

C. Die Dimension der Erfahrung

Alles Sinnhafte nimmt seinen Ausgang beim Erleben, bei sinnlichem Wahrnehmen. Dort startet auch Religion ihre Autopoiesis. Darauf machen etwa in letzter Zeit entstandene Ansätze einer Religionsästhetik aufmerksam.³⁸⁵ Das religiöse Schema, ›Teil eines größeren Ganzen‹ zu sein, ist nur eine der prominenten semantischen Varianten der Transformation sinnlichen Erlebens in kommunizierbare Erfahrung. Für die Theorie religiöser Evolution ist es wichtig, zwischen psychischem Erleben und sozio-kulturell schematisierter Erfahrung innerhalb der semiotischen Dimension der Erstheit zu unterscheiden. Während an sinnliche Wahrnehmung und psychisches Erleben in der Kommunikation nie direkt heranzukommen ist,³⁸⁶ werden sie durch die Transformation in schematisierte Erfahrung Bestandteil sozio-kultureller Wirklichkeit im Allgemeinen und von Religion im Besonderen.³⁸⁷ Nicht nur, dass sinnliche Wahrnehmung nie unmittelbar ausgedrückt werden kann; wir wüssten auch nichts über religiöses Erleben, so es nicht *als ein religiöses* kommunikativ adressiert würde.

Religion transportiert die Differenz zwischen psychischem Erleben und sozialer Kommunikation in ihren Semantiken nicht selten ausdrücklich mit, indem sie auf die Unmöglichkeit hinweist, religiöses Erleben angemessen zum Ausdruck zu bringen. Das ist vor allem bei dem der Fall, was ›negative Theologie‹ und ›Mystik‹ genannt wird. So heißt es beispielsweise im »Tractatus Tripartitus«, einem Text aus dem zweiten Jahrhundert u. Z. als Bestandteil des Nag Hammadi Codex (NHC I.5), über den »obersten Gott«:

»Er, der unbegreiflich ist für jedes Denken, unsichtbar für jedes Ding, unaussprechlich für jede Sprache, unberührbar für jede Hand – er ganz allein ist es, der sich erkennt hinsichtlich der Art seines (p. 55) Seins, seines Aussehens, seiner Größe und seiner Beschaffenheit. Und sofern er vermag, sich zu begreifen, sich zu sehen, sich zu benennen, sich zu fühlen, ist er es, der existiert als Verstand für sich selbst, als Auge für sich selbst, als Mund für sich selbst, als Gestalt für sich selbst. Und (er ist zugleich) das, was er erkennt, was er sieht, was er spricht, was er fühlt [...] sich selbst der Unbegreifliche, der Unaussprechliche, der Unfaßbare, der Unveränderliche in seiner Wonne, Lust, Wahrheit, Freude und Ruhe. Was er begreift, was er sieht, was er spricht, was er denkt, übersteigt³⁸⁸ jede Weisheit und übertrifft jeden Verstand und übertrifft jede Herrlichkeit und übertrifft jede Schönheit und jede Güte und jede Größe und jede Tiefe und jede Höhe. [...] (er ist) dieser, der einen Sohn hat, der bei ihm ist und ihm gegenüber schweigt, der da ist der Unaussprechliche im Unaussprechlichen, der Unsichtbare <im Unsichtbaren>, der Unfaßbare <im Unfaßbaren>, der Unbegreifliche im Unbegreiflichen. So existiert er in ihm in Ewigkeit.«³⁸⁹

In diesem Auszug wird die Selbsterkenntnis Gottes der sinnlichen Wahrnehmung radikal gegenübergestellt. Mit Blick auf Gottes Wahrheit sind die gewöhnlichen Sinneskoordinaten außer Kraft gesetzt: keine Süße, keine Größe, keine Höhe und Tiefe. Diese Sorte von religiöser Reflexion versucht, die Perspektive Gottes einzunehmen, was unter immanenten Bedingungen jedoch nur scheitern kann und ›negativ‹ ausfallen muss. Die Semantik der Unausdrückbarkeit religiösen Erlebens ist allerdings selbst ein Schema, mit dem und durch das kommuniziert wird. Darin kommt das Paradox

religiöser Kommunikation zum Ausdruck, dass auf unbestimmbare Transzendenz mit den Mitteln bestimmbarer Immanenz Bezug genommen werden muss. Wie kann von Gott gesprochen werden, wenn er alles transzendiert, was wahrgenommen und gesagt werden kann? Die Antwort des »Tractatus Tripartitus« lautet, dass Gottes Sohn »der Unaussprechliche im Unaussprechlichen, der Unsichtbare <im Unsichtbaren>, der Unfaßbare <im Unfaßbaren>, der Unbegreifliche im Unbegreiflichen« ist. In differenztheoretischer Hinsicht hat das Unaussprechliche, Unsichtbare und Unbegreifliche eine transzendente und eine immanente, also artikulierbare, sichtbare und begreifliche Seite. Das Zeichen »unbegreiflich«, das artikuliert, geschrieben und gelesen werden kann, steht für die begreifliche, immanente Seite und die Referenz dieses Zeichens für die unbegreifliche, transzendente Seite.

Der zitierte Auszug betont die absolute Transzendenz im Unterschied zu allem, was kommunizierbar ist. Beides wird als unzusammenhängend und prinzipiell unverbunden erachtet. Folglich stellt die Passage einen Typus religiöser Erfahrung dar, der auf die Überwindung jeder sinnlichen Wahrnehmung und jeder Form von Darstellung aus ist. Diese Art von religiöser Kommunikation ist jedoch weder für sich selbst attraktiv – weil sie so kaum in der Lage ist, Anschlüsse zu erzeugen –, noch für psychisches Erleben, das Wege der Artikulation finden möchte. Eine religiöse Position, die die prinzipielle Unmöglichkeit der Verbindung von Immanenz und Transzendenz behauptet, kann sich auf die Dauer nicht halten.

Dementsprechend sind in der Religionsgeschichte Semantiken zu finden, die sinnliche Wahrnehmung und Kommunikation durch religiöse Schemata vermitteln. Als Beispiel dafür sei ein Auszug aus der Abhandlung »Die Leiter zum Paradies« wiedergegeben. Dieser Text wird dem griechischen Mönch Johannes Klimakos (* vor 579, † um 649) zugeschrieben, der im Kloster St. Katharina auf dem Berg Sinai gelebt hat. Hier ist JOHANNES KLIMAKOS als Zeichen zu verstehen und nicht als das Bezeichnete im Sinne der Historizität einer mit diesem Namen versehenen Person. Johannes Klimakos beschreibt in 30 Kapiteln (»Sprossen«) – den angenommenen 30 Lebensjahren Christi entsprechend –, wie Tugenden erworben und Laster bekämpft werden können, um den Weg zum Paradies und zur Freiheit von Leiden zu finden. Im 30. Kapitel heißt es über die Sinne:

»Wessen Sinne [αἰσθήσεις] mit Gott vollkommen vereinigt sind, der wird von Gott selbst in dem Worte Gottes auf geheime Weise unterrichtet [μυσταγωγεῖται]. Wenn jene nicht mit Gott verbunden sind, wird es schwer seyn, von Gott zu reden.«³⁹⁰

Johannes Klimakos führt als Bedingung für die Unterrichtung im Worte Gottes *durch* Gott selbst sowie für die Rede *von* Gott an, dass die Sinne vollkommen mit ihm vereint sind. Dann erfolgt die Unterrichtung eines jeden Menschen durch Gott selbst und »*auf geheime Weise*«. Religiöse Kommunikation als *publik gemachte* Rede von Gott ist hingegen ein sozialer Akt. Auch sie gründet in der vollkommenen Vereinigung der Sinne mit Gott. Die von Johannes Klimakos getroffene Unterscheidung zwischen intimer Unterrichtung durch Gott und sozialer Kommunikation über Gott weist darauf hin, dass psychische Sinneswahrnehmung zur Umwelt religiöser Kommunikation gehört und diese auf jene fremdreferenziell Bezug nimmt.

In religiöser Kommunikation geht es folglich darum, die Unerreichbarkeit von Transzendenz und ihre immanente Adressierung in Balance zu halten. Dieses

Gleichgewicht wird unter anderem über die Semantik des Schwebens ausgedrückt. Dafür steht das Beispiel des Traktats »Das fließende Licht der Gottheit«, der Mechthild von Magdeburg (* um 1207, † 1282) zugeschrieben wird. Hier ist MECHTHILD ebenfalls als Zeichen zu verstehen und nicht als das Bezeichnete im Sinne der Historizität einer mit diesem Namen versehenen Person. In besagtem Traktat ist zu lesen:

»Herr, meine Füße sind gefärbt mit dem Blute deiner wahren Erlösung, meine Federn sind geglättet durch deine edle Erwählung, die Worte meines Mundes sind geformt durch Deinen Heiligen Geist, meine Augen sind klar geworden in deinem feurigen Licht, mein Kopf ist ebenmäßig geworden durch deinen verlässlichen Schutz, mein Lebenswandel ist lustvoll durch deine freigiebige Hilfe, mein Flug wird schnell durch dein ruheloses Begehren, mein Sinken zur Erde kommt vom Gebundensein an meinen Leib; je mehr du mir gewährst, mich von ihm zu lösen, desto länger kann ich in dir schweben.«³⁹¹

Im zitierten Abschnitt erhält die Transformation der Sinne durch religiöse Semiose die semantische Gestalt des Fliegens und Schwebens. Die religiöse Semiotisierung der Füße und Federn (= Arme), des Mundes, der Augen, des Kopfes, des Lebenswandels sowie der Bewegungen des Fliegens, Sinkens und Schwebens dient dazu, sich vom Leib zu lösen und in der Gottheit zu »schweben«. Die (Er-)Lösung vom Körper als einem physischen Objekt erfolgt *durch* den Körper als ein religiös semiotisiertes Medium. Die Bewegung ist die von der fremdreferenziellen Bezugnahme auf die Sinne und den Körper in Richtung der Selbstreferenz religiöser Kommunikation, die durch »das Schweben in Gott« semantisiert ist. Religiöse Kommunikation muss nicht unbedingt, kann aber ausdrücklich auf sinnliche Wahrnehmung referieren. Doch der Rekurs auf Sinnlichkeit bedeutet gegebenenfalls nicht, »bei sich« zu bleiben, denn das wäre keine religiös bestimmte Anthropologie. Auch wenn Religion stets auf sinnliche Wahrnehmung als Umweltbezug angewiesen bleibt, geht es in religiöser Perspektive immer um einen Akt der Transformation. Eben dieser Sachverhalt wird im Traktat »Das fließende Licht der Gottheit« mit der Semantik des Schwebens *in Differenz* zur gewöhnlichen Erfahrung physischer Gravitation bezeichnet.

Das Ende der zitierten Passage lautet in der mittelhochdeutschen Version (das mittelniederdeutsche Original ist verloren gegangen):

»[...] min irdensch sinken kunt von diner einunge mines lichamen. Je grösser lösunge du mir gist, je langer ich in dir mûs sweben.«³⁹²

Dieser Passus lässt sich gemäß dem semiotischen Modell in die folgende Anordnung bringen:³⁹³

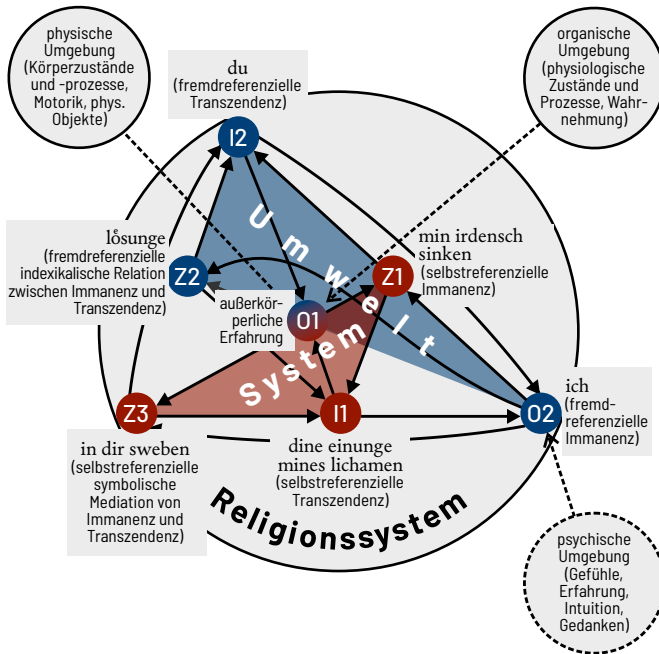


Abbildung 19: Die religiöse Einfaltung der Sinne und des Körpers nach Mechthild von Magdeburg

Die Semiose bezieht sich auf eine außerkörperliche Erfahrung (O1) (Abbildung 19). Die Erfahrung, die zunächst als *min irdensch sinken* kommuniziert wird und die Semantisierung des ikonischen Zeichens (Z1) ist, hat *lösung* vom Körper als ihr indexikalisches Medium (Z2). Die Relation zwischen der Erfahrung und ihrem Medium wird durch das kognitive Konzept *diner einunge mines lichamen* als unmittelbaren Interpretanten (I1) konstituiert. Die drei semiotischen Elemente *min irdensch sinken* (Z1), *dine einunge mines lichamen* (I1) und *lösung* (Z2) bilden den Zeicheninhalt und werden durch die Zeichenform eingefaltet. Diese besteht aus *in dir müs sweben* als dem Symbol (Z3), *du* als dem dynamischen Interpretanten (I2) und *ich* als dem unmittelbaren Objekt (O2). Die Relation zwischen dem religiösen Symbol *in dir müs sweben* (Z3) und *ich* (O2) als Zeichen für die Wahrnehmung des lyrischen Subjekts wird durch das kognitive Konzept *du* (= Gott) als dynamischen Interpretanten (I2) hergestellt.³⁹⁴ »In Gott zu schweben« ist also die religiös semiotisierte und kommunizierte Sinneswahrnehmung, durch die die Erfahrung, »zur Erde zu sinken«, ihre religiöse Bedeutung erhält.³⁹⁵ Das lyrische Subjekt wird zu einer »Hülle«, die frei von jeglichem Kontext ist und in die der Leser oder die Leserin leicht »schlüpfen« kann.³⁹⁶ Durch lautes Vorlesen des Textes, im Mittelalter und in der frühen Neuzeit noch durchaus üblich, können die an seiner kommunikativen Performanz Beteiligten von Zuschauenden zu Teilnehmenden werden.³⁹⁷ Damit ist der Text »Das fließende Licht der Gottheit« Ausdruck der für die europäische Gesellschaft des Mittelalters so typischen Verbindung von Körper und Schrift, die in der Text-Performanz die kommunikative Präsenz religiöser Erfahrung ermöglicht:

»Körper und Schrift kennzeichnen Aspekte semi-oraler Kulturen, in denen das Wort, auch wenn es schriftlich ist, an ein gemeinschaftliches Tun, eine soziale Praxis, einen

habitualisierten Vollzug gekoppelt bleibt. Sie kennzeichnen das Ineinandergreifen von Repräsentation und Präsenz. Repräsentation, sichtbar an geistlichen und weltlichen Ritualen, an demonstrativen Akten und Inszenierungen, an Formen der Visualisierung, vollzieht sich in mittelalterlichen Gesellschaften gemäß einer Ästhetik des Erscheinens, der es zugleich auf Gegenwärtigkeit ankommt. Das Zeichen verweist nicht nur auf das Bezeichnete, es versucht auch, diesem eine Aura von Präsenz – Klanglichkeit, Körperlichkeit, Sinnlichkeit – zu verleihen.«³⁹⁸

Die angeführten Beispiele spannen ein Spektrum auf, innerhalb dessen Religion sinnliche Wahrnehmung mit spezifischem Sinn ausstattet und in religiöse Erfahrung transformiert. Während der Ausschnitt aus dem »Tractatus Tripartitus« die Unverbundenheit mit Gott als semantischer Ausprägung absoluter Transzendenz herausstellt und die Wahrheit Gottes der sinnlichen Wahrnehmung radikal entgegensetzt, legt der Passus aus dem Traktat »Die Leiter zum Paradiese« nahe, die Sinne vollkommen mit Gott zu vereinen. In Ersterem wird also die Selbstreferenz und in Letzterem die Fremdreferenz von Religion akzentuiert. Doch die Systemreferenz von Religion braucht beides: die Selbstreferenz, um systemisch prozedieren zu können, und die Fremdreferenz auf sinnliche Wahrnehmung als Umweltkorrelat. Andernfalls würde sich Religion entweder in die Kommunikation psychischer Befindlichkeiten auflösen oder in die semantische Leere verflüchtigen. Für die erforderliche Mediation steht die Passage aus dem Traktat »Das fließende Licht der Gottheit«. In der Vermittlung von Selbst- und Fremdreferenz stattet Religion die verschiedenen Arten sinnlicher Wahrnehmung mit spezifisch religiösem Sinn aus. Den Existenzmodus, der die Einheit sinnlicher Wahrnehmung ermöglicht, nennt der anglikanische Theologe George Berkeley (* 1685, † 1753) dann »esse is percipi« (Sein ist Wahrgenommenwerden).³⁹⁹ Diese Seinsweise konstituiert »an universal language of the Author of nature«, wobei mit dem »Autor der Natur« Gott gemeint ist.⁴⁰⁰ Art und Anzahl der Sinne variieren in der Religionsgeschichte allerdings beträchtlich.⁴⁰¹ So beziehen sich etwa entsprechende Diskussionen im Buddhismus über das *Yogācāra* (wörtlich: Yoga-Praxis) oftmals auf das »eightfold model of consciousness, which adds the store consciousness (*ālayavijñāna*) and the afflicted mind (*kliṣṭa-manas*) to the standard six consciousnesses of Buddhism (viz., the visual, aural, olfactory, gustatory, tactile, and mental)«.⁴⁰²

Wahrgenommen und erfahren werden muss stets etwas. Wahrnehmung, von der die Autopoiesis religiöser Kommunikation ihren Ausgang nimmt und die in Erfahrung transformiert wird, muss von Objekten stimuliert werden, die ihrerseits in religiöser Kommunikation zeichenhaft adressiert und mit religiösem Sinn ausgestattet werden. Das sei im folgenden Teilkapitel erläutert.

D. Die Dimension der Verkörperung

Neben sinnlicher Wahrnehmung, die innerhalb von Kommunikation in Erfahrungsschemata transformiert wird, hat es Religion immer auch mit der Verarbeitung von Materie innerhalb der semiotischen Dimension der Zweitheit zu tun. Nicht nur, dass sie ohne Materie als Umweltbedingung gar nicht existieren könnte; sie besteht auch selbst aus einem spezifisch sozialen Zusammenspiel psychisch, organisch und physisch organisierter Materie. Religiöse Erfahrung und physische Gegenständlichkeit