frage und Antwort des Orakels.²⁰⁵ Auch wenn er sich ebenso mit anderen Orakelmethoden beschäftigte, schätzte er das *Yijing* in besonderem Maße und bezeichnet es in *Magick in Theory and Practice* als „*das befriedigendste System für die allgemeine Arbeit*“²⁰⁶. In den *Confessions* meint er: „*Ich selbst experimentiere ständig und habe es gelernt, absolut verlässliche Ergebnisse*

²⁰⁴ Crowley 1993, Tränen Bd. 1, S. 84.

²⁰⁵ Vgl. Crowley 1987, *Confessions* Bd. 2, S. 224f., 183ff.

²⁰⁶ Crowley, *Magick* Bd. 1, S. 484, Crowley 2012, S.

*nach mehreren Methoden [der Divination] zu bekommen, besonders aber mit dem Yi King.*²⁰⁷

Es existiert eine *Yijing*-Version, die Crowley anscheinend erst ziemlich spät verfasste, da er in *Magick in Theory and Practice*, das 1929 erschien, davon spricht, mit einer Abhandlung über das *Yijing* beschäftigt zu sein, die er jedoch nicht vollenden konnte.²⁰⁸ Das Werk erschien erst 1971 unter dem Namen *Shih Yi* in der Reihe *Equinox (Liber CCXVI in Equinox Vol. 3, Nr.7.)*.²⁰⁹ James Legges Übersetzung bildet offensichtlich die Basis für diese Version, da Crowley neben fast wortwörtlicher Abschrift mancher Passagen für die chinesischen Hexagramm-Namen auch das Transskriptionssystem von Max Müllers *Sacred Books of the East* verwendet²¹⁰, in dessen Reihe auch Legges *Yijing*-Übersetzung erschien.

Das Besondere an seiner „Übersetzung“ ist, dass sowohl die Urteilssprüche, als auch die Sprüche zu den einzelnen Linien in Reimen verfasst sind. Zu jedem Hexagramm schreibt er zunächst einen Satz, um die Bedeutung des Hexagramms aufzuzeigen. Dabei bezieht er sich auf die traditionell überlieferten Urteilssprüche (*guàcǐ*), gibt diese jedoch meist verkürzt oder in mehr oder weniger abgewandelter Form wieder. Darauf folgt je ein kurzer Satz zu jeder Hexagramm-Linie. Der Sinngehalt dieser Sätze weicht ebenfalls oft vom ursprünglichen ab.

Der Text zum ersten Hexagramm *qián* ☰ liest sich folgendermaßen:

Urteilsspruch: *„Originating from the term, piercing advantageous, right and firm.*

Linie 1: *The dragon lurks: it is no time to act.*

Linie 2: *The dragon's in the field: now make thy pact*

Linie 3: *Be active, watchful, using care and tact.*

Linie 4: *The dragon leaps; a bursting cataract.*

Linie 5: *The dragon ploughs the sky with pace exact.*

²⁰⁷ Crowley 1987, Confessions Bd. 2, S. 223.

²⁰⁸ Ebd., S. 485

²⁰⁹ Das Werk ist vergriffen. Online ist es hier zu finden: <http://hermetic.com/crowley/libers/lib216.html>, Zugriff am 10.8.2014.

²¹⁰ Vgl. Legge 1963.

Linie 6: *Exceed not, dragon, lest thy force react.*²¹¹

Neben seinem *Yijīng* verfasste er außerdem den *Liber Trigrammaton*²¹², in welchem er mit Hilfe der Trigramme des *Yijīng* eine Art „Ontologie“ entwirft, wobei er zu den Trigrammen insgesamt 27 *koan*-ähnliche Sätze verfasst. Das Buch ist ihm zufolge „ein Bericht über den kosmischen Prozess.“²¹³

Crowley erwähnt in einer Leseliste ein weiteres von ihm verfasstes Werk zum *Yijīng* - den *Liber XLIX: Shih Yi Chien*. Dieses soll laut seinem Kommentar ein „Bericht über die Göttliche Vollkommenheit, illustriert durch die siebenfache Permutation der Dyade“²¹⁴ sein. Das Werk, das er selbst als „unpubliziert“ bezeichnet, scheint leider verloren gegangen zu sein. Es ist ein Zeugnis seines kreativen Umgangs mit den Symbolen des *Yijīng*. Im *Yijīng* selbst wird die „Dyade“ - also die *yīn*- und *yáng*-Linien, sechsfach permutiert. Die Hexagramme haben sechs Plätze, auf denen sich die *yīn*- oder *yáng*-Linien befinden und verändern können. Im *Shih Yi Chien* scheint er „Heptagramme“ entworfen zu haben, bei denen die *yīn*- bzw. *yáng*-Linien sieben Plätzen zur Verfügung haben.

5.4.2. Crowley und der Daoismus

Daoistisches Gedankengut nimmt in Crowleys Werk einen wichtigen Platz ein. Er betont in seinen Schriften immer wieder seine Hochachtung sowohl gegenüber dem *Dàodéjīng*²¹⁵ als auch gegenüber dem *Yijīng*²¹⁶ und betrachtet die beiden Werke als ein einheitliches, zusammengehörendes philosophisches Lehrgebäude. In der Leseliste, die im Appendix von *Magick in Theory and Practice* enthalten ist, stehen das *Dàodéjīng* und das *Yijīng* an oberster Stelle gleich nach seinen eigenen *Gesammelten Werken* und seinem Magazin *Equinox*. Auch dies lässt auf seine Wertschätzung gegenüber dem daoistischen Denken schließen.

²¹¹ Ebd.

²¹² Online ist das Werk hier zu finden: <http://hermetic.com/crowley/libers/lib27.html>, Zugriff am 22.9.2014.

²¹³ Crowley *Magick* Bd. 2, S. 34.

²¹⁴ Ebd., S. 35.

²¹⁵ z.B. vgl. Crowley 1993, *Tränen* Bd. 1, S. 279ff.

²¹⁶ Vgl. ebd., S. 81ff.

In *Magick without Tears* beschreibt Crowley seine erwachende Begeisterung für die daoistische Lehre. Die nun folgende Schilderung bezieht sich auf seine China-Reise, die 1905/06 stattfand.

Crowley: „Während meiner Wanderungen zwischen den bergigen Öden von Yun Nan, durchdrang die spirituelle Atmosphäre Chinas meinen Geist, dank der Abwesenheit einer intellektuellen Beschäftigung von meinem Organ des Wissens. Das Tao-Teh-King offenbarte meiner Seele seine Einfachheit und Sublimität Stückchen für Stückchen, als die Bedingungen meines physischen und nicht minder meines spirituellen Lebens die Heiligtümer meines Geistes durchdrangen. Die Philosophie von Lao-Tse kommunizierte sich mir selbst, ohne auf die ständigen Anstrengungen meines Geistes zu achten, es dazu zu bringen, mit meiner vorgegebenen Annahme davon konform zu gehen, was der Text zu bedeuten hat. Dieser Prozeß, der während dieser wundervollen Monate der Wanderungen durch Yun Nan in meiner innersten Intuition Wurzeln geschlagen hatte, wuchs während der folgenden Jahre ständig an. Wann immer ich mich in der Lage befand, die Störungen und Ablenkungen zu fliehen welche der Kontakt mit dieser Zivilisation dem Menschen aufzwingt, (...) fand ich, daß die Philosophie von Lao-Tse ihren Einfluß auf meine Seele bei jeder folgenden Gelegenheit subtiler und stärker ausübte.“²¹⁷

Crowley meint, die Lehre des *dào* sei im *Liber AL vel Legis* enthalten.²¹⁸ Sowohl seine Identifikation der beiden Götter *Hadit* und *Nuit* mit *dào* und *dé* als auch die Betonung des absichtslosen Handelns ist in diesem Zusammenhang hervorzuheben. Die Absichtslosigkeit wird im *Liber AL vel Legis* in Bezug auf den *wahren Willen* ebenfalls erwähnt²¹⁹ und stellt ein bedeutendes Merkmal desselben dar. Demnach ist es das gleiche, dem *wahren Willen* entsprechend zu handeln wie auch in Übereinstimmung mit dem *dào* zu handeln.²²⁰ Crowley meint auch, nach seinem *wahren Willen* zu handeln sei dasselbe wie im Einklang mit seiner eigenen Natur zu handeln.²²¹ Auch dazu findet sich eine Parallele im Daoismus. In daoistischen Texten (auch im *Dàodéjīng*) bezeichnet

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ Vgl. Crowley 1993, Tränen Bd. 1, S. 274.

²¹⁹ Vgl. Crowley 2011, S. 29ff. (*Liber AL*, 1,44).

²²⁰ Vgl. ebd.

²²¹ Vgl. Crowley 2003, S. 53.

der Begriff *zirán* die den Dinge innewohnende Natur. Es wird als Ziel des Daoismus angesehen, die Natur der Dinge und des Menschen zu erkennen und in ihrem eigenen Sein zu belassen, ohne in sie einzugreifen.

Das *Dàodéjīng* war von 1905 an Crowleys fortwährendes Studienobjekt.²²² Er empfahl das Werk oft seinen Freunden als „*das überlegene Meisterstück initiierter Weisheit*“²²³ Er wurde jedoch wiederholt enttäuscht, wenn sich diese davon unbeeindruckt zeigten.²²⁴ Crowley: „*Ich kam so an den Punkt zu sehen, daß der Fehler an Legge's Übersetzung lag und ich fühlte mich selbst dazu verdammt, die Aufgabe zu übernehmen, Lao-Tse in einer Sprach zu präsentieren, die von der innigen Verbundenheit zwischen der Initiation und der spirituellen Erfahrung, welche mir gegeben waren, durchdrungen war.*“²²⁵

1918 verfasste er das Werk innerhalb von drei Tagen mit Hilfe eines Adepten, den er *Amalaranth* nennt. Es erschien 1975 (wie sein *Yijīng*) in der Reihe *Equinox (Liber CLVII, in Equinox Vol. 3, Nr. 8)*.²²⁶

Seinen offensichtlich ungenügenden Chinesischkenntnissen begegnet er, indem er in den ersten Seiten des Werkes die Sinologen, die mit seiner Übersetzung nicht einverstanden sind dazu auffordert, seiner (spirituellen) Meisterschaft zu vertrauen. Weiter meint er, dass, ungeachtet dessen, was auch immer Lǎozǐ gesagt und gedacht haben möge, der Inhalt seines *Dàodéjīng* das sei, was er, Crowley, sage und denke.²²⁷ Das Werk stellt also eine recht eigenwillige – eben *thelemitsche* - Interpretation des Werks dar.

Neben der *Dàodéjīng*-„Übersetzung“ verfasste er noch weitere Werke, die sich mit daoistischer Philosophie beschäftigen. Neben den Schriften zum *Yijīng* und seinem Symbolismus verfasste er noch den *Liber XLI: Thien Tao „ein Essay über die Erlangung des Weges des Gleichgewichts*“²²⁸ und eine gereimte Version von Géxuán's *Qīngjìng Jīng*,²²⁹ welcher wieder James Legges

²²² Vgl. Crowley, *Magick ohne Tränen* Bd. 1, 1993, S. 285

²²³ Ebd., S. 285.

²²⁴ Vgl. Ebd.

²²⁵ Ebd., S. 284.

²²⁶ Das Werk ist vergriffen. Online ist es hier zu finden: <http://hermetic.com/crowley/libers/lib157.html>, Zugriff am 13.8.2014.

²²⁷ Vgl. Lao Tze 2011, S. 13

²²⁸ Online ist das Werk hier zu finden: <http://hermetic.com/crowley/libers/lib41.html>, Zugriff am 22.9.2014.

²²⁹ Bei Crowley: *Liber XXI: Ko Yuen - Khing Kang King*. Online unter:

Übersetzung zugrunde liegt.

5.5. Crowleys Divinationstheorie

5.5.1. Die Stellung der Divination im *magick'schen* System

Bei *Magick* dreht sich alles um den Willen. Dieser ist jedoch Crowley zufolge bloß „eine blinde Kraft“²³⁰, wenn er nicht von der rechten *Intelligenz* geleitet wird. Der Magier erhält das Wissen, das er für eine *magick'sche* Operation benötigt, durch Hellhören und Hellsehen.²³¹ Crowley spricht in diesem Zusammenhang von der Kommunikation mit *höheren Intelligenzen*, welche über Jahre hinweg geübt werden müsse, bevor sie erfolgreich praktiziert werden könne.²³² Es ist daher für den Magier nützlich, eine Technik zu besitzen, die es ihm ermöglicht, ohne bereits Experte im Hellsehen und Hellhören zu sein, Aufschluss über - für ihn - wichtige Fragen zu erhalten.²³³ Diese Technik ist die Divination. Er weist jedoch auch darauf hin, dass wenn man bereits in Kommunikation mit seinem *heiligen Schutzengel* steht, dieser die höchste *Intelligenz* darstellt und die Divination nicht mehr benötigt wird: „*In Kenntnis und Kommunikation mit seinem Heiligen Schutzengel besitzt der Adept alles, was er überhaupt brauchen kann. Einen anderen um Rat zu fragen, heißt seinen Engel zu beleidigen.*“²³⁴

5.5.2. Die Orakelbefragung

In Crowleys Schriften finden sich verschiedene Anleitungen zur Divination. Die ausgefeilteste, in *Magick in Theory and Practice*, beschreibt den Ablauf einer Geomantie-Divination. Im *Book of Thoth* findet sich eine Anleitung zur Tarot-Divination, die Crowley dem *Equinox Vol.1, Nr 8* entnahm²³⁵, und in seiner *Yijing*-Version schildert Crowley eine *Yijing*-Divination. Eine weitere allgemeine

<http://hermetic.com/crowley/libers/lib21.html>, Zugriff am 22.9.2014.

²³⁰ Crowley, *Magick*, Bd. 1, S. 478.

²³¹ Vgl. ebd. S. 479.

²³² Vgl. ebd.

²³³ Vgl. ebd.

²³⁴ Ebd., S. 497.

²³⁵ Vgl. *Equinox* Vol. 1, Nr. 8, S. 207ff.

Divinations-Anleitung findet sich in der Schrift *Temple of Solomon the King, Book 2 (continued)*, welche im *Equinox, Vol.1, Nr.3*²³⁶ erschien.

In seiner *Yijing*-Version beschreibt Crowley folgenden Vorgang:

*„When a Situation ariseth in thy mind, and you wouldst seek an oracle, do thus: Go and take out thine coins or sticks. Face thou East; and make clear thy mind, so that no thoughts shall intrude.“*²³⁷

In *Magick in Theory and Practice* meint Crowley, der Magier müsse gründlich über seine Frage an das Orakel reflektieren. Um eine aussagekräftige Antwort zu erhalten, kann und darf diese nur im Rahmen der Fragestellung interpretiert werden. Wenn sich der Magier nun zu einer Frage entschieden hat, ist es dringend notwendig, dass er sich über seine persönlichen Neigungen, die den Sachverhalt der Frage betreffen, im Klaren ist und diese nicht Einfluss auf seinen Geist (orig.: *mind*) ausüben lässt.²³⁸

So führt Crowley als Beispiel die Frage an: „Ist es weise zu heiraten?“ und meint, dass man vom Orakel diesbezüglich nicht erwarten dürfe, einen allgemeinen Richtspruch über die „Weisheit des Heiratens“ an sich zu bekommen. Die Frage sei nur auf die eigenen momentanen Verhältnisse und das eigene Verständnis von Weisheit beziehbar.²³⁹

Weiter schreibt er in seinem *Yijing*: *„Call upon what god ye will; filling thyself with pure light, and raising thine mind to a fixed image of the situation which you inquire.“*²⁴⁰

Dies führt Crowley in *Magick in Theory and Practice* genauer aus: *„In Fällen, wo die Sphäre der Frage genau festgelegt ist, ist es gut, die Divination mit Anrufung der dazugehörigen Kraft zu beginnen.“*²⁴¹ Wenn man, um beim Beispiel zu bleiben, ein Orakel zu Liebesangelegenheiten befragt, wäre es passend z.B. die Göttin Venus anzurufen.

²³⁶ Vgl. *Equinox* Vol. 1, Nr. 3, S. 163ff.

²³⁷ Crowley: Liber CCXVI: Yi King, <http://hermetic.com/crowley/libers/lib216.html>, Zugriff am 23.9.2014.

²³⁸ Vgl. Crowley, *Magick* Bd. 1., S. 490.

²³⁹ Vgl. ebd., S. 495.

²⁴⁰ Vgl. Crowley: Liber CCXVI: Yi King, <http://hermetic.com/crowley/libers/lib216.html>, Zugriff am 23.9.2014.

²⁴¹ Ebd., S. 489.

Was die Konzentration auf die in Frage stehende Situation betrifft, weist er darauf hin, dass der notwendige Fokus auf die in Frage stehende Situation die Loslösung des eigenen Gemüts von dem betreffenden Gegenstand erschwert, und meint, hierzu müsse der Magier in der Meditationspraxis bereits fortgeschritten sein: *„Er muss mit Erfolg die Neigung des Egos zerstört haben, sich in das Objekt der Gedanken zu mischen.“*²⁴²

*„Then, gently toss thy sticks or coins toward East; they wilt fall into a certain pattern which thou wilt arrange into a Hexagram – the unit of Divination of this book: Yi King.“*²⁴³

Crowley meint, der Magier müsse sich mit der *Intelligenz*, die er kontaktieren möchte – im konkreten Fall die *Intelligenz* des *Yijīng*-Orakels - identifizieren und dieser, im Moment, in dem er das Orakel erstellt, die Führung überlassen.²⁴⁴ Dieser Augenblick erfordert ein gewisses spirituelles Geschick, denn der Magier muss, nachdem er die Frage gestellt und sich mit der *Intelligenz* verbunden hat, auf einen inneren Impuls warten, der es ihm gestattet, die Münzen zu werfen.²⁴⁵

Wenn das Hexagramm erstellt ist, soll der Divinierende sämtliche Quellen, die ihm Aufschluss über die Bedeutung eines bzw. mehrerer Hexagramme geben, zu Rate ziehen.²⁴⁶ Nachdem dies geschehen ist, soll er versuchen, das Gelesene und Formulierte *„auf die Figur²⁴⁷ als Ganzes zu konzentrieren, fast so als wäre sie Gegenstand seiner Meditation.“*²⁴⁸ Jedoch soll auch bei diesem Prozess mit Vorsicht vorgegangen werden, da die Neigungen des Egos auch dabei, wenn der Magier sich nicht vorsieht, „ihre Finger im Spiel haben“ und die Antwort verklären können.²⁴⁹ Am Ende der Befragung sollte man ein Urteil erhalten, welches *„unabhängig von aller intellektuellen und moralischen Beschränkungen“*²⁵⁰ ist.

Crowley verwendete verschiedene Methoden, um das *Yijīng* zu befragen. In

²⁴² Ebd., S. 490.

²⁴³ Crowley: Liber CCXVI: Yi King, <http://hermetic.com/crowley/libers/lib216.html>, Zugriff am 23.9.2014.

²⁴⁴ Vgl. ebd., S. 490, 491.

²⁴⁵ Vgl. ebd., S. 490.

²⁴⁶ Vgl. ebd., S. 493.

²⁴⁷ → das Hexagramm.

²⁴⁸ Ebd.

²⁴⁹ Vgl. ebd.

²⁵⁰ Ebd., S. 494.

seiner *Yijīng*-„Übersetzung“ fordert er dazu auf, sechs Münzen oder Stäbe zu verwenden, von denen jeweils eine/r anders eingefärbt ist. Diese werden sanft in Richtung Osten geworfen und dann so angeordnet, dass die nächstplatzierte Münze bzw. der nächste Stab die erste Linie eines Hexagramms darstellt und die/der entfernteste/r Münze bzw. Stab die sechste Linie. Die einzige anders eingefärbte Münze, bzw. der andersfarbige Stab steht für die „bewegte“ Linie.

Kaczynski schildert in seiner Crowley-Biographie *Perdurabo* andere Utensilien, die Crowley zur *Yijīng*-Befragung verwendet:

„Since the start of 1937, Crowley was absorbed in the study of the Chinese oracle of I Ching, making some incisive observations and arriving at new theories. On June 7 Crowley recovered his I Ching sticks – a set of six turtle shell rectangles with a solid line on one side and a broken line on the other. This apparatus, which diverged from the traditional method of using fifty-one yarrow wands to produce a series of six broken, unbroken, and moving lines, provided a quick and dirty way of casting a hexagram. From this point on, Crowley consulted the I Ching daily for a general hexagram, and deferred to the Chinese oracle for many other decisions.“²⁵¹

5.5.3. Die Quelle der Orakelantwort

Crowley meint in seinem *Yijīng*, das *dào* gebe dem Orakelsteller die Antwort auf seine Frage.²⁵² Er vertritt einen synkretistischen Ansatz und glaubt mit Hilfe der Kabbala die verschiedensten Denksysteme auf „einen gemeinsamen Nenner“ bringen zu können. Das *dào* bringt er, diesem Ansatz folgend, sowohl mit der Göttin *Nuit* des *Liber AL vel Legis* als auch der kabbalistischen Null bzw. dem „Nichts“ (*Ain*) in Verbindung. Sowohl beim *dào* als auch bei der Göttin *Nuit* und dem kabbalistische *Ain* handelt es sich um Konzepte, die den Ursprung der Schöpfung versinnbildlichen.

Wie bereits im Kapitel zum *Liber AL* beschrieben wurde, teilt sich die Göttin *Nuit* entzwei. Durch diese Teilung entsteht die Schöpfung, wie wir sie kennen, in der

²⁵¹ Kaczynski 2010, S. 496.

²⁵² Vgl. Crowley: *Liber CCXVI: Yi King*, <http://hermetic.com/crowley/libers/lib216.html>, Zugriff am 23.9.2014.

alle Phänomene in Gegensätzen und Polaritäten existieren. Eine ähnliche Vorstellung ist auch in der Kabbala vorhanden, in der das "Nichts" zu einem Punkt (*Kether*) kondensiert bzw. sich in diesem konzentriert. Dieser teilt sich dann wiederum in eine männliche (*Chokmah*) und eine weibliche Kraft (*Binah*). Auch das *dào* ist laut *Dàodéjīng* der Ursprung aller Dinge. Crowley erkannte die Vorstellung der ursprünglichen, schöpferischen Teilung auch im Daoismus und meinte sogar, die „gesamte“ chinesische Philosophie basiere auf der „*elementaren Unterteilung des ursprünglichen Nichts*“²⁵³ Das *dào* manifestiert sich ihm zufolge sukzessive durch das *dé* – die Wirkkraft des *dào*.²⁵⁴ Es erhält so „*eine objektivere Natur*“²⁵⁵ und kann daher positiv als *yīn* und *yáng* formuliert werden.²⁵⁶

Im 21. Kapitel des *Dàodéjīng* wird beschrieben, dass das *dào* "Bilder" hervorbringt, welche von Richard Wilhelm als "*Samen der Wirklichkeit*"²⁵⁷ aufgefasst werden. Wilhelm meint, die "Bilder" des *dào* entsprächen den platonischen Ideen, weist jedoch darauf hin, dass die Ideenlehre von Lǎozǐ im Unterschied zur platonischen nicht dialektisch entwickelt wurde.²⁵⁸

Ein weiterer Strang von Crowleys Lehren zur Divination besagt, dass man bei der Divination mit *astralen Intelligenzen* und der *Astralebene* in Kontakt trifft. Es muss nun darauf hingewiesen werden, dass Crowleys "magische" Lehren stark von Éliphas Lévi beeinflusst sind. (Er war sogar der Ansicht, eine Reinkarnation Lévis zu sein.²⁵⁹) Seine Lehre der *Astralebene* bzw. des *Astrallichts* knüpft offensichtlich an Lévi an. Dieser beschreibt in seinem Werk *Dogma et Rituel de la haute Magie* eine magische Kraft – das *Astrallicht* – das er auch den "*allumfassenden Lebensstrom*"²⁶⁰ und "*das große magischen Agens*"²⁶¹ nennt. Er bezeichnet es als ein "*inneres[!] Licht*"²⁶² und betrachtet es (wie auch Crowley!)²⁶³ als Aufgabe des Magiers, diese Kraft beherrschen zu lernen. Wie

²⁵³ Vgl. Crowley 2001, S. 38.

²⁵⁴ Vgl. ebd., S. 39.

²⁵⁵ Vgl. ebd., S. 262.

²⁵⁶ Vgl. ebd.

²⁵⁷ Wilhelm 1978, 139

²⁵⁸ Vgl. ebd.

²⁵⁹ Vgl. Crowley 2012, S. 175f.

²⁶⁰ Lévi 2012, S. 133.

²⁶¹ Ebd., S. 122.

²⁶² Vgl., Lévi 2012, S. 444,

²⁶³ Vgl. Crowley, Magick Bd. 2, S. 82f.

das *dào* ist auch das *Astrallicht* der Ursprung von "Reflexen" bzw. "Bildern"²⁶⁴ und "Schwingungen"²⁶⁵, welche von hellseherigen Menschen empfangen werden können.

Das kabbalistische *Sephiroth*-System, das das Grundgerüst von Croweys und Lévis "magischem" Weltbild darstellt, veranschaulicht, wie sich das ursprüngliche "Nichts" (*Ain*) durch 10 Stufen – die *Sephiroth* – manifestiert, bis schließlich in der zehnten Stufe die (materielle) Schöpfung zustande kommt. Lévi ordnet das *Astrallicht* der sechsten Emanationsstufe (*Tiphereth*) zu, die sich in der Mitte zwischen dem *Ain* bzw. *Kether* und der materiellen Schöpfung (*Malkuth*) befindet. Es stellt sich die Frage, ob Crowley dies auch so versteht, oder ob er das *Astrallicht* mit einer bestimmten Ausprägung des kabbalistischen "Nichts" – dem unbegrenzte Licht (*Ain Soph Aur*) – gleichsetzt, welches er mit dem *dào* in Verbindung bringt.

5.5.4. Intelligenzen

Crowley geht davon aus, dass der Magier bei der Divination mit *Intelligenzen* (*intelligences*) in Kontakt tritt, die innerhalb gewisser Grenzen in der Lage sind, richtig auf die Fragen des Divinierenden zu antworten.²⁶⁶ Es ist in diesem Zusammenhang auch von *astralen Wesenheiten* die Rede. Es kann angenommen werden, dass Crowley diese *Intelligenzen* mit den „Bildern“ in Lévis *Astrallicht* und den "Bildern" des *dào* entweder gleichsetzt oder sie zumindest als Ausprägungen derselben auffasst.

Crowley behauptet nicht, eine vollkommen schlüssige Theorie des betrachteten Gegenstands präsentieren zu können. Er meint in Hinsicht auf die Definition *astraler* Phänomene: „*Höchste Bequemlichkeit* [in der Beschreibung derselben] *ist unser Kanon der 'Wahrheit'*.“²⁶⁷

So kann jedes Objekt als von einer *astralen Form* besessen betrachtet werden.²⁶⁸ Diese verhält sich zu ihrer materiellen Basis „*wie unser*

²⁶⁴ Ebd.

²⁶⁵ Ebd., S. 129f.

²⁶⁶ Vgl. ebd.

²⁶⁷ Crowley, *Magick* Bd. 2, S.76f.

²⁶⁸ Vgl. Crowley, *Magick* Bd. 2, S. 79.

*menschlicher Charakter zu unserer physikalischen Erscheinung*²⁶⁹. Sie können als „*die unbekanntes Ursachen verschiedener beobachteter Wirkungen*“²⁷⁰ betrachtet werden. Crowley weist in seinem *Book of Thoth* darauf hin, dass diese „animistischen Vorstellungen“, wie er sie nennt, auf einer platonischen Weltanschauung beruhen.²⁷¹ Er meint, dass dieser Vorstellung zufolge jedes in der Natur vorhandene Objekt nicht nur seine materiellen Eigenschaften besitze, sondern außerdem die Manifestation einer „*mehr oder weniger faßbaren Idee*“²⁷² sei. Innerhalb dieser Ideen gibt es auch Hierarchien bzw. Grade der Abstraktion. Crowley beschreibt dies folgendermaßen:

*„Der Teich war selbstverständlich ein Teich, aber er war auch der Wohnort einer Nymphe. Sie wiederum war abhängig von einer höheren Art von Nymphe, die viel weniger mit irgendeinem bestimmten Teich in Beziehung stand, sondern mit allen Teichen; und so weiter bis zur höchsten Herrin des Wassers, die eine allgemeine Oberaufsicht über ihr Herrschaftsgebiet ausübte. Sie war natürlich dem Obersten Herrscher über die Vier Elemente untertan. Es war genau die gleiche Idee, wie im Falle des einfachen Polizeibeamten, der seinen Wachtmeister, Inspektor, Oberinspektor und Oberkommissar hat.“*²⁷³

Die *astrale Ebene* ist der Wirkungsbereich des Magiers, der mittels Ritualmagie manipuliert wird. Die „Bewohner“ der *astralen Ebene* besitzen Macht und Wissen,²⁷⁴ weshalb es für den Magier interessant ist, mit ihnen in Kontakt zu treten und sie zu kontrollieren.

In *Notes for an Astral Atlas* geht Crowley detailliert auf die Frage der Existenz und Qualität *astraler Wesenheiten* ein. Ob sich diese nun außerhalb oder innerhalb des Magiers befinden, also „*ein objektives Ganzes oder ein verborgener Teil des Gemütes des Divinierenden*“²⁷⁵ sind, macht Crowley zufolge keinen Unterschied.²⁷⁶ Später spricht er dann doch von „*inneren Quellen*“²⁷⁷ und verortet die *astralen Wesenheiten* damit klar im psychischen

²⁶⁹ Ebd.

²⁷⁰ Ebd.

²⁷¹ Vgl. Crowley 2001, S. 48.

²⁷² Ebd.

²⁷³ Ebd.

²⁷⁴ Vgl. Crowley, *Magick* Bd. 2, S. 78.

²⁷⁵ Crowley, *Magick* Bd. 1, S. 479.

²⁷⁶ Vgl. ebd.

²⁷⁷ Ebd., S. 85.

Bereich des Magiers. Er ist jedoch trotzdem der Meinung, es sei für die ritualmagische Praxis „*bequemer, die objektive Existenz eines Engels, welcher uns Wissen gibt, anzunehmen, als zu behaupten, daß unsere Anrufung in uns selbst eine übernatürliche Kraft erweckt hat*“²⁷⁸. Es handelt sich also bei der Vorstellung von *Intelligenzen* bzw. *astralen Wesenheiten* um eine Arbeitshypothese, die Crowley auch kritisch hinterfragt. So meint er: „*Die Astralebene – real oder imaginär – ist eine Gefahr für jeden, (...) der seine Autonomie aufgibt aus dem Grunde, daß die subtile Natur der astralen Phänomene ihre Autorität und Integrität garantiere.*“²⁷⁹ Crowleys psychologische Interpretation *astraler Wesenheiten* kann im Zusammenhang mit der Psychologisierung der Magie um 1900 aufgefasst werden.²⁸⁰

Die in der Divination verwendeten Symbolsysteme stellen Versuche dar, die Gesamtheit dieser *astralen Wesenheit* symbolisch zu erfassen. Dies ist auch der Grund, warum die verwendeten Symbolsysteme der Idee nach eine Ganzheit bilden müssen, welche weder vermehrt noch vermindert werden darf. Es muss in ihnen „alles“ enthalten sein, da das Orakel die Möglichkeit haben muss, ein „allumfassendes“ Repertoire an Symbolen zur Verfügung zu haben.

Interessanterweise spinnt Crowley das Netz weiter und meint, dass auch die verschiedenen Divinationssysteme als *Wesenheiten* bzw. *Intelligenzen* unterschiedlichen Charakters kategorisiert werden können.²⁸¹ Die Divinationssysteme sind aufgrund ihres besonderen Charakters für verschiedene Themenbereiche besonders geeignet bzw. ungeeignet.

Die *Intelligenzen*, die dem geomantischen System innewohnen, werden dem Element Erde zuordnet und sollen daher besonders gut über materielle Angelegenheiten Auskunft geben können.²⁸² Die *Intelligenzen* des Tarot hingegen sind grundsätzlich „*merkurischen Charakters*“²⁸³, haben also Eigenschaften, die dem (astrologischen) Merkur zugesprochen werden. Ihre Stärke ist es, Gedanken mitzuteilen.²⁸⁴ Crowley meint: „*Sie sind nicht so grob*

²⁷⁸ Crowley, *Magick* Bd. 2, S. 78.

²⁷⁹ Ebd., S. 80, 81

²⁸⁰ Siehe hierzu Hanegraaff 2005: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Bd. 2, S. 738 ff.

²⁸¹ Crowley, *Magick* Bd. 1, S. 485.

²⁸² Vgl. ebd., S. 485.

²⁸³ Ebd., S. 486.

²⁸⁴ Vgl. ebd., S. 485f.

wie geomantische Dämonen; dagegen aber haben sie keine Skrupel, den Divinierenden zu täuschen.“²⁸⁵

Das *Yijing* jedoch wird, wie er meint, „von Wesen bedient, die frei von diesen Mängeln sind. Die intensive Reinheit der Symbole verhindert, daß Intelligenzen, die auf ihren Vorteil bedacht sind, sich die Herrschaft über sie anmaßen.“²⁸⁶

Weiter schreibt er: „Das *I Ging* ist streng und erhaben, dennoch von solcher Anpassungsfähigkeit an jede mögliche schwierige Lage, daß seine Figuren so gedeutet werden können, daß sie sich für alle Arten von Fragen eignen. Man kann die verborgensten spirituellen Schwierigkeiten nicht weniger lösen als die allerweltlichsten Dilemmas...“²⁸⁷

5.5.5. Symbolsysteme

Die Divinationssysteme, mit denen sich Crowley in *Magick in Theory and Practice* ausführlich auseinandersetzt, sind der Tarot, die Geomantie, die Astrologie und das *Yijing*. Es handelt sich dabei um Systeme, bei denen man einen Satz von Symbolen²⁸⁸ zur Verfügung hat, von denen eines oder mehrere bei der Orakelbefragung auf die eine oder andere Weise nach dem Zufallsprinzip eruiert werden. Tarotkarten zieht man gewöhnlich aus einem Stapel, bei der Geomantie zieht man Striche in die Erde, bei der Astrologie erstellt man eine Horoskop und beim *Yijing* werden gewöhnlich Münzen geworfen oder Scharfgrabenstengel ausgezählt.

Crowley meint, man müsse annehmen, dass der Satz von Symbolen, aus denen ein Orakelsystem besteht, flexibel genug ist, jede nur mögliche Idee zu enthalten und wiederzugeben.²⁸⁹ Diese Symbolsysteme seien vergleichbar mit einer rudimentären Sprache.²⁹⁰ Das jeweils verwendete Symbolsystem, müsse eine „vollständige Darstellung des Universums sein (...) das eine Vermehrung und Verminderung nicht zulässt.“²⁹¹ Die acht Trigramme, wie auch die 64

²⁸⁵ Ebd., S. 486.

²⁸⁶ Ebd.

²⁸⁷ Ebd., S. 485.

²⁸⁸ Crowley verwendet den Begriff „Hieroglyphen“.

²⁸⁹ Vgl. ebd. S. 480.

²⁹⁰ Vgl. ebd.

²⁹¹ Ebd. S. 481.

Hexagramme des *Yijing* schöpfen alle möglichen Kombination von *yīn*- und *yáng*-Strichen aus. Trigramme und Hexagramme stellen somit beide ein „vollständiges“ symbolisches Universum dar. Vermehrung und Verminderung ist in beiden Fällen nicht möglich (ohne eine zusätzliche Linie hinzuzufügen). Man kann daher annehmen, vorausgesetzt man ist bereit den Trigrammen oder Hexagrammen eine Bedeutung zuzuschreiben, dass in ihnen „alles“ enthalten sei.

Wie schon in der Einleitung erwähnt, stellen sich Fragen in Hinsicht auf Crowleys semiotisches Verständnis. Es ist oft nicht ganz klar, in welcher Beziehung Symbolsysteme zu den Inhalten stehen, mit denen sie verknüpft werden. So scheint Crowley z.B. einzelne Hexagramme bzw. Tarot-Karten als real existierende, lebende Wesenheiten aufzufassen, mit denen man in Beziehung treten kann.²⁹²

Beim Erforschen verschiedener, zur Divination verwendeten Symbolsysteme, stellt er die Identität kabbalistisch(!) interpretierter Tarot-Karten mit *Yijing*-Hexagrammen und geomantischen Figuren fest. Daraus schließt er, dass diese voneinander unabhängigen Systeme, Tarot bzw. Kabbala, *Yijing* und Geomantie, eine „*reality in nature*“ repräsentieren und kein willkürliches „*set of artificial conventions*“²⁹³ sind.²⁹⁴

Anderenorts zeigt er den Fehler auf, Symbole, mit den von ihnen repräsentierten Inhalten zu verwechseln: *„Ein exzellenter Mann großer Intelligenz, ein gelehrter Kabbalist, setzte den Meister Therion²⁹⁵ einmal in Erstaunen, indem er feststellte, daß der Baum des Lebens das Gerüst des Universums wäre. Es war, als wenn jemand ernsthaft behauptet hätte, daß eine Katze eine Kreatur wäre, die durch die Platzierung der Buchstaben K.A.T.Z.E. in dieser Reihenfolge konstruiert sei.“*²⁹⁶

In seiner Schrift *Notes for an Astral Atlas* meint er dann wieder, dass die Realität und Objektivität der Symbole, durch die *astrale Wesenheiten* erfasst

²⁹² Vgl. Crowley 2001, S. 52: „Die Karten als lebendige Wesenheiten“ bzw. S. 246.

²⁹³ Kaczynski 2010, S. 510.

²⁹⁴ Vgl. ebd.

²⁹⁵ „Meister Therion“ ist eine Selbstbezeichnung von Aleister Crowley die auf das Tier (gr.: *therion*) in der *Offenbarung des Johannes* (13.18) anspielt, mit dem sich Crowley seit seiner Kindheit identifizierte.

²⁹⁶ Vgl. Crowley, *Magick*, Bd. 1, S. 272.

werden, stünde nicht zur Diskussion.²⁹⁷

Diese Divergenz steht möglicherweise damit im Zusammenhang, dass die Inhalte der Symbole bzw. Symbolsysteme in verschiedenen z.B. durch Meditation erreichten Bewusstseinszuständen, welche die Vereinigung von Subjekt und Objekt zum Ziel haben, unterschiedlich wahrgenommen werden.

5.5.6. Die Geistesverfassung

Crowley meint, Orakel seien in der Lage, „Schwingungen“ (orig.: *vibrations*) des Geistes (orig.: *mind*) aufzunehmen und wiederzugeben.²⁹⁸ Er meint diesbezüglich: „*Divination (...) antwortet auf den leisesten Druck.*“²⁹⁹ Er geht in *Magick in Theory and Practice* detailliert auf die zur Divination notwendige Geistesverfassung (orig.: *frame of mind*) ein und ist der Ansicht, dass jeder Gedanke, der, wenn das *Yijing* konsultiert wird, z.B. beim Werfen der Münzen vorhanden ist, die Antwort des Orakels beeinflusst. Daher ist es sehr wichtig, dass der Geist des Magiers beim Divinieren vollkommen auf die Frage konzentriert ist. „*Jeder dazwischentretende Gedanke verwirrt das Orakel so sicher, wie es einen Zeitungsleser verwirren wird, wenn er einen Abschnitt liest, in den sich ein paar Zeilen einer anderen Spalte verirrt haben.*“³⁰⁰ Der Magier muss sich vollkommen in die *Intelligenz*, die er um Rat fragt, versenken und sich mit ihr identifizieren, als ob die eigene Persönlichkeit mit ihren Wünschen und Neigungen nicht mehr existiere,³⁰¹ „*sodaß, wenn er die Frage stellt, es ihm vorkommt, als sei er selbst diese Intelligenz und höre einen Fremden, der ihm gleichgültig ist, diese Frage stellen.*“³⁰² Er empfiehlt daher, sich durch rituelle Reinigung und Weihung auf die Orakelbefragung vorzubereiten und sich dadurch „*von seiner Persönlichkeit frei zu machen*“³⁰³.

²⁹⁷ Vgl. Crowley, *Magick* Bd. 2, S. 80.

²⁹⁸ Vgl. ebd., S. 488.

²⁹⁹ Ebd. S. 489.

³⁰⁰ Ebd., S. 490.

³⁰¹ Vgl. Ebd., S. 490, 491.

³⁰² Ebd., S. 491.

³⁰³ Ebd.

5.5.7. Zusammenfassung

Hier muss wieder darauf hingewiesen werden, dass die folgende Crowley'sche Divinationstheorie nur eine Interpretation darstellt. Crowley selbst behauptete nicht, eine vollständige Erklärung derselben geben zu können. (Er meint, die Divination sei eine Methode, „*die wir überhaupt kaum verstehen, und nur wie Pfuscher benutzen. Erfolg für den besten Divinierenden, der jetzt lebt, ist in irgendeinem besonderen Fall nicht sicherer als ein Schlag mit einer Ballkeule bei einem berühmten Golfspieler.*“³⁰⁴)

Nach Crowleys Divinationstheorie kommuniziert man bei einer Orakelbefragung mit dem Ursprung der Schöpfung, welchen er *dào*, *Nuit* und *Ain* nennt. Diese Arbeit vertritt die Ansicht, dass Crowley, auch wenn er es selbst nirgends explizit ausspricht, diesen Ursprung mit Éliphas Lévis *Astrallicht* gleichsetzt oder zumindest das *Astrallicht* als „vergrobstofflichere“ Form (*Tiphererth*) dieses Ursprungs auffasst.

Diesem entströmen „Bilder“ bzw. gewissermaßen „ideelle“ *Intelligenzen*, die er *astrale Wesenheiten* nennt. Sie befinden sich auf einer „feinstofflichen“ Ebene der Schöpfung – der *Astralebene*, auf der sich die Dinge und Ereignisse noch nicht vollends manifestiert bzw. „vergrobstofflicht“ haben. Eben dadurch, dass in diesem Bereich die Dinge noch nicht vollständig ausgebildet und noch gewissermaßen „ideell“ sind, ist es möglich Informationen über zukünftige Ereignisse zu erhalten.

Die (ebenfalls ideelle) Gesamtheit der Wesenheiten wird durch verschiedene Symbolsysteme erfasst. Dazu zählen der kabbalistische *Baum des Lebens*, der Tarot, die Figuren der Geomantie und auch die Trigramme bzw. Hexagramme des *Yijing*.

Es gibt Schwingungen, die vom Orakel aufgefangen und wiedergegeben werden. Es ist naheliegend anzunehmen, dass diese Schwingungen von dem *Astrallicht* bzw. den darin enthaltenen *astralen Wesenheiten* ausgehen, auch wenn Crowley dies nirgends ausdrücklich feststellt.

Der Magier, der die Divination ausführt, macht sich selbst zum Empfänger

³⁰⁴ Crowley, *Magick* Bd. 1, S. 501.

dieser Schwingungen und ist nur in der Lage, diese aufzunehmen, wenn er sich selbst von seiner Persönlichkeit und seinen persönlichen Neigungen frei macht. Seine Geistesverfassung wirkt sich auf das Orakel aus und ist mit ihm verbunden. Die richtige – gleichzeitig gelöste und auf die Frage konzentrierte - Geistesverfassung ist Voraussetzung für eine erfolgreiche Orakelbefragung.

Crowley stellt den Magier, der die Divination ausführt, in den Mittelpunkt seiner Spekulationen zur Divination. Er und nicht das Symbolsystem, das er verwendet, ist ausschlaggebend. Man kann also zusammenfassen, dass der Divinierende, vorausgesetzt dass alle Bedingungen (richtige Fragestellung etc.) erfüllt sind, in dem Moment, in dem er die *Yijing*-Münzen wirft, durch seine Intention und die richtige Geistesverfassung in der Lage ist, „reine“ Schwingungen des Astrallichts zu empfangen, und dadurch bewirkt, dass sich die Schwingungen auf die Münzen übertragen. Diese liefern dann durch die Art, wie sie fallen, eine „wahrheitsgemäße“ Antwort.

Crowley: *„Die Tatsache ist, daß die Gesetze der Natur unvergleichlich subtiler sind, als es die Wissenschaft ahnt. Die Erscheinungen auf jeder Ebene sind eng miteinander verwoben. (...) Es gibt kein Ding im Universum, das nicht jedes andere Ding auf die eine oder andere Weise beeinflusste. Es ist kein Grund in der Natur vorhanden, warum die augenscheinlich zufällige Zusammenstellung von einem halben Dutzend Stäbchen aus Schildpatt nicht mit den menschlichen Gemüt [orig.: mind] sowohl als mit dem ganzen Bau des Universums so verbunden sein sollte, daß die Beobachtung ihrer Stellung zueinander uns nicht instandsetzen könnte, alle Dinge im Himmel und auf Erden zu messen.“*³⁰⁵

5.6. Crowleys Verwendung und Interpretation des *Yijing*

Wann Crowley zum ersten Mal mit dem *Yijing* in Kontakt kam, ist unbekannt. Aus Kaczinskys Werk *Perdurabo* erfahren wir, dass er 1906 den *Liber Trigrammaton sub Figura XVII* verfasste, der sich mit den Trigrammen des *Yijing* auseinandersetzt. Dies setzt voraus, dass Crowley das *Yijing* zu jener

³⁰⁵ Crowley, *Magick* Bd. 1, S. 503.

Zeit schon gut kannte.

In den *Confessions* erwähnt Crowley das *Yijing* erst ab dem Jahr 1920.³⁰⁶ Aus seinen Schilderungen ist ersichtlich, dass er das *Yijing* über Jahrzehnte hinweg oft mehrmals täglich³⁰⁷ konsultierte und über Perioden hinweg Tageshexagramme erstellte, wobei es sich um *Yijing*-Hexagramme handelt, die die jeweilige Tagessituation widerspiegeln sollen. Weiter zeigt sich aus seinen Erzählungen, dass er in existenziell wichtigen Momenten seines Lebens das *Yijing* befragte und sich auch konsequent an den erhaltenen Ratschlag bzw. seine Interpretation hielt.³⁰⁸

5.6.1. Beispiele der Orakelbefragung

Die erste *Yijing*-Befragung, die Crowley in den *Confessions* beschreibt, fand am 12. Januar 1920 statt. Er war damals eben aus den USA nach England zurückgekehrt, war mittellos und befand sich auch moralisch in einer Lage „leidenschaftlicher Verzweiflung“.³⁰⁹ Zu dieser Zeit hatte er sich noch nicht selbst dazu verpflichtet, die Lehre des *Liber AL vel Legis* zu verbreiten. Er wandte sich damals mit folgender Frage an das *Yijing*: „Soll ich mein gesamtes magisches Werk aufgeben, bis ein eindeutiges Zeichen erscheint?“³¹⁰ Als Antwort erhielt er das 22. Hexagramm *bi* – „die Anmut“ ☱, dessen Urteilsspruch folgendermaßen lautet: „Anmut hat Gelingen. Im Kleinen ist es fördernd, etwas zu unternehmen.“³¹¹ In einer Fußnote bemerkt er, dass die Art der Fragestellung eine Ja/Nein-Antwort verlange und daher nicht empfehlenswert sei, da weder das *Yijing*, noch der Tarot eine solche zu geben vermögen.³¹² Trotzdem fasste er die erhaltene Antwort als eindeutige Zustimmung auf.³¹³ Danach rief er in einem magischen Ritual *Aiwaz / Aiwass* an, das Geistwesen, das ihm den *Liber AL* diktiert haben soll, und fragte es, auf welches Zeichen er warten solle und

³⁰⁶ Ebd., S. 183.

³⁰⁷ Vgl. Booth 2000, S. 362.

³⁰⁸ Vgl. Crowley 1987, *Confessions* Bd. 2, S. 183ff.

³⁰⁹ Vgl. ebd., S. 183.

³¹⁰ Ebd., S. 183

³¹¹ Wilhelm 2009, S. 98.

³¹² Vgl. Crowley, *Confessions* Bd. 2, S. 183, Fußnote 1.

³¹³ Vgl. ebd., S. 184.

bekam (in einer Vision?)³¹⁴ eine Antwort, die er auf die, im *Buch des Gesetzes* vorkommende Göttin *Nuit* bezog: „*Die Allanwesenheit meines Leibes*“³¹⁵.

Da er den Satz nicht völlig verstand, befragte er das *Yijīng* ein weiteres Mal und bekam nun als Antwort das 36. Hexagramm *míngyí* – „die Verfinsterung des Lichtes“ ☱☷.³¹⁶ Dessen Urteilsspruch lautet „*Verfinsterung des Lichts. Fördernd ist es, in der Not beharrlich zu bleiben.*“³¹⁷ Im *Yijīng* ist oft vom Gegensatz zwischen dem weisen „Edlen“ (*jūnzi*) und dem „Gemeinen“ (*xiǎoren*) die Rede. Ersterer ist derjenige der erfolgreich, zum Wohle der Allgemeinheit mit den Gegebenheiten umgeht, letzterer hingegen folgt seinen „niedrigen“ egoistischen Neigungen. Entsprechend der traditionellen Deutung beschreibt das 36. Hexagramm eine Situation, in der die „Edlen“ von den „Gemeinen“ zurückgedrängt werden. Dies wird dadurch dargestellt, dass sich das untere Trigramm *lí* ☲, das mit der Sonne identifiziert wird, unter dem Trigramm *kūn* ☷, dem die Erde zugeordnet wird, befindet. In dem *Yijīng* Kommentar *Xiàngzhuan* ist dazu Folgendes zu lesen: „*Das Licht ist in die Erde hineingesunken: das Bild der Verfinsterung des Lichtes. So lebt der Edle mit der großen Menge: er verhüllt seinen Schein und bleibt doch hell.*“³¹⁸

Crowley interpretierte das Hexagramm vollkommen anders. Ihm zufolge deutet das Hexagramm auf die Ankunft der im *Buch des Gesetzes* beschriebenen Göttin *Nuit* hin, womit er eine Verbindung zum Satz „*Die Allanwesenheit meines Leibes*“ herstellt.

Nach der Orakelbefragung besuchte er in Paris eine Bekannte, die ihm nach seiner Ankunft ein Seidentuch zeigte, auf das sie eine ägyptische Stele appliziert hatte.³¹⁹ Es handelte sich um die *Stele der Offenbarung*, die Crowley das erste Mal, kurz vor der Abfassung des *Buchs des Gesetzes* gesehen hatte. Auf der Stele sind die Göttin *Nuit* sowie ihr männliches Pendant, der Gott *Hadit* abgebildet.

Crowley bewunderte noch im Nachhinein die „Genauigkeit“ mit der das

³¹⁴ Crowley's diesbezügliche Schilderungen sind sehr unklar.

³¹⁵ Ebd.

³¹⁶ Vgl. ebd.

³¹⁷ Wilhelm 2008, S. 140.

³¹⁸ Ebd.

³¹⁹ Vgl. Crowley, *Confessions* Bd. 2, S. 185.

Hexagramm des *Yijing* das „Zeichen“ vorausgesagt hatte³²⁰:



Das obere Trigramm *kūn* ☷, das aus drei *yīn*-Linien besteht, symbolisiert für ihn *Nuit*, da auch sie, ebenso wie das *yīn*, eine primordiale Weiblichkeit verkörpert. Das untere Trigramm *lí* ☲ verkörpert den Gott *Hadit*, dem im *Liber AL vel Legis* tatsächlich die Sonne zugeordnet wird. Er nahm darauf sein „magisches Werk“ wieder auf und begann in der Folge die Lehre des *Buches des Gesetzes* zu verbreiten.

Im Fall dieser Orakelbefragung bezieht sich Crowley nur auf das Linienbild und lässt den dazugehörigen Urteilsspruch und die Liniensprüche scheinbar völlig außer Acht.

Er beschreibt in den *Confessions* eine weitere *Yijing*-Befragung, die im Mai 1922 stattfand. Interessant ist, dass er dabei jede der sechs Linien eines Hexagramms als „Phase“ einer Situation auffasst. Diese „Phasen“ manifestieren sich, beginnend mit der ersten, untersten Linie, eine nach der anderen.³²¹ Dies stellt eine von der traditionellen Auffassung³²² deutlich verschiedene Deutung der Hexagramme und deren Bezug zum zeitlichen Geschehen bzw. zum Wandel dar. Entsprechend dem traditionellen Verständnis verändert sich das Hexagramm, das man zu einer Situation erhalten hat, meistens durch eine oder mehrere sich wandelnde Linien in ein anderes Hexagramm. Das erste stellt dabei die Ausgangslage dar und das zweite die Richtung, in die sich eine Situation verändert.

Crowley befand sich zu jener Zeit in London und konnte (gegen seinen Wunsch) das Land nicht verlassen. Was seine damaligen Absichten betraf, meinte er, dass er sich nach Jahren, die er in Zurückgezogenheit verbrachte hatte, wieder imstande sah, am öffentlichen Leben teilzunehmen.³²³ Er befragte das *Yijing* wie es ihm weiterhin in England ergehen würde und erhielt als Antwort das 21. Hexagramm *shìkè* – „das Durchbeißen“ ☶. Das Zeichen stellt

³²⁰ Ebd.

³²¹ Crowley, *Confessions* Bd. 2, S. 224, 225.

³²² Damit ist die von Richard Wilhelm beschriebene Verwendung und Interpretation des *Yijing* gemeint.

³²³ Ebd., S. 224.

wie das 27. Hexagramm *yí* – „die Ernährung“ ☶ einen Mund dar. Jedoch anders als bei diesem, gibt es beim 21. Hexagramm ein „Hindernis“, das die Lippen daran hindert sich zu vereinen.³²⁴ Dieses „Hindernis“ wird durch die harte *yáng*-Linie auf dem vierten Platz angezeigt. In Richard Wilhelms Kommentar zu diesem Hexagramm ist Folgendes zu lesen: *„Um eine Vereinigung herbeizuführen, bedarf es des energischen Durchbeißen des Hindernisses.“*³²⁵ Der Urteilsspruch lautet: *„Das Durchbeißen hat Gelingen. Fördernd ist es, Gericht walten zu lassen.“*³²⁶

Der Spruch zur ersten Linie des Hexagramms lautet: *„Steckt mit den Füßen im Block, daß die Zehen verschwinden. Kein Makei.“*³²⁷ Für Crowley weist dieser Spruch auf seine Ausgangslage hin: *„Die erste Phase zeigt, daß sich die Lage festgefressen hat und es keine Fluchtmöglichkeiten gibt. Während der ersten Monate in London besaß ich praktisch keinen Pfennig, hatte nicht einmal etwas Anständiges zum Anziehen und war gezwungen, Meilen zu Fuß zu gehen, um die Kosten eines Telefonanrufes oder Bustickets zu sparen.“*³²⁸

Der zweite Linienspruch lautet: *„Man beißt auf weiches Fleisch, daß die Nase verschwindet.(...)“*³²⁹ Crowley war zu jener Zeit damit beschäftigt, Bücher, die er im Lager einer Druckerei hatte einlagern lassen, zurückzubekommen. Anfangs schien das kein Problem zu sein, später stellte sich jedoch heraus, dass der bisherige Eigentümer die Druckerei verkauft hatte und der neue Besitzer ihm Schwierigkeiten bereitete.

Der Spruch zur dritten Linie lautet: *„Beißt auf Dörrfleisch und trifft auf Giftiges. (...)“* Crowley, der seine Bücher nicht zurückbekam und sich mit dem neuen Druckereibesitzer stritt, erinnerte sich nun an den Urteilsspruch des Hexagramms, das er zu seinem Aufenthalt in London erhalten hatte: *„Durchbeißen hat Gelingen. Fördernd ist es, Gericht walten zu lassen.“*³³⁰ und konsultierte einen Rechtsanwalt.³³¹ Da ihm jedoch nicht die nötigen finanziellen

³²⁴ Vgl. Wilhelm 2008, S. 94.

³²⁵ Ebd.

³²⁶ Ebd.

³²⁷ Ebd., S. 95.

³²⁸ Crowley, Confessions Bd. 2, S. 224.

³²⁹ Wilhelm 2008, S. 96.

³³⁰ Ebd., S. 95.

³³¹ Vgl. Crowley, Confessions Bd. 2, S. 549.

Mittel zur Verfügung standen, kam es zu keiner Klage und Crowley sah seine Bücher nie wieder.

Die vierte „Phase“ beschreibt eine Situation, in der große Schwierigkeiten zu überwinden sind. Im Linienspruch heißt es *„Beißt auf getrocknetes Knorpelfleisch. (...) Fördernd ist es, der Schwierigkeiten eingedenk und beharrlich zu sein. Heil!“*³³² Für Crowley wies diese „Phase“ auf seine anschließenden Bemühungen hin, einen Verleger für sein Buch *The Diary of a Drug Fiend* aufzutreiben.

Der Spruch zur fünften Linie lautet: *„Beißt auf getrocknetes Muskelfleisch. Erhält gelbes Gold. Beharrlich der Gefahr bewußt sein. Kein Makel.“* Nach andauernden Bemühungen gelang es Crowley, einen Verleger zu finden, der ihm sogleich einen Vorschuss auszahlte. Den fünften Linienspruch bezog er auf diese Situation. Die im Linienspruch angekündigte Gefahr verstand er als Hinweis auf einen möglichen Skandal, den die Veröffentlichung seines Werkes auslösen könnte – und tatsächlich kam es zum Skandal.

Zur sechsten Linie ist folgender Spruch zu lesen: *„Steckt mit dem Hals im hölzernen Kragen, daß die Ohren verschwinden. Unheil!“*³³³ Diesen unglücksverheißenden Spruch bezog er auf die Angriffe der Presse auf seine Person, die auf die Veröffentlichung seines Buchs folgten.³³⁴

Bei diesem Beispiel der *Yijing*-Befragung bezog Crowley alle Linien des Hexagramms, wie oben beschrieben, auf seine Situation und erlebte ein sukzessives Durchschreiten der einzelnen Linien. Die Sprüche und Hexagramme des *Yijing* hatten sich für ihn jedenfalls als mit seiner Lebensrealität in Übereinstimmung erwiesen.

6. Carl Gustav Jung

6.1. Einleitung

Das folgende Kapitel widmet sich C.G. Jungs (1875 - 1961)

³³² Wilhelm 2008, S. 96.

³³³ Ebd., S. 97.

³³⁴ Vgl. Crowley, Confessions Bd. 2, S. 225.

Auseinandersetzung mit dem *Yijing*. Es wird darin zuerst Licht auf Jungs Lehre geworfen, um den Rahmen seines Zugangs zum *Yijing* offenzulegen. Dabei werden die für unseren Gegenstand wichtigsten von ihm geprägten Begriffe erklärt. In der anschließenden Zusammenfassung wird aufgezeigt, wie Jung das bisher Beschriebene in Hinblick auf das *Yijing* interpretiert. Darauf folgt eine Darstellung des Synchronizitätsprinzips. Bei der Orakelbefragung beobachtete Jung, dass sich die Antworten des *Yijing* quasi regelmäßig sinngemäß auf die Fragen, die an das Orakel gestellt wurden, beziehen lassen. Diese Übereinstimmung des Sinngehaltes nennt Jung *Synchronizität*. Schließlich wird darauf eingegangen, wie Jung das *Yijing* verwendet.

Es wird in diesem Kapitel, wie auch schon im Kapitel zu Aleister Crowley, die Rezeption des Daoismus behandelt. Der Daoismus, besonders das *Dàodéjīng* und das *Yijing*, stellen für Jung enorm bedeutungsvolle Quellen östlicher Weisheit dar, auf die er sich in seinem Werk an vielen Stellen bezieht. Er war der Ansicht, dass der menschlichen Psyche ein universelles (kollektives) Substrat zugrunde liegt. Bei seiner Erforschung des kollektiven Unbewussten stellen für ihn philosophische, religiöse und mystische Zeugnisse verschiedenster Kulturen „Beweise“ dar, die, seiner Ansicht nach seine Theorien über das kollektive Unbewusste untermauern. In diesem Zusammenhang ist auch seine Daoismus-Rezeption zu interpretieren.

C. G. Jung studierte Medizin an der Universität Basel, Schweiz und arbeitete von 1900 bis 1909 an der Psychiatrischen Universitätsklinik Burghölzli. Von 1905 bis 1913 lehrte er als Privatdozent das Fach „Psychiatrie“ an der Universität Zürich. 1909 eröffnete er eine Privatpraxis in seinem Haus am Zürichsee.

Während seiner Zeit an der Universitätsklinik war Jung Anhänger von Sigmund Freuds Ideen und stand mit ihm auch in persönlichem Kontakt. 1912 publizierte Jung das Werk *Symbole der Libido*, in dem er Freuds Theorien kritisierte, wodurch es zum Bruch mit Freud kam. Von da an nannte er seinen Forschungsbereich nicht mehr „Psychoanalyse“, sondern „Analytische Psychologie“. Letztere beschäftigt sich, wie Sigmund Freuds Psychoanalyse, mit den Einflüssen unbewusster Komplexe auf das Bewusstsein. Die

Analytische Psychologie nimmt jedoch an, dass das Unbewusste einen weitaus umfangreicheren Bereich bildet, als dies in der Psychoanalyse der Fall ist. Das Freudsche Unbewusste wird in der Analytischen Psychologie zu einem Teilbereich des unbewussten Seelenlebens, in dem noch ganz andere Inhalte und Wirkfaktoren angesiedelt sind. Jung lenkte damit die Theorie seelischer Erkrankungen in gänzlich neue Bahnen.

Jung schrieb und publizierte sein ganzes Leben lang. Post mortem erschienen seine *Gesammelten Werke*, die 24 Bände³³⁵ bzw. 11754 Seiten umfassen. Vier von Jungs Schriften sind in Hinblick auf das *Yijing* besonders wichtig. Erstens die 1930 verfasste *Gedächtnisrede auf Richard Wilhelm*, außerdem das 1948 verfasste *Vorwort zum I Ging*, welches eine vorläufige Version des *Forword* darstellt, welches Jung anlässlich der 1950 erschienenen englischen Übersetzung von Richard Wilhelms *Yijing*³³⁶ verfasste. Als dritter einschlägiger Text unterscheidet sich das englische *Forword* in wesentlichen Punkten vom deutschen *Vorwort* und bildet somit ein eigenständiges Zeugnis Jung'scher *Yijing*-Interpretation. Der vierte Text ist seine 1952 publizierte Schrift *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*. Darin beschreibt er, wie das *Yijing* und der Daoismus mit dem von ihm beschriebenen *Synchronizitätsprinzip* in Zusammenhang stehen.

6.2. Jung, das Yijing und Richard Wilhelm

Jung experimentierte mit dem *Yijing* seit etwa 1920³³⁷ und es begleitete ihn von da an sein ganzes Leben. Er beschreibt den Beginn seiner Experimente folgendermaßen:

„Es war während eines Sommers in Bollingen, als ich den Entschluß faßte, dem Rätsel dieses Buches auf den Leib zu rücken. (...) Da saß ich denn oft stundenlang unter dem hundertjährigen Birnbaum auf dem Boden, den I Ging neben mir, und übte die Technik in der Weise, daß ich die sich ergebenden »Orakel« aufeinander bezog wie in einem Frage- und Antwortspiel. Es ergaben

³³⁵ Jung, C. G., *Gesammelte Werke* 1-20, Patmos Verlag, Ostfildern, 2011.

³³⁶ Richard Wilhelm / Cary F. Baynes: *The I Ching or The Book of Changes*, Bollingen Series XIX, Princeton University Press, New York, erste Auflage 1950.

³³⁷ Vgl. Wilhelm/Jung 2005, S. 177.

sich dabei allerhand nicht zu leugnende Merkwürdigkeiten – sinnvolle Zusammenhänge mit meinen eigenen Gedankengängen, die ich mir nicht erklären konnte. (...) Ich stieß immer wieder auf erstaunliche Koinzidenzen, die mir den Gedanken eines akausalen Parallelismus (einer Synchronizität, wie ich ihn nachmals nannte) nahe legten“³³⁸

Jung arbeitete mit zwei verschiedenen *Yijing*-Übersetzungen. Zuerst verwendete er James Legges Version, die in Max Müllers Reihe *Sacred Books of the East* erschienen war. Als Richard Wilhelms Übersetzung publiziert wurde, arbeitete er vorzugsweise mit dieser. Jung meinte hierzu, Wilhelms Übersetzung lobend: „*Bevor ich WILHELMS Übersetzung kennenlernte, habe ich mich jahrelang mit LEGGES unzulänglicher Übersetzung beschäftigt und war daher in der Lage, den außerordentlichen Unterschied in vollem Maße zu erfahren.*“³³⁹

Jung wurde mit Richard Wilhelm Anfang der 1920-Jahre bei einer Tagung von Hermann Graf Keyserlings „Schule der Weisheit“ in Darmstadt bekannt,³⁴⁰ als ihn die Psychologische Gesellschaft Zürich 1923 dazu einlud, einen Vortrag über das *Yijing* zu halten. Die beiden lernten sich bei dieser Gelegenheit besser kennen.³⁴¹ Damals wurde Wilhelm gebeten, ein *Yijing*-Orakel über die Psychologische Gesellschaft zu erstellen. „*Die Diagnose, die sich ergab, war verblüffend richtig und ebenso war es die Prognose, welche ein Ereignis beschrieb, das erst später eintraf*“³⁴² und das selbst Jung zu diesem Zeitpunkt nicht vorausgesehen hatte.³⁴³

(Jungs Schülerin und langjährige Mitarbeiterin Marie-Louise von Franz meint: „*Es erscheint wie eine Synchronizität, daß Jung gerade damals, als er dieses Phänomen zu beobachten begann, Richard Wilhelm kennenlernte und durch ihn in die Geheimnisse des I Ging eingeführt wurde, welches völlig auf dem Synchronizitätsprinzip aufgebaut scheint.*“³⁴⁴)

Jung und Wilhelm schätzten die Arbeit des anderen in hohem Maße und

³³⁸ Ebd., S. 177, 178.

³³⁹ Jung 2001, Bd. 15, S. 64.

³⁴⁰ Vgl. Wilhelm/Jung 2005, S. 177.

³⁴¹ Vgl. Diederichs 1984, S. 169.

³⁴² Ebd., S. 149.

³⁴³ Vgl. Ebd.

³⁴⁴ Von Franz 2003, S. 54.

tauschten sich intensiv über philosophische und religiöse Themen aus.³⁴⁵ Den Höhepunkt ihres gemeinsamen Wirkens stellt das Werk *Geheimnis der goldenen Blüte – das Buch von Bewußtsein und Leben* dar, welches erstmals 1929 in München erschien³⁴⁶. Dabei handelt es sich um einen Text über daoistische Mystik, den Wilhelm aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzte und zu dem Jung einen einführenden psychologischen Kommentar schrieb. Weiters verfasste Jung, wie schon erwähnt, ein Vorwort zur englischen Übersetzung von Richard Wilhelms' *Yijing*. Als Wilhelm 1930 starb, verfasste Jung zum Gedächtnis an ihn und sein Lebenswerk eine Rede. Die beiden Texte sind in Hinblick auf die Beziehung Jungs zum *Yijing* von großer Bedeutung, weil sie einerseits einen tiefen Einblick in seine Sicht auf das *Yijing* und die chinesische Philosophie geben, andererseits aber, weil in ihnen erstmals in seinem gesamten Schriftkorpus von einem „psychophysikalischen Parallelismus“ bzw. von einem „synchronistischen Prinzip“ die Rede ist.

6.3. Jungs psychologische Begriffe und Theorien

Jung sieht im *Yijing* eine Methode, die dazu dient, das *Unbewusste* zu erforschen,³⁴⁷ und meint, es beruhe auf der Psychologie des *Individuationsprozesses*.³⁴⁸ Um zu verstehen, was damit gemeint ist, ist es nötig, die für unseren Gegenstand wichtigsten Begriffe, die Jung zur Beschreibung seiner Theorien benutzt, zu erklären. Im Folgenden wird daher beschrieben, wie er das *Ich* und das *Bewusstsein*, das *Unbewusste*, den *Schatten*, die *Archetypen des Unbewussten*, den *Anima/Animus-Archtypus*, das *Selbst* und den *Individuationsprozess* definiert und in welcher Beziehung diese Faktoren zu einander stehen. Jungs Verständnis der Psyche ist sehr komplex und vielschichtig. Das Folgende darf daher nicht als ausreichende Darstellung seiner psychologischen Theorie verstanden werden. Ich habe bei der Begriffsbeschreibung versucht, die Eigenschaften, die mir für unseren Gegenstand wesentlich erscheinen, hervorzuheben.

³⁴⁵ Vgl. Wilhelm/Jung 2005, S. 179.

³⁴⁶ Vgl. Ebd., S. 162.

³⁴⁷ Wilhelm/Baynes 1967, S. xxii.

³⁴⁸ Vgl. Jung 2011, Bd. 9, S. 359.

Es ist an dieser Stelle wichtig, darauf hinzuweisen, dass es sich bei den folgenden Begriffen, so meint Jung, nicht um theoretische Spekulationen handelt, sondern um Faktoren, die tatsächlich in der menschlichen Psyche vorhanden sind. Sie stellen das Resultat seiner jahrzehntelangen empirischen psychologischen Forschung dar.

6.3.1. Das Ich und das Bewusstsein

„Unter «Ich» ist jener komplexe Faktor, auf den sich alle Bewußtseinsinhalte beziehen, zu verstehen. Er bildet gewissermaßen das Zentrum des Bewußtseinsfeldes, und insofern dieses die empirische Persönlichkeit umfaßt, ist das Ich das Subjekt aller persönlichen Bewußseinsakte. Die Beziehung eines psychischen Inhaltes zum Ich stellt das Kriterium des Bewußtseins desselben dar, denn kein Inhalt ist bewusst, der nicht dem Subjekt vorgestellt wäre.“³⁴⁹

Jung meint, dass theoretisch dem Bewusstseinsfeld und damit auch dem *Ich* keine Grenzen gesetzt sind, dass es jedoch empirisch seine Grenzen im Gebiet des *Unbekannten* findet.³⁵⁰ Diese *Unbekannte* besteht aus all dem, was dem *Ich* unbekannt ist, also in keiner bewussten Beziehung zum Ich-Komplex steht. Das *Unbekannte* besteht sowohl aus sinnlich erfahrbaren, wie auch aus inneren unmittelbaren Tatbeständen.³⁵¹ Erstere stellen die äußere Umwelt und letztere die Innenwelt dar.

Das Ich beruht sowohl auf *somatischer*³⁵² als auch auf *psychischer* Grundlage. Erstere sind endosomatischen Empfindungen – die Empfindungen des eigenen Körpers, die, insofern sie bewusst sind, auch mit dem Ich in Verbindung stehen. Es besteht jedoch, laut Jung, kein Zweifel, dass „*ein großer Teil der endosomatischen Reizvorgänge schlechterdings bewußtseinsunfähig*“ ist. Die *psychische* Grundlage besteht aus dem *gesamten Bewusstseinsfeld* und der *Gesamtheit unbewusster Inhalte*. Letztere bestehen 1.) aus willkürlich reproduzierbaren Inhalten – dem Gedächtnis, 2.) aus nicht willkürlich

³⁴⁹ Jung 2001, Bd. 9/2, S. 12.

³⁵⁰ Vgl. ebd.

³⁵¹ Vgl. ebd.

³⁵² Soma (griechisch) = Körper.

reproduzierbaren Inhalten und 3.) aus überhaupt nicht bewusstseinsfähigen Inhalten.³⁵³

Das Ich entsteht einerseits aus dem Zusammenstoß des somatischen Faktors mit der Umwelt, andererseits, wenn sich bereits ein Subjekt herausgebildet hat, aus dem Zusammenstoß des Subjekts mit der Umwelt und der Innenwelt.³⁵⁴

Jung weist darauf hin, dass das Ich von der Gesamtheit der Persönlichkeit verschieden ist, da diese notwendigerweise auch unbewusste Aspekte der Persönlichkeit umfasst. Es stellt zwar das Zentrum des Bewusstseinsfeldes, jedoch nicht die Gesamtpersönlichkeit dar. Für letzteres verwendet Jung den Begriff *Selbst*.

Das Ich hat innerhalb der Reichweite des Bewusstseinsfeldes relative Willensfreiheit. Diese ist jedoch durch äußere Umstände – die Notwendigkeiten der Umwelt, wie auch innere Begebenheiten beschränkt.³⁵⁵ Sie ist also kein von weiteren Faktoren der Gesamtpersönlichkeit unabhängiger Faktor. Der Wille stellt die dem Bewusstsein zur Verfügung stehende Energiesumme dar.³⁵⁶ „*Der Willensvorgang wäre demnach ein energetischer Prozess, der durch bewusste Motivation ausgelöst wird.*“³⁵⁷ Ein psychischer Vorgang, der nicht durch bewusste Motivation ausgelöst wird, ist demnach nicht als Willensvorgang zu bezeichnen.³⁵⁸

6.3.2. Das Unbewusste

Es handelt sich, Jung zufolge, beim *Unbewussten* um einen Begriff, der sich ausschließlich auf ein psychologisches Phänomen bezieht.³⁵⁹ Er meint: „*Die Berechtigung, überhaupt von der Existenz unbewußter Vorgänge zu reden, ergibt sich mir einzig und allein aus der Erfahrung, und zwar zunächst aus der psychopathologischen Erfahrung, welche unzweifelhaft dartut, daß zum Beispiel in einem Fall von hysterischer Amnesie das Ich von der Existenz*

³⁵³ Vgl. ebd., S. 13.

³⁵⁴ Vgl. ebd. S. 14.

³⁵⁵ Vgl. ebd.

³⁵⁶ Vgl. Jung 1994, Bd. 6, S. 520.

³⁵⁷ Ebd.

³⁵⁸ Vgl. ebd.

³⁵⁹ Vgl. ebd. S. 517.

*ausgedehnter psychischer Komplexe nichts weiß, daß aber eine einfache hypnotische Prozedur imstande ist, im nächsten Moment den verlorenen Inhalt vollkommen zur Reproduktion zu bringen. Aus den tausenden Erfahrungen dieser Art leitet man die Berechtigung ab, von der Existenz unbewußter psychischer Inhalte zu reden.*³⁶⁰

Der Begriff des Unbewussten ist heutzutage geläufig, er war jedoch zu Jungs Lebenszeit noch nicht in diesem Maße allgemein anerkannt. Noch für Sigmund Freud ist das Unbewusste ein Sammelort vergessener und verdrängter psychischer Inhalte und dementsprechend ausschließlich persönlicher Natur.³⁶¹ Jung hingegen unterscheidet zwischen dem *persönlichen* und dem *kollektiven Unbewussten*. Eine oberflächliche Schicht des Unbewussten ist demnach persönlicher Natur. Seine Inhalte sind hauptsächlich *gefühlsbetonte Komplexe* „*welche die persönliche Intimität des seelischen Lebens ausmachen.*“³⁶² Sie stellen Akquisitionen des persönlichen, individuellen Lebens dar. Es handelt sich also um „*Vergessenes, Verdrängtes, unterschwellig Wahrgenommenes, Gedachtes und Gefühltes*“³⁶³.

Das persönliche Unbewusste ruht auf einer tieferen Schicht, deren Inhalte nicht der persönlicher Erfahrung und Erwerbung entstammen, sondern angeboren sind.³⁶⁴ Diese Schicht nennt Jung das *kollektive Unbewusste*.³⁶⁵ Er benutzt den Begriff „kollektiv“ deshalb, weil das kollektive Unbewusste „*nicht individueller, sondern allgemeiner Natur ist, das heißt es hat im Gegensatz zur persönlichen Psyche Inhalte und Verhaltensweisen, welche überall und in allen Individuen cum grano salis die gleichen sind. Es ist mit anderen Worten, in allen Menschen sich selbst identisch und bildet damit eine in jedermann vorhandene, allgemeine seelische Grundlage überpersönlicher Natur.*“³⁶⁶ Es handelt sich dabei nicht um bewussteinhaltige Inhalte, sondern um „*latente Dispositionen zu gewissen identischen Reaktionen*“³⁶⁷ Diese sind Ausdruck der Identität der menschlichen Gehirnstruktur. Jung meint: „*Daraus erklärt sich die Analogie, ja*

³⁶⁰ Ebd. S. 518.

³⁶¹ Vgl. Jung 2011, Bd. 9/1, S. 13.

³⁶² Ebd., S. 14.

³⁶³ Jung, 1994, Bd. 6, S. 519.

³⁶⁴ Ebd., S. 13.

³⁶⁵ Jung entdeckte das *kollektive Unbewusste* 1912. Vgl. Jung 2011, Bd. 18/2, S. 505.

³⁶⁶ Ebd., S. 13, 14.

³⁶⁷ Wilhelm/Jung 2005, S. 16.

*sogar Identität der Mythenmotive und der Symbole und der menschlichen Verständnismöglichkeit überhaupt.*³⁶⁸

Das Unbewusste ist, laut Jung, nicht ruhend, sondern dynamisch und ständig mit der Gruppierung und Umgruppierung seiner Inhalte beschäftigt ist. Es ist normalerweise mit dem Bewusstsein koordiniert und steht mit letzterem in einer kompensatorischen Beziehung.³⁶⁹ Das heißt, dass diejenigen Aspekte des Lebens oder der Persönlichkeit, denen das Bewusstsein zu wenig Aufmerksamkeit schenkt, im Unbewussten wirken. *„Auf persönlicher Stufe sind es die im Bewußtsein nicht anerkannten persönlichen Motive, welche in Träumen erscheinen, oder es sind Bedeutungen von Tagessituationen, die wir übersehen haben, oder Schlüsse die wir nicht gezogen, oder Affekte, die wir uns nicht gestattet, oder Kritiken, die wir uns erspart haben.*³⁷⁰

Das Unbewusste ist, bei Jung, als Ursprung des Bewusstseins aufzufassen.³⁷¹ Es stellt die Quelle von Bildern, Impulsen, Gedanken und Gefühlen und Träumen dar,³⁷² die durch ihr Erscheinen wahrgenommen und reflektiert werden können, wodurch wiederum Bewusstsein entsteht. Er ist der Ansicht, dass das Unbewusste auch die Quelle der Libido enthält bzw. diese sogar selbst ist.³⁷³ Jungs Libido-Begriff ist jedoch nicht wie bei Freud nur mit dem Sexualtrieb gleichzusetzen. Er versteht darunter ganz allgemein (psychische) Energie, die sich in bestimmten psychischen Wirkungen und Leistungen äußert.³⁷⁴

Die verschiedenen Impulse, die dem Unbewussten entspringen, stehen jenseits des bewussten Wollens und können Jung zufolge als „Gotteswillen“ bzw. als „operation of natural forces“ aufgefasst werden.³⁷⁵ Damit weist er darauf hin, dass es psychologisch vorteilhaft ist, die Triebe und Naturkräfte, die im menschlichen Wesen wirken, als absolute Gegebenheiten aufzufassen, die man nicht unterdrücken kann und soll. Es bleibt dem Menschen nur die Möglichkeit, den „richtigen“ bzw. den entsprechenden Umgang mit ihnen zu

³⁶⁸ Ebd.

³⁶⁹ Vgl. Jung, 2011, Bd. 7, S. 136.

³⁷⁰ Jung 2011, Bd. 7, S. 187.

³⁷¹ Vgl. Jung 2011, Bd. 9/1, S. 298.

³⁷² Vgl. Jung 2011, Bd. 18/2, S. 774.

³⁷³ Vgl. Jung 2011, Bd. 7, S. 174.

³⁷⁴ Vgl. Jung 1994, Bd. 6, S. 483.

³⁷⁵ Vgl. Jung 2001, Bd. 9/2, S. 35.

erlernen.³⁷⁶

Das Unbewusste wird von Jung auch als ein Bereich aufgefasst, in dem *„sich vorbereitende seelische Entwicklungsprozesse, d.h. Vorwegnahmen künftiger Bewusstseinsprozesse und allgemein alle schöpferischen Inhalte konstellierte sind.“*³⁷⁷

6.3.3. Die Archetypen des Unbewussten³⁷⁸

Es gibt „innere“ Bilder die im menschlichen Geist erscheinen. Es kann sich dabei um Erinnerungen, Wünsche uvm. handeln, die mit dem persönlichen, individuellen Leben in Zusammenhang stehen. Es gibt jedoch Jung zufolge auch *urtümliche*, kollektiv vorhandene Bilder. Sie werden als *urtümlich* bzw. *archaisch* bezeichnet, wenn sie mit bekannten mythologischen Motiven übereinstimmen.³⁷⁹ Sie sind dann Ausdruck des kollektiven Unbewussten und keine Akquisitionen persönlicher Erfahrung.

Diese urtümlichen Bilder, auch *Archetypen* genannt, stellen Inhalt und Struktur des kollektiven Unbewussten dar. Der Archetypus-Begriff ist für Jung eine erklärende Beschreibung der Platonischen Ideen.³⁸⁰ Diese Ideen stehen *„gleichsam als Musterbilder in voller Wirklichkeit da, die Einzeldinge aber sind ihnen ähnlich und sind Abbildungen von ihnen und die Teilnahme der Einzeldinge an den Ideen besteht in nichts anderem als in dieser Nachbildung.“*³⁸¹ Es handelt sich dabei also um a priori vorhandene Strukturen, die sich immer wieder auf unterschiedliche Weise manifestieren.

Die *Archetypen* sind einerseits formale Faktoren, die unbewusste seelische Vorgänge anordnen,³⁸² sie haben jedoch auch eine „spezifische Ladung“, die eine numinose Wirkung entfaltet und sich in Affekten äußert.³⁸³ Unter dem Affekt versteht Jung eine Emotion, die durch eine Störung des

³⁷⁶ Vgl. Ebd.

³⁷⁷ Von Franz 2003, S. 3.

³⁷⁸ Jungs maßgebliche Schriften dazu sind in Bd. 7 und 9 der Gesammelten Werken enthalten.

³⁷⁹ Vgl. ebd.

³⁸⁰ Vgl. Jung 2011, Bd. 9/1, S. 14.

³⁸¹ Platon 1988, S. 61.

³⁸² Vgl. Jung 1995, Bd. 8, S. 476.

³⁸³ Vgl. Ebd.

Vorstellungsablaufes und eine merkbare Körperinnervation³⁸⁴ gekennzeichnet ist.³⁸⁵ Wenn ein Archetypus in einer Person wirkt, dann ist sie dermaßen von ihm eingenommen, dass andere mögliche Bewusstseinsinhalte in den Hintergrund treten und unbewusst werden. Der herrschende Archetypus entzieht nämlich diesen die Energie, wodurch nur er in außerordentlicher Klarheit wahrgenommen wird.³⁸⁶ Die Person, in der ein Archetypus wirkt, ist also gewissermaßen von ihm besessen. Es sei hier darauf hingewiesen, dass es „normal“ ist, unter dem Einfluss von Archetypen zu stehen, da sie die strukturierenden Faktoren des in jedem Menschen wirkenden kollektiven Unbewussten sind.

Jung geht seiner Schrift *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste* beispielsweise auf den *Mutter-Archetypus* und den *Kind-Archetypus* ein. Darunter ist zu verstehen, dass es in Hinblick auf *die Mutter* und *das Kind* kulturübergreifende „patterns of behavior“ gibt, die ihren Niederschlag in den verschiedenen Mythen und Märchen der Menschheit fanden und finden. Durch die Analyse letzterer glaubte er, in die Nähe des Kerns dieser archetypischen Phänomene vordringen zu können.

6.3.4. Der Schatten

Der *Schatten* ist ebenfalls ein Archetypus des Unbewussten. Er ist in besonderem Maße mit dem persönlichen Unbewussten verknüpft und ist mit dem „*dunklen Aspekt der Persönlichkeit*“³⁸⁷ gleichzusetzen. Auch wenn er in erster Linie mit dem persönlichen Unbewussten in Verbindung steht, stellt er einen Archetypus des kollektiven Unbewussten dar, da er in jedem Menschen vorhanden ist. Sein Charakter lässt sich aus den Inhalten des persönlichen Unbewussten erschließen³⁸⁸ und besteht hauptsächlich aus verdrängten Komplexen. Es handelt sich beim Schatten um einen Archetypus, der, neben dem *Anima/Animus-Archetypus* am häufigsten das Ich beeinflusst bzw. stört,³⁸⁹

³⁸⁴ „Körperinnervation“ ist die Leitung der Reize durch Nerven zum Körper.

³⁸⁵ Vgl. Jung 1994, Bd. 6, S. 440, 441.

³⁸⁶ Vgl. Ebd.

³⁸⁷ Jung 2001, Bd. 9/2, S. 17.

³⁸⁸ Vgl. ebd.

³⁸⁹ Vgl. ebd.

da er wie dieser einen projektionsbildenden Faktor darstellt.

Er ist emotionaler Natur und besitzt eine gewisse Autonomie. Wenn der Schatten zum Vorschein kommt, äußert er sich in einer Emotion – in einem Geschehnis, das einem zustößt. Dieses ereignet sich normalerweise „*an den Stellen geringster Anpassung und offenbart zugleich den Grund der verminderten Anpassung, nämlich eine gewisse Minderwertigkeit und das Vorhandensein eines gewissen niederen Niveaus der Persönlichkeit.*“³⁹⁰

Es handelt sich beim *Schatten* in erster Linie um ein moralisches Problem, mit welchem sich das Ich-Bewusstsein auseinandersetzen muss. Der eigene *Schatten* kann mit einem gewissen moralischen Aufwand eingesehen und anerkannt werden. Die Anerkennung des *Schattens* bzw. der eigenen „minderwertigen“ Charakterzüge stellt laut Jung eine unerlässliche Bedingung der Selbsterkenntnis³⁹¹ bzw. *Individuation* dar. Bei der Analyse der Psyche kommen zuerst die Inhalte des Schattens zum Vorschein. Darauf folgen diejenigen des *Anima/Animus-Archtypus*.

6.3.5. Anima und Animus³⁹² und Projektion

Beim *Anima-/Animus-Archtypus* handelt es sich um ein nur schwer fassbares Phänomen. Jung beschreibt es einerseits als Personifizierung der Inhalte des kollektiven Unbewussten und meint andererseits, es stelle diejenige Funktion dar, die die Inhalte des Unbewussten an das Bewusstsein übermittelt.³⁹³ Der *Anima-/Animus-Archtypus* personifiziert die Art und Weise, wie sich das Individuum gegenüber den eigenen inneren Regungen, Gedanken und Gefühlen verhält,³⁹⁴ ist aber auch mit letzteren gleichzusetzen. Die Schwierigkeit besteht hier darin, dass dieser Archetypus, wenn er sich in einem harmonischen Zustand befindet unmerkbar seine Pflicht – die Vermittlung unbewusster Inhalte an das Bewusstsein – erfüllt. Er wird in diesem Fall nicht als etwas Eigenständiges wahrgenommen. Wenn das Bewusstsein diesen

³⁹⁰ Ebd., S. 17, 18.

³⁹¹ Vgl. ebd. S. 17.

³⁹² Die wichtigsten Schriften zu diesem Thema sind in GW, Bd. 7, Bd. 9/1 und Bd. 9/2 enthalten.

³⁹³ Vgl. Jung 2001, Bd. 9/2, S. 28, 29.

³⁹⁴ Vgl. Jung 1994, Bd. 6, S. 498.

inneren Regungen und Impulsen jedoch nicht Folge leistet, tritt der Archetypus personifiziert dem Bewusstsein gegenüber.³⁹⁵ Letzteres äußert sich in Neurosen und Psychosen.

Jung meint, Männer besäßen ein weibliches Unbewusstes, eine *Anima* und Frauen ein männliches, einen *Animus*. Damit kompensiert das innere Wesen das äußere. Er vertritt die Auffassung, dass sich das äußere Wesen von Männern gewöhnlich vernünftig, *Logos*-betont, und das von Frauen dagegen emotional bzw. *Eros*-betont verhält.³⁹⁶ Dies kehrt sich in Bezug auf ihr Inneres um. Der nach außen hin starke, logische Mann ist in seinem Inneren besonders weich und gefühlsbetont und die sich im Außen emotional gebärdende Frau ist in ihrem Inneren wiederum strikt rational. Die *Anima* des Mannes äußert sich in unbegründeten Launen und der *Animus* der Frau in unvernünftigen Meinungen, welche auf unbewussten und unreflektierten, apriorischen Voraussetzungen beruhen.³⁹⁷

Mittels *Animus* und *Anima* kommunizieren Mann und Frau mit ihrem Unbewussten. Sie treten nur dann als unbegründete Meinungen bzw. Launen in Erscheinung, wenn sie nach außen projiziert werden. Die Projektion ist eine weitere wichtige Funktion von *Anima* und *Animus*. Anders jedoch als die Inhalte des *Schattens*, die auf beide Geschlechter projiziert werden, werden die Inhalte von *Anima* bzw. *Animus* immer auf das andere Geschlecht projiziert. Dabei wird ein subjektiver (psychischer) Inhalt einem im Außen vorhandenen Objekt einverleibt.³⁹⁸

*„Die Projektion beruht auf der archaischen Identität von Subjekt und Objekt, ist aber erst dann als Projektion zu bezeichnen, wenn die Notwendigkeit der Auflösung der Identität mit dem Objekt eingetreten ist. Diese Notwendigkeit tritt ein, wenn die Identität störend wirkt“*³⁹⁹.

Mit der angesprochenen „archaischen Identität“ meint Jung einen primordialen unbewussten Zustand, der auch Charakteristikum des frühkindlichen

³⁹⁵ Vgl. Jung 2001, Bd. 9/2, S. 29.

³⁹⁶ Jung versteht unter *Logos* die Unterscheidungs- und Erkenntnisfähigkeit und unter *Eros* die Beziehungsfunktion, Vgl. Jung 2001, Bd. 9/2, S. 23

³⁹⁷ Vgl. Jung 2011, Bd. 7, S. 215.

³⁹⁸ Vgl. Jung 1994, Bd. 6, S. 493.

³⁹⁹ Ebd.

Geisteszustandes ist.⁴⁰⁰ *Identität* ist, laut Jung, immer eine unbewusste Wahrnehmung des Gleichseins von Subjekt und Objekt. Wäre man sich der *Identität* bewusst, wäre man sich auch des Vorhandenseins zweier getrennter Dinge bewusst, wodurch die *Identität* aufgehoben wäre.⁴⁰¹ Jung verwendet in diesem Zusammenhang Lucien Lévy-Bruhls Ausdruck *Participation mystique*. Darunter ist eine ursprüngliche psychologische Verbundenheit mit dem Objekt zu verstehen. Sie ist beim heutigen „Kulturmenschen“ in der Regel zwischen Personen, seltener zwischen Personen und Dingen zu beobachten.⁴⁰² Beispielsweise beruht auf diesem Phänomen die normale Erscheinung der Identifikation mit den Eltern bzw. den nächsten Familienangehörigen.⁴⁰³

„Insofern der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt nicht bewußt wird, herrscht unbewußte Identität. Dann ist das Unbewußte ins Objekt projiziert und das Objekt ins Subjekt introjiziert d.h. psychologisiert. Dann benehmen sich Tiere und Pflanzen wie Menschen, Menschen sind zugleich Tiere, und alles ist von Spuk und Göttern belebt.“⁴⁰⁴

6.3.6. Individuation und das Selbst⁴⁰⁵

Jung versteht unter *Individuation* einen Prozess, der ein „*psychologisches «Individuum»*“, *das heißt eine gesonderte, unteilbare Einheit, ein Ganzes, erzeugt.*⁴⁰⁶ Es handelt sich um einen Differenzierungsprozess bei dem sich das Einzelwesen als ein von der Allgemeinheit, von der kollektiven Psyche verschiedenes Wesen erkennt. Es hat die Entwicklung einer individuellen Persönlichkeit zum Ziel.⁴⁰⁷ Jung nennt diesen Prozess auch Selbstverwirklichung oder Verselbstung.⁴⁰⁸ Er handelt sich dabei um einen von äußeren Bedingungen unabhängigen, zielsuchenden Vorgang, der durch Analyse der Psyche bzw. durch die Neurosenbehandlung berührt wird, jedoch

⁴⁰⁰ Vgl. ebd., S. 467.

⁴⁰¹ Vgl. ebd.

⁴⁰² Vgl. ebd. S. 486.

⁴⁰³ Vgl. ebd. S. 468.

⁴⁰⁴ Wilhelm/Jung 2005, S. 52.

⁴⁰⁵ Jungs maßgebliche Schrift zu dem Thema: „*Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewußten*“

⁴⁰⁶ Jung 2011, Bd. 9, S. 293.

⁴⁰⁷ Jung 1994, Bd. 6, S. 470.

⁴⁰⁸ Vgl. Jung 2011, Bd. 7, S. 183.

über das „*Nur-ärztliche*“ hinausgeht.⁴⁰⁹ Theoretisch bedeutet die Vollendung der *Individuation*, dass die Inhalte des *Unbewussten* nicht mehr ins Objekt projiziert werden.⁴¹⁰

Jung meint, dass allgemein angenommen würde, dass sich im Ich-Bewusstsein die Ganzheit des psychologischen Individuums widerspiegle. Da jedoch wesentliche Anteile der Psyche unbewusst sind, kann diese Behauptung nicht zutreffen. Jung verwendet darum den Begriff des *Selbst*, der „den *Gesamtumfang aller psychischen Phänomene im Menschen*“⁴¹¹ bezeichnet. Er beinhaltet sowohl alle bewussten als auch alle unbewussten Inhalte der Psyche. Das *Selbst* steht für Ganzheit und Vereinigung des Gegensätzlichen - also des Bewusstseins und Unbewussten im Menschen. „*Empirisch erscheint das Selbst in Träumen, Mythen und Märchen in der Figur der «übergeordneten Persönlichkeit», wie König, Held, Prophet, Heiland usw. (...) Insofern es eine complexio oppositorum, eine Vereinigung von Gegensätzen darstellt, so kann es auch als eine geeinte Zweiheit erscheinen, wie zum Beispiel das Tao als Zusammenspiel von yin und yang*“⁴¹². Es handelt sich bei dem *Selbst* also um einen Archetypus, einen im kollektiven Unbewussten vorhandenen Faktor, der sich in den verschiedenen Mythen und Religionen auf unterschiedliche Weise dargestellt wird. Jung meint, es sei mit allen „*supremen Ganzheitsvorstellungen, wie sie vorzüglich allen monotheistischen und monistischen Systemen eignen*“⁴¹³, gleichzusetzen. So sind Jesus Christus⁴¹⁴ ebenso wie das *dào* als Symbole des *Selbst* aufzufassen.

Im Laufe seiner analytischen Arbeit kam er zu dem Schluss, dass die Beziehung zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewussten und der Individuationsprozess Probleme darstellen, die regelmäßig im späteren Verlauf einer analytischen Behandlung auftreten.⁴¹⁵ Jung zufolge ist ein „*erheblicher Bestandteil der nervenärztlichen Praxis*“⁴¹⁶ von der Reaktion des Unbewussten auf eine Überbewertung des Bewusstseins geprägt. Ersteres pocht nämlich,

⁴⁰⁹ Vgl. Jung 2011, Bd. 12, S. 19.

⁴¹⁰ Vgl. Wilhelm/Jung 2005, S. 51.

⁴¹¹ Jung 1994, Bd. 6, S. 505.

⁴¹² Ebd.

⁴¹³ Vgl. Jung 2001, Bd. 9/2, S. 43.

⁴¹⁴ Dazu Jung 2001, Bd. 9/2, 5. Kp.: „Christus, ein Symbol des Selbst“.

⁴¹⁵ Jung 2011, Bd. 9/1, S. 293

⁴¹⁶ Wilhelm/Jung 2005, S. 18.

umso mehr es in den Hintergrund gedrängt wird, auf sein Recht. Die Integration und Berücksichtigung des unbewussten psychischen Faktors stellt somit eine notwendige Angelegenheit dar, um das psychische Gleichgewicht aufrechtzuerhalten bzw. es wiederherzustellen.

„Man ist geneigt zu denken, daß das Ichbewußtsein fähig sei, das Unbewußte zu assimilieren, oder man hofft wenigstens, daß solch eine Lösung möglich sei. Doch unglücklicherweise ist das Unbewußte wirklich unbewußt, das heißt man kennt es nicht. Und wie kann man etwas Unbekanntes assimilieren?“⁴¹⁷

Das Bewusstsein ist und wird also niemals in der Lage sein das Unbewusste zu „schlucken“.

Jung ist der Ansicht, dass das Unbewusste die Quelle der Libido enthält bzw. mit dieser identisch ist.⁴¹⁸ Das Unbewusste ist also kein kraftloses Unbewusstes, sondern im Gegenteil Ursprung der Lebenskraft. Was den Umgang mit dem Unbewussten angeht, besteht also die einzige Möglichkeit darin, es anzuerkennen und ihm seinen gebührenden Platz einzuräumen.

Jung beschreibt auch (Krankheits-) Fälle, in denen das kollektive Unbewusste die Oberhand über das Ich-Bewusstsein gewinnt und letzteres von ersterem „verschluckt“ wird. In diesem Fall ist eine Differenzierung des Ich-Bewusstseins vom kollektiven Unbewussten notwendig, um einen Gleichgewichtszustand herbeizuführen.

Bei dem Individuationsprozess werden also entweder unbewusste psychische Inhalte vom Bewusstsein integriert oder aber die Inhalte des Unbewussten die *Archetypen* vom Ich-Bewusstsein, soweit es möglich ist, geschieden. In jedem Fall handelt es sich um eine Auseinandersetzung mit dem kollektiven Unbewussten.

Jung verfasste das Vorwort zu Richard Wilhelms Übersetzung der daoistischen Schrift *„Das Geheimnis der goldenen Blüte“*. Bei dieser Schrift handelt es sich um eine Meditationsanleitung, die eine Erleuchtungszustand zum Ziel hat. Jung interpretiert im Vorwort diesen Prozess auf psychologische Weise mit seinen eigenen Begriffen. Schon in seiner Schrift *„Zur Empirie des*

⁴¹⁷ Jung 2011, Bd. 9/1, S. 305.

⁴¹⁸ Vgl. Jung 2011, Bd. 7, S. 174.

Individuationsprozesses“ bemerkte er, dass die Individuation ein Hauptanliegen des Daoismus darstellt.⁴¹⁹ Dies wird von ihm im erwähnten Vorwort weiter ausgeführt. Er beschreibt dabei einen Zustand, der auf die Integration des kollektiven Unbewussten folgt und der als Ziel der Individuation aufgefasst werden darf.

*„Gelingt es nun, das Unbewußte, anzuerkennen und so zu leben, daß bewußte und unbewußte (resp. Instinktive) Forderungen nach Möglichkeit berücksichtigt werden, so ist das Gravitationszentrum der Gesamtpersönlichkeit nicht mehr das Ich, welches bloßes Bewußtseinszentrum ist, sondern ein sozusagen virtueller Punkt zwischen dem Bewußten und dem Unbewußten, welchen man das Selbst bezeichnen könnte.“*⁴²⁰

Laut Jung geht das Erreichen dieses Zustandes mit der Aufhebung der bereits erwähnten *Participation mystique*, der unbewussten Identität von Subjekt und Objekt einher. Es handelt sich um einen Zustand in dem das Unbewusste nicht mehr seine Inhalte ins Objekt projiziert. Das Ziel der Individuation ist somit eine Lösung des Subjekts vom Objekt, woraus eine Persönlichkeit entsteht, *„die sozusagen nur noch in den unteren Stockwerken leidet, in den oberen aber dem leid- und freudvollen Geschehen eigentümlich entrückt ist.“*⁴²¹ Jung meint, es wäre möglich, dass diese Lösung eine natürliche Vorbereitung auf den Tod ist, die nach der Lebensmitte einsetzt.⁴²²

6.3.7. Zusammenfassung

6.3.7.1. Yijīng-Befragung als Projektion

Jung geht davon aus, dass ein beträchtlicher Teil der Psyche unbewusst ist. Er beobachtete in der persönlichen Entwicklung einen Prozess, den er *Individuation* nennt. Dabei wird die bewusste und unbewusste Seite des Individuums in einen harmonischen Zustand gebracht, in dem beide Seiten entsprechend ihrer Natur wahrgenommen und gelebt werden. Da das

⁴¹⁹ Jung 2011, Bd. 9/1, S. 359.

⁴²⁰ Wilhelm/Jung 2005, S. 52.

⁴²¹ Ebd. S. 53.

⁴²² Vgl. ebd.

Unbewusste tatsächlich unbewusst ist, sich sukzessive offenbart und reflektiert werden muss, handelt es sich bei der *Individuation* um einen Prozess der Selbsterkenntnis. Das *Yijing* kann hierbei eine unterstützende Rolle spielen.

Jung ist der Ansicht, dass es möglich sei, die Interpretation einer *Yijing*-Befragung als (bloße!) Projektion subjektiver Inhalte in die Symbole des *Yijing* zu beschreiben:

„Eine solche Kritik, die vom Standpunkt westlicher Rationalität vernichtend wäre tut der Funktion des I Ging keinen Abbruch. Im Gegenteil, der weise Chinese würde mir lächelnd entgegen: Siehst du nicht, wie nützlich der I Ging ist, indem er dich dazu bringt, deine unbestimmten Gedanken in seinen abstrusen Symbolismus hineinzuprojizieren?“⁴²³

Marie-Louise von Franz sagt: *„Orakel sind meines Erachtens Versuche, mit der dynamischen Ladung einer archetypischen Konstellation Kontakt aufzunehmen und ein lesbares Muster davon zu geben.“⁴²⁴* Sie spricht damit aus, was Jung an einigen Stellen in seinem Werk angedeutet hat.⁴²⁵ Wie schon erwähnt, betrachtet er den *Schatten* und den *Anima-/Animus-Archetypus* als die projektionsbildenden Faktoren der Psyche. Daraus kann man folgern, dass man sich bei der Orakelbefragung mit seinem *Schatten* bzw. seiner/seinem *Anima* bzw. *Animus* auseinandersetzt. Das heißt, dass man sowohl zu seinem persönlichen, wie auch zum kollektiven Unbewussten Kontakt herstellt. M.-L. von Franz meint übrigens auch, dass man bei der *Yijing*-Befragung mit dem *Selbst* kommuniziert.⁴²⁶

Wie wir jedoch noch später sehen werden, handelt es sich bei dem bisher Gesagten um nur eine mögliche Beschreibung der *Yijing*-Interpretation. In Hinblick auf die Beschreibung der *Synchronizität* ist es wichtig hervorzuheben, dass es sich bei der Beschreibung der Orakelbefragung als Prozess der Projektion um eine kausale Beschreibung handelt. Das heißt, dass angenommen wird, dass man bei der Orakelbefragung ein zufälliges Ergebnis erhält, in welches die im eigenen Unbewussten vorhandenen Wünsche,

⁴²³ Diederichs 1984, S. 178, Wilhelm/Baynes 1967, S. xxxix.

⁴²⁴ Von Franz 1992, S. 76.

⁴²⁵ Vgl. Jung 2011, Bd. 8, S. 490, vgl. Jung 2011, Bd. 11, S. 596.

⁴²⁶ Vgl. Von Franz 1992, S. 87.

Hoffnungen und Bedürfnisse hineinprojiziert werden. Dass man die Antwort des Orakels als sinnvoll erkennt, also sinngemäß auf die Frage beziehen kann, wird als Auswirkung der eigenen Projektionen verstanden. Wir haben es hier also mit einem Verhältnis von Ursache und Wirkung zu tun.

Das Problem, dass sich dabei ergibt, (wie noch bei der Beschreibung der Synchronizität zu sehen sein wird) ist die Tatsache, dass man im Wahrnehmungsprozess als Subjekt unmittelbar mit-eingebunden ist. Auch wenn sich der eigene Verstand einer möglichen Projektion bewusst wäre, ändert das nichts an den vom Subjekt wahrgenommenen Inhalten. Subjektive Wahrnehmung vom Objekt ist immer ein Phänomen das *eine* bestimmte Wirkung auf das Subjekt hat, die vom Verstand nicht beeinflusst werden kann. Das Subjekt ist immer mittendrin.

6.3.7.2. Die Strukturen des *Yijīng* und der Individuation

Wie schon erwähnt, ist Jung der Ansicht, das *Yijīng* beruhe auf der Psychologie des Individuationsprozesses. Damit ist einerseits gemeint, dass sich im *Yijīng* die gleichen Strukturen widerspiegeln, die Jung in Bezug auf den Individuationsprozess wahrnimmt. Andererseits wird das *Yijīng* als Instrument aufgefasst, das den Menschen bei seiner Individuation unterstützt.⁴²⁷

Die Grundeinheiten des *Yijīng* sind der *yīn*- und *yáng*-Strich. Es ist das Ziel des *Yijīng* offenzulegen, wie diese beiden Kräfte bzw. Tendenzen im Moment der Befragung zueinander stehen und aufeinander wirken. Anhand der momentanen Qualität der Beziehung von *yīn* und *yáng* rät das Orakel, wie und ob man handeln soll. Das Zusammenwirken von *yīn* und *yáng* wird im *Yijīng* als *dào* bezeichnet. Das *Yijīng* stellt also ein Instrument dar, durch das man sich bzw. sein Handeln optimal dem *dào* anpassen kann. Das *dào* wird im *Daoismus* auch als Zustand absoluten Gleichgewichts zwischen *yīn* und *yáng* beschrieben, den der Daoist zu erreichen anstrebt.

Beim Individuationsprozess geht es um das Zusammenspiel von Bewusstsein und Unbewusstem. Jedes von beiden hat seine notwendige Funktion, die

⁴²⁷ Vgl. Jung 2011, Bd. 9/1, S. 357 ff.

berücksichtigt werden muss. Die Summe beider Faktoren nennt Jung das *Selbst*. Der Individuationsprozess bezeichnet den Weg des Individuums den Forderungen des Bewusstseins und des Unbewussten gerecht zu werden und zielt auf eine optimale Anpassung an diese ab. Wie schon beschrieben, geht Jung davon aus, dass es möglich ist einen Punkt zu erreichen der zwischen Bewusstsein und Unbewusstem liegt, den er ebenfalls *Selbst* nennt.

Wir haben es also bei den Strukturen des *Yijing* und des Individuationsprozesses mit einander entsprechenden Triaden zu tun.

<i>Yijing</i>	<i>Individuation</i>
<i>yáng</i>	<i>Bewusstsein</i>
<i>yīn</i>	<i>Unbewusstes</i>
<i>dào</i>	<i>Selbst</i>

6.4. Synchronizität

6.4.1. Jung und der Zufall

„Nehmen wir an, es sei nicht purer Unsinn was in dem Buche [Yijing] steht, und nicht lauter Autosuggestion, was der Fragesteller hineindeutet, so ist unser westlicher, philosophisch und naturwissenschaftlich gebildeter Geist trotz bereitwilliger Krediterteilung doch ernstlich durch die Tatsachenfrage beunruhigt. Man muß sich ja, wenn man nur im Geringsten geneigt ist, etwas daran zu finden, mit der unleidlichen Tatsache auseinandersetzen, daß eine psychologische Situation sich in der Zufallsteilung der 49 Schafgarbenstengel oder dem ebenso zufälligen oder noch zufälligeren Fallen der Münzen auszudrücken vermöge, und zwar in einer solchen Totalität, daß sogar ein Sinnzusammenhang sichtbar wird. Diese Konsequenz ist für unseren westlichen Verstand, der ganz andere Denkgewohnheiten hat, doch etwas unerhört. Es ist daher nur allzu begreiflich, wenn unser Geist derartiges als unmöglich ablehnt.“⁴²⁸

In Hinblick auf das *Yijing*, war Jung von dessen Treffsicherheit überzeugt. Es schien ihm, *„daß die Anzahl an deutlichen Treffern eine Prozentzahl erreicht,*

⁴²⁸ Diederichs 1984, S. 152, 153.

die weit über aller Wahrscheinlichkeit liegt.“⁴²⁹ Die sich hier ergebenden Fragen lauten: „Kann den Antworten des *Yijing* tatsächlich ein objektiver Wert beigemessen werden? Können sie wirklich objektive Informationen zu einem Sachverhalt liefern, die jenseits von Projektion sind?“

6.4.2. Synchronizität

Es sei anfangs darauf hingewiesen, dass es sich bei Jungs Auseinandersetzung mit der *Synchronizität* um den Versuch handelt, ein äußerst seltsames Phänomen zu beschreiben. Wobei er nicht den Anspruch erhebt, dieses endgültig verstehen und erklären zu können.

„Das Synchronizitätsphänomen besteht aus zwei Faktoren:

1. Ein unbewußtes Bild kommt direkt (wörtlich) oder indirekt (symbolisiert oder angedeutet) zum Bewußtsein als Traum, Einfall oder Ahnung.
2. Mit diesem Inhalt koinzidiert ein objektiver Tatbestand.“⁴³⁰

Synchronizität stellt für Jung ein Erklärungsmodell dar, das die Verbindung von Ereignissen beschreibt. Es steht für ihn als Erklärungsmodell „ebenbürtig“ neben der Kausalität,⁴³¹ also dem Prinzip von Ursache und Wirkung. Anders als dieses, das, wenn angewandt, objektive, statistische „Wahrheiten“ liefert, die (angeblich...) unabhängig vom Beobachter bestehen, stellt die Synchronizität einen „psychophysikalischen Parallelismus“ dar, bei dem das Subjekt unbedingt mit-eingebunden ist. Jung spricht in diesem Zusammenhang auch von *sinngemäßen Koinzidenzen*, woraus ersichtlich wird, dass es sich dabei um das Zusammenfallen von Ereignissen handelt, die sinngemäß auf einander bezogen werden können. Die Instanz, die denn Sinnzusammenhang herstellt, ist immer das Subjekt.

Er beschreibt in seiner 1952 erschienenen Schrift *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, dass er sich seit den 1920er Jahren ernsthaft mit diesem Prinzip beschäftigte.⁴³² Bei der Untersuchung der Phänomene des

⁴²⁹ Diederichs 1984, S. 149, 150.

⁴³⁰ Vgl. Jung 2011, Bd. 8, S. 487.

⁴³¹ Vgl. ebd., S. 475.

⁴³² Vgl. ebd., S. 477.

kollektiven Unbewussten stieß er immer wieder auf „Zusammenhänge“, die er sich nicht erklären konnte.⁴³³ Er führt als Beispiel die Situation an, bei der ihm eine Patientin während einer therapeutischen Sitzung von einem Traum erzählte, in dem sie einen goldenen Skarabäus als Geschenk erhielt. Noch während sie ihm den Traum noch näher schilderte, hörten die beiden ein Klopfen das vom geschlossenen Fenster her kam. Ein Insekt stieß gegen das Fenster. Jung öffnete es und fing das Insekt ein.

„Es war die nächste Analogie zu einem goldenen Skarabäus, welche unsere Breiten aufzubringen vermochte, nämlich ein Scarabaeide (Blatthornkäfer), Cetonia aurata, der »gemeine Rosenkäfer«, der sich offenbar veranlaßt gefühlt hatte, entgegen seiner sonstigen Gewohnheiten in ein dunkles Zimmer gerade in diesem Moment einzudringen.“⁴³⁴

Jungs' Synchronizität beschreibt also die (mehr oder weniger vorhandene) Gleichzeitigkeit von einem subjektiven Ereignis (z.B. einem psychischen Zustand) und einem objektiven Ereignis, das außerhalb des betroffenen Subjektes passiert. Im genannten Beispiel sind die beiden aufeinander bezogenen Ereignisse einerseits der Skarabäus im Traum bzw. der Augenblick der Erzählung, andererseits der „gemeine Rosenkäfer“ in der Therapiesitzung. Die Übereinstimmung des Sinngehaltes ist dabei offensichtlich.

Jung meint weiter, dass sinngemäße Koinzidenzen oft auf „archetypischer Grundlage“ zu beruhen scheinen⁴³⁵ und mit dem Individuationsprozess in Verbindung stehen. Als Vorgeschichte zum Scarabaeiden-Beispiel muss hier erwähnt werden, dass die Patientin die den Skarabäus-Traum hatte, an einem starren cartesianisch geprägten Wirklichkeitsverständnis festhielt. Sie litt darunter und hatte deswegen schon mehrere Ärzte kontaktiert.⁴³⁶ Jung spricht in diesem Zusammenhang von der Besessenheit des *Animus*-Archtypus. Nachdem die Patientin nun den Traum vom Skarabäus gehabt hatte, war diese Besessenheit schon ein wenig ins Schwanken geraten. Als jedoch noch der Blatthornkäfer ins Zimmer geflogen kam, *„konnte ihr natürliches Wesen den Panzer der Animusbesessenheit durchbrechen, womit auch der die Behandlung*

⁴³³ Vgl. ebd.

⁴³⁴ Ebd., S. 478.

⁴³⁵ Vgl. Ebd. S. 28.

⁴³⁶ Vgl. Ebd.

*begleitende Wandlungsprozess zum ersten Mal in Fluß kam. Wesentliche Einstellungsänderungen bedeuten psychische Erneuerung, die fast in der Regel durch Wiedergeburtssymbole in Träumen und Phantasien begleitet werden.*⁴³⁷ Jung meint in diesem Zusammenhang, dass der Skarabäus ein klassisches Wiedergeburtssymbole sei und beruft sich dabei auf die Schilderung des altägyptischen Buchs *Am-Tuat* in dem der Skarabäus mit dem Unter- und Aufgehen der Sonne in Verbindung gebracht wird. In seinem Werk *Symbole der Wandlung* identifiziert Jung den Skarabäus als Wiedergeburtssymbol der ägyptischen Mythologie, von dem es heißt, dass er, nur männlichen Geschlechts, in der Lage sei, sich selbst wiederzuerschaffen.⁴³⁸

6.4.3. Der Affekt und die Rhine'schen Experimente

Jung beobachtete, dass sich Synchronizitäten häufig in Zusammenhang mit Affekten, in Situationen großer psychischer Anspannung ereignen. Er versteht den Affekt als die den Archetypen innewohnende energetische Ladung. Solche psychischen Spannungszustände sind beispielsweise bei Todesfälle von nahen Bekannten und Verwandten, Geburten und ersten große Liebeserlebnissen zu beobachten.⁴³⁹ Wie jedoch Marie-Louise von Franz hervorhebt, dürfen die Archetypen und ihre energetische Ladung nicht als Ursache von Synchronizitätserfahrung verstanden werden, da es sich dabei wieder um eine kausale Erklärung handeln würde.⁴⁴⁰ Es muss eher so verstanden werden, dass Momente psychischer Spannung und Synchronizitätsphänomene sich gegenseitig bedingen, das heißt, oft gemeinsam auftreten und voneinander abhängig sind.

Jung geht ein seiner Schrift zum Synchronizitätsphänomen auf J. B. Rhines in den 1930er Jahren gemachten Experimente ein.⁴⁴¹ Diese bestanden darin, dass vom Experimentierenden je 25 Karten aufgedeckt wurden, auf denen fünf verschiedene Motive abgebildet waren. In dem Kartensatz befanden sich je fünf Karten von jedem Motiv. Zugleich wurden, vom Experimentierenden räumlich

⁴³⁷ Ebd.

⁴³⁸ Vgl. Jung 2011, Bd., S. 346.

⁴³⁹ Vgl. ebd. 38.

⁴⁴⁰ Vgl. Von Franz 2003, S. 40.

⁴⁴¹ Vgl. Jung 2011, Bd. 8, S. 471ff.

getrennte Versuchspersonen (V.P.) dazu aufgefordert die Motive der 25 Karten anzugeben. Es handelt sich bei dem Experiment um ein „synchronistisches“ Experiment, da es (offensichtlich) auf eine Übereinstimmung im Sinngehalt der vom Experimentierenden aufgedeckten Karten mit den, von der V.P. angegebenen Karten, abzielt.

Die statistische Trefferquote müsste bei fünf erratenen Karten liegen, sie lag jedoch durchschnittlich bei 6,5 Treffern. Es wurde nun untersucht, ob es Bedingungen für positive, also hohe Trefferzahlen gab. *„Eine durchgehende Beobachtung bei diesen Experimenten ist die Tatsache, daß nach dem ersten Versuch die Trefferzahl abzusinken beginnt und damit die Resultate negativ werden. Tritt aber aus irgendeinem äußeren oder inneren Grund eine Auffrischung des Interesses seitens der V.P. ein, so erhöht sich die Trefferzahl wieder. Interessellosigkeit und Langeweile wirken prohibitiv; Anteilnahme, positive Erwartung, Hoffnung und Glaube an die Möglichkeit der ESP [extra-sensory perceptions] verbessern die Resultate und scheinen daher die eigentliche Bedingung für das Zustandekommen derselben überhaupt zu sein.“*⁴⁴²

6.4.4. Die Zeit und Astrologie

Als weiteres Beispiel für das Synchronizitätsphänomen führt Jung die Astrologie an. Wir haben es in diesem Zusammenhang wieder mit zwei Gegebenheiten zu tun, die sinngemäß aufeinander bezogen werden. Einerseits haben wir ein Horoskop, das ein Abbild der Konstellation der Planeten im Sonnensystem und deren Beziehung zum Fixsternhimmel darstellt. Es handelt sich hierbei um eine „Momentaufnahme in der Zeit“, die subjektiv gedeutet wird. Die Geschehnisse, die sich im Leben (des Individuums) ereignen, sind andererseits die damit koinzidierenden objektiven Tatbestände.

In Bezug auf die Charakterhoroskopie haben wir sowohl das Charakterhoroskop, das auf Geburtsort und Geburtszeit der betreffenden Person abgestimmt ist als auch die Person für die das Horoskop erstellt wurde,

⁴⁴² Ebd., S. 475.

ihre Biografie und ihren Charakter.

Jung ist dazu geneigt anzunehmen, dass man bei der Astrologie zu sinnvollen Resultaten gelangt:

„Sollte die Charakterhoroskopie im allgemeinen stimmen (wofür einige Wahrscheinlichkeit vorhanden ist), so wäre sie nicht wunderbarer als die Fähigkeit eines guten Weinkenners, der aus dem Charakter des Weines dessen Region, örtliche Lage (Weinberg) und Jahrgang mit Sicherheit bestimmt, was dem Nichtkenner zunächst fragwürdig vorkommt. Aber ebenso kann ein guter Astrologe mir auf den Kopf zusagen, in welchen Zeichen meine Geburtssonne und mein Geburtsmond stehen und welches mein Aszendent ist.“⁴⁴³

Er meint, dass eine Erklärung für diese Phänomene in der Zeit gefunden werden könne:

„Es scheint nämlich, dass die Zeit nichts weniger ein Abstraktum, sondern vielmehr ein Kontinuum sei, welches Qualitäten oder Grundbedingungen enthält, die sich in relativer Gleichzeitigkeit an verschiedenen Orten in kausal nicht zu erklärendem Parallelismus manifestieren können, wie zum Beispiel in Fällen von gleichzeitigem Erscheinen von Gedanken, Symbolen oder psychischen Zuständen.“⁴⁴⁴

In Hinblick auf die Charakterhoroskopie ist darunter zu verstehen, dass, wenn jemand in einem bestimmten Moment geboren wird, sich die Qualität der Zeit in ihm manifestiert.⁴⁴⁵ Plakativ ausgedrückt kann man sich darunter vorstellen, dass Menschen die im Frühling geboren werden einen eher stürmischen Charakter haben, und diejenigen, die ihm Herbst zur Welt kommen, eher zu Depressionen neigen usw. Ein Grundaxiom der Astrologie lautet: der Mikrokosmos entspricht dem Makrokosmos. Diese Aussage geht von einer Einheit und Verbundenheit alles Existierenden aus. Es wird angenommen, dass das, was sich in unserem alltäglichen Leben ereignet, nicht zufällig und von einem größeren Zusammenhang gesondert passiert, sondern, dass im Umlauf und der Konstellation der Planeten im Sonnensystem und deren Beziehung

⁴⁴³ Vgl. Jung 2011, Bd. 11, S. 592.

⁴⁴⁴ Vgl. Jung 2011, Bd. 15, S. 66.

⁴⁴⁵ Vgl. ebd., S. 67.

zum Fixsternhimmel dasselbe auf einer anderen Ebene zum Ausdruck kommt und somit alles miteinander verbunden ist. Jung spricht in diesem Zusammenhang vom *Unus mundus*⁴⁴⁶, der primordialen Einheit alles Existierenden.

6.4.5. Synchronizität und Kausalität

Was ist nun der Unterschied zwischen Kausalität und Synchronizität? Sie beschreiben beide unterschiedliche Arten und Weisen der Verknüpfung von Ereignissen. Die Frage der Kausalität lautet: Weshalb geschieht etwas? Sie ist Ausdruck linearen Denkens, demzufolge auf eine bestimmte Ursache eine bestimmte Wirkung folgt. Es wird mit ihrer Hilfe eine Folge von Ereignissen hergestellt: Weil A, deswegen B. Daraus folgt C, welches wiederum D hervorbringt usw. Wenn auf der Grundlage des Kausalitätsprinzips experimentiert wird, werden Rahmenbedingungen geschaffen, die es ermöglichen sollen, dass sich „die Natur“ in immer gleicher Weise verhält, um dadurch auf eindeutige Kausalitäts-Ketten schließen zu können. Das Ziel ist ein Resultat, dass von jedem Experimentierenden, der die gleichen materiellen(!) Rahmenbedingungen schafft, jeder Zeit reproduzierbar sein soll. Wichtig ist hierbei, dass die Ergebnisse kausalistischer Forschung als Wahrheiten betrachtet werden, die unabhängig von der Zeit existieren. Sie beruhen auf dem scheinbar immer identischen Verhalten der Materie.

Bei der Synchronizität haben wir es mit einer anderen Fragestellung zu tun, nämlich: Was neigt dazu, sich zu einer bestimmten Zeit, auf verschiedenen Ebenen zu ereignen und wie lassen sich die auf verschiedenen Ebenen stattfindenden Phänomene aufeinander beziehen? Es gibt also einen bestimmten Moment, und verschiedene Ereignisse, die sich in diesem Moment zutragen. Es wird von synchronistischem Denken angenommen, dass diese Ereignisse in einem sinnvollen Zusammenhang zueinander stehen und sich aufeinander beziehen lassen. Es handelt sich bei synchronistischen Experimenten immer um einen einmaligen, unwiederbringlichen Moment, der auf seinen Sinngehalt hin untersucht wird. Es werden dabei alle Ebenen, seien

⁴⁴⁶ Siehe Von Franz 2003, Kap. 2.

sie psychischer, physischer oder astronomischer Natur, miteinbezogen⁴⁴⁷ und als miteinander verbundene Einheit aufgefasst.

Beim Kausalitätsdenken haben wir es hingegen immer mit *zwei* Faktoren zu tun: Ursache und Wirkung. Synchronistisches Denken macht diese Unterscheidung nicht. Bei diesem gibt es nur den *einen* Moment in dem sich verschiedene Sachverhalte ereignen. Diese sind aber immer und nur in diesem einen Moment verbunden und werden als Ausdruck der selben (Zeit-) *Einheit* verstanden. Keine der betrachteten Ebenen wird als Ursache und Wirkung einer anderen aufgefasst. Jedoch aufgrund der angenommenen Entsprechung der Ebenen wird bei Handlungen die auf dem synchronistischen Prinzip beruhen, versucht, die verschiedenen Ebenen miteinander in Einklang zu bringen. Es wird dabei kausalistisch vorgegangen. Es wird jedoch nicht direkt, sondern indirekt vorgegangen, in dem ein Problem auf einer anderen Ebene behandelt wird. In dem z.B. in der traditionellen chinesischen Medizin (TCM) auf das (ideele?) Meridian-System bzw. im indischen Ayurveda auf das *Nāḍī*-System eingewirkt wird, kommt es zur Heilung am (materiellen) Körper.

6.4.6. dào und Synchronizität

Jung nimmt in seinem Werk an vielen Stellen Bezug auf den Daoismus. Er begreift die daoistische Terminologie als Ausdruck archetypischer Vorstellungen und benutzt sie, um seine eigenen psychologischen Theorien zu erklären. Das *Yijing* wie auch das *Dàodéjīng* stellen für ihn wichtige begriffliche und philosophische Bezugspunkte dar. In Hinblick auf Jungs Rezeption des Daoismus ist besonders sein Kommentar zum Werk *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* hervorzuheben in dem er seine Psychologie zu daoistischen Konzepten in Beziehung setzt. In seiner Schrift über die Synchronizität behandelt er „*Vorläufer der Synchronizitätsidee*“. Unter anderem beschäftigt er sich dabei mit dem Daoismus.

Die Übereinstimmung des „*Sinn*“-gehalts bildet für Jung das wesentliche

⁴⁴⁷ Heutzutage gibt es esoterische Ansätze, die versuchen das Verhalten von Quanten auf das alltägliche menschliche Leben umzumünzen. Siehe z.B. Stephen Wolinsky: *Das Tao des Chaos*, erschienen im Lüchow Verlag.

Kriterium der Synchronizität. Er geht davon aus, dass die Zeit eine Qualität besitzt, die sich in relativer Gleichzeitigkeit an verschiedenen Orten auf unterschiedliche Weise manifestiert. Diese Zeitqualität lässt sich auch als *Sinn* beschreiben. In diesem Zusammenhang bezieht er sich auf Richard Wilhelm, der in seiner Übersetzung der daoistischen und konfuzianischen Klassiker *dào* mit „Sinn“ übersetzt und setzt somit das *dào* mit der Zeitqualität gleich.

Es ist tatsächlich eine Eigenart des chinesischen Denkens, Ereignisse, die sich zu einem bestimmten Zeitpunkt zutragen, aufeinander zu beziehen. Marie-Louise von Franz schildert in diesem Zusammenhang eine Geschichte aus der Zeit der Tang-Dynastie:

„Da ist ein Vulkan ausgebrochen; zuerst bildete sich ein Kratersee, in dessen Mitte ein Vulkankegel entstand. Die damalige Kaiserin war eine sehr herrschsüchtige Frau, die ihren Gatten völlig entmachtete. Diese Kaiserin hatte nun den Berg besucht und nannte ihn Glücksberg. Und da hat ihr ein Untertan einen höflichen Brief geschrieben: „Majestät, ich habe gelernt, daß die Welt gestört ist, wenn der Atem des Himmels gestört ist. Wenn die Atmung der Erde gestört ist, ist die menschliche Seele gestört. Eure Majestät haben sich in männlicher Art über das Weibliche erhoben. Ich würde Eurer Majestät raten, Reue und Umkehr zu üben, damit kein Unheil über das Reich kommt.“ Die Kaiserin hat eine Wut bekommen und den Menschen vom Hof verbannt. Berg heißt in China „Gen“ und ist ein männliches Prinzip. Der See heißt „Dui“ und ist ein weibliches Prinzip. Weil sich ein Berg über dem See gebildet hat, spiegelt dies den seelischen Zustand der Kaiserin oder des Kaiserhauses synchronistisch wider. So wurde das äußere Geschehen als Abbild eines psychischen gesehen.“⁴⁴⁸

Jung ist der Ansicht, dass das *dào* das Wissenschaftsprinzip des Ostens, speziell Chinas darstellt: *„Der Osten gründet sein Denken und seine Bewertung der Tatsachen auf einem anderen Prinzip [als der Kausalität]. Wir kennen nicht einmal ein Wort für dieses Prinzip. Der Osten hat natürlich ein Wort dafür, aber wir verstehen es nicht. Das östliche Wort ist Tao.“⁴⁴⁹* Jung meinte, mit seinem Synchronizitätsbegriff einen dem *dào* entsprechenden Begriff geschaffen zu

⁴⁴⁸ Von Franz 2003, S. 26.

⁴⁴⁹ Jung 2011, Bd. 18/1, S. 85.

haben.⁴⁵⁰

6.4.7. Zusammenfassung: Synchronizität und das Yijing

Was geschieht nun bei der *Yijing*-Befragung? Man stellt dem Orakel eine Frage, die sich meistens auf die eigene momentane Lebenslage bezieht: In welcher Beziehung stehe ich zu dieser oder jener Person oder Situation? Was soll ich in Hinblick auf dieses oder jenes tun? Es gibt also meistens einen objektiv vorhandenen Tatbestand, auf welchen die Antwort des Orakels bezogen wird. Wenn sich diese nun, was ihren Sinngehalt betrifft, auf den Tatbestand beziehen lässt, gibt es den bekannten „Wow-Effekt“. Es handelt sich dann um eine *Synchronizität*.

Das *Yijing* ist laut Marie-Louise von Franz „das einzig bis heute bestehende arithmetische Instrumentarium, um die Synchronizität zu erforschen“⁴⁵¹. Damit ist es gleichermaßen als Instrument zu verstehen, mit dessen Hilfe man dem *dào*, dem *Sinn* bzw. der Qualität des Augenblicks auf die Spur kommen kann, welcher für Jung offensichtlich ein objektiven Tatbestand darstellt. Jung meint hierzu:

*„Es liegt mir (...) nicht daran die Gültigkeit der Aussagen des «I Ging» objektiv festzustellen, sondern ich setze sie voraus (...) und beschäftige mich darum bloß mit der erstaunlichen Tatsache, daß die qualitas occulta des Zeitmoments, ausgedrückt durch das Hexagramm im «I Ging», lesbar geworden ist.“*⁴⁵² Die oben gestellte Frage, ob es sich bei den Antworten des *Yijing* um mehr als bloße Projektionen handelt, wird von Jung hiermit bejaht.

In Hinblick auf die beschriebene Wirkung von Affekten, die, laut Jung, bei synchronistischen Phänomenen eine Rolle spielen, können wir folgendes rekapitulieren: Wenn man sich in einer psychisch angespannten Situation befindet, ist die Wahrscheinlichkeit für eine erfolgreiche Orakelbefragung höher. Das liegt an der gesteigerten Bereitschaft des Unbewussten, der Orakelantwort eine Sinn bzw. eine Bedeutung zu geben, weil ein Archetypus konstellierte ist.

⁴⁵⁰ Vgl. ebd.

⁴⁵¹ Von Franz 2003, S. 44.

⁴⁵² Jung 2011, Bd. 15, S. 67

Wenn man das Orakel nach etwas fragt, was man ohnehin weiß bzw. was einen gar nicht wirklich interessiert, wird auch die Antwort des Orakels dementsprechend uninteressant und sinnlos ausfallen. Wenn man aber vom Orakel eine Antwort auf eine, für einen selbst bedeutungsvolle Frage erhält, steigt damit auch das Interesse und die Bereitschaft sie als sinnvoll zu erachten. Seltsamerweise scheint dieses erhöhte Interesse bzw. energetische Niveau der Psyche, wenn wir uns an die Rhine'schen Experimente erinnern, eine Bedingung dafür zu sein, dass es zu einer sinnhaften Übereinstimmung zwischen Frage und Antwort kommen kann. Jung war der Meinung, dass wir mit dem *Yijīng*, seiner „divinatorischen Kraft“ und dem ihm zugrunde liegenden synchronistischen Prinzip „*einen archimedischen Punkt berühren, von welchem aus unsere abendländische Geisteshaltung aus ihren Angeln gehoben werden könnte.*“⁴⁵³

Abschließend ist feststellen, dass sich Jung die Frage, wie (und ob) synchronistische Ereignisse zu verstehen und erklären sind, selbst nicht befriedigend beantworten konnte. In seinem *Foreword* zur englischen Ausgabe von Richard Wilhelms *Yijīng* meint er abschließend: „*Je weniger man über die Theorie des I Ging nachdenkt, desto besser schläft man.*“⁴⁵⁴

6.5. Jungs Verwendung und Interpretation des Yijīng

Wie schon erwähnt, begleitete das *Yijīng* Jung etwa seit 1920. Er verwendete es zu privaten Zwecken und ebenso in therapeutischen Sitzungen.⁴⁵⁵ Er schildert in diesem Zusammenhang den Fall eines Patienten mit einem starken Mutterkomplex, der die Absicht hatte zu heiraten. Aus Unsicherheit und Furcht, dass er womöglich „*unter dem Einfluß seines Mutterkomplexes aus Versehen wiederum eine überwältigende Mutter heiraten könnte*“⁴⁵⁶ befragte Jung mit ihm das *Yijīng*. Als Antwort bekam er das 44. Hexagramm *gòu* – „das Entgegenkommen“ ☵☱. Sein Urteilsspruch lautet: „*Das Entgegenkommen. Das*

⁴⁵³ Jung 2011, Bd. 15, S. 65

⁴⁵⁴ Diederichs 1984, S. 178.

⁴⁵⁵ Vgl. Wilhelm/Jung 2005, S. 178.

⁴⁵⁶ Ebd.

*Mädchen ist mächtig. Man soll ein solches Mädchen nicht heiraten.*⁴⁵⁷

Jungs vertritt dem *Yijing* gegenüber eine pragmatische Einstellung.⁴⁵⁸ Er meint, das Ziel der Orakelmethode sei offenkundig Selbsterkenntnis und glaubt, dass derjenige, der sich auf offene und intelligente Weise dem *Yijing* nähert, lehrreiche Erfahrungen damit machen wird.⁴⁵⁹

In seinem deutschen, vorläufigen Vorwort zu Richard Wilhelms *Yijing*, äußert er sich zur Methode der Orakelbefragung folgendermaßen:

*„Die Methode steht jedem Mißbrauch offen. Sie eignet sich darum nicht für unreife, kindische und spielerisch eingestellte Menschen, so wenig wie für intellektualistische und rationalistische Naturen, wohl dagegen für meditative und reflexive Leute, die es lieben, über das, was sie tun und was ihnen geschieht nachzudenken, was mit hypochondrischem Grübeln nichts zu tun hat. (...) Die Methode will mit einiger Intelligenz gehandhabt sein. Dummheit ist bekanntlich keine Kunst.“*⁴⁶⁰

Er betrachtet die Auswertung des Resultates einer *Yijing*-Befragung als einigermaßen schwierig, da die Sprüche zu den Hexagrammen und Hexagramm-Linien oft recht kryptisch sind und weist darauf hin, dass Kenntnisse der Psychologie des Unbewussten beim Deuten der Orakelsprüche helfen.⁴⁶¹ Eine weitere Schwierigkeit sieht er in der Unkenntnis des eigenen *Schattens*. Jener unbewusste Teil der Persönlichkeit versucht nämlich oft verdrängte Inhalte zu ignorieren.⁴⁶²

„Die Tatsache, daß man häufig für die eigenen Fehler mit systematischer Blindheit geschlagen ist, erweist sich dem Studium und dem Verständnis des I Ging gegenüber als äußerst hinderlich. Man könnte beinahe sagen, daß jemand, der bei öfterem Gebrauch der Methode nichts Verständliches findet, höchst wahrscheinlich einen blinden Fleck von beträchtlicher Ausdehnung besitzt.“

⁴⁵⁷ Wilhelm 2008, S. 166.

⁴⁵⁸ Vgl. Ebd., S. 154.

⁴⁵⁹ Vgl. Ebd.

⁴⁶⁰ Diederichs 1984, S. 152.

⁴⁶¹ Vgl. Ebd.

⁴⁶² Vgl. Ebd., S. 155

6.5.1. Beispiele der Orakelbefragung

In seinem *Vorwort* zur englischen Ausgabe von Richard Wilhelms *Yijing*, beschreibt Jung eine von ihm durchgeführte *Yijing*-Befragung, in der es darum geht festzustellen, wie das *Yijing* zu seinem derzeitigen Vorhaben, nämlich das *Buch der Wandlungen* einem englischsprachigen Publikum vorzustellen, stehe. Entsprechend seiner Vorstellung, dass dem *Yijing* geistige Agentien (*shén*) innewohnen, stellte er sich dabei das *Yijing* als Person vor, die imstande ist, eine Antwort zu geben. Gemäß der Fragestellung muss also die Antwort des Orakels so aufgefasst werden als ob das *Yijing* selbst die sprechende Person wäre.

Er bekam als Antwort das 50. Hexagramm *dǐng* – „der Tiegel“ ☱ . Entsprechend der Übersetzung und Interpretation Richard Wilhelms handelt es sich dabei um ein Opfergefäß, das gekochte Nahrung enthält. Außerdem handelt es sich bei dem Tiegel um ein Gefäß handelt, das dazu dient dem Gott zu opfern.⁴⁶³

*„Das höchste Irdische muß dem Göttlichen geopfert werden. Aber das wahrhaft Göttliche zeigt sich nicht abgesondert vom Menschlichen. Gottes höchste Offenbarung ist in Propheten und Heiligen. Ihre Verehrung ist die wahre Gottesverehrung. Der Wille Gottes, der durch sie geoffenbart wird, muß demütig entgegengenommen werden, dann entsteht eine innere Erleuchtung und das wahre Weltverständnis, das zu großem Heil und Erfolg führt.“*⁴⁶⁴

Entsprechend der vorangegangenen Hypothese nimmt Jung an, dass das *Yijing* dies von sich selbst aussagt. Es beschreibt sich also selbst als Instrument, das den Willen Gottes⁴⁶⁵ offenbart, woraus beim Menschen innere Erleuchtung und wahres Weltverständnis entstehen kann.

Da beim Hexagramm die zweite und dritte Linie „bewegte“ Linien waren, bekam er zwei Liniensprüche. Der Spruch zur zweiten Linie lautet:

„Im Tiegel ist Nahrung. Meine Genossen haben Neid, Aber sie können mir

⁴⁶³ Vgl. Wilhelm 2008, S. 186

⁴⁶⁴ Ebd., S. 186, 187.

⁴⁶⁵ Es handelt sich hierbei um Richard Wilhelms Kommentar. Wilhelm ist als christlicher Missionar nach China gekommen und interpretierte das *Yijing* entsprechend seinem eigenen christlich-abrahamischen Religionsverständnis.

*nichts anhaben.*⁴⁶⁶

Jung deutet dies insofern, dass es sich bei der im Tiegel enthaltenen Nahrung um „geistige“ Nahrung handelt und *„Da Besitz von Großem immer Neid erregt, so gehört der Chor der Neider zum Bilde des großen Besitzes. Neider wollen es ihm nehmen, d.h. seinen Sinn rauben und zerstören. Aber ihre Feindseligkeit ist vergeblich. Sein Sinnreichtum ist ihm sicher, d.h. er⁴⁶⁷ ist überzeugt von seinen positiven Leistungen, die ihm niemand nehmen kann.“*⁴⁶⁸

Der dritte Linienspruch lautet:

*„Der Henkel des Tiegels ist verändert. Man ist behindert in seinem Wandel. Das Fett des Fasans wird nicht gegessen. Wenn erst der Regen fällt, dann erschöpft sich die Reue. Endlich kommt Heil.“*⁴⁶⁹

Für Jung handelt es sich bei dem genannten Henkel um den Griff des Tiegels und er meint, dass darunter der „Begriff“ zu verstehen sei, den man vom *Yijīng* hat.⁴⁷⁰

*„Im Laufe der Zeit hat sich offenbar der Begriff verändert, so daß man heute den Yijing nicht mehr begreifen kann. Infolgedessen ist man «in seinem Wandel behindert», das heißt man ist nicht mehr unterstützt von dem weisen Rat und der tiefen Einsicht des Orakels“*⁴⁷¹. Beim Fett des Fasans handelt es sich laut Jung um den besten Teil des Gerichts, der nicht gegessen, also nicht sinnvoll genutzt wird. Das Fallen des Regens ist der Moment in dem der Mangel aufgehoben wird.⁴⁷² Bei Wilhelm ist zu dieser Linie folgendes zu lesen: *„Es ist damit jemand gezeichnet, der in einer Zeit hoher Kultur an einer Stelle sich befindet, wo er von niemandem beachtet und anerkannt wird. Das ist für sein Wirken eine schwere Hemmung.“*⁴⁷³ Jung meint, das *Yijīng* beklage sich also darüber, dass seine guten Eigenschaften unerkannt und es darum ungenutzt bleibe.⁴⁷⁴

⁴⁶⁶ Wilhelm 2008, S. 187.

⁴⁶⁷ Für Jung ist es *der* Yijīng und nicht *das* Yijīng.

⁴⁶⁸ Jung 2011, Bd. 11, S. 595.

⁴⁶⁹ Wilhelm 2008, S. 188.

⁴⁷⁰ Vgl. Jung 2011, Bd. 11, S. 595.

⁴⁷¹ Ebd.

⁴⁷² Ebd.

⁴⁷³ Wilhelm 2008, S. 188.

⁴⁷⁴ Vgl. Jung 2011, Bd. 11, S. 596.

Jung bekam also auf seine Frage eine durchaus sinnvolle Antwort, die für ihn keiner besonderen interpretatorischen Leistung bedurfte:

„Mit gesundem Menschenverstand kann jedermann den Sinn der Antwort erkennen: sie ist wie die Antwort eines Menschen, der keine geringe Meinung von sich besitzt, in seinem vollen Werte aber weder allgemein anerkannt noch überhaupt gekannt ist. Das antwortende Subjekt hat von sich selber eine sehr interessante Auffassung: es empfindet sich als ein Gefäß, in welchem Göttern Opfer dargebracht werden, resp. Opferspeisen zu deren Ernährung. Es versteht sich also als kultisches Instrument, welches dazu dient, jenem unbewußten Faktor oder Potenzen (spiritual agencies!), welche als Götter projiziert wurden, geistige Nahrung, d.h. gebührende Aufmerksamkeit zu verschaffen, so daß sie am Leben des Individuums teilhaben können.“⁴⁷⁵

7. Katya Walter: Das Yijīng und die Chaostheorie

7.1. Einleitung

Dieses Kapitel widmet sich Katya Walters Divinationstheorie. Walter präsentiert in ihrem Werk eine *Theory Of Everything* (TOE) in der sie verschiedene Weltanschauungen zu verbinden versucht. Das *Yijīng*, das sie mit Hilfe der Chaostheorie deutet, bildet in diesem Zusammenhang ihren Ausgangspunkt, und stellt ein Abbild des *master codes* des Universums dar, der sich auf verschiedenen Ebenen, unter anderem im genetischen Code und in der menschlichen Psyche, widerspiegelt. Sie entwickelt in ihren Büchern eine eigene quasi-naturwissenschaftliche Beschreibung des Universums und versucht, die Funktionsweise der Divination darin zu verorten.

Das folgende Kapitel wird also zunächst auf die Strukturen des *Yijīng* eingehen, die die Grundlage des *master codes* des Universums bilden. Anschließend folgt eine Darstellung von Walters Interpretation der Begriffe *Linearität* und *Analogie*, welche in Hinblick auf ihre Sichtweise auf das *Yijīng* eine wichtige Rolle spielen. Darauf folgt eine kurze Einführung in die Chaosforschung. Anschließend wird auf ihre Kosmogonie eingegangen.

⁴⁷⁵ Ebd.

Anknüpfend daran wird in einem zusammenfassenden Kapitel beschrieben, wie sich das *Yijing* in diese Zusammenhänge einfügt, wie es funktioniert und warum man es anwenden sollte. Schließlich werden noch praxisbezogene Aspekte besprochen und Beispiele von Walters eigenen Orakelbefragungen angeführt.

Katya Walter (*22.8.1941 in Plainville, Texas)⁴⁷⁶ studierte an der Universität Texas, Austin, interdisziplinäre Philosophie und schloss das Studium mit einem Dokortitel ab. Darauf lehrte sie 15 Jahre an amerikanischen Hochschulen und publizierte in den Bereichen der Kultur- und Literaturanalyse sowie afrikanischer Kosmologie.⁴⁷⁷

Am 4.3.1985 hatte sie einen Traum in dem ihr Gott begegnete und sie sich mit ihm vereinte. Dabei reiste sie entsprechend ihrer Auffassung zum Ursprung der Schöpfung und wurde in die „Geheimnisse der Schöpfung“ eingeweiht.⁴⁷⁸ Von da an bemüht sie sich, ihre Erfahrung in naturwissenschaftliche, philosophische und psychologische Begriffe zu kleiden. Sie verbrachte in der Folge fünf Studienjahre in der Schweiz,⁴⁷⁹ um sich im Selbststudium am C. G. Jung Institut der Psychologie und Philosophie und an der ETH Zürich der Physik und Chaostheorie zu widmen.⁴⁸⁰ Danach war sie ein Jahr in Kanton, China, unterrichtete an der Jīnán Universität (*Jīnándàxué*) und erforschte das *Yijing*.⁴⁸¹ Seither ist sie an internationalen Workshops über Chaosforschung und die Dynamik von Synchronizitätssystemen beteiligt.⁴⁸² 2009 stellte sie ihr Modell des Universums bei der internationalen Konferenz der *Society for Chaos Theory in Psychology & Life Sciences* vor.⁴⁸³

In der Studienzeit, die auf ihren Traum folgte, stieß sie auf Parallelen zwischen dem *Yijing*, der Chaosforschung und dem genetischen Code und veröffentlichte ihre Erkenntnisse 1994 in dem Buch *Chaosforschung, I Ging und der genetische Code – Das Tao des Chaos*. In ihren folgenden vier Büchern

⁴⁷⁶ Vgl. E-Mail vom 24.10.2011, enthalten im Anhang.

⁴⁷⁷ Vgl. Walter 1992, Klappentext.

⁴⁷⁸ Vgl. Walter 2010, Vol. 2, S. 59ff.

⁴⁷⁹ Vgl. Walter 1992, Klappentext.

⁴⁸⁰ Vgl. Walter 2010, Vol. 2, S. 89.

⁴⁸¹ Vgl. ebd., S. 142.

⁴⁸² Vgl. Walter 1992, Klappentext

⁴⁸³ Vgl. E-Mail vom 24.10.2011

präsentiert Walter eine neue *Theory of Everything* (TOE), in der sie behauptet, Antworten auf gängige Fragen der Naturwissenschaften geben zu können. Ihr gesamtes Werk, das unter dem Titel *Touching God's TOE* bisher erschien, ist als Ausarbeitung ihrer Traum-Vision aufzufassen.

Walters Werk ist eine Konglomerat aus verschiedenen Weltanschauungen. Es ist ihr ausgesprochenes Anliegen, die verschiedenen Sichtweisen auf die Realität, entsprechend ihrer Traum-Erfahrung, in einer einheitlichen *Theory of Everything* zu verbinden.

Der „gemeinsame Nenner“ ihrer TOE sind das *Yijing* und seine „inneren“ Strukturen. Ähnlich wie Jung und Crowley betrachtet sie das *Yijing* und das *Dàodéjīng* als einheitliche Philosophie, die sie in ihrem Werk als *Metaphysics* bezeichnet. Weitere „Ingredienzien“ ihres Werks sind die Chaostheorie, die Genetik und die Physik. Da sie in ihrem Traum Einblick in den Ursprung und die Funktions- bzw. Wirkungsweise des Universums bekam, versucht sie, ihre Erkenntnisse auch in Begriffen der Physik zu beschreiben. Dabei entwickelt sie eine eigene physikalische Beschreibung des Universums und seines Ursprungs, welcher wiederum die Struktur des *Yijing* widerspiegelt. Es muss hier darauf hingewiesen werden, dass Walter in ihrem Werk unbewiesene physikalische Theorien präsentiert. Da schon Grundlagen dieser Theorien den Rahmen dieser Arbeit sprengen würden, können ihre diesbezüglichen Vorstellungen nur angedeutet werden.

Die letzte „Zutat“ ist die Psychologie Carl Gustav Jungs. *Archetypen*, *Synchronizität*, der *Schatten* und das *Unbewusste* sind für sie begriffliche Bezugspunkte, die sie jedoch mit Hilfe chaostheoretischer Begriffe und entsprechend ihrer *Theory of Everything* neu interpretiert.

7.2. Die innere Struktur des *Yijing*

Die innere Struktur des *Yijing* bildet die Grundlage von Walters *Theory of Everything*. Das *Yijing* offenbart dabei eine Art Kurzschrift, welche den *master code* des Universums in sich birgt.⁴⁸⁴

⁴⁸⁴ Vgl. Walter 2010, Vol. 2, S. 2.

Diese „innere Struktur“ wird in einem Absatz aus dem 12. Kapitel des *Yijīng*-Kommentars *Dàzhuàn* beschrieben, in dem das *Yijīng* als Buch bzw. System präsentiert wird, welches den „Ursprung der Schöpfung“ in sich birgt. Dort heißt es:

„(...) das *Yijīng* [hat] das Allerhöchste [*tàijī*] in sich. Dies erzeugt die beiden Erscheinungen [Himmel und Erde]. Die beiden Erscheinungen [Himmel und Erde] bringen die vier Jahreszeiten hervor. Aus den vier Jahreszeiten gehen die Acht Trigramme hervor.“⁴⁸⁵

Diese Textstelle wird durch die Liniensymbole des *Yijīng* folgendermaßen dargestellt. Sie sind von unten nach oben zu „lesen“.



Die „beiden Erscheinungen“, welche als *qián* und *kūn* bzw. *yīn* und *yáng* aufgefasst werden, sind durch die beiden *yīn*- und *yáng*-Striche dargestellt. Die „vier Jahreszeiten“ werden durch die vier Bigramme symbolisiert, welche entsprechend der chinesischen Tradition mit *yáng* und „sich wandelndem“ *yáng*, sowie *yīn* und „sich wandelndem“ *yīn* identifiziert werden. Wie schon erwähnt, liegt dem *Yijīng* die Idee zugrunde, dass sowohl *yáng* als auch *yīn*, sobald sie ihren Höhepunkt erreicht haben, wieder in ihr Gegenteil umschlagen. Das Wechselspiel der Jahreszeiten veranschaulicht diesen Prozess. Die Trigramme geben nun dazu ein noch differenzierteres Bild. Auch sie wurden ursprünglich dem Jahreszyklus zugeordnet, stellen jedoch noch feinere, abgestufte Qualitäten der Zeit dar. Die Bigramme und Trigramme wurden aber nicht nur dazu verwendet, um Zeitqualitäten zu beschreiben, sondern ebenso, um den Raum zu erfassen. So werden sie in den *Yijīng*-Kommentaren auch den Himmelsrichtungen zugeordnet.

Wenn jeweils zwei Trigramme übereinandergestapelt werden, bekommt man 64 Hexagramme. Es handelt sich dann um zwei Dreier-Einheiten, die gemeinsam

⁴⁸⁵ Simon 2014, S. 477. (*Dàzhuàn* 1.12.1.)

ein Hexagramm bilden. Für die folgenden Ausführungen ist wichtig, dass entsprechend der traditionellen Deutung die beiden Trigramme, die ein Hexagramm bilden, in „Interaktion“ stehen und miteinander „kommunizieren“.

7.3. Linearität und Analogie

Katya Walter meint, eine neue Wissenschaftsmethode entdeckt zu haben, welche sie den *anlinearen* Forschungsansatz nennt. Das *Yijīng* betrachtet sie diesbezüglich als Werkzeug, mit dem man *anlinear* forschen kann. Das maßgebliche Element dieses Ansatzes ist die Zahl, welche sie als Jung'schen *Archetypus* auffasst. Das Wort *anlinear* wurde von ihr erfunden und setzt sich zusammen aus *linear* und *analog* und beschreibt zwei verschiedene Funktionen der Zahl. Die Symbole des *Yijīng* werde von ihr als „Zähl-Einheiten“ aufgefasst, welche sowohl *lineare* als auch *analoge* Information wiedergeben können. Es sei hier darauf hingewiesen, dass Walter den Begriff des *Analogons* eigenwillig interpretiert.

Katya Walter erkannte in ihrem Traum den Ursprung des Universums in der Zahl,⁴⁸⁶ und beschreibt dies folgendermaßen:

„It carried me into a landscape beyond imagining and showed me things beyond my physical senses or ordinary understanding. It dropped me into the biochemical level (...), but then I sank deeper, into quantum physics, into bare number itself. There I realized that everything in our own universe originates in mind seeing number. I felt, lived, was the origin of all things in number.“⁴⁸⁷

Jung fasst die Zahl als den grundlegendsten *Archetypus der Ordnung* auf,⁴⁸⁸ eine Ansicht, der sich in diesem Zusammenhang auch Walter anschließt.

Jung: *„Wenn man (...) von einer Gruppe von Gegenständen jeden einzelnen aller seiner Eigenschaften beraubt, so bleibt zuletzt doch noch die Anzahl derselben übrig, womit der Zahl der Charakter einer unabdingbaren Größe verliehen wird.“⁴⁸⁹*

⁴⁸⁶ Vgl. Walter 2010, Vol. 2, S. 71.

⁴⁸⁷

⁴⁸⁸ Vgl. Jung 2003, S. 44.

⁴⁸⁹ Ebd., S. 43f.

Wie sind die Begriffe *Linearität* und *Analogie* nun in diesem Zusammenhang zu verstehen?

Linearität ist tief in unserer Wahrnehmung der Welt und in dem westlichen, naturwissenschaftlichen (Newton'schen) Weltverständnis verankert. *Linearität* ist eine mathematische Struktur, die quantifizierbar ist und in einem Diagramm als Linie dargestellt werden kann. Beispielsweise wird Zeit als linear aufgefasst – ein Erlebnis folgt dem anderen, und diesem wiederum folgt ein weiteres usw. *Linearität* ist auch in Hinblick auf das physikalische Wissenschaftsverständnis wichtig, da es einen klar nachvollziehbaren Zusammenhang von Ursache und Wirkung voraussetzt und beschreibt. Ein gegenwärtiger Zustand ist die Auswirkung eines vergangenen Zustands und mögliche Ursache eines zukünftigen. Dies ist auch in unserer alltäglichen Erfahrung zu beobachten. Kurt Bräuer meint dazu:

*„Wenn ich mich auf eine Prüfung gut vorbereitet habe, werde ich sie bestehen, oder wenn ich zu jemandem freundlich bin, wird er diese Freundlichkeit erwidern. Das sind lineare oder kausale Zusammenhänge, die nicht schwer zu durchschauen sind.“*⁴⁹⁰

Wenn nun *linear* geforscht wird, wird ein bestimmtes Objekt isoliert und darauf untersucht, in welchem kausalen Zusammenhang es mit anderen Objekten bzw. Ereignissen steht. Dabei werden quantitative Ergebnisse erzielt, welche als objektiv aufgefasst werden und somit eine „Wahrheit“ beanspruchen, die vom Subjekt unabhängig sein soll. Es kann z.B. berechnet werden, wie lang ein Auto braucht um von A nach B zu kommen, oder wie viel Gewicht von einem Stahlträger getragen werden kann. Dadurch werden Prozesse dem menschlichen Verständnis zugänglich und erlauben Voraussagen. Nun ist es aber so, dass in der Realität Objekte nie „isoliert“ vorkommen, sondern alle Dinge aufs engste miteinander verwoben sind und langfristig alles auf alles einwirkt.⁴⁹¹ Natürliche Prozesse sind im Allgemeinen nicht-*linear* und daher dem Verständnis nur begrenzt zugänglich. Das bedeutet nicht, dass gewisse Prozesse nicht berechnet werden können, jedoch, dass diese Berechnungen immer nur Annäherungen darstellen und niemals absolut „wahr“ sind.

⁴⁹⁰ Bräuer 2002, S. 3.

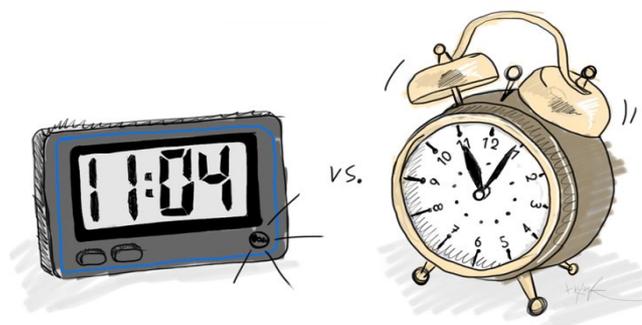
⁴⁹¹ Vgl. ebd., S. 4.

In Bezug auf den *Archetypus* „Zahl“, bedeutet *Linearität*, dass Zahlen *Quantitäten* abbilden, welche auf einer Linie dargestellt werden können. Wenn man eine Linie zieht, auf der, wie bei einem Lineal, Abschnitte mit Zahlen versehen sind, so kann man, wenn man die *Quantität* von fünf Äpfel beschreiben will, bei der Nummer Fünf ein Markierung setzen. Wenn man diesen Äpfeln noch zwei weitere hinzufügt, könnte man die Nummer Sieben markieren usw. Der lineare Aspekt der Zahl ermöglicht Addition und Subtraktion von Einheiten. Ebenso sind Lösungen ein wichtiger Aspekt der *Linearität*. Es kann eine klare Frage gestellt werden und im Idealfall ein klare, *quantitative* Lösung gefunden werden.

Was ist nun ein *Analogon*? Das altgriechische Wort *Analogon* (plural: *Analoga*) bedeutet soviel wie „Entsprechung“ bzw. „Gleichartigkeit“. Bei Walter erhält das Wort jedoch eine Bedeutungserweiterung, die hier nun dargestellt werden soll.

Das *Analogon* steht ihrer Auffassung zufolge der *Linearität* diametral gegenüber. Es ist also in unserem Zusammenhang mit Nicht-*Linearität* gleichzusetzen. Bei *Analoga* geht es immer um Beziehungen und Verhältnisse zwischen Dingen und die *Qualität* dieser Beziehungen bzw. Verhältnisse. *Analoga* ermöglichen und bewirken – anders als *Linearität* - eine gefühlsmäßigen Bezug und sind daher anders als *lineare Quantitäten* mit dem Subjekt und der subjektiven Wahrnehmung verbunden.

Um den Unterschied zwischen *Analoga* und *Linearität* aufzuzeigen, benutzt Walter das Bild der Analog- und der Digitaluhr:



Durch das *analoge*, runde Ziffernblatt kann man zu den Proportionen der Zeitabstände ein „Gefühl“ aufbauen, weil sie im Verhältnis zueinander „intuitiv“ abschätzbar werden. Digitale Uhren hingegen zeigen eine Ziffer nach der anderen. Es handelt sich dabei um eine lineare Abfolge. Proportionen bzw. Verhältnisse sind bei Digitaluhren nicht sichtbar. Ein weiterer Aspekt, den Walter den *Analoga* zuschreibt, ist die Kreisform, die einen immer wiederkehrenden Prozess beschreibt, der zwar Veränderung beinhaltet aber anders als *lineare* Prozesse niemals endgültige Lösungen hervorbringt.

Analoga sind Walter zufolge allgegenwärtig und ebenso in den subjektiven Erfahrungen des alltäglichen Lebens vorhanden. Man stelle sich die Situation vor, dass man beim Autofahren von einem anderen Auto geschnitten wird. Dies kann verschiedene Ursachen haben. Möglicherweise ist der andere Autofahrer ungeübt, übermütig oder unaufmerksam.⁴⁹² Aus *linearer*, objektiver Perspektive wären die Situation und die möglichen Ursachen an sich als neutral aufzufassen, wenn man aber selbst am Steuer sitzt und möglicherweise in eine gefährliche Situation gebracht wird, baut man zum anderen Auto und seinem Fahrer oft unwillkürlich eine Beziehung auf, die eine bestimmte *Qualität* hat. Dabei handelt es sich Walter zufolge um den *analogen Aspekt* der Situation. Falls z.B. ein Autofahrer dem anderen hilft, sich in eine Kolonne einzureihen, kann diese *Qualität* natürlich auch positiv sein.

Analoga beziehen das Subjekt immer mit ein. Um den Begriff noch anhand eines sprachlichen Beispiels – der *Analogie* - zu veranschaulichen, stelle man sich eine Situation vor, in der, um Erstaunen oder Überraschung auszudrücken, die sprachliche *Analogie* „etwas haut mich vom Hocker“ verwendet wird. Dabei wird ein *qualitatives* Entsprechungs-Verhältnis zwischen der Situation, die beschrieben werden soll, und dem sprachlichen Bild hergestellt. Dabei wird mehr bzw. eine andere Art von Information transportiert, als wenn man schlicht sagen würde: „Das hat mich überrascht bzw. erstaunt“ Es handelt sich hierbei um nicht quantifizierbare Prozesse, da sie mit den *qualitativen*, unmittelbaren Wahrnehmungen und Erfahrungen des Subjekts verbunden sind.

Auch die Orakelbefragung ist ein zutiefst *analoger* und subjektiver Vorgang, weil

⁴⁹² Oder im schlimmsten Fall alles auf einmal...

man dabei z.B. ein *Yijing*-Hexagramm in Bezug zu einer Situation oder Erfahrung setzt, welcher immer die subjektive Wahrnehmung und Deutung zugrunde liegt.

Was ist nun die *analoge* Funktion der Zahl? Katya Walter bezeichnet damit in erster Linie die Eigenschaft der Zahl, zwei verschiedene „Pole“ darzustellen, da die an sich neutrale Zahl dadurch eine bestimmte Qualität bekommt:

„We can see it in action whenever we put + or – in front of a number...or assign polarity to anything else (...). But of course, positiv or negativ polarity does not automatically equate to „good“ or „bad“ in simplistic moralizing. We don't say that a negativ pole of a battery is bad, but its positiv pole is good. It equates more to the Chinese view of positiv yang and negativ yin. These are complementary twin dynamics; both are equally necessary, able, and admirable. Both are equally useful in their appropriate place... and counterproductive when not.“⁴⁹³

Außerdem bringt Walter mit dem *analogen* Aspekt der Zahl die Multiplikation und Division in Verbindung, weil bei diesen Rechenmethoden Zahlen in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden.

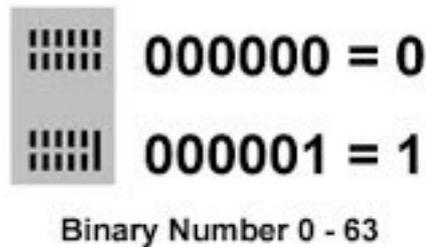
Was ist nun an den Hexagrammen, Trigrammen und Linien *linear*? Walter bezieht sich bei dieser Aussage auf eine Erkenntnis des Philosophen und Mathematikers Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), der meinte, das Binärsystem erfunden zu haben, das zur Darstellung von Zahlen nur zwei Ziffern – 0 und 1 – benutzt. Nachdem ihm der jesuitische Missionar Joachim Bouvet aus China ein Exemplar des *Yijing* mitbrachte, erkannte er sein Binärsystem darin wieder,⁴⁹⁴ da auch das *Yijing* nur zwei Symbole – die durchgehende *yáng*-Linie und die unterbrochene *yīn*-Linie – verwendet.

Dabei wird den einzelnen Stellen, an denen die beiden Ziffern 0 und 1 stehen, ein eigener Wert zugeordnet, welcher sich immer weiter verdoppelt. Die erste Stelle hat im Dezimalsystem den Wert 1, die zweite 2, die dritte 4, die vierte 8, die fünfte 16 und die sechste 32 usw. Binäre Zahlen werden von rechts nach links gelesen. In einem dreistelligen Binärsystem stellt also 000 den Wert 0 dar,

⁴⁹³ Walter 2010, Vol. 2, S. 71.

⁴⁹⁴ Vgl. Walter 1992, S. 140.

001, den Wert 1 und 010 den Wert 2. 100 ist dann gleich 4 und 111 gleich 7. Statt den Ziffern 0 und 1 können aber ebenfalls *yīn*- und *yáng*-Linien verwendet werden. Die folgende Graphik zeigt sowohl die Schreibweise binärer Zahlen mit den Ziffern 0 und 1 als auch mit den Linien des *Yijīng*.



Warum sind die Symbole des *Yijīng analog*? Wie bereits beschrieben, wird bei der Orakelbefragung ein Bezug zwischen (mindestens) einem Hexagramm und der Situation hergestellt, wegen der das Orakel befragt wird. Die Hexagramme Trigramme und Linien und die damit verbundenen Sprüche werden dabei als *Analoga* zu der jeweiligen Situation aufgefasst.

Die Symbole des *Yijīng* bilden bestimmte, allgemein vorhandene Qualitäten und Situationen ab, die von jedem Menschen auf die eine oder andere Weise subjektiv erfahrbar sind. Die beiden grundlegendsten Symbole, die unterbrochene *yīn*-Linie und die durchgezogene *yáng*-Linie, stehen für polare Qualitäten wie Ruhe und Aktivität, Dunkelheit und Helligkeit, Weichheit und Härte usw.

Auch den Trigrammen werden bestimmte Eigenschaften zugeschrieben. Dem Trigramm *duì* ☱ wird als Bild (*xiàng*) der See und als menschliches Körperorgan der Mund zugeordnet. Es werden diesem Trigramm nun die Eigenschaften der Heiterkeit, Offenheit und der Fähigkeit des Sprechens zugesprochen. Symbolisch wird dies dadurch ausgedrückt, dass die obere Linie des Trigramms eine unterbrochene „weiche“ *yīn*-Linie ist, die auf die Weichheit des Wassers auf der harten Oberfläche der Erde schließen lässt oder als Offenheit gegenüber dem Außen aufgefasst werden kann. Das Trigramm *gèn* ☶ stellt wiederum andere, dem Trigramm *duì* ☱ entgegengesetzte Qualitäten dar.

Sein Bild ist der Berg und sein Körperorgan die Hand. *Gèn* kann als Sinnbild für Ruhe, Stille, Still-halten und Ge- bzw. Verschlossenheit aufgefasst werden.

Auch die Hexagramme bilden Situationen ab, die sehr allgemein sind und mit denen bestimmte erfahrbare Qualitäten einhergehen. Durch die Allgemeinheit ihres Sinngehalts, können die Hexagramme in einer Orakelbefragung als *Analoga* der jeweiligen Situation gedeutet werden.

Die beiden folgenden Hexagramme sollen die Allgemeinheit der Hexagramm-Bedeutungen und ihre damit verbundene Eignung zur *Analogon*-Bildung veranschaulichen.

Das Hexagramm *tai* ䷊ - „der Friede“ bildet eine Situation ab, in der sich jeweils drei *yáng*- und drei *yīn*-Linien aufeinander zu bewegen, weil es heißt, dass *yáng*-Linien immer nach oben steigen und *yīn*-Linien sinken. Dies wird als Zustand größter Fruchtbarkeit und Produktivität aufgefasst: *„Himmel und Erde stehen im Verkehr und vereinigen ihre Wirkungen. Dies gibt eine allgemeine Zeit des Blühens und Gedeihens.“*⁴⁹⁵

Das Hexagramm *pǐ* ䷖ veranschaulicht die gegensätzliche Situation. Die drei *yīn*- und *yáng*-Linien entfernen sich von einander, weil wieder *yīn* sinkt und *yáng* aufsteigt. Das Hexagramm hat entsprechend Richard Wilhelms Übersetzung den charakteristischen Namen „die Stockung“: *„Die schöpferischen Kräfte stehen außer Beziehung. Es ist die Zeit der Stockung und des Niedergangs.“*⁴⁹⁶

7.4. Die Chaostheorie

Die Chaostheorie nimmt in Walters Werk eine wichtige Stellung ein. Sie meint, das Universum sei ein gigantisches fraktales Gebilde, welches sich sowohl im Raum als auch in der Zeit ausbreitet und von der *Planck-Skala* ausgeht. Fraktale sind geometrische Strukturen, in welchen sich selbst-ähnliche Muster in verschiedenen Größenordnungen wiederholen. Das *Yijing* ist für sie in Bezug darauf ein Instrument, mit dem die fraktalen Muster, die sich im individuellen

⁴⁹⁵ Wilhelm 2008, S. 62f.

⁴⁹⁶ Ebd., S. 66.

Leben manifestieren, sowohl auf materieller als auch auf mentaler Ebene erfasst werden können.

Die Chaostheorie ist ein Randgebiet der Mathematik und Physik, das sich mit dem Verhalten dynamischer, nicht-linearer Systeme, wie z.B. dem Wetter, der Bildung von Verkehrsstaus, dem Verhalten von Börsenkursen oder Tierpopulationen auseinandersetzt. Die Chaosforschung ist somit nicht auf eine bestimmte Disziplin beschränkt, sondern setzt sich mit Strukturen dynamischer Systeme auseinander, die quasi allgegenwärtig sind. Die Weltauffassung der Chaosforschung unterscheidet sich grundlegend von derjenigen der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Letztere legt ihren Schwerpunkt darauf, universelle Gesetzmäßigkeiten in der Verschiedenheit der Erscheinungen zu entdecken.⁴⁹⁷ Ihr liegt die Annahme zugrunde, dass die Natur auf prinzipiell vorhandenen Gesetzmäßigkeiten beruht, welche entdeckt und berechnet werden können und schließlich Voraussagen erlauben. Bei entsprechenden Experimenten werden experimentelle Situationen geschaffen, welche so eng wie möglich mit den theoretischen Beschreibungen übereinstimmen. Es wird eine „ideale“ Situation geschaffen, in der das jeweilige Phänomen isoliert betrachtet und Störfaktoren so weit wie möglich beseitigt werden.⁴⁹⁸

Die Chaosforschung geht davon aus, dass diese „ideale“ Situation in der Natur niemals vorhanden ist, und legt ihren Fokus darauf zu beobachten und zu berechnen wie sich die „Störfaktoren“ bzw. die *variablen Parameterwerte* auf eine Grundsituation auswirken. Die Errungenschaft der Chaosforschung und die damit verbundene Revolution im naturwissenschaftlichen Weltbild kann darin gesehen werden, dass die Unvorhersagbarkeit der Entwicklung von dynamischen Prozessen mit mathematischer Genauigkeit modelliert werden kann.⁴⁹⁹ Dies schließt die Gültigkeit naturwissenschaftlicher Gesetzmäßigkeiten nicht aus, diese verlieren jedoch dadurch ihren paradigmatischen Charakter als einzig gültiges Beschreibungsmodell, weil: *„(...) das Universum ist kein Uhrwerk, der Planet keine Maschine, Lebewesen sind keine Automaten und*

⁴⁹⁷ Vgl. Küppers 1996, S. 156.

⁴⁹⁸ Hierzu ein Witz: Ein Bauer der Probleme mit der geringen Zahl gelegter Eier in seinem Hühnerstall hat, ruft einen Physiker um für das Problem eine Lösung zu finden. Nachdem der Physiker einige Berechnungen vorgenommen hat, sagt dem Bauern, er habe eine Lösung gefunden, diese gelte jedoch nur für kugelförmige Eier in einem Vakuum...

⁴⁹⁹ Vgl. ebd., S. 171.

das soziale Zusammenleben fügt sich keinem Plan⁵⁰⁰.

7.4.1. Der Bifurkationsbaum

Stellen wir uns nun als Beispiel die theoretische Situation vor, dass man die Entwicklung einer Tierpopulation in einem bestimmten Gebiet über Jahre hinweg beobachten würde. Nehmen wir an es handelte sich um eine Spezies, welche in einem stabilen Ökosystem lebt und sich jedes Jahr einmal fortpflanzt, so dass ihre Population immer abhängig von der Population des Vorjahres ist, und jedes Jahr erneut gemessen werden kann. Wenn die Umweltbedingungen wie Klima, Nahrungsmittelangebot usw. begrenzt und stabil sind, wird sich das dynamische System „Tierpopulation“ bei einem bestimmten periodischen Wert einpendeln und diesen in den folgenden Jahren annähernd immer wieder reproduzieren. Es würde sich dabei um einen dynamischen Zustand handeln, in dem sich Umweltbedingungen und Reproduktion gegenseitig kompensieren und sich dadurch ein Gleichgewichtszustand einstellt.

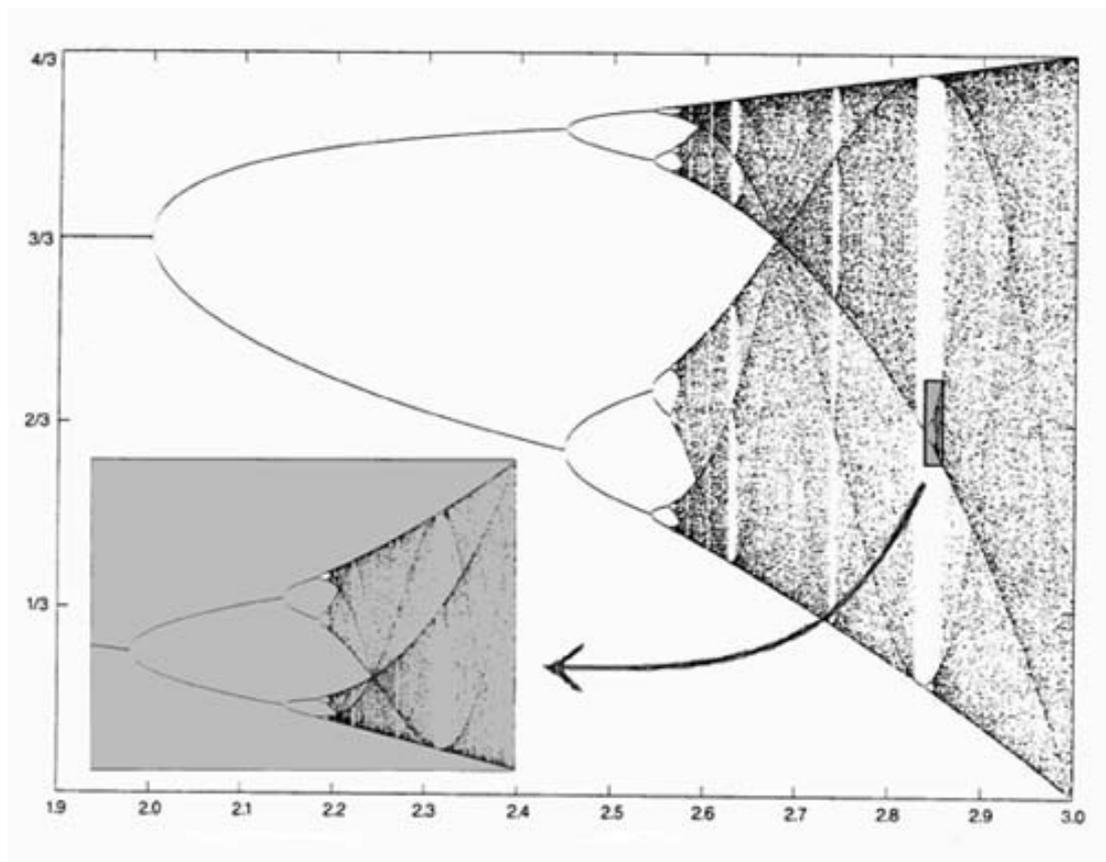
Um dieses Beispiel zu berechnen wird eine *logistische Gleichung* benutzt. Das Besondere daran ist, dass dabei ein Anfangswert, wie z.B. die Zahl einer Population, bei jeder weiteren Berechnung berücksichtigt wird, indem er in die Berechnung der Populationszahl des Folgejahrs wieder eingesetzt wird. Dadurch entsteht eine Wiederholung bzw. Rückkopplung, bei der ein Wert immer in Beziehung zum vorherigen steht. Dieser Prozess wird *Iteration* genannt. Walter betrachtet diese Rechenmethode als *analog*. Sie ist *linear*, weil sie einen fortschreitenden Prozess beschreibt, und *analog*, weil sich die Information, die dabei generiert wird, durch das Verhältnis der Werte zueinander definiert. Außerdem kann der Rückkopplungsprozess als „zyklisches“ Verhalten interpretiert werden.

Was geschieht nun, wenn sich in unserem dynamischen System „Tierpopulation“ die Umwelteinflüsse verändern und sich auch der Wert der *variablen Parameter* verändert? Wenn sich beispielsweise das Klima oder das Nahrungsmittelangebot geringfügig wandelte, würde das metaphorische

⁵⁰⁰ Ebd.

Pendel, das ursprünglich auf einer ausgewogenen Stelle stand, auszuschlagen beginnen. Es wurde beobachtet, dass der Wert – also die Zahl der Tiere – in so einem Fall anfangs zwischen zwei Grenzwerten zu schwanken beginnt. Das bedeutet, dass ein Rhythmus von zwei Werten auftaucht, welcher im Zwei-Jahres-Takt hin und her pendelt. Bei drastischeren Umweltveränderungen würde die Tierpopulation dann nicht mehr zwischen zwei, sondern zwischen vier Werten hin und her springen, bei noch größeren zwischen acht, dann sechzehn usw. Ab einem gewissen Grad von Umweltveränderungen würde überhaupt kein periodisches, regelmäßiges Verhalten mehr feststellbar sein, sondern die Populationszahl würde sich scheinbar jedes folgende Jahr völlig irregulär zwischen verschiedenen Werten hin und her bewegen und wir hätten es mit einem unberechenbaren, chaotischen System zu tun.

Graphisch kann dies mit Hilfe eines „Bifurkationsbaumes“ dargestellt werden:



Die vertikale Achse beschreibt den Wert der Tierpopulation, der hier bei $3/3$ liegt und die horizontale Achse beschreibt die Zeit, in der sich die Umweltbedingungen zunehmend verändern. Die einzelne, horizontale Linie

(links), die auf der horizontalen Zeit-Achse vom Wert 1,9 bis ca. 2,02 reicht, beschreibt die Dauer der noch konstanten, ausgewogenen Population, bei der sich Umweltbedingungen und Reproduktion gegenseitig kompensieren. Dieser Zustand wird als erste *Periode* bezeichnet. Ab dem Zeitpunkt an dem die Linie den Wert 2,02 erreicht, teilt sie sich. Es kommt zu einer sogenannten *Bifurkation* – einer Gabelung. Sie markiert den Punkt, an dem sich die Umweltbedingungen zu verändern beginnen und der Gleichgewichtszustand verlassen wird. Von nun an springt die Zahl der Tierpopulation jedes Jahr zwischen zwei Grenzwerten hin und her und wir haben es mit *Periode 2* zu tun. Ab dem Wert 2,45 gabeln sich die beiden Bifurkationszweige erneut auf und wir haben es mit vier verschiedenen Werten bzw. *Perioden* zu tun. Diese vier Zweige teilen sich noch ein letztes Mal auf und bringen *Periode 8* hervor. Bei dem Wert 2,55 kommt es zu einer weiteren *Bifurkation*, bei der sich die acht vorangegangenen Werte wieder aufteilen. Ab diesem Punkt steigt die Zahl der *Bifurkationen* rasant an und geht über ins Chaos (rechts). Das bedeutet in Bezug auf unser Beispiel, dass die Zahl der Tierpopulation zwischen scheinbar völlig willkürlichen Werten hin und her springen würde.

7.4.2. Das Periode-3-Fenster und Fraktale

In Hinblick auf diese Graphik sind zwei Phänomene für die folgenden Erklärungen ausschlaggebend. Circa bei dem Wert 2,83 lichten sich die Verzweigungen in der Graphik und alle vorherigen, chaotischen *Bifurkationen* laufen in drei „Astgabeln“ zusammen. Diese „Lichtung“ (fachsprachlich: *Intermittenz*) wird als *Periode-3-Fenster* bezeichnet. In Hinblick auf die Tierpopulation würde das bedeuten, dass in der Zeit, die durch dieses „Fenster“ dargestellt wird, die Zahl der Tiere sich bei drei verschiedenen Werten „einpendelt“ und in einem Drei-Jahres-Zyklus zwischen den drei Werten hin und her springt.

James Yorke und Tien-Yien Li bewiesen in ihrem 1975 publizierten Aufsatz *Periode Three Implies Chaos*, dass, wenn in einem System ein *Periode-3-Fenster* erscheint, dies ein Garant dafür ist, dass es sich dabei um ein

chaotisches System handelt.⁵⁰¹

(Dieses Miteinander von chaotischen, unberechenbaren Zuständen mit überschaubarer Ordnung wirft interessante Fragen in Hinblick auf unser Realitätsverständnis auf: „*Entsteht Chaos, weil die regelmäßige Ordnung kurzzeitig zusammenbricht? Oder ist Ordnung der »Zusammenbruch« des Chaos, das der Realität zugrunde liegt?*“⁵⁰²)

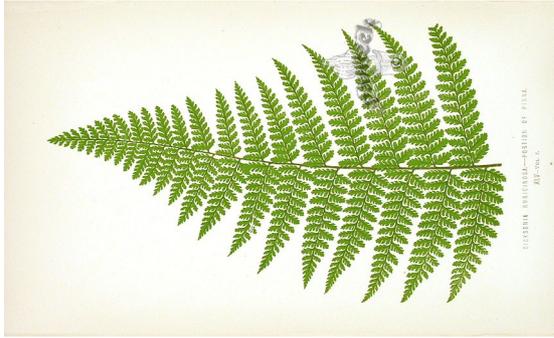
Das nächste wichtige Phänomen, das bei der graphischen Darstellung chaotischer Systeme offenbar wird, ist die Tatsache, dass es sich bei den dabei entstehenden Formen oft um *Fraktale* handelt. Der Begriff wurde von Benoît Mandelbrot geprägt⁵⁰³ und bezeichnet bestimmte künstliche und natürliche geometrische Gebilde und Muster. Die maßgebliche Eigenschaft der *Fraktale* ist ihre *Selbstähnlichkeit*. Dies bedeutet, dass gewisse Strukturen die im Großen vorhanden sind, sich auch im Kleinen wiederholen (oder umgekehrt). Es handelt sich in gewisser Weise um ein zyklisches, rhythmisches Verhalten, in dem schon Vorhandenes mit kleinen Variationen immer wieder neu hervorgebracht wird. Dies steht in Zusammenhang mit der bereits besprochenen *logistischen Gleichung* bzw. der *Iteration*. Auch beim *Bifurkationsbaum* wiederholt sich seine Struktur, wie der vergrößerte Abschnitt zeigt, im Kleinen immer wieder und wieder. Sie ist niemals exakt dieselbe, sondern eben immer nur *selbst-ähnlich*.

Fraktale Strukturen sind nicht nur, wie beim obigen Beispiel, bei Phänomenen zu beobachten, die zeitliches Verhalten (z.B. von Tierpopulationen) im Raum darstellen, sondern sie sind allgegenwärtig. Selbstähnliche Muster kommen in der Natur praktisch überall vor. So sind z.B. selbst-ähnliche Verzweigungen – Bifurkationen – im Verlauf von Arterien und Flüssen oder in der Verästelung von Bäumen vorhanden. Die folgenden Bilder zeigen einen Farn und einen Romanesco-Blumenkohl. Beide reproduzieren ein im Großen vorhandenes fraktales Muster im Kleinen immer wieder und wieder.

⁵⁰¹ Vgl. Gleick 1988, S. 112.

⁵⁰² Briggs/Peat 2004, S.102.

⁵⁰³ Siehe Benoît Mandelbrot: *Die fraktale Geometrie der Natur*.



7.4.3. Der Lorenz-Attraktor

Edward Lorenz (1917-2008) war Mathematiker und Meteorologe. Er war Professor für Meteorologie am Massachusetts Institut of Technology (MIT) und gilt als einer der Väter der Chaosforschung. Er wies als erster auf die *sensible Abhängigkeit von Anfangswerten* bei dynamischen Systemen - den bekannten Schmetterlings-Effekt – hin.⁵⁰⁴ Er entdeckte diesen, als er 1960 mit Hilfe eines Computers und einigen nicht-linearen Gleichungen versuchte die Erdatmosphäre zu simulieren. Als er die Gültigkeit einer auf diese Weise entstandenen Wettervorhersage überprüfen wollte, gab er die gleichen Daten für Temperatur, Luftdruck und Windrichtung noch einmal in sein System ein, rundete die Ziffern jedoch von sechs auf drei Dezimalstellen ab. Das Ergebnis, das er erhielt, war von dem vorherigen völlig verschieden. Dies lag daran, dass die Kombination aus Nicht-Linearität und Iteration – die Wiederholung des gleichen Prozesses auf der Grundlage bereits gewonnener Zwischenwerte – den Unterschied zwischen den beiden Durchläufen enorm verstärkt hatte. Dieses Experiment wies deutlich auf die *sensible Abhängigkeit von Anfangswerten* bei dynamischen Systemen hin. Eine Redensart besagt demzufolge, dass wenn ein Schmetterling in Hongkong mit den Flügeln schlägt, dies in New York ein Gewitter auslösen könnte.⁵⁰⁵

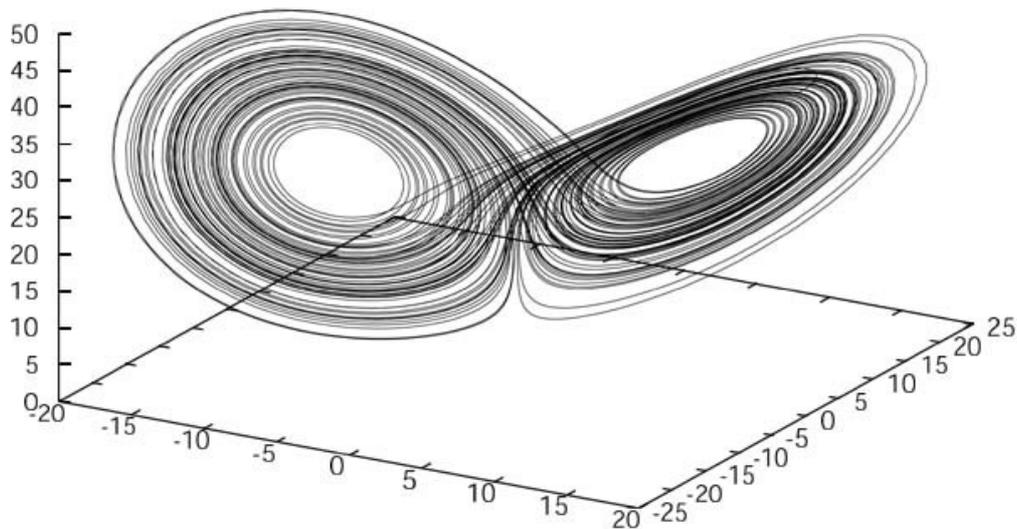
In Zusammenhang mit der Erforschung von Wetterprognosen entwickelte Lorenz eine idealisierte mathematische Beschreibung eines hydrodynamischen Systems, bei dem eine Flüssigkeit von unten erhitzt wurde. Deren aufsteigende Strömungen (Konvektion) konnte er mit Hilfe dreier gewöhnlicher nicht-linearer

⁵⁰⁴ Vgl. Bräuer 2002, S: 72.

⁵⁰⁵ Vgl. Briggs/Peat 2006, S: 97.

Differenzialgleichungen (Ordinary Differential Equation, kurz: ODE) beschreiben und graphisch darstellen. Die folgende Graphik, die diesen Prozess veranschaulicht, wird *Lorenz-Attraktor* genannt. Das sich dabei ergebende Bild zeigt zwei Schlingen, deren Linien ineinander übergehen, deren Verlauf sich jedoch niemals genau wiederholt:

'../lorenz/lorenz_attractor' ———

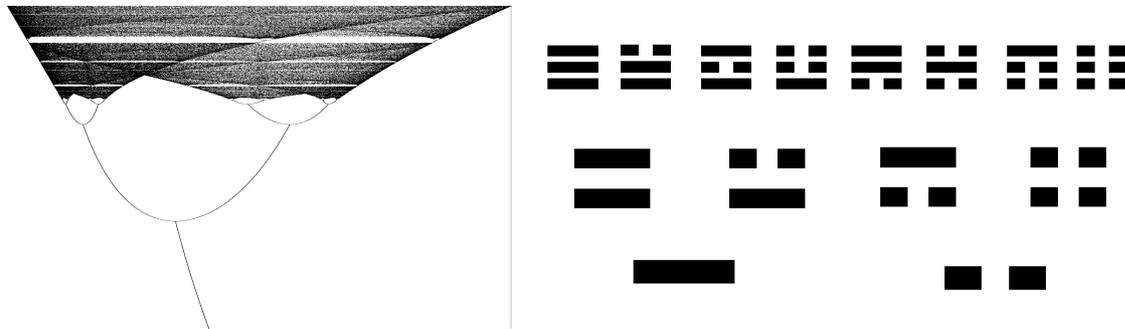


Die Bahnen der beiden Schlingen werden fachsprachlich *Attraktoren* genannt, da sich die Bewegungen der Strömungen in einem bestimmten, sich wiederholenden Bereich vollziehen, und gewissermaßen zu diesem aufgrund ihrer Dynamik hingezogen (attracted) werden. Auch hierbei handelt es sich um ein Fraktal, da es, wie auch der Bifurkationsbaum, ein Muster – die doppelte Schlinge – immer wieder und wieder *selbst-ähnlich* reproduziert. Die Graphik ist auch noch Abbild eines sowohl chaotischen als auch deterministischen Systems, da es in einem gewissen Rahmen eine Vorhersage zulässt, im Grunde seines Wesens aber doch chaotisch ist.

7.4.4. Das Yijīng als Fraktal

Katya Walter ist der Ansicht, die Struktur des *Yijīng* sei ebenfalls ein Fraktal. Sie meint, dass die *Yijīng*-Struktur, bei der aus dem *tàijí* – dem Ursprung – zuerst die beiden polaren Urkräfte *yīn* und *yáng* hervorgehen, die dann die Bigramme

erzeugen, aus welchen wiederum die Trigramme hervorgehen, bildet einen Bifurkationsprozess ab bzw. können als solcher gedeutet werden. Die linke Graphik zeigt den Bifurkationsbaum und die rechte den „Schöpfungsprozess“ der Trigramme.



Der erste große Unterschied zwischen den beiden Strukturen ist die Tatsache, dass der Bifurkationsbaum ab der Periode 8 chaotisch wird. Bei der *Yijīng*-Struktur hört der Prozess der anwachsenden Komplexität mit den Trigrammen – also bei Periode 8 - auf. Außerdem unterscheidet sich die *Yijīng*-Struktur vom Bifurkationsbaum dadurch, dass sie *polar* ist. *yīn* und *yáng* werden traditionell als sich gegenseitig bedingende und definierende Pole verstanden. Die beiden ersten „Astgabeln“ des Bifurkationsbaumes weisen diese Qualität nicht auf. Sie bezeichnen lediglich zwei unterschiedliche Werte eines dynamischen Systems. Walter sieht in der zusätzlichen Eigenschaft der Polarität einen Vorteil für die *Yijīng*-Struktur, und meint, sie sei dadurch in der Lage mehr Information zu transportieren. Dies wird von ihr ausführlich beschrieben.⁵⁰⁶

Nun folgt ein weiterer, nur schwer nachvollziehbarer Schritt. Walter meint, man könne die drei Stufen der Bifurkation, die beim Bifurkationsbaum zur Periode 8 und beim *Yijīng* zu den Trigrammen führen als *vertikales (!) Periode-3-Fenster* interpretieren.⁵⁰⁷ Damit bringt sie das Periode-3-Fenster ins Spiel, das, wie bereits erwähnt, wenn es in einem dynamischen System vorkommt, eine Garant dafür ist, dass es sich dabei um ein chaotisches System handelt. In diesem Zusammenhang kann wieder, wie es auch Walter tut, das *Dàodéjīng* zitiert werden in dem es heißt:

„*Dao erzeugt das Eine, das Eine erzeugt das Zweifache, das Zweifache*

⁵⁰⁶ Vgl. Walter 2010, Vol. 2., S. 49.

⁵⁰⁷ Vgl. Walter 1992, S. 146.

*erzeugt das Dreifache, das Dreifache erzeugt die zehntausend Dinge.*⁵⁰⁸

Das Eine, das Zweifache und das Dreifache kann in diesem Zusammenhang als die *vertikalen Perioden* und die zehntausend Dinge als Zustand chaotischer, unberechenbarer Fülle eines dynamischen Systems interpretiert werden.

Da nun ein Hexagramm – die eigentliche Sinneinheit des *Yijing* – aus zwei miteinander verbundenen Trigrammen besteht, handelt es sich laut Walter bei der *Yijing*-Struktur um ein komplementäres Chaos-Muster das aus zwei miteinander interagierenden Bifurkationsbäumen besteht.⁵⁰⁹ Sie geht in ihren Schriften ausführlich auf die Deutung und Interpretation des *Yijing* als komplementäres Chaos-Muster ein.⁵¹⁰

7.4.5. Der genetische Code und das Yijing

Es kann im Folgenden nur angedeutet werden, worum es bei den Parallelen zwischen dem genetischen Codes und dem *Yijing* geht. Walter widmet diesem Thema ihr erstes Buch *Chaosforschung, I Ging und genetischer Code*.

Genetik ist die Lehre von der Vererbung. Sie beschäftigt sich damit, wie Merkmale von den Eltern an den Nachwuchs weitergegeben werden. Die Vererbung wird durch Gene gesteuert, wobei es sich um physische Einheiten handelt, die in allen lebenden Organismen vorzufinden sind. Gene bezeichnen Abschnitte der DNS (Desoxyribonukleinsäure). DNS ist ein langkettiges Biomolekül (Polymer), das aus zahlreichen Molekül-Einheiten (Monomeren) besteht. Die Monomere der DNA werden Nukleotide genannt. Nukleotide sind Moleküle, die aus drei Bestandteilen zusammengesetzt sind: einem Zucker – der 2'-Desoxyribose, Phosphorsäure und aus einer der vier charakteristischen, stickstoffhaltigen Basen *Adenin*, *Guanin*, *Thymin* und *Cytosin*. Die vier sich daraus ergebenden Moleküle heißen ausgeschrieben:

- 2'-Desoxyadenosin-5'-triphosphat, abgekürzt dATP oder kurz **A**
- 2'-Desoxyguanosin-5'-triphosphat, abgekürzt dGTP oder kurz **G**
- 2'-Desoxycytidin-5'-triphosphat, abgekürzt dCTP oder kurz **C**

⁵⁰⁸ Simon 2009, S. 133.

⁵⁰⁹ Vgl. ebd. S. 161.

⁵¹⁰ Walter 1992, S. 139ff., Walter 2010, vol. 2, S. 45ff.

- 2'-Desoxythymidin-5'-triphosphat, abgekürzt dTTP oder kurz **T**

Was die vier Basen anbelangt, sei hier noch hervorgehoben, dass sich diese in zwei Gruppen aufteilen lassen:

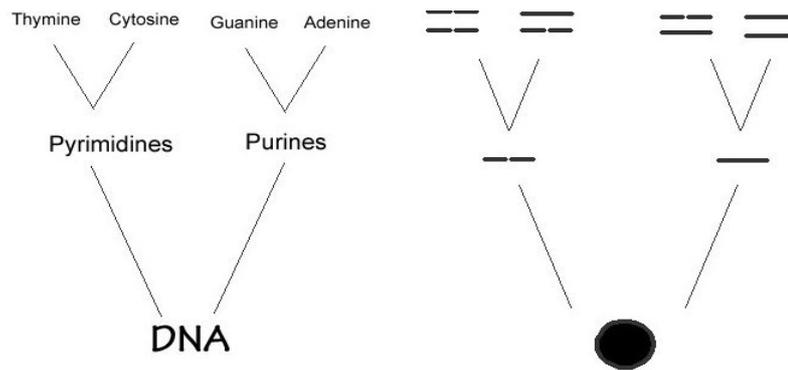
- **Adenin** und **Guanin** sind **Purine** und
- **Thymin** und **Cytosin** sind **Pyrimidine**.

Wenn sich die Nukleotide nun miteinander verbinden, entsteht ein langkettiges Molekül, das man Polynukleotid nennt. Die DNS besteht aus zwei ineinander verschlungenen Polynukleotiden - der berühmten Doppelhelix. Die Basen befinden sich auf der Innenseite der Helix. Hieraus ergibt sich eine sogenannte „Basenpaarung“, da die Base eines Helixstranges auf der gegenüberliegenden Seite auf eine andere Base trifft, mit der sie sich verbindet. Die Regel besagt, dass sich **A** mit **T** und **G** mit **C** paart. Andere Kombinationen sind normalerweise nicht möglich. Daraus ergibt sich, dass die Polynukleotide der Doppelhelix komplementär sind und dass die Nukleotidsequenz des einen Stranges die Sequenz des anderen festlegt. Wie diese sogenannte Transkription, der „Kopiervorgang“ der Gene, zustande kommt, soll hier nicht weiter ausgeführt werden, kann aber bei Bedarf z.B. in T. A. Browns *Moderne Genetik* nachgeschlagen werden.⁵¹¹

Die Nukleotide ordnen sich zu Dreiergruppen, sogenannten Triplets oder Codons an, die sich am gegenüberliegenden Strang der Doppelhelix mit einem entsprechenden komplementären Triplett verbinden. Wenn das Triplett aus den drei Nukleotidbasen **AAG** zusammengesetzt ist, dann verbindet es sich mit einem Triplett, das aus den Basen **TTC** besteht. Da die Dreiergruppen aus vier Nukleotidbasen zusammengesetzt werden, ergeben sich 64 Basenkombinationen. Als Gene werden nun Abschnitte des DNA-Moleküls – der Doppelhelix – bezeichnet, die durch ihre Nukleotidsequenz bzw. ihre Anordnung von Triplets charakterisiert werden.

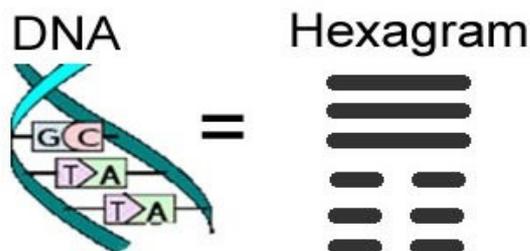
Ein Aspekt der Übereinstimmung der Strukturen von genetischem Code und dem *Yijīng* – dem sogenannten *master code* - den Walter in der Struktur der beiden Systeme sieht, wird durch folgende Graphik veranschaulicht:

⁵¹¹ Brown 1999, S. 62ff.



Wir haben es hier bei beiden Strukturen mit einer „ursprünglichen“ Differenzierung zu tun, beim *Yijing* mit *yīn* und *yáng* und beim genetischen Code mit der Unterscheidung der Basen in Pyrimidine und Purine. Diese werden weiter ausdifferenziert in einander entsprechende Vierheiten. Beim *Yijing* gibt es vier Bigramme und beim genetischen Code die vier Basen.

Die Struktur der Triplets – die Dreiheit – entspricht im *Yijing* der Dreiheit der Trigrammstruktur. Es muss hier jedoch darauf hingewiesen werden, dass die Triplets laut Walter nicht einfach in Entsprechung zu den Trigrammen gesetzt werden können.⁵¹² Sie zeigt jedoch auf, dass wir es bei beiden Systemen, mit komplementären Dreiheiten zu tun haben: beim *Yijing* mit zwei Trigrammen, welche gemeinsam ein Hexagramm und beim genetischen Code mit komplementären Triplets, die gemeinsam die Doppelhelix bilden:



Wie dies in Zusammenhang mit der Transkription der Gene zu verstehen ist, kann hier nicht weiter ausgeführt werden und ist bei Walter nachzulesen.⁵¹³ In Hinblick auf die Verbindung zur Chaosforschung, handelt es sich Walter zufolge bei den Triplets wieder um Periode-3-Fenster, die sich mit komplementären Periode-3-Fenstern verbinden.

⁵¹² Vgl. Walter 1992, S. 200ff.

⁵¹³ Vgl. ebd.

Eine weitere Parallele zwischen genetischem Code und dem *Yijing* ist die Zahl der 64 Basenkombinationen und der 64 Hexagramme. Walter ist jedoch nicht die erste, die auf diese Übereinstimmung hinweist. Marie-Louise von Franz, eine Schülerin von Carl Gustav Jung, machte als erste in ihrem 1968 erschienen Aufsatz *Unus Mundus* darauf aufmerksam.⁵¹⁴ Als nächster wies Martin Gardner 1974 im *Scientific American* auf die Übereinstimmung hin. Kurz darauf erschien Martin Schönbergers Buch *Weltformel I Ging und der genetische Code*. Seine Darstellung der Parallelen unterscheidet sich jedoch deutlich von Katya Walters Auffassungen. Um diese Reihe zu vervollständigen, sei noch auf Gunther S. Stents *The Coming of the Golden Age* und auf Johnson F. Yans *DNA and the I Ching: The Tao of Life* hingewiesen, die sich ebenso diesem Thema widmen.

7.4.6. Chaostmuster im Alltag

Walter betrachtet das Universum als ein gigantisches fraktales Gebilde, welches sich sowohl im Raum als auch in der Zeit auf verschiedenen Ebenen ausbreitet. So haben wir es ihr zufolge nicht nur beim genetischen Code mit chaotischen Mustern zu tun, sondern diese sind auch im alltäglichen Leben vorhanden.

Das menschliche Leben ist auch von *selbst-ähnlichen Iterationen* – sich wiederholenden Mustern (Erfahrungen), die auf vorherigen Mustern (Erfahrungswerten) aufbauen – bestimmt. Walter meint:

*„Es ist ähnlich wie in unserem Leben, mit seinen täglich sich wiederholenden Kreisläufen, die zwar ähnliche Muster aufweisen, aber doch jeden Tag ein bißchen anders sind.“*⁵¹⁵

Jeder Tag ist die Wiederholung eines vorangegangenen Tages. Und in jeden Tag und in die täglichen Handlungen fließen die Erfahrungen der vergangenen Tage und Handlungen ein. *Linear* betrachtet sind die meisten Handlungen immer und immer wieder dieselben. Vom *analogen* Standpunkt aus unterscheiden sie sich jedoch jedes Mal erneut und bieten immer von Neuem

⁵¹⁴ Vgl. Von Franz 2003, S. 51ff.

⁵¹⁵ Walter 1992, S. 17

die Gelegenheit, sie *qualitativ* neu und anders zu gestalten und zu erfahren. Als Beispiel dafür kann man den Weg zur Arbeit oder die Arbeit selbst nehmen, die Gespräche mit den Mitmenschen und deren Inhalte usw.

Als *Attraktoren* kann man Verhaltensmuster, Gewohnheiten, Interessen und Vorlieben auffassen, die das individuelle Leben prägen. Wenn man beispielsweise gerne Pizza isst, oder einen bestimmten Sport ausübt, dann handelt es sich dabei um Phänomene, zu denen man immer wieder *hingezogen* wird und die dann eben einen besonderen Stellenwert im Leben einnehmen und dieses prägen. Auch hierbei handelt es sich um *selbst-ähnliche* Muster, weil keine Pizza genau wie eine andere schmeckt⁵¹⁶ und keine Trainingseinheit einer vorherigen oder folgenden gleicht.

Bifurkationen können als Weggabelungen auf dem Lebensweg bzw. Ereignisse, die das Leben auf eine neue Bahn lenken, interpretiert werden. Wenn im Leben gewisse Abschnitte bzw. Zyklen zu Ende gehen wie z. B. die Schul- bzw. Studienzeit, ein Arbeitsverhältnis oder eine Beziehung, ist man mit der Situation konfrontiert, neue „Weichen“ zu legen bzw. neue „Wege“ zu beschreiten.

7.5. Katya Walters Kosmogonie

Katya Walter beschreibt in ihren Werken eine Entstehungsgeschichte des Universums, der ihre Traum-Erfahrung zugrunde liegt. Ihre Kosmogonie wird hier nur in groben Zügen dargestellt, da Details den Rahmen dieser Arbeit sprengen würden.

7.5.1. Die Planck-Skala

Die Planck-Skala, eine Satz physikalischer Größen, stellt für Walter einen wichtigen Bezugspunkt in ihrer Kosmogonie dar. Dabei handelt es sich im wesentlichen um Folgendes:

Man stelle sich vor, dass man mit einem gigantischen (fiktiven) Mikroskop in den Raum und in die Zeit „hineinzoomt“ und diesen Bereich mit physikalischen

⁵¹⁶ Ausgenommen hiervon sind natürlich Tiefkühlpizzas.

Begriffen beschreibt. Es stellt sich nun die Frage, wie weit man wohl vordringen könnte? Wäre es möglich zu dem Bereich vorzudringen in dem Raum und Zeit unausgeht sind ($r=0$, $t=0$) – zur sogenannten Singularität, aus der alles entstanden sein soll? Die moderne Physik verneint dies. Max Planck entwickelte einen Satz fundamentaler Einheiten, die den Ausgangspunkt physikalischer Berechnungen bestimmen, und den er in seinem 1906 erschienenen Werk „Theorie der Wärmestrahlung“ beschrieb. Dieser Ausgangspunkt wird Planck-Skala genannt und setzt sich aus den Grundeinheiten der Planck-Länge (l_p), Planck-Zeit (t_p), Planck-Masse (m_p), Planck-Energie (E_p), Planck-Temperatur (T_p) und Planck-Dichte (ρ_p) zusammen. Diese sind Planck zufolge dermaßen fundamental, dass sie *„ihre Bedeutung für alle Zeiten und für alle, auch ausserirdische und aussermenschliche Kulturen notwendig behalten“*⁵¹⁷.

Diese sogenannten Planck-Einheiten werden auf Grundlage der Naturkonstanten der Quantentheorie (Planck'schen Konstante h), der speziellen Relativitätstheorie (Lichtgeschwindigkeit c) und der allgemeinen Relativitätstheorie (Newton'sche Gravitationskonstante G) festgelegt und sind daher unabhängig von jedem physikalischen Objekt oder Zustand.⁵¹⁸

Wenn diese Konstanten miteinander kombiniert werden, ergibt sich eine bestimmte Länge – nämlich die Planck-Länge l_p ($1,6 \cdot 10^{-35}$ Meter). Es wird angenommen, dass in Abständen der Größenordnung l_p die Geometrie der Raumzeit nicht mehr „glatt“ und klar definiert, sondern durch Quantenfluktuationen zerzaust ist.⁵¹⁹ Dieter Meschede meint hierzu in seinem Physik-Lehrbuch:

*„So sieht ja auch die Meeresoberfläche nur aus großer Höhe glatt aus; wenn man sehr nahe kommt, löst sie sich in ein Gewirr von Spritzern, Schaumblasen usw. auf, die sich nur statistisch, nicht mehr in den Einzelheiten vorhersagen lassen.“*⁵²⁰

Die Planck-Länge stellt somit für die Mikroskopie eine unüberwindliche Grenze

⁵¹⁷ Planck 1899, „Über irreversible Strahlungsvorgänge“, in den Sitzungsberichten der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1899, Erster Halbband, S. 479f.

⁵¹⁸ Vgl. Teller 1993, S. 242, Fußnote.

⁵¹⁹ Meschede 2006, S. 1026.

⁵²⁰ Ebd

dar.⁵²¹

Entsprechend der gängigen Vorstellungen entstand das Universum durch den Urknall - den *Big Bang*. Dabei sollen Raum, Zeit und Materie gleichzeitig aus einer Singularität, entstanden sein. Es besteht heute weitestgehende Übereinstimmung darin, dass die Planck-Zeit ($5,4 \cdot 10^{-43}$ Sekunden) die Grundeinheit der Zeit darstellt, welche nicht weiter in Intervalle unterteilt werden kann.⁵²² Die Eigenschaften, die durch die Quantentheorie der Raumzeit zugeschrieben werden, implizieren, „*daß die Zeit gewissermaßen »begannt«, als das Universum 10^{-43} Sekunden »alt« war. Die Singularität selbst wird sich nie erforschen lassen. Was vorher als eine Singularität im Ursprung der Zeit behandelt worden war, wird durch die Quanteneffekte verwischt.*“⁵²³

Die Planck-Länge und die Planck-Zeit wie auch die weiteren Planck-Einheiten, bestimmen somit einen klar abgesteckten Bereich der „Raumzeit“, über den hinaus keine physikalische Aussagen, die auf der Quantentheorie beruhen, möglich sind.

7.5.2. Der Ursprung des Universums

Walter nimmt an, dass das Universum eine lebendige Wesenheit sei, und meint es handle sich dabei um einen „*Creativ impulse, or God, or whatever you choose to call this power that originates all things*“⁵²⁴. Ihr zufolge ist diese Wesenheit und ihr Bewusstsein nicht von uns getrennt, sondern lebt und nimmt sich gewissermaßen in und durch uns wahr. Jene Kraft ist einst zu einem Zustand höchster Perfektion und Symmetrie gelangt, womit aber auch ein Stillstand einherging. Diesen Zustand bzw. das Wesen dieses Zustands beschreibt Walter als „Null“ (0) oder „Nichts“.

Es stellt sich nun die Frage, wie denn etwas aus „Nichts“ entstehen kann.⁵²⁵ Nach Walter begann das Universum, als das „Nichts“ sich seiner selbst als Zahl bewusst zu werden begann. Damit ging ein (analoger!) Prozess des inneren auf

⁵²¹ Vgl. Teller 1993, S. 242.

⁵²² Vgl. Davies/Gribbin 1997, S. 130.

⁵²³ Ebd.

⁵²⁴ Walter 2010, Vol. 4, S. 85.

⁵²⁵ Es heißt ja bekanntlich, dass von nichts, nichts kommt...

sich selbst Bezug-nehmens einher. Dadurch wurde aus dem ursprünglich statischen Zustand ein dynamischer:

*„Seeing the relational potential within its sheer nothing destabilized and ruptured its balance point of 0. (...) Twitches of relationship within the initial 0 of nothing destabilized it because number can polarize. It can split into a balancing act where two equal opposites balance each other out and together make 0 as... 0 = +1 and -1.“*⁵²⁶

In diesem Entwicklungsstadium versuchte das junge Universum verschiedene Varianten, um eine stabile Dynamik zu erzeugen. Es erreichte irgendwann die Größe der Planck-Skala und kam hier wieder zum Stillstand. Von da entwickelte sich eine erneute Dynamik, die sich in zwei Richtungen erstreckte – nämlich oberhalb und unterhalb der Planck-Skala. Walter behauptet, die Form des Universums, die von hier ausgeht, ließe sich als Bifurkationsbaum beschreiben, der in zwei Richtungen wächst. Von der Planck-Skala gehen also fraktale Muster aus. Sie meint, das Universum sei von Natur aus symmetrisch und die Planck-Skala sei als Schnittstelle aufzufassen, an der sich die beiden Bifurkationsbäume berühren und spiegeln. Diese Schnittstelle hat die Gestalt eines *Lorenz-Attraktors* und seine Form kommt durch die Bewegung sogenannter Gravitonen zustande.⁵²⁷ Bei diesen handelt es sich um die hypothetischen (!) Elementarteilchen des Graviationsfeldes.

Diejenige Hälfte des Universums, die oberhalb der Planck-Skala „wächst“, ist der Bereich, der von der modernen Physik beschrieben wird. Er hat drei Raum-Dimensionen und eine Zeit-Dimension. Die „untere“ gespiegelte Hälfte hingegen hat genau umgekehrt drei Zeit-Dimensionen und eine Raum-Dimension. Walter bezeichnet die beiden Bereiche als *mirror-twins* und nennt sie das *Double Bubble Universe*, weil sie gemeinsam, ebenso wie ihre Schnittstelle im Kleinen, die Form eines *Lorenz-Attraktors* haben.

Die beiden *mirror-twins* spiegeln den Ursprung des Universums, die auf sich selbst Bezug-nehmende „Polarisierung“ des „Nichts“, auf einer größeren Ebene wieder.

⁵²⁶ Walter 2010, Vol. 2, S. 70.

⁵²⁷ Vgl. Walter 2010, Vol. 2, S. 117ff.

Die Struktur der beiden Blasen wird laut Walter im *Yijing* durch die Struktur der Hexagramme abgebildet. Die drei Raum- und Zeit-Dimensionen der beiden Bereiche werden durch die drei Linien der beiden Trigramme, die zusammen ein Hexagramm bilden, dargestellt. Die beiden Blasen stehen, wie auch die Trigramme des *Yijing* und die Triplets des genetischen Codes, in einem *komplementären* Verhältnis zueinander.

7.5.3. Diesseits und Jenseits der Planck-Skala

Der Bereich oberhalb der Planck-Skala kann als das materielle Universum beschreiben werden in dem wir uns bewegen. Der Raum ist drei-dimensional und dehnt sich in Länge, Breite und Höhe aus. Der Zeit hingegen wird nur eine Dimension zugesprochen. Walter meint, die Zeit sei in diesem Bereich als ein ewiges lineares „Jetzt“ aufzufassen:

„It chained us right on the point of eternal now and kept us shooting along to trace the shaft of time. Up there [oberhalb der Planck-Skala] time always flies forward to leave our dead past skewered behind on the shish kebab of history.“⁵²⁸

In dieser oberen Blase des *Double Bubble Universe* nehmen wir uns als voneinander getrennte, materielle Lebewesen wahr und machen die Erfahrung sinnlicher Wahrnehmung.

Der andere Bereich hingegen setzt sich aus nur einer Raum-Dimension – einem allgegenwärtigen „Hier“ und drei Zeit-Dimensionen zusammen. In dieser Blase ist wiederum die Zeit „ausgedehnt“ in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, welche als gleichzeitig vorhanden vorgestellt werden müssen.

Dieser Bereich ist damit beschäftigt, Erfahrungen bzw. Geschehnisse, die in dem oberen Bereich stattgefunden haben, stattfinden und stattfinden werden, zu verarbeiten und zu simulieren. Es handelt sich dabei um einen Rückkopplungsprozess, der an der Planck-Skala stattfindet und den gegenwärtigen Augenblick als Drehpunkt hat.⁵²⁹ Die genaue Funktionsweise

⁵²⁸ Ebd., S. 99

⁵²⁹ Vgl. Walter 1992, S. 94.

dieses Prozesses ist bei Walter nachzulesen.⁵³⁰ Das Ziel des *Double Bubbles* ist: „*to know and be known in all parts, to realize itself and Other en toto.*“⁵³¹ Dies findet in und durch bewusste Lebewesen statt.

Der untere Bereich des *Double Bubble Universe* ist gewissermaßen als „psychisch“ bzw. „geistig“ aufzufassen. Walter nennt ihn „*Universal Mind*“ und bringt ihn mit Jungs *kollektivem Unbewussten*, mit dem *dào*⁵³² und der *Ākāśa-Chronik*⁵³³ in Verbindung. Die Wirkung dieses Bereichs auf den oberen kann unter Umständen wahrgenommen werden. Es ist demnach möglich, auf die „Wellenlänge“ des unteren Bereichs zu kommen. Dieser Zustand des Synchronisiert-seins ist Walter zufolge der Ursprung dessen, was Jung als Synchronizität beschreibt.⁵³⁴

Walter meint, die Inhalte dieses Bereichs wurden in der Geistesgeschichte als Götter aufgefasst. Entsprechend Carl Gustav Jungs Psychologie handele es sich dabei um *Archetypen*. Sie selbst aber meint, diese seien als *fraktale selbst-ähnliche Muster* aufzufassen.⁵³⁵

Sinnliche Wahrnehmung ist unterhalb der Planck-Skala nicht möglich, laut ihr ist es jedoch möglich, mit dem Geist (orig.: *mind*) in diesen Bereich einzudringen und Informationen daraus zu gewinnen. Dies geschieht auch bei der Divination. Walter ist jedoch der Ansicht, man könne sich auch ohne Orakelmethoden diesem Bereich annähern und „jenseitiger“ Information teilhaftig werden. Sie spricht in diesem Zusammenhang von *Deep-Sea-Diving*. Das Fehlen eines linearen Zeitablaufs, der charakteristisch für den unteren Bereich der *Double Bubble* ist, sei beispielsweise in Zuständen veränderten Bewusstseins erlebbar. Dazu zählt sie Meditations-, Trance-Zustände, Träume⁵³⁶ und Drogen-Erfahrungen.⁵³⁷ Die Erfahrungen bzw. Visionen, die dabei erlebt werden, sind jedoch nicht als „vollwertig“ real zu betrachten, sondern sind eben nur als das, was sie sind – Verarbeitung und Simulation – aufzufassen und müssen daher

⁵³⁰ Walter 2010, Vol. 2, S. 117ff.

⁵³¹ Walter 2010, Vol. 3, S. 141.

⁵³² Vgl. Walter 1992, S. 54.

⁵³³ Vgl. Walter 2010, Vol. 2, S. 28.

⁵³⁴ Vgl. Walter 2010, Vol. 3, S. 142.

⁵³⁵ Vgl. Walter 2010, Vol. 4, S. 72.

⁵³⁶ Vgl. ebd., S. 101.

⁵³⁷ Vgl. ebd., S. 106.

mit gebührendem Respekt behandelt werden. Sie können nämlich den Beobachter mit ihrer Intensität, Schönheit und Fürchterlichkeit überwältigen und ihn dazu bringen, sie als real zu betrachten⁵³⁸ und sich in ihnen zu verlieren.⁵³⁹

7.6. Zusammenfassung: Die Funktionsweise des Yijīng

Walters Weltbild zufolge ist das Universum, in dem wir leben, lebendig und bewusst. Der Mensch ist Teil davon und mit der Schöpfung und dem Schöpfungsprozess untrennbar verbunden. Die Schöpfung ist in uns vorhanden und nimmt sich in und durch uns wahr. Es handelt sich dabei um einen Prozess der Selbstreflexion, an dem jeder Mensch durch die Beziehung zu sich selbst, zu seiner Umwelt und zu seinen Mitmenschen teilhat.

Die Planck-Skala wird von Walter als der Punkt betrachtet, von dem aus sich die Schöpfung ausbreitet. Dieser Prozess ist andauernd vorhanden und hat den gegenwärtigen Augenblick als Drehpunkt. Von ihr gehen fraktale Muster aus, die sich in zwei Bereiche erstrecken. Die Muster bergen sowohl *analoge / qualitative* als auch *lineare / quantitative* Information. Von den beiden Bereichen ist einer sinnlich wahrnehmbar und befindet sich oberhalb der Planck-Skala. Der zweite, sinnlich nicht wahrnehmbare Bereich ist unterhalb der Planck-Skala angesiedelt. Die beiden Bereiche sind miteinander verbunden und stehen in andauernder Interaktion. Die Inhalte des einen Bereichs sind der Ursprung der Inhalte des anderen und umgekehrt. Sie befinden sich in einem Prozess andauernder Widerspiegelung und Rückkoppelung. Auch der Mensch hat Anteil an beiden Bereichen und an diesem Prozess. Der obere Bereich entspricht im Menschen dem Bewusstsein und der untere dem Unbewussten.

Walter geht davon aus, dass es einen *master code*, eine universelle Struktur gibt, die in beiden Bereichen vorhanden ist bzw. als dessen Manifestation das *Double Bubble Universe* angesehen werden kann. Das *Yijīng*, mit seinen *yīn*- und *yáng*-Linien, Trigrammen und Hexagrammen bildet diese Struktur ab. Diese ist sowohl im Geist als auch in der Materie gegenwärtig und ist ebenso in mikroskopischen, wie auch in kosmischen Maßstäben vorhanden.

⁵³⁸ Vgl. ebd., S. 105f.

⁵³⁹ Vgl. ebd., S. 106.

Walter: „Meiner Meinung nach beschreiben alle 64 Hexagramme im I Ging die 64 möglichen Polaritätskombinationen in diesem Supersystem. Diese existieren zunächst nur als reine Zahl, dem ersten Archetyp; erst dann werden diese Muster aus der linearen und analogen Funktion der Zahl in die verschiedenen Ebenen und Größenordnungen der Realität übersetzt, von der weltlichen Ebene bis zur kosmischen. Diese Archetypen decken jedes mögliche Ereignis ab, vom unaussprechlichen, flüchtigen Gedanken über den zarten Dunst, der einer verdampfenden Schneeflocke entweicht, bis zu den dichtesten und greifbarsten Zuständen der Materie, wie Geburt und Tod von menschlichen Körpern und Himmelskörpern.“⁵⁴⁰

In Bezug auf den Bereich oberhalb der Planck-Skala sind die 64 „Polaritätskombinationen“ im genetischen Code als 64 Codons vorhanden und in Bezug auf den unteren Bereich ist dieselbe Struktur als „Muster des Unbewussten (Geistes)“ vorhanden wie sie im *Yijing* beschrieben werden. Letztere setzt Walter mit den Jung'schen *Archetypen* gleich.

Sie betrachtet es als vorteilhaft, sich auf den „unsichtbaren“ Bereich unterhalb der Planck-Skala „einzustimmen“ und meint, dies entspräche der daoistischen Vorstellung des „dem Wasserlauf Folgens“.⁵⁴¹

Das menschliche Leben ist in Muster eingebettet, die sich ständig wiederholen. Dies ist ein notwendiger Vorgang, der dem Leben Stabilität gibt. Die Wiederholungen führen jedoch, wenn sie keine Erneuerungen erleben, zu einengender Stagnation. Daher ist es wichtig, sich der Muster bewusst zu werden und sie selbst – willentlich – in neue Richtungen zu lenken. Bei dieser Bewusstmachung betrachtet Walter die Konsultation des *Yijing* als förderlich. Da der Bereich des Unbewussten dem Bereich unterhalb der Planck-Skala und das Bewusstsein dem oberen Bereich entspricht, ist die *Yijing*-Befragung als Kommunikationsprozess zwischen den beiden Bereichen aufzufassen.

Walter geht davon aus, dass die Antworten des *Yijing* über den Zufall erhaben sind und nicht bloße Projektionen des Fragestellers darstellen.⁵⁴² Die fraktalen Muster von Raum und Zeit stimmen sich auf Geistesverfassung und Intention

⁵⁴⁰ Walter 1992, S. 181.

⁵⁴¹ Ebd., S. 142.

⁵⁴² Vgl. Walter 1992, S. 92f.

des Fragenden ein und übermitteln ihm ein Hexagramm, das in Resonanz zu seiner Frage steht und die entsprechenden fraktalen Muster abbildet.⁵⁴³

Walter: „Seine Struktur [des *Yijing*] zapft den Raum- und Zeitstrom an, um archetypische Muster holistischer Zusammenhänge zu enthüllen.“

Das *Yijing* ist im besonderen Maße dazu in der Lage, weil seine Struktur eben ein Abbild des (holistischen) *master codes* des Universums ist.⁵⁴⁴ Es ist jedoch nicht fähig, eine quantitative, lineare Antwort zu liefern, sondern antwortet in analogen Bildern. Es zeigt die den Ereignissen zugrunde liegenden Muster auf, ohne die genauen Ereignisse zu benennen.⁵⁴⁵ Das *Yijing* ist somit ein Werkzeug und Bindeglied zwischen den beiden Bereichen, mit dessen Hilfe man Muster (bzw. Information) aus dem Bereich unterhalb der Planck-Skala - der unbewussten Psyche -, in den oberen – das Bewusstsein – übermitteln kann. Das Erkennen dieser Muster bezeichnet Walter als Synchronizitätserfahrung.

7.7. Walters Verwendung und Interpretation des *Yijing*

Walter berichtet in *The Double Bubble Universe*, sie habe mehr als 10 000 *Yijing*-Antworten gesammelt und studiert.⁵⁴⁶ Dabei hält sie Fragen und Antworten schriftlich fest, und beobachtet dann, wie sich die Angelegenheiten, deretwegen sie das Orakel befragte, entwickeln. Sie stellte eine Zeit lang das *Yijing* täglich auf die Probe, indem sie es um eine „seelische Wettervorhersage“ für den nächsten Tag bat und führte darüber Buch.⁵⁴⁷ Dieser Vorgang entwickelte sich in der Folge zu einem „*meditation point in my day*“⁵⁴⁸ bei dem sie neben dem manuellen Orakelnehmen auch ein Computer-Programm verwendet und dann die Antwort entweder ausdruckt oder in einem Blog speichert.

Walters benutzt das *Yijing* aber nicht nur zur Divination sondern widmet sich

⁵⁴³ Vgl. Walter 1992, S. 171.

⁵⁴⁴ Vgl. Walter 2010, Vol. 2, S. 138.

⁵⁴⁵ Vgl. Walter 1992, S. 88., S. 178f.

⁵⁴⁶ Ebd., S. 142

⁵⁴⁷ Walter 1992, S. 86

⁵⁴⁸ Walter 2010, Vol. 2, S. 144

auch der *Yijing-Astrologie*. Sie stützt sich dabei auf W. K. Chu's Werk *Astrology of the I Ching*, demzufolge das Leben einer Person in vier Abschnitte aufgeteilt wird. Diesen wird dann auf der Grundlage astrologischer Daten jeweils ein Hexagramm zugeordnet. Walter geht in ihrem dritten Werk *The Universe is Alive and Well* auf ihre eigenen vier Hexagramme ein und interpretiert sie in Hinblick auf ihren eigenen Lebenslauf.

In ihrem zweiten Buch beschreibt Walter ihre bevorzugte Methode des Orakelnehmens, die sich von den traditionellen Methoden des Münz- bzw. Scharfgrabenorakels unterscheidet. Sie entstammt Larry Schoenholtz' „16er-System“ das er in *New Directions in the I Ching* vorstellt. Walter meint, dass sie jene Methode schätzt, weil sie schneller und ästhetisch ansprechender ist als die beiden traditionellen Methoden.⁵⁴⁹

Als erstes wählte sie hierzu insgesamt 16 kleine gläserne Scheibchen aus, deren Farben sie in Anlehnung an die vier Elemente Feuer, Wasser, Erde und Luft bestimmte: Rot für Feuer, Blau für Wasser, Schwarz für Erde und Transparent für Luft. Hierbei repräsentiert ein schwarzer Stein eine sich nicht wandelnde *yīn*-Linie und der transparente eine sich nicht wandelnde *yáng*-Linie. Blau steht für eine sich wandelnde *yīn*-Linie und Rot für eine sich wandelnde *yáng*-Linie. Für diese Methode verwendet sie folgendes Verhältnis: sieben schwarze, fünf transparente, drei rote und einen blauen Stein.

Beim Orakelnehmen wird nun für jede Linie des Hexagramms ein Scheibchen aus einem Beutel gezogen und notiert, wofür er steht, also ob für junges oder altes *yīn* oder *yáng*. Wichtig ist, dass jedes gezogene Scheibchen danach wieder im Beutel verstaut werden muss, um das richtige Zahlenverhältnis zu wahren. Nachdem dieser Vorgang sechs Mal wiederholt wurde, hat man ein vollständiges Hexagramm erhalten, das sich möglicherweise in ein zweites wandelt.

Was die Geistesverfassung bei der Divination betrifft, meint Walter: „*I need only keep my head calm and unafraid and my heart open.*“⁵⁵⁰ Sie vollzieht bei der Orakelbefragung selbst keine Rituale, meint aber „*True, ritual can be helpful if it*

⁵⁴⁹ Vgl. Ebd. 139

⁵⁵⁰ Walter 2010, Vol. 2, S. 143.

*cleans your heart and head of distractions.*⁵⁵¹ Die Intention des Fragestellers ist für sie das Wesentliche, weil ihr zufolge „das Universum“ die Intention des Divinierenden kennt und darauf antwortet.⁵⁵²

Sie weist auf darauf hin, dass man darauf achten müsse, dass nicht das *Ego* die Interpretation verfälsche, um sich selbst zu schützen. „*An ego's blinders are amazingly powerful. Ego can block what you do not want to see. But the I Ching looks around the corner of time that ego cannot recognize.*“⁵⁵³

Sie berichtet davon eine Unzahl von verschiedenen *Yijing*-Übersetzungen zu besitzen,⁵⁵⁴ die sie vermutlich auch zu Rate zieht. Die Übersetzungen von James Legge und Richard Wilhelm werden in ihrem Werk besonders erwähnt und scheinen für sie ein hohen Stellenwert zu besitzen. Vor allem schätzt sie die Klarheit von Legge.⁵⁵⁵

Am Schluss von vieren ihrer bisher erschienen fünf Werke bespricht und interpretiert sie je ein bestimmtes Hexagramm. Dies beinhaltet neu übersetzte Urteilssprüche, Liniensprüche und deren Erläuterungen. Dabei wurden bisher von ihr das 41. Hexagramm - „Die Minderung“ ☵☱, das 2. Hexagramm *kūn* - „das Empfangende“ ☷, das 11. Hexagramm *taì* - „der Friede“ ☶☱ und des 6. Hexagramm *sòng* - „der Streit“ ☱☲ behandelt.

Besonders interessant ist dabei ihre Deutung des 41. Hexagramms - „die Minderung“. Wie bereits besprochen, bringt sie die Hexagramme in Verbindung mit den 64 Basen-Triplets (Codons) des genetischen Codes. Dabei hat das 41. Hexagramm eine besondere Stellung, weil das ihm entsprechende Basen-Triplett (AUG) gewöhnlich den Start von genetischen Sequenzen markiert. Walter stellt die Frage, ob sich der Sinngehalt des Hexagramms auf die Eigenschaft seines genetischen Pendantes beziehen lässt und versucht, das Hexagramm dementsprechend zu interpretieren.

⁵⁵¹ Ebd., S. 143.

⁵⁵² Vgl. ebd.

⁵⁵³ Ebd., S. 143

⁵⁵⁴ Vgl. ebd., S. 143.

⁵⁵⁵ Vgl. Walter 1992, S. 230.

7.7.1. Beispiele der Orakelbefragung

Walter beschreibt in ihrem vierten Buch die Einladung in ein nobles Restaurant, durch einen internationalen Drogendealer. Als sie ihn an dem Abend beobachtete und ihm zuhörte, wurde sie sich bewusst, dass der Mann und sie sich in vieler Hinsicht ähnelten.

„We both seemed quite independent-minded, focused, willing to go against social norms to follow a chosen path. We were both tenacious and aware of the drama of life. I saw him being alert to the weaknesses in people around him, as I am too. I realized that he offered them something to fill the weakness – alcohol and drugs. I too offer something to fill our weakness with my writing and workshops.“⁵⁵⁶

Sie befragte daraufhin das *Yijing*, worin sie sich von ihm unterscheidet, und bekam als Antwort das 11. Hexagramm *taì* - „der Friede“ (engl.: Peace) ☶ mit vier bewegten Linien, wodurch es sich in das Hexagramm 56 *lǚ* - „der Wanderer“ ☱ wandelte. Hierbei reflektiert sie, dass sie sich selbst als in Harmonie – also Frieden – mit ihrem eigenen Lebensweg betrachtet und meint, hinter der charismatischen Persönlichkeit des Drogendealers Verzweiflung verspürt zu haben.

Den Spruch der ersten sich wandelnden Linie gibt sie folgendermaßen wieder: *„Digging up the grass shows networking roots; Like links to like and cluster what suits.“⁵⁵⁷* (Bei Wilhelm: „Zieht man Bandgras aus, so geht der Rasen mit. Jeder nach seiner Art. Unternehmungen bringen Heil.“⁵⁵⁸)

Sie interpretiert diesbezüglich, dass der Drogendealer ebenso wie sie selbst „unterirdische“ Verbindungen herstellt, er in Bezug auf die kriminelle Unterwelt und sie in Hinblick auf die unbewusste Psyche.

Die zweite sich wandelnde Linie formuliert Walter folgendermaßen: *„Bear with the boorish, swim through danger, Discern the distant, avail friend and stranger.“⁵⁵⁹* (Bei Wilhelm: „Die Ungebildeten in Milde tragen, entschlossen den

⁵⁵⁶ Walter 2010, Vol. 4, S. 147.

⁵⁵⁷ Ebd., S. 143.

⁵⁵⁸ Wilhelm 2008, S. 69.

⁵⁵⁹ Walter 2010, Vol. 4, S. 143.

*Fluß durchschreiten, das Ferne nicht vernachlässigen, die Genossen nicht berücksichtigen: so mag man es fertigbringen, in der Mitte zu wandeln.*⁵⁶⁰⁾

Walter meint hierzu, dass sie sich der Schwächen der Menschen bewusst sei und versuche ihnen dabei zu helfen, mit diesen umzugehen und sie zu integrieren, ohne sie zu vermehren oder zu verherrlichen. Der Drogendealer nütze hingegen die Schwächen der Menschen aus.

Die dritte sich wandelnde Linie lautet bei Walter: *„Yin flutters down for help from its yang neighbor. Yang's help, not wealth, wins trust in shared labor.“* (Bei Wilhelm: *„Er flattert hernieder, nicht pochend auf Reichtum, zusammen mit seinem Nächsten, arglos und wahrhaftig.*⁵⁶¹⁾

Dies bezog sie auf das großtuerische Verhalten des Dealers während des Abendessens. Er verlangte vom Restaurant-Management eine Sonderbehandlung und prahlte mit teuren Geschenken, die er für die Leute in seinem Umfeld bereit hatte. Walter meint, dass er sich damit menschliche Nähe erkaufe, um seine Isolation zu kompensieren, statt auf Vertrauen und Ehrlichkeit zu bauen.

Die letzte sich wandelnde Linie gibt Walter folgendermaßen wieder: *„City walls fill up the moat. The army isn't needed. Love peace but stay alert – or decay grows unweeded.*⁵⁶² (Bei Wilhelm: *„Der Wall fällt wieder in den Graben. Jetzt brauche keine Heere. In der eigenen Stadt verkünde deine Befehle. Beharrlichkeit bringt Beschämung.*⁵⁶³⁾

Dies interpretierte sie dahingehend, dass der Drogendealer eine aggressive Abwehrhaltung – eine Mauer - gegenüber seiner Umgebung aufgebaut hat, die andere Menschen davon abhält zu ihm durchzudringen, was wiederum der Grund für seine Einsamkeit ist. Sie meint, dass sie sich im Gegensatz dazu in ihrer metaphorischen Schutzmauer Türen offenhält, um andere Menschen einzulassen, ohne von ihnen ausgenutzt zu werden.

Walter schildert eine weitere Orakelbefragung, die sie machte, kurz bevor sie ihre Interpretation des 6. Hexagramm *sòng* - „der Streit“ ☱ verfasste. Sie hatte

⁵⁶⁰ Wilhelm 2008, S. 70

⁵⁶¹ Wilhelm 2008, S. 71

⁵⁶² Walter 2010, Vol. 4, S. 143.

⁵⁶³ Wilhelm 2008, S. 71

diesen letzten Schritt, der den Abschluss ihres fünften Buches herauszögerte, nun schon lange vor sich hergeschoben. Sie öffnete das Computer-Programm, das sie für die Orakelbefragung verwendete und fragte, warum ihr das Verfassen der Interpretation von „der Streit“ (eng.: *Conflict*) nicht gelinge. Als sie den Button drückte, um ein Antwort zu erhalten, begann der Bildschirm zu flackern und verwehrte ihr die Antwort. Sie war sehr erstaunt und fragte sich: „*What's going on?*“⁵⁶⁴. Sie versuchte es nochmals und erhielt das 10. Hexagramm *lǔ* - „das Auftreten“ (engl.: *Treading on the Tail of a Tiger*) mit einer bewegten ersten Linie, wodurch es sich in das Hexagramm „der Streit“ verwandelt. Sie nahm sowohl das vorübergehende Systemversagen als auch die Antwort zu ihrer Frage als *synchronistisches* Erlebnis wahr. Ihre Frage bezog sich auf das Verfassen der Interpretation des Hexagramms „Conflict“, dabei hatte sie zuerst einen Konflikt mit ihrem Computer und erhielt dann obendrein noch als Wandlungshexagramm das Hexagramm „Conflict“. Daran knüpften sich noch weitere seltsame Ereignisse, die die Situation noch sonderbarer machten. Abschließend meint sie dazu, dass das Erlebnis sie dazu brachte, dieses mit ihren Lesern zu teilen und es somit zur Lösung ihres ursprünglichen Vorhabens beizutragen.⁵⁶⁵

8. Botschaften von der *anderen* Seite

In diesem Kapitel soll geklärt werden, was die drei besprochenen Autoren und ihre Divinationstheorien verbindet und unterscheidet. Dabei werden zwei wesentliche Punkte bzw. Themenbereiche besprochen.

Als erstes wird auf „Initiatorische Erlebnisse und Visionen“ eingegangen, die auf das Leben und Werk von Aleister Crowley, Carl Gustav Jung und Katya Walter einen großen Einfluss hatten. Mit „initiatorischen Erlebnissen“ werden hier einerseits Prozesse bezeichnet, bei denen betreffende Personen (bislang) verborgenes Wissen zuteil wird, und die (oft) in Verbindung mit außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen stehen. Außerdem sind damit (ausschließlich bei Crowley) Einweihungen gemeint, die in einem rituellen

⁵⁶⁴ Walter 2010, Vol. 5, S. 146.

⁵⁶⁵ Ebd., S. 147.

Kontext stattfinden. Unter „Visionen“ werden *extra-sensory perceptions* (ESP) wie Träume, Inspirationen, Imaginationen und auch Orakelbotschaften verstanden. Wesentlich ist hierbei, dass die erhaltenen Informationen bzw. Erkenntnisse, entsprechend dem Verständnis der betreffenden Personen, nicht aufgrund sinnlicher Wahrnehmungen zustande kommen.

Der zweite Punkt betrifft die Tatsache, dass alle drei Autoren davon ausgehen, dass die Quelle ihrer Visionen bzw. ESP's eine undefinierbare, grundlegende Wirklichkeit ist, die hier verallgemeinernd als *andere Seite* bezeichnet wird. Crowley redet von der *Astralebene* und vom *dào*, Jung vom *Unbewussten* und Katya Walter vom *Bereich jenseits der Planck-Skala*. Es hat sich gezeigt, dass gewisse Phänomene bzw. Strukturen sich durch alle drei Divinationstheorien ziehen. Diese werden hier ausgearbeitet und erklärt.

8.1. Initiatorische Erlebnisse und Vision...

8.1.1. ... bei Aleister Crowley

Es muss hier zu Beginn darauf hingewiesen werden, dass initiatorische Erlebnisse und Visionen das gesamte Leben Aleister Crowleys wie ein roter Faden durchziehen. Im Folgenden können nur einige dieser Erfahrungen behandelt werden.

Magische Orden bzw. Geheimgesellschaften, bei denen Initiationen bekanntlich eine große Rolle spielen, sind ein wichtiger Bestandteil von Crowleys Biografie. Er trat 1898 dem *Hermitic Order of the Golden Dawn* bei, in dem er bis zu dessen Aufspaltung intensiv involviert war.⁵⁶⁶ Im *Golden Dawn* meisterte er das ihm dargebotene Lehrmaterial und durchschritt die „äußeren Grade“ in kürzester Zeit. Der weitere Aufstieg wurde ihm jedoch von den Senior-Mitgliedern des Ordens verweigert, worauf sich Crowley vom Orden distanzierte und schließlich exkommuniziert wurde.⁵⁶⁷ Magische Orden spielten in Crowleys Leben jedoch auch danach noch eine wichtige Rolle. So gründete er den Orden *Astrum Argentum* (A. A.) und war zeitweise Oberhaupt des *Ordo Templi*

⁵⁶⁶ Vgl. Kaczinsky 2009, S. 20

⁵⁶⁷ Vgl. ebd.

Orientis, in dem er auch am Design der thelemitischen Initiationsrituale beteiligt war.⁵⁶⁸

Crowleys Verständnis der Initiation scheint die Vorstellung bzw. der Glaube daran zu prägen, dass es tatsächlich objektive Grade der Initiation gäbe, die unabhängig von Kultur und Religion existieren⁵⁶⁹ und die man auf dem Weg der spirituellen Vervollkommnung einen nach dem anderen durchschreiten muss. In allen Orden in den Crowley wirkte, wurden die Gradstruktur durch den kabbalistischen *Baum des Lebens* symbolisch dargestellt.

Crowley war durch den *Golden Dawn* auf Abraham von Worms' „Buch Abramelin“ gestoßen.⁵⁷⁰ Darin wird beschrieben, wie man den *heiligen Schutzengel* invoziert. Diesem Vorhaben, das von Crowley als „das große Werk“ bezeichnet und von ihm als die „ultimative“ spirituelle Errungenschaft angesehen wurde, widmete er sich zur Jahrhundertwende. Er mietete sich das Boleskine-Haus am Loch-Ness-See und machte sich ans Werk... Auch wenn der Erfolg damals ausblieb, sollte die Erlangung der *Kenntnis und Kommunikation mit dem heiligen Schutzengel*, entsprechend seiner eigenen thelemitischen Deutung, in seinem weiteren Leben eine wichtige Rolle spielen.

Das wohl wichtigste visionäre Erlebnis in Crowleys Leben ereignete sich 1904, als ihm vom Geistwesen *Aiwass/Aiwaz* der *Liber AL vel Legis* diktiert wurde, der als das wichtigste Dokument der *Thelema*-Religion gilt. Dies geschah, als Crowley mit seiner Frau Rose auf Hochzeitsreise in Ägypten war. Nach einer Reihe magischer Rituale und „übersinnlicher“ Vorkommnisse schrieb er den *Liber AL vel Legis* innerhalb dreier Tage nieder.⁵⁷¹

Es war sein großes Anliegen, eine Methode zu erarbeiten, mit deren Hilfe reproduzierbare, gewissermaßen „objektive“ Visionen hervorgerufen werden könnten. In diesem Zusammenhang spricht Crowley vom *scientific illuminism*.⁵⁷² Diesem Zugang liegt die Annahme zugrunde, dass magische Übungen und Rituale, vorausgesetzt sie werden korrekt durchgeführt, von anderen Magiern

⁵⁶⁸ Vgl. ebd. S. 26f.

⁵⁶⁹ Vgl. Crowley 1993, Confessions Bd. 2, S. 202.

⁵⁷⁰ Vgl. Regardie 1982, S. 303

⁵⁷¹ Vgl. Kaczinsky 2009, S. 21f.

⁵⁷² Vgl. ebd., S. 54.

mit gleichen oder zumindest ähnlichen Resultaten vollzogen werden können.⁵⁷³ Den Bereich, der bei der ritualmagischen Arbeit erforscht und manipuliert wird, nennt Crowley *Astralebene*. Worum es sich dabei handelt, ist bereits im Kapitel zu Aleister Crowley ausführlich beschrieben worden.⁵⁷⁴ Aus Crowleys Schilderungen wird klar, dass er die *Astralebene* als „innerpsychisch“ auffasst.⁵⁷⁵ Er stellt jedoch in Hinblick darauf die Frage, ob es auch (*astrale?*) *Intelligenzen* gäbe, „die nicht auf Gehirnstrukturen, bestehend aus Materie im allgemeinen Sinne des Wortes, angewiesen sind“⁵⁷⁶.

Wie ist nun *Aiwass/Aiwaz'* Botschaft zu interpretieren? Der *Liber AL* wurde Crowley, entsprechend seinen Schilderungen, von der Stimme des Geistwesens diktiert. Er meinte anfangs, das Wesen sei eine „unabhängige“ Intelligenz, die somit in einem Bereich jenseits der „innerpsychischen“ *Astralebene* anzusiedeln wäre. Als Begründung führt er die „Tatsache“ an, dass *Aiwass/Aiwaz* ihm, Crowley, Informationen zukommen ließ, die ihm bis zu diesem Zeitpunkt verborgen und unzugänglich gewesen seien.⁵⁷⁷ Später jedoch änderte sich seine Meinung und er behauptete, das Geistwesen wäre nichts anderes als sein eigener *Heiliger Schutzengel* – also die Personifizierung seines eigenen *wahren Willens*.⁵⁷⁸ Wie auch immer seine Erfahrung zu interpretieren ist, feststeht, dass sein mystisches Erlebnis aus dem Jahr 1904 sein Werk und schließlich sein gesamtes Leben beeinflusste und bestimmte.

In Hinblick auf *astrale* Visionen gibt es ein weiteres Werk „Die Vision und die Stimme“, welches mit den Erfahrungen verbunden ist, die Crowley in seiner Autobiografie die „algerische Initiation“ nennt.⁵⁷⁹ Dabei reiste Crowley, der sich damals (1909) in Algerien befand, mit Hilfe seines feinstofflichen, *astralen* Körpers in 30 verschiedene spirituelle Bereiche, die *Aethyre* genannt werden und beschrieb die dortige „Topographie“.⁵⁸⁰ Dieses ganze Unterfangen basiert auf der *henochischen Magie* von John Dee (1527-1608) und Edward Kelly (1555 – 1597), die dazu anleitet, durch die Rezitation der magische

⁵⁷³ Vgl. ebd.

⁵⁷⁴ Siehe Kapitel 5.5.3. *Die Quelle der Orakelantwort* und 5.5.4. *Intelligenzen*.

⁵⁷⁵ Siehe Kapitel 5.5.4. *Intelligenzen*.

⁵⁷⁶ Crowley *Magick* Bd. 2, S. 76

⁵⁷⁷ Vgl. ebd., S. 93ff.

⁵⁷⁸ Vgl. Regardie 1982, S. 463.

⁵⁷⁹ Vgl. Crowley 1993, *Confessions* Bd. 2, S. 205.

⁵⁸⁰ Vgl. ebd., S. 206.

„henochischen“ Sprache Geistwesen zu beschwören. Crowley rezitierte bei seinen *Astralreisen* einen bestimmten Spruch, reiste mit seinem *Astralkörper* in „*astrale* Welten“ und wurde mystischer Visionen teilhaftig. Diese Erlebnisse beeinflussten seine späteren Werke wie auch das Design der Thoth-Tarot-Karten. Crowley bezeichnet seine Beschreibungen der *Aethyre* als „wissenschaftlich“ (*scientific illuminism!*) und weist darauf hin, dass diese dadurch einen einzigartigen Wert besäßen.⁵⁸¹

Das hier Besprochene kann nur als kleiner, ungenügender Einblick in Crowleys Zugang zu visionären Erfahrungen und initiatorischen Erlebnissen aufgefasst werden und bedürfte noch weiterer ausführlicher Beschreibungen.

8.1.2. ... bei Carl Gustav Jung

Etwa ab 1911 begann für Jung eine Zeit der individuellen Auseinandersetzung mit dem Unbewussten, die etwa bis 1918/19 andauerte und von Hartmut Kraft als Initiationsprozess gedeutet wird.⁵⁸²

Jung löste sich damals von Sigmund Freud und stürzte in eine Phase innerer Desorientiertheit, die mit intensiven Träumen und Phantasien einherging. Als Reaktion auf diesen Zustand und um wieder Orientierung zu finden, besann sich Jung auf sein spielerisches, schöpferisches Verhalten in seiner Kindheit und begann wieder mit Bauklötzen zu spielen. Dieser Vorgang löste bei ihm eine Reihe von Phantasien und Imaginationen aus, die er sorgfältig aufschrieb.⁵⁸³

„Es war ein unaufhörlicher Strom von Phantasien, der dadurch ausgelöst wurde, und ich tat mein Möglichstes, um die Orientierung nicht zu verlieren und einen Weg zu finden. Ich stand hilflos in einer fremdartigen Welt, und alles erschien mir schwierig und unverständlich. Ich lebte ständig in einer intensiven Spannung, und es kam mir oft vor, als ob riesige Blöcke auf mich herunterstürzten. Daß ich es aushielt, war eine Frage der brutalen Kraft. Andere sind daran zerbrochen. Nietzsche und Hölderlin und viele andere. Aber es war

⁵⁸¹ Vgl. Liber 418 – The Vision and the Voice, Introduction. Das Werk ist online hier verfügbar: <http://hermetic.com/crowley/the-vision-and-the-voice/intro418.html>, Zugriff am 23.11.2014

⁵⁸² Vgl. Kraft 1995, S. 193ff.

⁵⁸³ Vgl. Jung 1967, S. 178.

*eine dämonische Kraft in mir, und von Anfang an stand es für mich fest, daß ich den Sinn dessen finden mußte, was ich in den Phantasien erlebte. Das Gefühl, einem höheren Willen zu gehorchen, wenn ich dem Ansturm des Unbewußten standhielte, war unabweislich und blieb richtunggebend in der Bewältigung der Aufgabe.*⁵⁸⁴

Jung befürchtete in der Folge, die Kontrolle zu verlieren und eine „Beute des Unbewussten“⁵⁸⁵ zu werden. Schließlich entschloss er sich dazu, sich fallen zu lassen – also die Kontrolle aufzugeben. Auch dieser Prozess wurde von inneren Bildern und Träumen begleitet, die er akribisch festhielt. Dabei träumte er, dass er den Siegfried der Nibelungensage tötete, was er als Ego-Tod interpretierte:

*„Siegfried stellt das dar, was die Deutschen verwirklichen wollten, nämlich den eigenen Willen heldenhaft durchsetzen. «Wo ein Wille, da ein Weg!» Dasselbe wollte ich. (...) Doch dieser Identität mit dem Heldenideal mußte ein Ende gesetzt werden; denn es gibt Höheres, dem man sich unterwerfen muß, als der Ich-Wille.*⁵⁸⁶

Jungs aktive Imaginationen stehen in Zusammenhang mit einem bestimmten, veränderten Bewusstseinszustand. Er meint, es sei notwendig, die Phantasie vollkommen selbstständig wirken zu lassen ohne in sie einzugreifen. Dies bringt er in Zusammenhang mit dem daoistischen Nicht-tun (*wúwéi*) und dem Sich-lassen des Meister Eckhart.⁵⁸⁷

Andererseits versucht er diese dann aber doch auch in einem gewissen Maße zu steuern. Im Laufe seiner Auseinandersetzung mit dem Unbewussten machte Jung gezielte Imaginationen, bei denen er sich einen Abstieg vorstellte und dabei in unterschiedlichste „Gebiete“ vordrang und in Kommunikation zu unterschiedlichsten Gestalten trat. Eine dieser Gestalten nannte er Philemon.⁵⁸⁸ Dieser stellte eine Kraft dar, die Jung als unabhängig von sich wahrnahm und die ihm (ebenfalls) Dinge erzählte, die er zuvor nicht bewusst gedacht hatte.⁵⁸⁹ Jung beschreibt das folgendermaßen:

⁵⁸⁴ Vgl. ebd., S. 180.

⁵⁸⁵ Vgl. ebd., S. 182.

⁵⁸⁶ Ebd., S. 184.

⁵⁸⁷ Vgl. Baier 2009, S. 632f.

⁵⁸⁸ Eine Abbildung von Philemon ist im Roten Buch auf Seite 154 enthalten.

⁵⁸⁹ Vgl. ebd., S. 186.

„Er erklärte mir, daß ich mit den Gedanken so umginge, als hätte ich sie selbst erzeugt, während sie nach seiner Ansicht eigenes Leben besäßen wie Tiere im Walde, oder Menschen in einem Zimmer, oder wie Vögel in der Luft: «Wenn du Menschen in einem Zimmer siehst, würdest du auch nicht sagen, du hättest sie gemacht, oder seist für sie verantwortlich» belehrte er mich. So brachte er mir allmählich die psychische Objektivität, die «Wirklichkeit der Seele» bei. Durch die Gespräche mit Philemon verdeutlichte sich mir die Unterschiedenheit zwischen mir und meinem gedanklichen Objekt.“⁵⁹⁰

Die Phantasien und Imagination dieser Zeit wurden von Jung zuerst in seinem „Schwarzen Buch“ festgehalten und dann in sein legendäres *Rotes Buch* übertragen. Dieses wurde 2009 erstmals der Öffentlichkeit zugänglich gemacht und publiziert.⁵⁹¹

Ab 1918/19 kam es zu einem Wandel in seinem Denken. Dieser ging einher mit seinem Verständnis der Mandala-Symbolik. Damals widmete er sich täglich dem Zeichnen von Mandalas, die seine innere Disposition widerspiegeln sollten. Er gelangt nun zu der Auffassung, das Mandala-Symbol stehe für das *Selbst* – die Ganzheit der Persönlichkeit. In der folgenden Zeit wurde ihm klar, dass das Ziel der psychischen Entwicklung das *Selbst* ist, das zu einem Schlüsselbegriff seiner Psychologie wurde. Dies ging einher mit seiner eigenen persönlichen Entwicklung. Jung meint rückblickend zu der Zeit seiner „Auseinandersetzung mit dem Unbewussten“:

„Die Jahre, in denen ich den inneren Bildern nachging, waren die wichtigste Zeit meines Lebens, in der sich alles Wesentliche entschied. Damals begann es, und die späteren Einzelheiten sind nur Ergänzungen und Verdeutlichungen. Meine gesamte spätere Tätigkeit bestand darin, das auszuarbeiten, was in jenen Jahren aus dem Unbewußten aufgebrochen war und mich zunächst überflutete. Es war der Urstoff für mein Lebenswerk.“⁵⁹²

⁵⁹⁰ Ebd.

⁵⁹¹ C. G. Jung: *The Red Book*, W. W. Norton & Company, New York London, 2009.

⁵⁹² Vgl. Jung 1967, S. 203.

8.1.3. ... bei Katya Walter

Katya Walters Zugang zur *anderen Seite* erfolgte in erster Linie durch Träume. In der Nacht auf den 4. März 1985 hatte sie einen Traum, der ohne weiteres als initiatorisches Erlebnis gedeutet werden kann und auch ihr den „Urstoff“ für ihr weiteres Werk lieferte.

In ihrem Traum traf sie *den* personifizierten Gott und vereinte sich mit ihm. Dabei wurde sie in die Geheimnisse der Schöpfung eingeweiht. Sie beschreibt dies als zutiefst emotionales Erlebnis:

„I can't describe this part. It is beyond words. All I can say is that it's endless, swooning lovemaking, lasting forever amen. In that unending bliss, I am carried into the foundation of the universe and I experience it as a part of God and of our union. I am taken to the unfathomable and I know it. God and the universe and I are all one thing, alive and complex and moving...we exist in a total union beyond consciousness.⁵⁹³ It carried me into a landscape beyond imagination and showed me things beyond my physical senses or ordinary understanding. It dropped me into the biochemical level described by Narby⁵⁹⁴ for the shamans, but then I sank deeper, below organic chemistry to the inorganic level, and then even deeper, into quantum physics, into bare number itself. There I realized that everything in our universe originates in mind seeing number. I felt, lived, was the origin of all things in number. Then I sank below that. Then I experienced some primal union that came before number...and finally, a cosmic love.“⁵⁹⁵ I felt the loving passion that holds our universe in an all-embracing love so profound that I could only gasp in awe. In that encounter beyond belief, I beheld and held a love beyond knowing. I encompassed things beyond my limits and definitions.“⁵⁹⁶

Nach diesem Traum änderte sich Walters Leben radikal. Sie, die sich damals als bekenntnislose humanistisch ausgerichtete Zweiflerin bezeichnete⁵⁹⁷, sah sich nach diesem Ereignis mit einem Mysterium konfrontiert. Die Erfahrung war

⁵⁹³ Walter 2010, Vol. 2, S. 61.

⁵⁹⁴ Jeremy Narby: Die kosmische Schlange: Auf Pfaden der Schamanen zu den Ursprüngen modernen Wissens, Klett-Cotta-Verlag, Stuttgart, 2011

⁵⁹⁵ Ebd., S. 45.

⁵⁹⁶ Walter 2010, Vol. 3, S. 38f.

⁵⁹⁷ Ebd.

ebenfalls verbunden mit einer Ich-Auflösung:

*„I had to suffer a major ego death even to start this journey. But that dream dissolved my rigid ego embattled in its skeptic redoubts. I don't mean I don't have any ego now... just that my own way of seeing the world died – replaced by a new, more flexible ego more willing to listen.“*⁵⁹⁸

Ab dem Zeitpunkt ihrer Traum-Erfahrung meint Walter, sie hätte willentlichen Zugriff zu dem *Bereich jenseits der Planck-Skala*. Als Mittel dazu verwendet sie die Divination und die Traum-Analyse. Sie nennt dies *deep-see-diving* und meint, es sei vergleichbar mit schamanischen Erfahrungen.⁵⁹⁹ Sie geht in ihrem Werk *The Double Bubble Universe* ausführlich auf Qualität und Gefahren dieser Visionen ein.⁶⁰⁰

Wir können auch bei ihr beobachten, dass sie bei ihrer Erfahrung mit einer Intelligenz in Kontakt kam, die ihr überwältigende Erkenntnisse zuteil werden ließ. Diese bilden auch bei ihr den Ausgangspunkt für ihre weitere Forschung.

8.1.4. Zusammenfassung und Vergleich

Die initiatorischen Erlebnissen und Visionen der drei Autoren unterscheiden sich selbstverständlich voneinander. Trotzdem können in ihren Schilderungen durchaus Parallelen festgestellt werden:

- Die außersinnlichen Erfahrungen (ESP) stellen für alle drei maßgebliche Einschnitte in ihren Lebensläufen dar und können als „initiatorisch“ bezeichnet werden. Im Unterschied zu Jung und Walter erfährt sie Crowley zum Teil in einem rituellen Kontext.
- Jungs „Auseinandersetzung mit dem Unbewussten“, Walters Traum und Crowleys Kairo-Erfahrung stellen Ereignisse dar, die im Grunde unwillkürlich zustande kamen. Bei Crowley und Jung ist jedoch zu beobachten, dass sie sich zumindest „bewusst“ auf die Erfahrung einlassen mussten.

⁵⁹⁸ Ebd., S. 103.

⁵⁹⁹ Vgl. Walter 2010, Vol. 2, S. 41f.

⁶⁰⁰ Vgl. Walter 2010, Vol. 2, S. 104f.

- Die ESPs der drei Autoren bestimmten und bestimmen (Walter) maßgeblich den Inhalt ihrer folgenden Arbeit.
- Alle drei hatten dabei Kontakt zu Wesenheiten, die als von ihnen selbst unabhängig erlebt wurden. Einzig Crowley deutete im nachhinein das Geistwesen *Aiwass/Aiwaz* als Personifikation seines *heiligen Schutzens* bzw. seines *wahren Willens*. Ausschließlich Walter erlebte eine Vereinigung mit der Wesenheit.
- Die Wesenheiten enthüllten allen dreien Wissen, das ihnen bis dahin verborgen war. Das wird von Crowley und Jung als Beweis für die „Unabhängigkeit“ der Wesenheit erlebt.
- Die geschilderten Erfahrungen wurden von Jung und Walter als schmerzhaftes Ich-Auflösung wahrgenommen. Crowley spricht in diesem Zusammenhang nicht explizit von Ego-Tod, hebt aber hervor, dass mit der Anerkennung einer, von einem selbst unabhängigen Wesenheit eine schmerzliche Beklemmung einhergehe.⁶⁰¹

8.2. Die „andere Seite“ im Vergleich

Die *andere Seite* – also die *Astraleben* bzw. das *dào* bei Crowley, Jungs *Unbewusstes* und Walters *Bereich jenseits der Planck-Skala* - mit der man angeblich bei der Orakelbefragung in Kontakt tritt, wurden in den entsprechenden Kapiteln schon ausführlich beschrieben. Hier folgt nun die Gegenüberstellung.

Es stellt sich natürlich die Frage, ob sich die verschiedenen vorgestellten Konzepte und Theorien auf „einen gemeinsamen Nenner“ bringen lassen. Dies kann zum Teil bejaht und zum Teil verneint werden. Zuerst muss man sich darüber im Klaren sein, dass die verschiedenen vorgestellten Konzepte entsprechend ihrem Selbstverständnis unterschiedliche Bereiche erfassen wollen.

Aus Crowleys Arbeiten wird klar, dass er mit seinem *Liber AL vel Legis* und der damit verbundenen kabbalistischen Struktur (*Baum des Lebens*) beansprucht,

⁶⁰¹ Vgl. Crowley, *Magick* Bd. 2, S. 90.

die beste, „universalste“ Darstellung des „Universums“ zu präsentieren. Sein System „*impliziert nicht nur eine neue Religion, sondern auch eine neue Kosmologie, eine neue Philosophie, eine neue Ethik. Es koordiniert die unverbundenen Entdeckungen der Wissenschaft von der Physik bis zur Psychologie zu einem kohärenten und konsistenten System*“⁶⁰². Es beruht auf dem Prinzip der Analogie-Bildung und kann mehr oder weniger als *systemisch* beschrieben werden. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse können prinzipiell darin verortet werden, stellen aber nicht Crowleys primäres Forschungsgebiet dar. Die strukturelle und *qualitative* Kategorisierung (und Inklusion bzw. Vereinnahmung) von Philosophien und (religiösen) Symbolsystemen steht im Zentrum seines Interesses. Sein eigenes System ist so flexibel bzw. allumfassend, dass jedes erdenkliche Phänomen bzw. jede mögliche Idee damit erfasst und in einen sinnvollen Zusammenhang mit anderen Ideen und Phänomenen gebracht werden kann. Dies alles geschieht zum Zweck der Erkenntnis und der damit verbundenen Vervollkommnung des Magiers.

Jung entwickelte eine eigene Psychologie und prägte Begriffe, die Funktionsweise und Inhalt der menschlichen Psyche beschreiben sollen. Damit ist ein klarer Bereich abgesteckt. Trotzdem verlässt er mit seinem *Synchronizitäts*-Begriff und seiner Deutung von Polter(-geist)-Phänomenen den Bereich des „nur“ Psychischen und macht auch Aussagen über „materielle“, „äußere“ Phänomene.

(So meint er, dass sowohl Synchronizitäten als auch Polter-Phänomene mit der Wirkung des *Unbewussten* in Verbindung gebracht werden müssten.)

Katya Walter beansprucht, ähnlich wie Crowley, die „angemessenste“ bzw. umfassendste Darstellung des Universums zu präsentieren, die sowohl die materielle als auch die geistige Welt umfassen soll. Sie unterscheidet sich vor allem darin von Crowley und Jung, dass sie sich ausführlich der naturwissenschaftlichen Beschreibung des Universums widmet. Jung und Crowley verlassen im Gegensatz dazu in ihren Studien den Bereich der Geisteswissenschaften nur in Ausnahmefällen.

Aus der Perspektive der platonischen Unterscheidung in Körper und Geist kann

⁶⁰² Crowley 1986, Confessions Bd. 1, S. 452f.

man sagen, dass Crowley und Walter beanspruchen, ein allumfassendes Konzept bieten zu können wogegen sich Jung klar auf den Bereich des Geistes beschränkt.

8.2.1. Die *andere Seite* als Ursprung

Die erste Parallele die hier nun besprochen wird, ist die Tatsache, dass alle drei Bereiche, nämlich die *Astralebene* bzw. das *dào*, das *Unbewusste*, und der *Bereich jenseits der Planck-Skala*, als „Ursprung“ und Quelle eines anderen Bereichs aufgefasst werden. Auf diesen wirken sie ein und verursachen ihn innerhalb gewisser Grenzen.

Wie bereits im Kapitel zu Aleister Crowley besprochen, meint er, man kommuniziere bei der Orakelbefragung mit dem *dào*, welches er als Ursprung der Schöpfung deutet und entsprechend seiner synkretistischen Vorgehensweise mit dem kabbalistischen Nichts (*Ain*) und auch mit der Göttin *Nuit* gleichsetzt. Die Divination wird in diesem Zusammenhang als Werkzeug interpretiert, mit dessen Hilfe man mit diesem Ursprung kommuniziert..

Ebenfalls betrachtet Crowley die *Astralebene* als den Bereich, der bei der Divination „angezapft“ wird. Sie wird als eine „feinstoffliche“ Ebene vorgestellt, die zur materiellen Welt in einem vergleichbaren Verhältnis steht, wie der menschliche Charakter zu seiner physikalischen Erscheinung⁶⁰³. Crowley geht davon aus, dass jeder Mensch einen *astralen* Körper besitzt, der sich vom materiellen lösen kann, um in *astralen* Welten zu wirken. Es steht bei Crowley die Annahme im Raum, dass die Dinge und Ereignisse, die sich in der materiellen Welt manifestieren, durch die Manipulation der *Astralebene* kontrolliert werden können. Sie kann somit als neutrales, undefiniertes Potential vorgestellt werden, welches innerhalb gewisser Grenzen formbar ist. Ob sie Crowley mit „der Quelle des Seins“ gleichsetzt oder ob er sie *zwischen* dieser und der Ebene der „vergrobstofflichten“ Materie verortet, ist unklar.

Es ist Zweck der Ritualmagie in die *Astralebene* einzugreifen und sie dem *Willen* entsprechend zu manipulieren. Die Divination hingegen versucht die

⁶⁰³ Vgl. Crowley, *Magick* Bd. 2, S. 79.

ungetrübten „Schwingungen“ der *Astralebene* bzw. des *dào* aufzufangen um eine *astrale* „Wetterprognose“ zu erstellen. Die Symbole des *Yijing* sind in Hinblick auf die Divination als bloße *Schablonen* zu verstehen mit deren Hilfe *astrale Intelligenzen* (die eventuell dem *dào* enströmen oder von ihm umfasst werden) erfasst, beschrieben und katalogisiert werden können.

Carl Gustav Jung stellt dem *Unbewussten* das *Bewusstsein* gegenüber. Er meint, dass im *Unbewussten* „*seelische Entwicklungsprozesse, d.h. Vorwegnahmen künftiger Bewusstseinsprozesse und allgemein alle schöpferischen Inhalte konstellierte sind.*“⁶⁰⁴ Man kann sich also vorstellen, dass das *Unbewusste* sukzessive verschiedene Inhalte hervorbringt, die zum Teil *archetypischen Charakter* besitzen. Diese werden andauernd erlebt, verarbeitet (reflektiert) und somit *bewusst*. Dadurch, dass die verschiedenen Inhalte wieder vergessen werden, sinken sie ins (zu einem Teil *unbewusste*) Gedächtnis und bilden dann wieder die Grundlage für künftige Inhalte. Das *Yijing* dient in diesem Zusammenhang als Werkzeug, das dabei unterstützen soll, unbewusste Inhalte bewusst zu machen. Seine Symbole und deren Inhalte können hier als Katalog *archetypischer* Vorstellungen und Situationen interpretiert werden.

Katya Walters Beschreibung des Universums liegt ähnlich wie bei Jung ein Rückkopplungsprozess zugrunde, der jedoch allumfassender verstanden wird. Dabei bilden die Inhalte des *Bereichs jenseits der Planck-Skala* nicht nur den Ursprung der zukünftigen Bewusstseinsinhalte, sondern auch des allgemeinen, allgegenwärtigen Geschehens – dem Bereich oberhalb der Planck-Skala. Im unteren Bereich werden, ähnlich wie in Jungs *Unbewussten*, Geschehnisse verarbeitet und zukünftige simuliert. Jungs Vorstellung wird von Walter dahingehend erweitert, dass der untere Bereich des *Double Bubble Universe* nicht nur als Quelle der psychischen Inhalte, sondern aller objektiv existierenden, sukzessive geschehenden Situationen in Raum und Zeit aufgefasst wird. Die Symbole bzw. Strukturen des *Yijing* werden dabei als *fraktale Muster* verstanden, welche sowohl den psychischen als auch den physischen Bereich zeitlich und räumlich durchdringen und strukturieren.

⁶⁰⁴ Von Franz 2003, S. 3.

8.2.1.1. Das Sein entspringt dem Nichtsein

Die drei verschiedenen Konzeptionen können mit dem ontologischen Postulat zusammengefasst werden, welches meint, dass das Sein dem Nichtsein entspringe. Diese Vorstellung ist in verschiedenen Philosophien und Religionen vorhanden. Für unseren Zusammenhang sind vor allem die jüdische Kabbala und der Daoismus interessant, weil erstere die Grundlage für Crowleys ontologischen Spekulationen bildet und letzterer sowohl für Crowley und Jung als auch für Walter einen wichtigen Bezugspunkt darstellt.

Der Ausgangspunkt kabbalistischer Spekulationen ist das *Ain*, das als „Nichts“ übersetzt werden kann und in *The Kabbalah Unveiled* mit der Zahl „Null“ identifiziert wird. Dieses ist nicht manifest, in ihm ist jedoch potentiell „alles“ enthalten. Es ist nicht nur jenseits des Sprachlichen, sondern überhaupt jenseits jeglicher Darstellung.⁶⁰⁵ Es wird angenommen, dass das *Ain* – das „Nichts“ - dem *Jesh* - dem „Vorhandensein“ - diametral gegenüber steht.⁶⁰⁶ und das letzteres aus ersterem hervorgeht.⁶⁰⁷ Das *Ain* ist, so meint das kabbalistische Werk *Zohar*, der passive, verborgene und jenseitige Aspekt Gottes, welcher nicht erkannt und erfasst werden kann.⁶⁰⁸ Entsprechend der Lehre des Werkes *The Kabbalah Unveiled*, welches die Grundlage von Crowleys Kabbala-Studium bildet, findet im „Nichts“ ein Vorgang der Konzentration bzw. Kondensation statt, welcher die erste Emanation (*sephira*) und somit das Sein hervorbringt. Dieser entströmen die beiden nächsten Emanationen, welche als die Urbilder der männlichen und weiblichen Kraft aufgefasst werden und die Polarität bzw. Dualität hervorbringen.

Im der daoistischen Philosophie finden wir eine Konzeption, die an kabbalistische Vorstellungen erinnert. Das *Dàodéjīng* macht deutlich, dass auch das *dào* sprachlich nicht fassbar ist und bringt es mit dem „Nichts“ in Verbindung. Es muss hier jedoch darauf hingewiesen werden, dass das daoistische „Nichts“ anders als das kabbalistische auch mit räumlicher und geistiger Leere identifiziert wird. Auch das „nicht-seiende“ *dào* wird als Ursprung

⁶⁰⁵ Vgl. Dan 2012, S. 65.

⁶⁰⁶ Vgl. Maier 1995, S. 84.

⁶⁰⁷ Vgl. Goldschmidt 1894, S. 55 (Sepher Yetzirah 2,6)

⁶⁰⁸ Vgl. Maier 1995, S. 84f.

des Seins aufgefasst,⁶⁰⁹ welches einen „männlichen“ *yáng*-Aspekt und einen „weiblichen“ *yīn*-Aspekt aufweist. Im *Yijīng*-Kommentar *Dazhuan* findet sich die verwandte Vorstellung, derzufolge *tàijí* - „das Allerhöchste“ die beiden Kräfte bzw. Qualitäten *yīn* und *yáng* hervorbringt

Wir haben es also bei der kabbalistischen und daoistischen Kosmogonie mit ähnlichen Konzepten bzw. Strukturen zu tun. Beide postulieren ein „Nichts“, das als Ursprung allen Seins verstanden wird. Letzteres umfasst in beiden Fällen eine weibliche und eine männliche „Kraft“. Überraschenderweise verwenden sowohl Aleister Crowley als auch Katya Walter scheinbar unabhängig voneinander dieselbe Gleichung, um eben dieses Schöpfungsprinzip darzustellen. Dieser zufolge entsteht die Schöpfung eben dadurch, dass sich das ursprüngliche Nichts in zwei polare, komplementäre Elemente aufteilt:

$$0 = (+1) + (-1)$$

Die *yīn*- und *yáng*-Linien des *Yijīng* werden von beiden Autoren als Symbole für die beiden komplementären Elemente aufgefasst.

8.2.2. Die Unfassbarkeit der anderen Seiten

Eine weitere Übereinstimmung zwischen den drei *anderen Seiten* ist die Tatsache, dass sie sich gewissermaßen der (begrifflichen) Fassbarkeit entziehen.

- Crowley bezeichnet in seinen Divinationstheorien sowohl das *dào* als auch die *Astralebene* als Quelle der Orakelbotschaften. Auf die Unfassbarkeit des *dào* wurde bereits eingegangen.

Was die *Astralebene* und *astralen Wesenheiten* betrifft, ist der Fall nicht so klar. Crowley bezieht sich bei ihrer Kategorisierung auf die platonische Ideenlehre,⁶¹⁰ und bringt die *astralen Wesenheit* mit den platonischen Ideen in Verbindung. Dabei meint er: „*Hier begegnet man wieder der Unmöglichkeit der Definition, (...) hinzu kommt, daß zu jedem Zeitpunkt in jeglicher Forschung die eine Idee in der anderen aufgeht und die*

⁶⁰⁹ Vgl. *Dàodéjīng*, Kapitel 40.

⁶¹⁰ Crowley 2001, S. 48f.

genaue Definition der Bilder und Vorstellungen verschleiert. Aber das ist natürlich das Ziel. Es sind alles blinde Schritte auf dem Weg zum großen Licht: Wenn das Universum als Einheit wahrgenommen wird und doch mit all seinen Teilen, jedes notwendig und doch von einander verschieden.“ Wir haben es also auch in Hinblick die *astrale Wesenheit* mit dem Phänomen der Unfassbarkeit zu tun.

- Jungs *Unbewusstes* steht für denjenigen Bereich der Psyche, der dem *Bewusstsein* unzugänglich – also unfassbar - ist. Es kann nur durch seine Auswirkungen in Form *archetypischer* Inhalte auf ihn geschlossen werden.
- Die *Planck-Skala* definiert den Größenmaßstab, ab dem die (auf der Quantentheorie beruhende) Physik imstande ist, aussagen zu machen. Der Bereich, der sich jenseits davon befindet, kann von den Naturwissenschaften nicht erfasst werden.

8.2.3. Zugang zur *anderen Seite*

Bei Crowley, Jung und Walter spielen, wenn sie mit der *anderen Seite* in Kontakt treten, veränderte Bewusstseinszustände und außersinnliche Erfahrungen eine wichtige Rolle.

- Crowley beschreibt in Zusammenhang mit seiner Divinationstheorie einen bestimmten gelösten Zustand des Geistes, der als Grundlage für eine erfolgreiche Orakelbefragung angesehen wird. Die Inspirationen, die ihm dabei zuteilwerden, werden als Botschaften von der *Astralebene* bzw. vom *dào* interpretiert. Auch seine *astralen* Visionen, die er in *The Vision and the Voice* schildert, sind als außersinnliche zu betrachten und stehen in Zusammenhang mit einem veränderten Bewusstseinszustand.
- In Jungs Psychologie ist ein im *Unbewussten* konstellierter *Archetypus* an einen besonderen, eingeschränkten Bewusstseinszustand gekoppelt, der auch als Grundlage für *Synchronizitäten* angesehen wird. Bei der Orakelbefragung jedoch muss der Divinierende (absichtlich) keinen besonderen Bewusstseinszustand einnehmen.

Ein veränderter (gelöster) Bewusstseinszustand bildet ebenso die Voraussetzung für die von Jung praktizierten Imaginationsreisen. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem psychischen Geschehenlassen und bezieht sich dabei auf das daoistische Nicht-tun (*wúwéi*) und das Sich-lassen des Meister Eckhart.

- Walter beschreibt vor allem Träume und die Divination als die Werkzeuge, mit deren Hilfe sie mit der *anderen Seite* kommuniziert. Bei Träumen handelt es sich offensichtlich um veränderte Bewusstseinszustände und außersinnliche Erfahrungen. Auch wenn Walter in Hinblick auf die Divination hervorhebt, dass die Absicht des Divinierenden der wesentliche Faktor ist, so meint sie doch, dass es für sie hilfreich ist, „*to keep my head calm and unafraid and my heart open*“⁶¹¹. Dies kann durchaus als besonderer (veränderter) Bewusstseinszustand interpretiert werden.

Bei den drei Autoren und ihren Divinationstheorien stoßen wir auf ein weiteres Phänomen, das ihnen gemeinsam ist, nämlich dass sie von einem innerpsychischen Faktor sprechen - dem *Ego* bzw. dem *Schatten* - , der den Zugang zur *anderen Seite* „blockiert“ und die Orakelbotschaften verfälscht.

- Crowley meint, dass man zuerst beim Erstellen des/der Hexagramm/s, beim Werfen der Münzen oder Auszählen der Schafgarbenstängel, darauf achten müsse, dass sich das Ego nicht in den Gegenstand der Gedanken – also die Fragestellung an das Orakel – einmischt, weil dieses sonst das Ergebnis verfälschen würde. Weiters müsse man bei der Interpretation der/des Hexagramm/s darauf achten, dass dabei die Neigungen des eigenen Egos nicht die Wahrnehmungs- und Interpretationsfähigkeit beeinflussen.
- Jung verwendet in diesem Zusammenhang nicht den *Ego*-Begriff, sondern spricht vom *Schatten*. Darunter versteht er den „dunklen“, also verdrängten Aspekt der individuellen Persönlichkeit. In Hinblick auf die Orakelbefragung behauptet er, dass die Blindheit für die eigenen Fehler – eben der *Schatten* - das Studium des *Yijing* erschwere, was auch ohne

⁶¹¹ Walter 2010, Vol. 2, S. 143.

weiteres auch auf den Prozess der Orakelbefragung und -deutung bezogen werden kann.

- Walter spricht wie Crowley vom *Ego* und meint, es verschleierte das Ergebnis der Orakelbefragung um sich selbst zu schützen.⁶¹² „An ego's blinders are amazingly powerful. Ego can block what you do not want to see. But the I Ching looks around the corner of time that ego cannot recognize.“⁶¹³

8.2.4. Die „Sprache“ der *anderen Seite*

Die *andere Seite* äußert sich bei Crowley, Jung und Walter in Symbolen bzw. Bildern. Diese bedürften der Deutung und Interpretation mittels Analogie-Bildung.

- Crowley widmet viel Aufmerksamkeit Symbolssystemen, denen das Prinzip der Analogie bzw. Korrespondenz zugrunde liegt. Dabei steht vor allem die sinngemäße Übereinstimmung von Symbolen und Bildern im Vordergrund seines Interesses. Mittels Orakelsystemen, die aus einem Satz von Symbolen bestehen, versucht Crowley mit der *Astralebene* bzw. dem *dào* zu kommunizieren. Auch die Visionen, die er in *The Vision and the Voice* schildert, sind voll von Symbolen und metaphorischen Bildern. Es kann daher angenommen werden, dass die „Bildhaftigkeit“ und die daran anknüpfende Methode der Analogie-Bildung ein wesentliches Charakteristikum *astraler* Botschaften ist.
- Sowohl bei der Orakelbefragung, bei Träumen als auch bei Imaginationsreisen, die einen Zugang zu Jungs *Unbewussten* eröffnen sollen, werden „innere“ Bilder gesehen und als sinnhafte Entsprechungen von Themen und Motiven behandelt, die im Leben der betreffenden Person eine Rolle spielen. Die sinnhafte Entsprechung, welche ebenfalls als Analogie bezeichnet wird, bildet auch die wichtigste Eigenschaft der *Synchronizität*.

⁶¹² Vgl. Walter 2010, Vol. 2, S. 141.

⁶¹³ Ebd., S. 143.

Jung meinte, dass die Objektivität der *Archetypen* dadurch beweisbar ist, dass sich in verschiedensten Mythen und Märchen dieselben Motive wiederholen. Auch die Sprache von Mythen und Märchen kann als „symbolisch“ bezeichnet werden. Es kann also auch zuecht behauptet werden, dass die „Sprache“ des *Unbewussten* ein symbolische, „bildhafte“ ist, der sich auch Jung mittels Analogie-Bildung annähert.

- Auch für Walter teilt sich der *Bereich jenseits der Planck-Skala* mittels „bildhafter“ Botschaften mit. Sowohl beim Träumen als auch bei der Divination werden Bilder bzw. *Analoga* erhalten, die mittels Analogie-Bildung interpretiert werden.

8.2.5. Zusammenfassung

Wie es sich gezeigt hat, sind sehr wohl einige Überschneidungen

- im Zugang der drei Autoren zu initiatorischen Erlebnissen und Visionen und
- in ihren Konzepten von der *anderen Seite* vorhanden.

Die Überlegungen zum ersten Punkt wurden bereits präsentiert, im Folgenden wird nun auch der zweite Punkt zusammengefasst:

- Alle drei gehen davon aus, dass man bei der Orakelbefragung mit einem Bereich in Kontakt tritt, den sie als Ursprung eines anderen (komplementären) Bereichs auffassen.
- Dieser entzieht sich der (begrifflichen) Fassbarkeit.
- Der Kontakt mit der *anderen Seite* steht in Zusammenhang mit außersinnlichen Wahrnehmungen und veränderten Bewusstseinszuständen.
- Der Kommunikation mit diesem Bereich kann von einem innerpsychischem Faktor – dem *Ego* bzw. dem *Schatten* - verhindert oder durch ihn erschwert werden.

- Die „Sprache“ der *anderen Seite* wird als symbolisch bzw. „bildhaft“ beschrieben.

Abschließend muss hier darauf hingewiesen werden, dass sich im Verlauf der Forschung zu dieser Arbeit ein weiter großer Bereich aufgetan hat, der hier nicht ausführlich dargestellt werden konnte. Es handelt sich um die Frage, wie mit jener *anderen Seite* interagiert wird und in welcher Beziehung diese Interaktionen mit veränderten Bewusstseinszuständen stehen. Die Antwort darauf bleibt kommenden Arbeiten vorbehalten.

9. Literatur

BAIER 2009: Baier, Karl: Meditation und Moderne, zweiter Band, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2009

BAIR 2005: Bair, Deirdre: C. G. Jung – Eine Biographie, Knaus Verlag, München, 2005

BALMER 1972: Balmer, Heinrich H.: Die Archetypentheorie von C. G. Jung – eine Kritik, Springer Verlag, Berlin, 1972

BALLMER 1995: Ballmer, Karl: Synchronizität – Gleichzeitigkeit, Akausalität und „Schöpfung aus dem Nichts“ bei C. G. Jung und Rudolf Steiner, Ed. LGC, Siegen, 1995

BOHN 1998: Bohn, Hermann G.: Die Rezeption des Zhouyi in der chinesischen Philosophie von den Anfängen bis zur Song-Dynastie, Utz Verlag, München, 1998

BOOTH 2000: Booth, Martin: A Magick Life – A Biography of Aleister Crowley, Hodder & Stoughton, London, 2000

BRÄUER 2002: Bräuer, Kurt: Chaos, Attraktoren und Fraktale, Logos Verlag, Berlin, 2002

BRIGGS / PEAT 2004: Briggs, John und F. David Peat: Die kreative Kraft des Chaos, Knauer, München, 2004

BROWN 1999: Brown, T. A.: Moderne Genetik, 2. Auflage, Spektrum Akademischer Verlag, Heidelberg Berlin, 1999

CICERO 1989: Cicero: Werke in drei Bänden, 3. Bd.: Über die Weissagung,

Laelius über die Freundschaft, Pflichtenlehre, übersetzt aus dem Lateinischen von Horst Dieter und Liselot Huchthausen, Aufbau-Verlag, Berlin und Weimar, 1. Auflage 1989

CROWLEY 1910: Crowley, Aleister: Equinox: The official Organ of the AA – The Review on Scientific Illuminism, Volume 1, Nr. 3, Simpkin Marshall, Hamilton, Kent & Co. Ltd. , London, 1910

CROWLEY 1911: Crowley, Aleister: Equinox: The official Organ of the AA – The Review on Scientific Illuminism, Volume 1, Nr. 5, Privately Published, London, 1911

CROWLEY 1912: Crowley, Aleister: Equinox: The official Organ of the AA – The Review on Scientific Illuminism, Volume 1, Nr. 8, Weiland & Company, London, 1912

CROWLEY 1976: Crowley, Aleister: Magick in Theorie and Practice, Samuel Weiser Inc., York Beach – Maine, 1976

CROWLEY 1986: Crowley, Aleister: 777 and other Qabalistic Writings of Aleister Crowley, Samuel Weiser Inc., York Beach – Maine, 1986

CROWLEY 1986: Crowley, Aleister: Confessions: Die Bekenntnisse des Aleister Crowley – eine Autohagiographie, übersetzt von Marcus M. Jungkurth, 1. Band, Kersken-Canbaz Verlag, Bergen/Dumme, 1986

CROWLEY 1987: Crowley, Aleister: Confessions: Die Bekenntnisse des Aleister Crowley – eine Autohagiographie, übersetzt von Marcus M. Jungkurth, 2. Band, Kersken-Canbaz Verlag, Bergen/Dumme, 1987

CROWLEY 1987: Crowley, Aleister: Das Buch der Lügen, übersetzt von Michael D. Eschner, Kersken-Canbaz Verlag, Bergen/Dumme, 1987

CROWLEY 1992: Crowley, Aleister: The Book of Thoth – A short Essay o the Tarot of the Egyptians, Samuel Weiser Inc., York Beach – Maine, 1992

CROWLEY 1993: Crowley, Aleister: Der Equinox Vol.1, Nr. 1: Die Methode der Wissenschaft – das Ziel der Religion, Kersken-Canbaz Verlag, Bergen/Dumme, 1993

CROWLEY 1993: Crowley, Aleister: Liber 777 und andere kabbalistische Schriften, übersetzt von Michael D. Eschner, Kersken-Canbaz Verlag, Bergen/Dumme, 1993

CROWLEY 1993: Crowley, Aleister: Magick without Tears – Magick im Alltag lernen – Band 1, Kersken-Canbaz Verlag, Bergen/Dumme, 1993

CROWLEY 1993: Crowley, Aleister: Magie mit/ohne Tränen – Briefe von Aleister Crowley, Band 2, Kersken-Canbaz Verlag, Bergen/Dumme, 1993

CROWLEY 1996: Crowley, Aleister: Das I Ching – Eine neue Übersetzung des Buches der Wandlungen, übersetzt von Ralf Löffler, Schnega: Phänomen-Verlag-Gitta-Peyn, Clenze, 1996

CROWLEY 2001: Crowley, Aleister: Das Buch Thoth – Ägyptisches Tarot, Urania Verlags AG., Neuhausen, Zehnte Auflage 2001 (Erste Auflage erschien 1981)

CROWLEY 2003: Crowley, Aleister: Liber Aleph vel CXI – das Buch der Weisheit und Narrheit, Ansata Verlag, München, 2003

CROWLEY 2008: Crowley, Aleister: Thoth Tarot, AGM Müller Urania, Neuhausen am Rheinfall - Schweiz, Überarbeitete Auflage, 2008

CROWLEY / LAO TZU 2008: Lao Tzu: Tao Te Ching, translated by Aleister Crowley, Wilder Publications, Radford – Virginia, 2008

CROWLEY 2010: Crowley, Aleister: ZAKON JE ZA VSE, slowenische Übersetzung des Werkes "The Law Is for All: The Authorized Popular Commentary of Liber Al Vel Legis Sub Figura CCXX, The Book of the Law", übersetzt von Janez Trobentar, Ibis Verlag, St. Jurij – Maribor – Ljubljana, 2010

CROWLEY / LAO TZE 2011: Lao Tze: Tao Teh King, übersetzt von Aleister Crowley, ins Slowenische übersetzt von Janez Trobentar, Ibis Verlag, St. Jurij – Maribor – Ljubljana, 2011

CROWLEY / AIWASS 2011: Crowley, Aleister: Liber Al vel Legis – Das Buch des Gesetzes, übersetzt von Claas Hoffmann, Phänomen Verlag, Leipzig, 2011

CROWLEY 2012: Crowley, Aleister: Magick: Liber ABA – Book 4, Red Wheel / Weiser, San Francisco, Second revised edition, 2012

CROWLEY (ohne Jahresangabe): Crowley, Aleister: Magick – Bd. 1, übersetzt von Michael D. Eschner, Kersken-Canbaz Verlag, Holdenstedt

CROWLEY (ohne Jahresangabe): Crowley, Aleister: Magick – Bd. 2, übersetzt von Michael D. Eschner Kersken-Canbaz Verlag, Holdenstedt

DAN 2012: Dan, Joseph: Die Kabbala – eine kleine Einführung, Reclam Sachbuch, Stuttgart, 2. Auflage, 2012

DEBON 2009: Lao Tse: Tao-Te-King, übersetzt von Günther Debon, durchgesehene und verbesserte Ausgabe, Reclam Verlag, Stuttgart, 2009

DIEDERICHS 1984: Diederichs, Ulf (Herausgeber): Erfahrungen mit dem I Ging – vom kreativen Umgang mit dem Buch der Wandlungen, Diederichs Verlag, Köln, 1984

EDLINGER 2000: Edlinger, Sabine: Die psychologischen Typen von C. G. Jung in Zusammenhang mit den vier Elementen der Astrologie, mit Religion und Esoterik, Dissertation, Universität Wien, Wien, 2000

GIEBEL 2007: Giebel, Wilhelm Josef: Das Dreifaltige Himmelszelt im Entschlüsselten I-Ging, Books on Demand Verlag, Norderstedt, 2007

GLEICK 1988: Gleick, James: Chaos – die innere Ordnung des Universums, Droemer Knaur, München, 1988

GOLDSCHMIDT 1894: Goldschmidt, Lazarus: Das Buch der Schöpfung, In Commision bei J. Kauffmann, Frankfurt a. M., 1984

GOVINDA 1983: Govinda, Angarika: Die innere Struktur des Yijing, Aurum Verlag, Freiburg im Breisgau, 1983

HANEGRAAFF 2005: Hanegraaff Wouter J. (Editor): Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, 2 Bände, Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande, 2005

HERTZER 1996: Hertzler Dominique: Das alte und das neue Yijing - Die Wandlungen des Buches der Wandlungen, Diederichs Gelbe Reihe, München, 1996

HÖLSCHER 1986: Hölscher, Uvo: Parmenides – Vom Wesen des Seienden, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986

JUNG 1967: Jung, Carl Gustav: Erinnerungen Träume Gedanken von C. G. Jung, Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, Rascher Verlag, Zürich und Stuttgart, 1967

JUNG 1990: Synchronizität, Akausalität und Okkultismus, dtv Taschenbücher, München, 1990

JUNG 1992: Jung, Carl Gustav: Archetypen, dtv Taschenbücher, München, 1992

JUNG 1994: Jung, Carl Gustav: Psychologische Typen, Gesammelte Werke – sechster Band, Walter Verlag, Solothurn und Düsseldorf, 17. vollständig überarbeitete Neuauflage, 1994

JUNG 2001: Jung, Carl Gustav: Symbole der Wandlung, Gesammelte Werke –

fünfter Band, Patmos Verlag, 2. Auflage, 2001

JUNG 2001: Carl Gustav Jung: Aion – Beiträge zur Symbolik des Selbst, Gesammelte Werke, neunter Band – zweiter Halbband, Walter Verlag, Düsseldorf und Zürich, 9. Auflage, 2001

JUNG 2011: Jung, Carl Gustav: Zwei Schriften über Analytische Psychologie, EDITION C.G. JUNG, Gesammelte Werke, siebenter Band, Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern, 3. Auflage, 2011

JUNG 2011: Jung, Carl Gustav: Die Dynamik des Unbewußten, EDITION C.G. JUNG, Gesammelte Werke, achter Band, Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern, 3. Auflage, 2011

JUNG 2011: Carl Gustav Jung: Die Archetypen und das kollektive Unbewußte, EDITION C.G. JUNG, Gesammelte Werke, neunter Band – erster Halbband Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern, 5. Auflage, 2011

JUNG 2011: Jung, Carl Gustav: Zur Psychologie westlicher und östlicher Religionen, EDITION C.G. JUNG, Gesammelte Werke, elfter Band, Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern, 3. Auflage, 2011

JUNG 2011: Jung, Carl Gustav: Psychologie und Alchemie, EDITION C.G. JUNG, Gesammelte Werke, zwölfter Band, Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern, 3. Auflage, 2011

JUNG 2011: Jung, Carl Gustav: Über das Phänomen des Geistes in Kunst und Wissenschaft, EDITION C.G. JUNG, Gesammelte Werke, fünfzehnter Band, Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern, 2. Auflage 2011

JUNG 2011: Jung, Carl Gustav: Das symbolische Leben, EDITION C.G. JUNG, Gesammelte Werke, achtzehnter Band – erster Halbband, Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern, 2. Auflage 2011

JUNG 2011: Jung, Carl Gustav: Das symbolische Leben, EDITION C.G. JUNG, Gesammelte Werke, achtzehnter Band – zweiter Halbband, Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern, 2. Auflage 2011

KACZYNSKI 2010: Kaczynski, Richard: PERDURABO – The Life of Aleister Crowley, Revised and expanded Edition, North Atlantic Books, Berkley – California, 2010

KALINKE 2009: Laozi: Daodejing, übersetzt von Viktor Kalinke, Studien zu Laozi · Daodejing, Band 1: Text und Übersetzung, Zeichenlexikon, Leipziger Literaturverlag, Leipzig, 2009

KALINKE 2010: Kalinke, Viktor: Laozi Daodejing: Eine Erkundung seines

Deutungsspektrums, Studien zu Laozi · Daodejing, Band 2: Anmerkungen und Kommentare, Leipziger Literaturverlag, Leipzig, 2000

KALINKE 2011: Kalinke, Viktor: Nichtstun als Handlungsmaxime, Studien zu Laozi · Daodejing, Band3: Essay, Leipziger Literaturverlag, Leipzig, 2011

KARCHER 1993: Karcher, Stephen: The Yi Ching and the Ethic of the Image, Spring Journal Inc., USA, 1993.

KLAUS 2008: Klaus, Hilmar: Das Tao der Weisheit: Laozi – Daodejing, Übersetzung, Verlagshaus Mainz GmbH., Aachen, 2008

KRAFT 1995: Kraft, Hartmut: Über innere Grenzen – Initiation in Schamanismus, Kunst, Religion und Psychoanalyse, Eugen Diederichs Verlag, München, 1995

KÜPPERS 1996: Küppers Günter: Chaos und Ordnung: Formen der Selbstorganisation in Natur und Gesellschaft, Philipp Recalm jun., Stuttgart, 1996

LEGGÉ 1963: Legge, James: The I Ching – The Book of Changes, Übersetzung, Dover Publications Inc., New York, 1963 (Erstausgabe 1899)

LÉVI 2012: Lévi, Éliphas: Transzendente Magie – Dogma und Ritual der Hohen Magie, Aurinia Verlag, Hamburg, 2012

LYNN 1994: Lynn, Richard John: I Ching – The Classic of Changes as interpreted by Wang Bi, Columbia University Press, New York, 1994

LYNN 1999: Lynn, Richard John: Tao-Te Ching – The Classic of the Way and the Virtue of Laozi as interpreted by Wang Bi, Columbia University Press, New York, 1999

MAHNKE 1966: Mahnke, Dietrich: Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart – Bad Cannstatt, 1966

MAIER 1995: Maier, Johann: Die Kabbla – Einführung, Klassische Texte, Erläuterungen, Verlag C. H. Beck, München, 1995

MAIR 2008: Zhuangzi: Das Buch der Spontanität – Über den Nutzen der Nutzlosigkeit und die Kultur der Langsamkeit, ins Englische übersetzt von Victor H. Mair, aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt von Stephan Schuhmacher, Windpferd Verlagsgesellschaft m.b.H., Aitrang, 2008

MANDELBROT 1991: Mandelbrot, Benoît: Die fraktale Geometrie der Natur, Birkhäuser Verlag, Basel – Boston – Berlin, 1991

MATHERS 1912: Mathers, Samuel Liddell MacGregor: The Kabbalah Unveiled, Translated into into English from the Latin Version of Knorr von Rosenroth and Collated with the original Chaldee and Hebrew Text, The Theosophical Publishing Company of New York, New York, 1912, Nabu Public Domain Reprint

MESCHEDE 2006: Meschede, Dieter: Gerthsen Physik - "Die ganze Physik zum 21. Jahrhundert", Springer Verlag, Berlin Heidelberg New York, 2006

MÖLLER 2010: Möller, Hans-Georg: In der Mitte des Kreises: Daoistisches Denken, Verlag der Weltreligionen im Inselverlag, Berlin, 2010

MOOG 1996: Moog, Hanna (Hrsg.): Leben mit dem I Ging – Erfahrungen aus Kunst, Therapie, Beruf und Alltag, Diederichs Gelbe Reihe, München, 1996

PASI 2006: Pasi, Marco: Aleister Crowley und die Versuchung der Politik, Ares Verlag, Graz, 2006

PLANCK 1899: Planck, Max: „Über irreversible Strahlungsvorgänge“, enthalten in den Sitzungsberichten der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, erster Halbband, S. 440 – 481, Verlag der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1899

PLATON 1988: Platon: Sämtliche Dialoge, Band IV, Theätet – Parmenides – Philebos, übersetzt und erläutert von Otto Apelt, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1988

REGARDIE 1982: Regardie, Israel: The Eye in the Triangle – An Interpretation of Aleister Crowley, Falcon Press, Phoenix – Arizona, 1982

ROBINET 1995: Robinet, Isabelle: Geschichte des Taoismus, Diederichs Gelbe Reihe, München, 1995

RUTT 2002: Rutt, Richard: Zhouyi – The Book of Changes, RoutledgeCurzon, London, 2002

SCHILLING 2009: Schilling, Dennis: Yijing – Das Buch der Wandlungen, Übersetzung, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig, 2009

SCHÖNBERGER 2000: Schönberger, Martin: Weltformel I Ging und genetischer Code, Windpferd, Aitrang, 2000

SCHOLEM 1960: Scholem, Gershom: Zur Kabbla und ihrer Symbolik, Rhein-Verlag, Zürich, 1960

ŠČUCKIJ: Ščuckij, Julian K.: Researches on the I Ching, Princeton University Press, Princeton, 1979

SEIWERT 1979: Seiwert, Hubert: Orakelwesen und Zukunftsdeutung im chinesischen Altertum, Dissertation, Universität Bonn, Bonn, 1979

SIMON 2009: Laozi: Daodejing, übersetzt von Rainald Simon, Reclam Bibliothek, Stuttgart, 2009

SIMON 2014: Simon, Rainald: Yijing – das Buch der Wandlungen, Reclam Bibliothek, Stuttgart, 2014

SMITH 2008: Smith, Richard J.: Fathoming the cosmos and ordering the world – The Yijing and Its Evolution in China, University of Virginia Press, Virginia, 2008, (Erstausgabe 1944)

SUTIN 2000: Sutin, Lawrence: Do What Thou Wilt – A Life of Aleister Crowley, St. Martin's Press, New York, 2000

TELLER 1993: Teller, Edward: Die dunklen Geheimnisse der Physik, Piper Verlag, München, 1993

VAN OSTEN 1997: Van Osten, René: I Ging – Das Buch vom Leben, Windpferd Verlag, Aitrang, 2. Auflage 2004

VERMEER 2009: Vermeer Ruud: Aleister Crowley, Iris Bücher und Mehr, Amsterdam, 2009

VON FRANZ 1992: Von Franz, Marie-Louise: Wissen aus der Tiefe – Über Orakel und Synchronizität, Droemersch Verlaganstalt Th. Knaur Nachf., München, 1992

VON FRANZ 2003: Von Franz, Marie-Louise: Psyche und Materie, Daimon Verlag, Einsiedeln (Schweiz), 2003

VON WORMS 2001: Von Worms, Abraham: Buch Abramelin, Edition Araki, Leipzig 2001

WALTER 1992: Walter, Katya: Chaosforschung, I-Ging und der genetische Code: das Tao des Chaos, Diederichs Verlag, München, 1992

WALTER 2010: Walter, Katya: Touching God's TOE series, Vol. 2: Double Bubble Universe – mind and matter in a new TOE, Kairos Center, Austin, 2010

WALTER 2010: Walter, Katya: Touching God's TOE series, Vol. 3: The Universe

is Alive and Well – in a new TOE, Kairos Center, Austin, 2010

WALTER 2010: Walter, Katya: Touching God's TOE series, Vol. 4: The Eden's Source Code – in a new TOE, Kairos Center, Austin, 2010

WALTER 2011: Walter, Katya: Touching God's TOE series, Vol. 5: Fractal Graviton Soup – in a new TOE, Kairos Center, Austin, 2011

WANG 1988: Wang, Robert: Der Tarot des Golden Dawn, Urania Verlag, Neuhausen, 1988

WILHELM/BAYNES 1967: Wilhelm Richard / Baynes, Cary F.: The I Ching – The Book of Changes, Bollingen Series XIX, Princeton University Press, New York, Third Edition, 1967

WILHELM 1956: Wilhelm, Richard: Wandlung und Dauer – Die Weisheit des I Ging, Diederichs Verlag, Düsseldorf, 1956

WILHELM 1958: Wilhelm, Helmut: Die Wandlung – 8 Essays zum I-Ging, Rhein Verlag, Zürich, 1958

WILHELM 1960: Wilhelm, Helmut: Gesellschaft und Staat in China – Zur Geschichte eines Weltreichs, Rowohlt Verlag, Hamburg, 1960

WILHELM 1972: Wilhelm, Helmut: Der Sinn des I Ging, Diederichs Verlag, Düsseldorf / Köln, 1972

WILHELM 2008: Wilhelm, Richard: I Ging – Text und Materialien, Übersetzung, Diederichs Gelbe Reihe / Heinrich Hugendubel Verlag, Kreuzlingen / München, 2008, (Text entspricht dem Wortlaut des ersten Bandes „I Ging“ in der Erstausgabe Jena 1924, erstes und zweites Buch)

WILHELM 2009: Liä Dsi: Das Buch vom quellenden Urgrund, übersetzt von Richard Wilhelm, Überarbeitete Neuauflage, Diederichs, München, 2009

WILHELM/JUNG 2005: Richard Wilhelm, Carl Gustav Jung: Geheimnis der goldenen Blüte, Diederichs Gelbe Reihe, Pößneck, 2005

YAN 1991: Yan, Johnson F.: DNA and the I Ching – The Tao of Life, North Atlantic Books, Berkeley California, 1991

10. Anhang

10.1. Korrespondenz mit Katya Walter

Datum: Mon, 24 Oct 2011 09:29:02 -0500
Von: "KC Walter, Ph.D." <kwalter1@austin.rr.com>
An: Paul Zwitter <paulzwitter@gmx.at>
Betreff: bio request

Dear Paul Zwitter,

Thank you for your email.

Your thesis sounds very interesting. I would like to read a copy when it is ready. You can send it by PDF if that is convenient for you.

Here is my birthday: August 22, 1941.

Here is a newspaper bio.

Dr. Walter is intrigued by curious correlations between the I Ching, DNA, and universal fractal patterning. She taught and wrote on connections between mind and matter for over 25 years in the United States and Europe. She developed a fractal model of cosmology (a TOE) that includes consciousness. She presented this model in 2009 at the 20th annual international conference of the Society for Chaos Theory in Psychology & Life Sciences. She said the ancient I Ching is a shorthand code for the master source code. This code creates DNA and even the fractal master plan that builds space, time, matter, and energy.

Dr. Walter has an interdisciplinary Ph.D. with five years of post-doctoral work at the Jung Institute of Zurich, plus a year of post-study in China. She also holds a ministerial license. Dr. Walter taught in colleges and universities in the USA and abroad for sixteen years before focusing on writing and lecturing. Dr. Walter is author of the 6-volume Touching God's TOE series of books. She also authored Dream Mail, a handbook on fractal messages carried in the deeper structure of dreams. She currently writes and sees clients in Austin, Texas. Her web site is <http://doublebubbleuniverse.com/>

Katya Walter, Ph.D.
kwalter1@austin.rr.com

On Oct 23, 2011, at 1:12 PM, wst_formmailer@secureserver.net wrote:

First Name : Paul
Last Name : Zwitter
Address Street 1 : landstr. hauptstr. 148/1/9
Address Street 2 :
City : Vienna, Austria
Zip Code : 1030
State : AL
Daytime Phone : 0043 660 5264815

Evening Phone :
Email : paulzwitter@gmx.at
Comments :

dear Mrs. Walter!

my name is paul zwitter and i'm a student of comparative religion in vienna, austria. rightnow I write my diploma-thesis on the adoption of the i-ching in the western world. as a study-case i focus on your work and compare some aspects of it with other western recipients of the i-ching (leibniz, jung, crowley, krakower...). now i sit on writing your biography, but some facts are missing. for this reason i wanted to ask if you could mail me some kind of curriculum vitae or at least your birthdate. there is enough of analog info in your books, but some of the linear is missing! ;) (at least for my purpose...) when i've finished my work i'd like to send you a copy. with best wishes! paul

10.2. Lebenslauf von Paul Zwitter

Persönliche Daten

- Geburtsdatum: 09. 01.1986
- Geburtsort: Klagenfurt
- Familienstand: ledig
- Staatsbürgerschaft: Österreich

Schulausbildung

- 1992 - 1996 Volkschule Hermagoras-Mohorjeva in Klagenfurt
- 1996 – 2004 Slowenisches Gymnasium in Klagenfurt
Abschluss mit Reifeprüfung im Juni 2004
- 2004 - 2015 Studium der Religionswissenschaften in Wien

Fremdsprachen

Slowenisch, Englisch, Spanisch	in Wort und Schrift
Französisch und Italienisch	Anfängerkenntnisse
Sanskrit, Latein, Quenya	übersetzen

10.3. Abstract

Das Thema dieser Diplomarbeit lautet: „*Moderne Divinationstheorien:*

Begründungsversuche divinatorischer Praxis am Beispiel der modernen Rezeption des Yijing“.

Diese Arbeit widmet sich der Frage: „Mit welche Argumenten stützen moderne Befürworter der Divination ihre Überzeugung von der Wirksamkeit von Orakelbefragungen?“. Diese Arbeit zielt nicht darauf ab, die Divination zu verteidigen und möchte den Leser nicht von der Sinnhaftigkeit von Orakelbefragungen überzeugen. Sie setzt sich lediglich damit auseinander wie *die behandelten Autoren* das Funktionieren von Orakelbefragungen begründen.

Es werden in dieser Arbeit Aleister Crowley (1875-1947), Carl Gustav Jung (1875-1961) und Katya Walter (*1941) behandelt. Es wird darauf eingegangen, wie sie das *Yijing* verwenden und die ihm innewohnende Philosophie auffassen. Außerdem wird versucht aufzuzeigen, welche Theorien und welches Weltbild hinter ihren Begründung und Interpretationen des Orakelprozesses stehen. Es handelt sich hierbei um eine Literaturarbeit, der methodisch ein Close Reading von Schlüsseltexten zugrunde liegt.

Es hat sich gezeigt, dass die drei Autoren in ihren Divinationstheorien davon ausgehen, dass man bei der Orakelbefragung mit verschiedenen Bereichen in Kontakt tritt, die hier verallgemeinernd als *andere Seite* bezeichnet werden und die sich der begrifflichen und sinnlichen Fassbarkeit entziehen. Crowley spricht in diesem Zusammenhang von der *Astralebene* und vom *dào*, Jung vom *Unbewussten* und Walter von dem Bereich, der jenseits der physikalischen Planck-Skala liegt. Der Kontakt mit der *anderen Seite* geschieht mittels Bildern und Symbolen und wird von ihnen mit außersinnlichen Wahrnehmungen und veränderten Bewusstseinszuständen in Verbindung gebracht.

In der Arbeit wird zunächst auf das *Yijing*, seine Symbolik, Entstehung, Deutung uvm. eingegangen. Darauf folgt eine Darstellung der traditionell-chinesischen Divinationstheorie das *Yijing*-Kommentars *Dàzhuàn*. In den drei anschließenden Kapiteln werden Crowleys, Jungs und Walters Divinationstheorien ausführlich dargestellt. Am Schluss werden Themen und Motive, die die drei Zugänge miteinander verbinden, ausgearbeitet und präsentiert.