

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.<sup>398</sup>

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).<sup>399</sup> Diese Seinsweise konstituiert »an universal language of the Author of nature«, wobei mit dem »Autor der Natur« Gott gemeint ist.<sup>400</sup> Art und Anzahl der Sinne variieren in der Religionsgeschichte allerdings beträchtlich.<sup>401</sup> 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)«. <sup>402</sup>

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

sind in religiöser Kommunikation wechselseitig aufeinander verwiesen, ohne freilich in eins zu fallen.<sup>403</sup> Zu den physischen Bedingungen von Religion gehören die materielle Gestalt religiöser Zeichen und Medien, in denen Religion prozediert (Amulette, Siegel, Reliefs, Skulpturen, Bilder, Sakralbauten, Ritualgegenstände, Manuskripte, Bücher, Hörfunk, Fernsehen, Kino, Computer etc.), sowie bestimmte an den menschlichen Körper gebundene Performative, die das zeichenhafte Ausagieren religiöser Narrative ermöglichen. Doch ebenso wenig, wie Religion als Kommunikation an psychisches Erleben herankommt, hat sie einen direkten Zugriff auf physische Gegenstände und Sachverhalte. Religiöse Sinnbildung ist mit ihrer materiellen Umwelt ausschließlich über Zeichen und somit medial verbunden; und das heißt, dass als ›natürlich‹ semiotisierte Ereignisse und Gegenstände zu Medien religiöser Kommunikation werden.

Medialität bezieht sich in der Kategorie der Zweitheit auf sinnhafte Faktizität sowie physische Materialität und vermittelt zwischen Erfahrung (Ersttheit) und Konzepten religiöser Kommunikation (Dritttheit). Allerdings kann sie im kommunikativen Vollzug – darin dem ›Ding an sich‹ gleich – nicht nur nicht direkt adressiert werden, sondern ist für sinnhafte Kommunikation zumeist auch nicht thematisch. Luhmann schließt deshalb »die technischen Apparaturen, die ›Materialitäten der Kommunikation‹, ihre Wichtigkeit unbenommen, aus der Operation des Kommunizierens aus[.], weil sie nicht mitgeteilt werden.«<sup>404</sup> Dementsprechend formuliert auch Jan Assmann:

»Jedes Zeichen hat zwei Aspekte, den Aspekt seines Funktionierens in einem Zeichensystem, kraft dessen es sich überhaupt erst auf einen bestimmten Sinn beziehen kann, und den Aspekt seiner sinnlichen Erscheinungsform, kraft deren es diesen Sinn überhaupt erst zur Erscheinung bringen kann. Unter dem Begriff der Semantizität sei der erste Aspekt bezeichnet und alles zusammengefaßt, was für das Funktionieren des Zeichens als Zeichen unabdingbar wichtig ist. Unter dem Begriff der Materialität wollen wir den zweiten Aspekt bezeichnen und alles zusammenfassen, was als sinnliche ›Trägermaterie‹ dient und so oder anders beschaffen sein kann, ohne daß die Funktionalität des Zeichens davon beeinträchtigt sein muß.«<sup>405</sup>

Kommunikation thematisiert ihre Medien im konkreten Vollzug zumeist nicht. Dann steht innerhalb der semiotischen Kategorie der Zweitheit die Semantik im Vordergrund. Wenn Kommunikation doch einige ihrer medialen Vollzugsbedingungen *als solche* thematisiert, ist das eher die Ausnahme und meist eine Folge von aktuellen oder drohenden Kommunikationsstörungen – etwa wenn es zu laut ist, um mündlich zu kommunizieren oder wenn ein Manuskript beschädigt ist und nicht (vollständig) gelesen werden kann usw. Indem Medialität die Einheit von Präsentation und Repräsentation herstellt, bleibt sie in der Regel verdeckt. Kommunikation kann jedoch ihre Medien mit ausdrücklicher Bedeutung versehen. So ist es für die Rekonstruktion der religiösen Evolution durchaus relevant, wann und wie religiöse Kommunikation die von ihr genutzten Medien thematisiert und ihnen eine religiöse Bedeutung verleiht. Wird Medialität thematisch, muss allerdings zugleich die Differenz von Präsentation und Repräsentation, Darstellung and Dargestelltem mitkommuniziert und in die eine oder andere Richtung vereindeutigt werden.

Ein Paradebeispiel dafür, wie Religion von ihr verwendete Medien thematisiert, ist der Umgang mit verschiedenen visuellen Darstellungen. Sie finden sich in der gesamten Religionsgeschichte, vom Paläolithikum bis in die Gegenwart hinein. Wenn

visuelle Medien thematisch werden, stellt sich die Frage, was gezeigt wird und zu sehen ist und wie all das verstanden werden soll. Für die Felszeichnungen aus dem Paläolithikum wird in Teilen der Forschung noch immer die weitgehende Identität von Imagination und Darstellung, von Bezeichnendem und Bezeichnetem angenommen.<sup>406</sup> Aber auch bereits in frühen Gesellschaften muss die Frage des Verhältnisses von Präsentation (semiotisch: Drittheit), Repräsentation (semiotisch: Zweitheit) und Präsenz (semiotisch: Erstheit) relevant werden. In späteren komplexeren Gesellschaften wird die Beziehung häufig zugunsten der ikonischen Präsenz in der Präsentation bestimmt. Das ist beispielsweise im alten Vorderen Orient der Fall, trifft aber im Großen und Ganzen auch auf die Gesellschaften des antiken China und Indien, Altägyptens und des mediterranen Raums zu. Für altorientalische Kultbilder ist insbesondere das akkadische Wort *šalmu* von Bedeutung. Es bezeichnet

»Götterstatuen, Königsstatuen, Statuen allgemein, kleine (auch Beter-)Statuetten, apotropäische Ersatzbilder, bildlose Stelen, Statuen allgemein, prophylaktische Bilder, die als Schutzgötter Böses abwehren sollen, und Reliefs. Im übertragenen Sinn steht *šalmu* auch für Sternbild, Gestalt, Darstellung, Abbild und Ebenbild. Daneben ist auch die Bedeutung Standarte oder Kultsymbol möglich; *šalmu* ist ein religiöser Begriff, kein künstlerischer.«<sup>407</sup>

Über die Bezeichnung *šalmu* hinaus ist zum Verständnis altorientalischer Kultbilder das Konzept der »me« zentral. Es wird üblicherweise mit »göttliche Kräfte« übersetzt, die jedoch »nicht wie moderne Abstraktbegriffe, sondern ganz konkret als Attribute oder Insignien« zu verstehen sind.<sup>408</sup> Die »me« besitzen die Eigenschaft, etwas in die Existenz zu bringen; sie sind mithin »das, was etwas zu dem macht, was es ist.«<sup>409</sup> Das Konzept beschreibt das Zusammenspiel von »göttliche[r] Idee, die allem Existenten immanent innewohnt«,<sup>410</sup> der Möglichkeit und dem Prozess seiner Aktualisierung sowie den »physischen Objekten«,<sup>411</sup> in denen sich die »me« verkörpern. Daraus ergibt sich,

»(1) daß den »me« die Vorstellung der *Identität von Allgemeinem und Speziellem* zugrundeliegt. Dieser Gedanke spielt insbesondere in den Ritualen eine große Rolle. Es läßt sich (2.) daraus ableiten, daß die »me« das »geistige Band« sind, das sich durch die Vorzeit, die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft zieht. Sie sind die Zusammenfassung aller Bestimmungen und Ordnungen, die die Götter in der Vorzeit für die Welt festgesetzt haben, die schon durch die Vergangenheit geführt hatten, die die Gegenwart gestalten und die Zukunft ermöglichen und in vertrauter und bewährter Weise regeln werden.«<sup>412</sup>

Vor dem Hintergrund des Konzepts der »me« versteht sich, dass eine Götterstatue im alten Vorderen Orient nicht die bloße materielle Repräsentation einer Gottheit darstellt, sondern dass das physische Objekt mit der Gottheit, die es zeigt, für identisch gehalten wird:

»Die Statue des Gottes ist nicht (tote) Statue, Vertretung des Gottes (wie die königliche Beterstatue), sondern sie ist der leibhaftige Gott [...], woraus sich die Abneigung gegen die Verwendung des Wortes für Statue in Verbindung mit dem Namen der Gottheit erklärt.«<sup>413</sup>

Innerhalb der religiösen Evolution wird die ikonische Präsenz von Transzendenz im Kultbild oftmals innerhalb von ritueller Performanz hergestellt. Zwar gründet etwa das indische Kultbild (*arcā*) in der Auffassung, dass eine Gottheit in die Welt herabsteigt (*avatāra*) und sichtbare Gestalt annimmt; dementsprechend präsentiert es die Gottheit selbst und vergegenwärtigt sie.<sup>414</sup> Doch dafür bedarf es bestimmter Rituale. Während der *pūjā* (wörtlich: Sehen) wird die Gottheit veranlasst, sich im Bild materiell zu verkörpern und eine Schutzfunktion auszuüben.<sup>415</sup> Im Ritual wird die Gottheit von den teilnehmenden Personen in der materiellen Verkörperung gesehen, und zugleich hoffen die Praktizierenden darauf, von der Gottheit gesehen zu werden:

»The central act of Hindu worship, from the point of view of the lay person, is to stand in the presence of the deity and to behold the image with one's own eyes, to see and be seen by the deity. [...] Since, in the Hindu understanding, the deity is present in the image, the visual apprehension of the image is charged with religious meaning. Beholding the image is an act of worship, and through the eyes one gains the blessings of the divine.«<sup>416</sup>

In der hinduistisch-religiösen Kunst geht es darum, »to relate the nature of God, which is formless and infinite, to a finite, tangible form«.<sup>417</sup> Auch in Ostasien (China, Japan), im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa sowie in indigenen Religionen wird die Beziehung zwischen physischen Gegenständen und semantischen Konzepten für religiöse Transzendenz oft durch die Betrachtenden rituell hergestellt (beispielsweise im Reliquienkult). Durch kommunikativ registrierte Verhaltensweisen wie Konzentration, Haltung, Mimik und Gestik zollen die Betrachtenden dem physischen Gegenstand und zugleich dem in ihm Präsenten religiöse Verehrung. Doch der Akt des Sehens selbst und das über die genannten Aspekte hinausgehende Verhalten der Kommunikationsteilnehmenden müssen nicht unbedingt kommunikativ adressiert werden. So wird etwa in der katholischen Transsubstantiationslehre, die auf das im 9.–13. Jahrhundert entwickelte Eucharistieverständnis zurückgeht, die Identität von Darstellendem (Brot und Wein) und Dargestelltem (Leib und Blut Christi) unabhängig von besonderen Verhaltensschemata, nämlich rein dogmatisch, festgehalten.<sup>418</sup>

Insgesamt ist für die religiöse Evolution in frühen komplexen Gesellschaften des asiatischen, vorderorientalischen und mediterranen Raums die Vermittlung von Präsentation, Repräsentation und Präsenz im Kultbild im Großen und Ganzen fraglos gegeben. Entweder besteht ein Anikonismus,<sup>419</sup> oder das Kultbild wird als die ikonische Präsenz von Transzendenz gesehen. Das ändert sich erst mit jenen buddhistischen, jüdischen, christlichen und islamischen Strömungen, die visuellen Darstellungen skeptisch bis ablehnend gegenüberstehen. Medien religiöser Kommunikation sind selbstverständlich nicht auf Bilder, semiotisiertes Sehen, Masken und »Spiegelbilder« beschränkt. Weil jedoch mit Bildern die Möglichkeit semiotischer Ikonizität besonders eindrücklich gegeben ist, muss sich Religion immer wieder mit der Frage auseinandersetzen, wie mit ihnen zu verfahren sei. Was die Vermittlung von Sinnlichkeit und Sinnformung angeht, ist der Bildbegriff

»nie einseitig auf Visualität, auf Sicht- und Wahrnehmbarkeit, festgelegt [...]. Man erkennt das sehr schnell am deutschen Begriff Bild, der einen starken Bezug zum Formbegriff aufweist. Die entsprechenden Begriffe der klassischen Sprachen, eikon, eidolon, forma, exemplum, species, imago, weisen einen passivischen Bezug zu einem

vorgängigen Abgebildeten auf. Sie bezeichnen durchweg die Abbilder. [...] Formen und Bilden sind Prozesse, sind ein aktives Geschehen, bei dem schon der Anfangspunkt Bild genannt werden kann, nicht erst der Endzustand. Formen und Bilden sind nicht nur für den Bereich des Sichtbaren reserviert. Sie beschreiben vielmehr generell Relationen und sind nicht eingeschränkt auf Wahrnehmung.«<sup>420</sup>

Für die religiöse Auseinandersetzung über den Umgang mit Bildern ist der byzantinische Bilderstreit (726–843) ein besonders prägnantes Beispiel. Er zeigt sehr schön, dass und wie Religion es mit dem Bezugsproblem des Verhältnisses zwischen Präsentation (semiotisch: Drittheit), Repräsentation (semiotisch: Zweitheit) und Präsenz (semiotisch: Erstheit) von Transzendenz mit immanenten Mitteln zu tun hat. Im Vorfeld des byzantinischen Bilderstreits wird das religiöse Ringen um ein angemessenes Bildverständnis in der mediterranen Antike nach der Zeitenwende zunächst durch kontaktbedingte Entwicklungen (intra- und interreligiös zwischen Christentum, Judentum und Islam) gefördert. Diese tragen zur Zentrierung der mediterranen Religionsgeschichte bei, indem sie das entscheidende Bezugsproblem der Religion in den Vordergrund rücken, nämlich die Handhabe des transzendenten Unsichtbaren mit immanenten, sichtbaren Mitteln. Ein Kulminationspunkt und zugleich Auslöser für nachfolgende Prozesse ist der besagte byzantinische Bilderstreit.<sup>421</sup> Nachdem der byzantinische Kaiser Leo III. 726 die Zerstörung von Ikonen im gesamten byzantinischen Reich angeordnet hat,<sup>422</sup> gipfelt die theologische Debatte in der ›ikonoklastischen‹ Synode von Hiereia im Jahr 754, auf der die Herstellung und Verehrung von Ikonen verurteilt wird. Das Konzil widersetzt sich der »Vergöttlichung der Materie« (ἀποθέωσις; *apothéōsis*), die pejorativ als »Idolatrie« bezeichnet wird (ειδωλολατρία; aus εἶδωλον [*eídōlon*, ›Bild‹] und λατρεύω [*latreúō*, ›zur Verehrung‹]):

»Veneration, says the *Definition*, is only due to God. It censures the honouring of icons as a practice leading to idolatry, as not consonant with the supremely spiritual worship of Christianity, as diminishing and insulting the glory of the saints through representing them in ›common and dishonourable matter‹ as a result of ›the mindless contrivance of the wretched painter for lamentable, sordid gain.«<sup>423</sup>

Die Synode begründet ihren Beschluss damit, dass die Ikonenverehrung im Widerspruch zur Heiligen Schrift sowie zur heiligen Tradition stehe und von den ersten ökumenischen Konzilien nicht autorisiert worden sei. Sie wendet sich gegen die bildliche Darstellung Christi, weil sie zum Nestorianismus oder Monophysitismus führe, die als häretisch gelten.<sup>424</sup> Die Gegner der Bilderverehrung argumentieren,

»that God is spirit, and those who worship Him must worship in spirit and truth, rather than worshipping God through images made of matter. Furthermore, the iconoclasts hold the view that every image must necessarily be identical and have the same essence with its prototype.«<sup>425</sup>

Darüber hinaus werden christologische Argumente angeführt:

»[...] the iconoclasts conclude that ›he who venerates the icon divides Christ into two‹, since although the person represented is worshipped as Christ ›in two natures‹,<sup>426</sup> he

does not appear as such in his icon. [...] It was impossible for anyone to represent the whole Christ and therefore the attempt was superfluous: ›He who beholds the icon and says or inscribes that this is Christ divides Christ‹, identifies him with only one of his natures, and simultaneously deprives him of the other.«<sup>427</sup> »In religious terms, the Iconoclast movement was a monotheist reformation: the Byzantines now took their Judaic God seriously.«<sup>428</sup>

Andere Theologen wie etwa Johannes von Damaskus (ca. 676–749) hingegen verteidigten die Ikonenverehrung mit Nachdruck. In seinen drei Schriften »Zu den Verleumdern der heiligen Bilder« (πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας) bezieht er sich auf die Doktrinen der Inkarnation und der Dreieinigkeit von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist. Zunächst argumentiert Johannes schöpfungstheologisch. Dabei unterscheidet er zwar zwischen der Materie des Heils und der übrigen Materie, führt dann jedoch beide mit dem Argument zusammen, dass alles von Gott geschaffen worden sei. Geheiligt und darum verehrungswürdig sei nicht nur die Materie, in der das Heil erfahren werde, sondern auch jene, die Bedingung für und Ausdruck von Heil sei.<sup>429</sup> Auf diese Weise wird das ›geistliche Geschehen‹ und die ›physische Materie‹ unter religiösen Vorzeichen in eins gesetzt. Im Weiteren argumentiert Johannes christologisch. Da Gott in Jesus Christus Fleisch geworden sei, dürften und sollten Christen Ikonen anfertigen und verehren. Johannes betont, dass es ihm bei der Verehrung von Ikonen nicht um die Anbetung der Schöpfung gehe, sondern um die Anbetung Gottes, der die Welt erschaffen habe. Für ihn ist sie zwischen der jüdischen Gefahr der Vergöttlichung der Materie einerseits und der manichäischen Ablehnung der Natur als einer Schöpfung Gottes andererseits angesiedelt. Mit Blick auf die analytische Frage, wie unbestimmbare Transzendenz mit immanenten Mitteln dargestellt werden kann, sind die formalen Unterscheidungen zwischen unsichtbar (ἀόρατος) und sichtbar (ὄρατός) sowie körperlos (ἄσώματος) und körperlich (σώματος) zentral; sie werden mit der Unterscheidung zwischen »in Gottes Gestalt« (ἐν μορφῇ θεοῦ) und »der menschlichen Gestalt« (τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς) religiös semantisiert. Die Einheit beider Gestalten ist das Abbild (oder Relief; ἐκτύπωμα) und in der Konsequenz das Bild (εἶκον) selbst, das das unbeschreibbare/unaussprechliche Herabsteigen (τὴν ἄφατον συγκατάβασιν) verkörpert. Das Ineins von religiösem Sinn und physischer Materie wird durch den Vorgang hergestellt, ein Relief in die Materie einer metallenen Platte zu ritzen (χαράζω).<sup>430</sup>

Die Ablehnung der Verehrung von Bildern hat nicht lange Bestand. Stattdessen wird die Position der Ikonophilen 787 vom Siebten Ökumenischen Konzil in Nicäa offiziell bestätigt. Auf ihm wird festgehalten, dass die »ikonoklastische Ketzerei« von Juden, Sarazenen, Marcioniten und Manichäern stamme.<sup>431</sup> Die Ikonophilen

›emphasise the biblical view that ›God is understood by the things that are made‹. Furthermore, underlining the so-called ›representational theory‹ is the iconophiles attempt to show that, however close the connection between image and archetype, their essence (οὐσία) is different, hence the veneration of images is legitimate, and the worship transfers to prototype.«<sup>432</sup>

Vor diesem Hintergrund und nach einer zweiten Periode der Kontroverse (787–843) werden Ikonen zu einem zentralen Medium der Verehrung im orthodoxen Christentum. Als Folge des byzantinischen Bilderstreits sieht man sie nun

»as necessary adjuncts and expressions of the Church at worship, as representing—or better, making present—the whole ›company of Heaven.« The assemblage of imagery is intended to ›symbolize‹ the reality of the Church as the new creation, the meeting place of Heaven and earth.«<sup>433</sup>

Sonja Luehrmann weist darauf hin, dass orthodoxe

›icons and their use belong to a visual paradigm of ›seeing into being,‹ where what one puts before one's eyes has profound effects on the kind of person one becomes and the reality one lives in.«<sup>434</sup>

Innerhalb dieses visuellen Paradigmas lösen Ikonen in der kommunikativen Performanz von Bildern dadurch religiöse Erfahrung aus, dass das Bildmedium und der Akt des Sehens Ähnlichkeiten aufweisen oder sogar als Einheit verstanden werden.<sup>435</sup> Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass die orthodoxe Kirche nach 843 den Bilderstreit dazu nutzte, um ihre Identität sowohl gegen rivalisierende Religionen als auch gegen rivalisierende Kirchen zu rechtfertigen, vor allem gegen die Kirche des lateinischen Westens (die die Orthodoxie 1054 anathematisierte).<sup>436</sup> In der mittelalterlichen orthodoxen Theologie bleibt die Skepsis gegenüber dem Charakter von Bildern und ihrer Funktion der Darstellung von Transzendenz allerdings bestehen.<sup>437</sup>

Wie gesagt, ist der byzantinische Bilderstreit ein schönes Beispiel dafür, dass und wie Religion es mit dem Bezugsproblem des Verhältnisses zwischen Präsentation, Repräsentation und Präsenz von Transzendenz mit immanenten Mitteln zu tun hat. In visuellen Darstellungen kann leicht die Identität von darstellendem (bezeichnendem) Medium und dargestelltem (bezeichnetem) Inhalt entstehen. Das ist für Religion zwar wichtig, um unbestimmbare Transzendenz mit immanenten Mitteln zu bezeichnen. Wenn mediale Präsentation und semantische Repräsentation in eins gesetzt werden, kann es allerdings trotz variierender Bildmotive über kurz oder lang zu einem Stillstand in der Variation religiöser Semantik kommen.

Die Beschäftigung mit dem Bezugsproblem des Verhältnisses von Präsentation, Repräsentation und Präsenz setzt sich vor allem im europäischen Mittelalter fort. Dafür steht paradigmatisch die Bildtheologie Meister Eckharts,<sup>438</sup> der zufolge das Bild nicht einfach ontologisch gegeben, sondern vielmehr ein aktueller Widerschein des Bild-Gebenden ist:

›Um ein Bild als Abbild zu sehen, müssen wir von seiner eigentlichen Gegenständlichkeit absehen. Es darf uns nicht als ansichseiend entgegnetreten, sondern als seiend nur in und kraft seiner Beziehung zum Abgebildeten. [...] Wir charakterisieren unsere mentalen Zustände und Akte [...] indirekt von dem her, worauf sie sich beziehen.«<sup>439</sup>

Der Vorgang des Bildens, Abbildens und erkennenden Nachvollzugs ist Kommunikation, die

›kein materiales Substrat hat, auch dann nicht, wenn wir begleitende neuronale Zustände beobachten. Sie machen das, was im Geist [bzw. nachmetaphysisch: in der Kommunikation; VK] geschieht, nicht aus, sondern begleiten es nur.«<sup>440</sup> Eckhart versteht das Bild als Prozess ohne dessen Vergegenständlichung, also als ›Bilden ohne Bild.«<sup>441</sup>

Er »betreibt daher auch didaktisch eine ständige Auflösung von Bildern mit Hilfe von Bildern, in der Hoffnung, dass der Rezipient in die Lage versetzt wird, zwischen die Bilder zu sehen«. <sup>442</sup> Zugleich stellt Eckhart klar, dass aus den Bildern kein Herauskommen ist: »Daß sie [sc. die Vernunft; VK] ein Bild ist. Eya, jetzt paßt genau auf und behaltet es genau, denn darin habt ihr die ganze Predigt zusammengefaßt: Bild und Bild sind so völlig eins mit einander, daß man da keine Art von Unterschied erkennen kann.« <sup>443</sup>

Daher besteht die Einheit von Abbild (*imago*) und Urbild (*exemplar*) im Medium des Bildes. <sup>444</sup>

Einen Doppelcharakter hat das Bild noch in einer weiteren Hinsicht: Eckhart zufolge geht es »auf das Gegenteil des Seins zu«. <sup>445</sup> Diese Paradoxie entspricht formal der »split-reference« oder »verdoppelten Referenz« der Metapher als extremer Analogiebildung. <sup>446</sup> Im Falle des Eckhart'schen Bildverständnisses besteht sie in der ›Doppelnatur‹ des Bildes als eines natürlichen und zugleich sozio-kulturellen Sachverhaltes. Das Bild

»hat, sozusagen, noch einen Fuß in den Naturdingen; es besteht aus Holz oder Stein oder Leinwand; es hat eine Wirkursache und oft auch ein Ziel, aber als Bild ist es kein Seiendes, sondern der Bezug zum Abgebildeten«. <sup>447</sup> Es löst sich aus den physisch gegebenen Zusammenhängen und transformiert sich in einen Erkenntnisinhalt: »Ein Bild ist das Nichts des Seienden; es führt von sich weg auf das Abgebildete. Wäre es ein Seiendes, wäre es selbst der zugeordnete Gegenstand der Erkenntnis. Es repräsentiert, was es abbildet; es ist es nicht. Es darf es gar nicht sein, sonst hinderte es die Repräsentation«. <sup>448</sup> Dementsprechend gehört zu den Merkmalen des Bildes: »*Das Bild, insofern es Bild ist, empfängt nichts, was ihm eignet, von dem Träger (a subiecto), an dem es ist, sondern sein ganzes Sein empfängt es von dem Gegenstand (ab obiecto), dessen Bild es ist.*« <sup>449</sup>

Zugleich bleibt die Repräsentation immer an intern Repräsentierendes gebunden; aus systemtheoretischer Sicht ist ein Bild stets selbstreferenziell. <sup>450</sup> Aufgrund der Oszillation zwischen Abbildendem und Abgebildeten ist das Bild nicht etwa dinghaft, sondern prozedural aufzufassen. Folgerichtig bestimmt Eckhart in der lateinischen Predigt XLIX (»Cuius est imago haec et superscriptio?«) das Bild mit einer weiteren Paradoxie als selbstreferenzielle, »ausfließende« – also prozedierende – Form:

»*Das Bild.* Bemerke: das Bild ist im eigentlichen Sinn ein einfaches Ausfließen der Form nach, durch die die ganze, lautere, bloße Wesenheit mitgeteilt wird. So betrachtet der Metaphysiker die Wesenheit und sieht von Wirk- und Zielursache ab [also von der Fremdreferenz der Produktion und Rezeption; VK], die für den Naturphilosophen die Grundlage für die Betrachtung der Naturen bildet. Das Bild ist also ein Ausfließen aus dem Innersten, wobei alles Äußere schweigt und ausgeschlossen ist.« <sup>451</sup>

Bilder sind nicht nur geformte Kommunikation, sondern gemäß der Oszillation zwischen Abbildendem und Abgebildeten besteht auch Kommunikation aus Bildern, die Analogien zwischen Unterschiedenem herstellen. »Wissen als solches ist durch und durch Bild, nichts als Bild, ohne neuronale oder feinstoffliche Hardware.« <sup>452</sup> Bei dieser Auffassung greift Eckhart auf Überlegungen von Albertus Magnus zurück: <sup>453</sup> »Der menschliche Geist ist Bild, Entsprechung, Ähnlichkeit der ersten Wahrheit.« <sup>454</sup> Daher

ist es in der Perspektive religiöser Reflexion nur konsequent, letzten Endes auf Bildlosigkeit abzustellen:

»Die gutberatene Seele stellt Bildlosigkeit her. Sie widersagt dem Bildstrom, den ihr Verstand, Gedächtnis und Streben ständig zuführen. Sie muß wissen, daß sie nicht alles gleichzeitig betrachten kann.«<sup>455</sup>

Das »einvältig götlich bilde« (»das einfältige göttliche Bild«) zu sehen, ist die höchste religiöse Erkenntnis. Zwischen dem göttlichen Wort und dem Seelengrund steht Eckhart zufolge kein »Mittel« oder »Mittleres«: »Primum enim medium non patitur« (»Das Erste leidet nämlich kein Mittleres«).<sup>456</sup> Daher betont er, »daz daz einvältig götlich bilde, daz in die sêle gedrucket ist in dem innigsten der natûre, âne mittel sich nemende ist« (»dass das einfältige Bild, das der Seele eingedrückt ist im Innersten der Natur, unvermittelt empfangen wird«).<sup>457</sup> Aber kommuniziert wird auch, wenn nichts kommuniziert wird.<sup>458</sup> Auf Bildlosigkeit muss mit Bildern oder zumindest mit Textbildern als einem Medium hingewiesen werden.<sup>459</sup> Religion kommt also aus analogisierender Kommunikation nicht heraus. Um sich an der Grenze und zugleich im Zentrum religiöser Kommunikation bewegen zu können, bedient sich Eckhart in seinen Predigten weder der symbolischen noch der diabolischen, sondern der parabolischen, metaphorischen Auslegung von Bibelstellen.<sup>460</sup> Dieses Verfahren nimmt seinen Ausgang bei Analogien und faltet sie sodann mit Blick auf den Reflexionswert Transzendenz in der Unterscheidung Immanenz/Transzendenz zentripetal in Religion ein.<sup>461</sup> Beispiele für die Schwierigkeiten im Umgang mit dem Bildmedium finden sich übrigens auch in anderen Religionen, Regionen und Zeiträumen.<sup>462</sup> Doch an dieser Stelle mögen die bisherigen Ausführungen genügen.

Mit dem Bezugsproblem der (Re-)Präsentation ist eine Reihe weiterer Problemlagen verbunden, die Religion medial zu bearbeiten hat. Dazu zählt etwa, dass das Jenseits des welthaften Letzthorizonts als die andere Seite von Sinn unbeobachtbar ist. Schaut man scheinbar hinter diese Grenze, hat sich der Letzthorizont nur verschoben. Wann immer etwas beobachtet wird, erfolgt dies sinnhaft; das gilt auch für als absurd und sinnlos Qualifiziertes. Sinn ist das zeichen- und zeighafte Medium von Kommunikation im Allgemeinen und folglich auch von Religion im Besonderen. Zugleich bedarf kommunikativ erzeugter und vermittelter Sinn weiterer Medien, die auf die materielle Umwelt verweisen. Zeichen sind das Generalmedium, Sinn ist der Bezug zwischen Zeichen, und aus Zeichen bilden sich Formen (gemäß der Unterscheidung zwischen Medium und Form; siehe dazu das Teilkapitel I.D.3, S. 64 ff.).<sup>463</sup> Mit der Zeichenhaftigkeit ist wiederum das Problem verbunden, dass Authentizität und Unmittelbarkeit nicht authentisch und unmittelbar erreicht werden können, sondern immer medial verfasst sind.<sup>464</sup> In der gesellschaftlichen Praxis muss die Differenz von Medialität und Unmittelbarkeit jedoch zumeist verdeckt werden, um dem Verdacht der »lediglich« mittelbaren Kommunikation zu entgehen.<sup>465</sup> Medien müssen daher im unsichtbaren, nicht thematisierten Hintergrund bleiben, um wirken zu können.<sup>466</sup> Werden sie sinnhaft relevant und somit thematisch, handelt es sich um die Transformation des unsichtbaren Mediums in eine sichtbare Form; denn nicht die medialen Substrate, »sondern nur die Formen [sind] operativ anschlussfähig«.<sup>467</sup> Des Weiteren ist im Verhältnis von Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit (oder Hintergrund und Vordergrund) Evidenz im Gegensatz zu »bloßer Suggestivität« zu erzeugen. Beispielsweise

darf Wirtschaft nicht nur auf Werbung und Politik nicht allein auf die Präsenz in den Massenmedien setzen, sofern sie nicht ihre Legitimität und Glaubwürdigkeit einbüßen wollen. Kunst hingegen findet nicht selten im Medium selbst, das zur Form wird, in ›authentischer‹ Präsenz zu sich. In analytischer Hinsicht muss auch Religion in der Oszillation zwischen Medialität und Unmittelbarkeit einschließlich der Verdeckung dieser Differenz zugunsten der einen oder anderen Seite dimensioniert werden, um Evidenz für die immanente Darstellung unbestimmbarer Transzendenz erzeugen zu können. Dazu muss sie der Sache nach auf die bereits behandelte Unterscheidung zwischen Medium und Form zurückgreifen.

Sozio-kulturelle Wirklichkeit wird in Medien hergestellt und erst durch Medien anschlussfähig, und Medien sind wiederum durch eine indexikalische Zeichenhaftigkeit charakterisiert, die auf physisch organisierte Materie verweist. Zeichen und Medien stehen nicht einander gegenüber. Prozesse der Medialisierung sind

»nicht als Prozesse konzeptualisierbar, die sich im weitesten Sinne dem Paradigma von Darstellung/Abbildung zuordnen lassen. Sie müssen vielmehr als konstruktive Prozesse derart aufgefasst werden, dass in alle kognitiven Operationen die Spuren von Zeichenverwendungen – und das heißt mediale Spuren – konstitutiv eingeschrieben sind.«<sup>468</sup>

Auch umgekehrt handelt es sich bei dem, was zumeist als Medien bezeichnet wird, um besondere Arten von Zeichenzusammenhängen innerhalb des Generalmediums Sinn mit mehr oder minder starken Spuren von physisch organisierter Materialität. Das Semiotische ist »die unverrückbar-zentrale Bestimmung des Medialen«.<sup>469</sup> Medien als Zeichenzusammenhänge befinden sich an der Schnittstelle zwischen sozio-kulturellem Sinn als einer Weise der Organisation von Materie und physisch organisierter Materie;<sup>470</sup> beide müssen aber »von der Sprache her gedacht werden«.<sup>471</sup> In seiner medialen Erscheinungsform ist das Zeichen zunächst und immer wieder eine in sich bedeutungslose Gestalt. In dieser Eigenschaft dient es als »Projektionsfläche von Semantisierungsprozeduren«.<sup>472</sup> Semantisierungen, also Einschreibungen von Sinn in Formen, erfolgen innerhalb von Kommunikation, in der sich immer wieder die Spuren der physisch bestimmten Materialität *zeigen*.<sup>473</sup> Da Kommunikation in zeichenförmigen Medien prozediert, bewegt sie sich zwischen selbstreferenzieller Semantik und fremdreferenzieller Bezugnahme auf physische Materialität. Medien sind das »materielle Interface« zwischen organischen Operationen, epistemischen Mustern und sozialen Prozessen<sup>474</sup> – freilich von der Seite der sozio-kulturellen, das heißt kommunikativ erzeugten Wirklichkeit aus, bei der es sich um eine gegenüber dem Physischen eigenständige Organisation von Materie handelt. Die pure physische Materialität von Medien ist von der sozio-kulturellen Wirklichkeit aus ebenso wenig erreichbar wie ›Natur‹ und das ›Ding an sich‹ als rein physische Sachverhalte. Aber Medien haben indexikalischen Charakter; sie sorgen innerhalb der sozio-kulturellen Wirklichkeit für Faktizität und den fremdreferenziellen Bezug auf physische Materialität. Das ist auch der Grund dafür, weshalb die Dimension des Medialen der Peirce'schen Kategorie der Zweitheit zugehört. Medien binden die abstrakten sowie generischen Qualitäten und Eigenschaften der Erstheit an die faktische Konkretion (auch mit semantischem Bezug zur organischen und materiellen Umwelt) und vermitteln sie mit Kognitionen (Drittheit). Das heißt aber selbstverständlich nicht, dass die Faktizität innerhalb eines

semiotischen Zusammenhangs nicht bestritten werden könnte. Dies geschieht dann allerdings in zeichenförmigen Medien und unter Bezugnahme auf sie. Medienkritik erfolgt zumeist innerhalb der kritisierten Medien selbst (bereits Plato kritisiert Schrift im Medium von Schrift, Bücher werden in Büchern kritisiert, das Internet im Internet usw.) – jedenfalls erfolgt sie stets medial. Genau das ist mit dem Peirce'schen Begriff des ›dynamischen Objekts‹ bezeichnet, auf das sich Medien in der semiotischen Kategorie der Zweitheit beziehen.

Kommunikation im Allgemeinen wie religiöse Kommunikation im Besonderen kann nie ohne die physische Umwelt prozedieren; und zwar weder schriftlich (man braucht Objekte, mit und auf denen geschrieben werden kann, und auch die Schrift selbst hat einen physischen Aspekt), noch mündlich (die Sprechmotorik der Beteiligten muss aktiviert sein, und die Schallwellen müssen übertragen werden) oder sonst wie medial (über Bilder und andere artifizielle Objekte). Das ist selbstverständlich und trivial. Weniger trivial ist die Frage, wie sich Religion systemisch von ihrer physischen Umwelt abgrenzt und sie von dort selbstreferenziell mit religiösem Sinn ausstattet und immer wieder fremdreferenziell thematisiert. Massimo Leone spricht hier – ähnlich der Metapher der Einfaltung – von ›sich einwickelnder Transzendenz‹:

»Wrapping transcendence« means evoking in the faithful the feeling of a beyond, of something that is not present and available to perception. It means urging the faithful to strive for the attainment of such a beyond, for the completion of that whole that is somehow hidden and out of reach. It also means constantly recreating the distance between the faithful and their transcendent horizon, continuously suggesting, at the same time, separation and the possibility of its removal.«<sup>475</sup>

Zeichen beziehen sich sowohl auf Sichtbares als auch auf Verstecktes, Unsichtbares und Ausgeschlossenes – oder in der Terminologie von George Spencer-Brown: auf einen »unmarked state« oder »unmarked space«. <sup>476</sup> Die Einheit von Bezeichnetem und Unbezeichnetem, von Aktualität und Virtualität weist paradoxerweise auf physische Materialität hin:

»A paradoxical consequence of transcendence being evoked as shadow, as the hidden face of the moon, is that no representation of transcendence is possible without materiality, that is, without an immanent counterpart. [...] The materiality of the representamen is what both invites us to go beyond it and what prevents us from doing so. It is both the bridge and the broken bridge.«<sup>477</sup>

Der auf physische Materialität zielende Aspekt des Zeichens besteht im Verweis auf das Zeichenobjekt. Das Zeichen enthält also selbst Spuren physischer Materialität aus seiner Umwelt. Auch bei der zeichenbasierten sozialen Kommunikation und ihrer Semantik handelt es sich um eine (allerdings dem Physischen gegenüber spezifische) Organisation von Materie und Energie. Medien vermitteln zwischen Semantiken und physischer Materialität, nämlich als selbst- und fremdreferenzielle Objekte im Sinne von Ranulph Glanville.<sup>478</sup> Wenn die Zweitheit der Peirce'schen Kategorienlehre unter dem medialen Aspekt thematisiert wird, kommt eine ›materielle Semantik‹ und ›Semantik des Materiellen‹ ins Spiel. Medien sind die Nahtstelle zwischen sozialer Erfahrung in der Erstheit und sozialer Kognition in der Drittheit. Oder systemtheoretisch

gefasst: sie vermitteln zwischen Selbst- und Fremdreferenz. Indem Medien Sinn kanalisieren, dienen sie der Selbstreferenz; und indem sie zugleich auf außersemiotische oder noch nicht semiotisierte physische Materialität verweisen, berücksichtigen sie Fremdreferenz.<sup>479</sup> Als Objekte beobachten sich Medien selbst. Objekte sind »gedankliche Konstrukte«<sup>480</sup> und zugleich Verknüpfungen zwischen der semiotisierten sozio-kulturellen Wirklichkeit und ihrer organischen und physischen Umwelt,<sup>481</sup> auf die die sozio-kulturelle Wirklichkeit fremdreferenziell rekurriert.

Medien lassen sich keineswegs darauf reduzieren, Sinn bloß zu speichern.<sup>482</sup> Sie beeinflussen ihn auch über eine Kanalisierung und Komprimierung hinaus auf ganz verschiedene Weise. Mittels Medien veranlasste sozio-kulturelle Erinnerung wird durch sozialen Sinn kommunikativ erzeugt und reproduziert. So wird die Aufmerksamkeit in einer bestimmten Richtung auf hervorgehobene Semantiken gelenkt, die im jeweiligen Medium kanalisiert werden. Mit Blick auf die Erinnerungsfunktion von Medien unterscheidet Paul Connerton zwischen »eingeschriebenen« und »inkorporierten Erinnerungen«.<sup>483</sup> Bei den Letzteren handelt es sich gewissermaßen um die in Menschen verkörperten Erfahrungen, bei den Ersteren um solche, die in physischen Geräten und Objekten enthalten sind. Vor dem Hintergrund der differenzierten evolutionären Ebenen des Physischen, Organischen, Psychischen und Sozialen können menschliche Körper und physische Geräte in der Semiose als verschiedene Medientypen betrachtet werden. »The transition from an oral culture to a literate culture is a transition from incorporating practices to inscribing practices.«<sup>484</sup> Allerdings geht es hier nicht um eine chronologische Abfolge, sondern vielmehr um eine Überlagerung der beiden Medientypen. Ohnehin lässt sich in keiner religiösen Tradition ein Primat eines bestimmten Medientyps ausmachen. Doch in systematischer Hinsicht können Übergänge von einem Medientyp zu einem anderen von Bedeutung sein – etwa wenn es darum geht, nachhaltige Veränderungen in der Evolution des Religiösen zu verstehen.<sup>485</sup>

Dass religiöse Sinnbildung mit ihrer physischen Umwelt in der semiotischen Kategorie der Zweitheit ausschließlich medial verbunden ist, sei im Folgenden anhand einiger Beispiele verdeutlicht.

## 1. Natur

Natur versteht sich nicht von selbst. So hat es etwa »keinen Sinn, nach dem Sinn eines Frosches zu fragen«.<sup>486</sup> Einen Sinn erhält ein Frosch erst in einem kommunikativen Zusammenhang; beispielsweise in der Zoologie, in der französischen Küche, im Naturschutz oder im Christentum als Attribut von Heiligen. Natur ist sozio-kulturell nur dann relevant, wenn sie auf der Basis der Unterscheidung von Natur, Sozialem und Kultur mit Sinn ausgestattet wird. Und *eine* von verschiedenen sozio-kulturellen Formen, Natur sinnhaft zu bearbeiten, ist eben Religion. Zu den physischen Sachverhalten, die bereits in den Anfängen gesellschaftlicher Evolution mit religiösem Sinn versehen werden, gehören der Himmel und die Gestirne. Georg Simmel liefert Argumente dafür, warum das der Fall ist:

»Dass alle Menschen gleichzeitig den Himmel sehen können und die Sonne, das ist, wie ich glaube, ein wesentliches Moment des Zusammenschlusses, den jede Religion bedeutet. Denn jede wendet sich irgendwie, ihrem Ursprung oder ihrer Ausgestaltung

nach, an den Himmel oder die Sonne, hat irgend eine Art von Beziehung zu diesem All-umschließenden und Weltbeherrschenden. Dass ein Sinn, der in der Praxis des Lebens so exklusiv ist, wie das Auge, der selbst das gleichzeitig Erblickte durch die Verschiedenheit des Augenpunktes für jeden irgendwie modifiziert, nun doch einen Inhalt hat, der absolut nicht exklusiv ist, der sich jedem gleichmäßig darbietet, den Himmel, die Sonne, die Gestirne – das muß auf der einen Seite jenes Transzendieren aus der Enge und Besonderheit des Subjekts nahelegen, das jede Religion enthält, und trägt oder begünstigt auf der andern das Moment des Zusammenschlusses der Gläubigen, das gleichfalls jeder Religion eignet.«<sup>487</sup>

Ferner gehören die Grundelemente oder Essenzen wie Feuer, Wasser, Luft und Erde zu den natürlichen Sachverhalten religiöser Sinnbildung. Bestimmung und Anzahl sowie die Bevorzugung einer dieser Naturgewalten variieren religionsgeschichtlich allerdings beträchtlich. Gemäß der chinesischen Fünf-Elemente-Lehre sind es etwa Holz, Feuer, Metall, Wasser und Erde. In diesem Zusammenhang ist beispielsweise der vedische und zoroastrische Feuerkult zu verorten; an die Seite des Feuers tritt das materiell verstandene Licht, das Sehen – im doppelten Sinne von visuell-sinnlichem Wahrnehmen und kognitivem Erkennen – ermöglicht, sodass eine *materielle Erkenntnistheorie* des Religiösen entfaltet wird. Das sei im Folgenden anhand der Entwicklung zum und im Zoroastrismus kurz skizziert. Dieses Beispiel zeigt sehr schön, wie innerhalb religiöser Evolution die Differenz zwischen physisch bestimmter Materie und Energie einerseits und kognitiven Weisen der Organisation von Materie und Energie andererseits über die religiös bestimmte Lichtsemantik vermittelt wird. So spielen das Sehen und damit verbundene Phänomene wie Licht und Feuer

»in den *Gesängen* eine wichtige Rolle, und zwar gerade in Zusammenhang mit Aša, dem Guten/Göttlichen Denken (*vohu manah-*) und vor allem Ahura Mazda [vgl. z. B. Y 31.8; 33.6; 43.5]. Das Sehen geht dabei weiteren kommunikativ-kognitiven Prozessen wie dem Denken, dem Hören und dem miteinander Sprechen voran.«<sup>488</sup>

Das Wissen um Ahura Mazda basiert auf seinem Anblick (*daršti-*) und auf der ›Konversation‹ (*hām. paršti*) mit ihm.<sup>489</sup> Sehen verschafft Einsicht und Klarheit, aber beides entsteht in sozialer Hinsicht nur durch Kommunikation. »Thus sight must evidently be accompanied by the [...] explanation which is summed up in a theological doctrine, expressed with the verb *sāh* and its derivatives.«<sup>490</sup>

Trotz der Einsicht und Klarheit verschaffenden Funktion des Sehens wird der zentrale Inhalt des frühen Zoroastrismus, wie er in den *Gāθās* (den ›Gesängen‹) zu fassen ist, nicht primär durch den Gegensatz zwischen Licht und Finsternis ausgedrückt, sondern durch die Unterscheidungen zwischen Wahrheit (*aša-*) und Lüge (*drug-*), Rechtschaffenheit und Bosheit sowie Ordnung und Unordnung.<sup>491</sup> In den *Gāθās* ist Licht weder mit dem Guten oder der Wahrheit noch mit der Götterwelt fest verbunden. Weder sind Ahura Mazda oder seine (hypostasierten) Eigenschaften Lichtgötter, noch sind die Gegenspieler Aka und Anra Mainyu Götter der Finsternis. Zudem bleibt Licht nicht auf den ›Geist‹ beschränkt, sondern leuchtet auch in der ›Materie‹, die ebenso wie die Dunkelheit göttliche Schöpfung ist.<sup>492</sup> Nach Y 50.10 dienen die Sonnenlichter dazu, Ahura Mazda (›Herr Weisheit) zu preisen: »Die Lichter der Sonne, der Leitstier der Tage, (all das dient) Eurem Lobpreis, o Weiser Herr.«<sup>493</sup> Auch im ›siebenteiligen

Yasna (Y 35–41) herrscht die göttliche Wahrheit (Aša) vor. Einerseits gelten Wahrheit und Licht als von Ahura Mazdā geschaffen. Dabei wird Aša mit ›licht‹, ›lichtvoll‹ oder ›aus Licht gemacht‹ attribuiert. So heißt es in Y 37.4: »Wir feiern das beste Wahrsein (*ašəm at vahištem*), höchst majestätisch segensreich (und) unsterblich, lichtvoll (*raocōhvāt*) (und) alle guten (Dinge) umfassend.«<sup>494</sup> Andererseits ist Ahura Mazdā selbst jetzt mit Licht assoziiert:

»No longer is he regarded as a pure spirit who thinks creation into existence out of nothing, the creator of light and darkness: he also has a bodily form which is the sun, ›the highest of the high‹, and ›these lights‹ which may refer to the other luminaries or simply to the daylight.«<sup>495</sup> In Y 36.6 heißt es: »Diese Lichter hier weihen wir dir, o Weiser Herr, (als) die majestätischste Gestalt der Gestalten, seit jener höchsten der Erhöhungen der Name ›Sonne‹ gegeben wurde.«<sup>496</sup>

Im jüngeren Avesta, zu dem die drei großen Textgruppen des in jungavestischer Sprache verfassten Yasna, der Yašt und des Vidēvdāt gehören, ändert sich die Zuordnung und Bedeutung von Licht und Finsternis nochmals. Hier manifestiert sich der Lichtgott Ahura Mazdā nunmehr im Feuer. Ihm steht Ahreman gegenüber, der Geist der Finsternis. Licht wird in der religiösen Semiose als transzendenter Wert gesetzt und die semantisch-ethische Unterscheidung von Gut und Böse in den transzendenten Wert eingeführt. Im Vidēvdāt (dem »Gesetz gegen die Dēvs«) gibt es ein ›gutes‹, paradiesisches und postexistentes Licht sowie ein ›böses‹, läuterungsbedürftiges, in dieser Welt scheinendes Licht.<sup>497</sup> Die mit Licht semantisierte Transzendenz muss eben in der Immanenz verankert sein, ohne freilich in ihr aufzugehen.

Bei der religiösen Systematisierung der Licht- und Finsternissymbolik handelt es sich wie bei jeder religiösen Semiose um eine Analogisierung externalisierter und als natürlich geltender Vorgänge. Mit der Analogiebildung wird

»von der Beziehung der beiden uranfänglichen Geister zu Licht und Finsternis aus weitergeschlossen, und zu dem auf Erden vorhandenen, sozusagen empirischen Licht und der empirischen Finsternis in nachträglicher Erweiterung des kosmologischen Systems anfangsloses Licht und anfangslose Finsternis spekulativ hinzu erdacht.«<sup>498</sup>

Wie auch Carsten Colpe zeigt, erfolgt die Attribution der Morgenröte, der Sonne, des Feuers, des Mondes, der Seele (*urva*) des Ahura Mazdā und des Himmels (den er als ein sternengeschmücktes Gewand trägt) mit den Adjektiven ›licht‹, ›(auf)leuchtend‹, ›strahlend‹, ›flammend‹, ›hell‹, ›scheinend‹ oder ›glänzend‹ in einem »nur halb ins Symbolhafte übergehenden oder aus der Symbolsphäre wieder in die konkrete Vorstellungswelt zurückweisenden Sinne.«<sup>499</sup> Aus systemtheoretischer Sicht geht es hier also um die Oszillation zwischen Selbst- und Fremdreferenz religiöser Semiose.

In der zoroastrischen Theologie der Sasanidenzeit kommt es dann, angelehnt an eine spezifische Elementenlehre, zu einer weiteren Systematisierung. Im *Bundahišn*, einem mittelpersisch-zoroastrischen Text aus dem 9. Jh. u. Z. über kosmogonische und kosmologische Fragen, heißt es zu Anfang:

»(1.2) Aus dem Heil-Glauben [in anderen Übersetzungen auch ›gute Religion‹; *pad weh dēn*] geht hervor, dass Ohrmazd, an höchster Stelle gelegen, in einem Zustande der Allwissenheit und des absoluten Wohls unbegrenzte Zeiten im Licht war. Jenes Licht ist der Ort und der Sitz Ohrmazds, welches das anfangslose Licht genannt wird, und jene Allwissenheit und jenes absolute Wohl und die Unbegrenzte Zeit <sind> Ohrmazd selbst, und der Ort und der Glaube und die Zeit waren die Seinen, <Er> ist und wird immerdar bleiben.

(1.3) Ahreman befand sich in der Finsternis, mit Nach-Wissen und Zerstörungsbegierde, urtiefgelegen; die Begierde nach Zerstörung ist seine Natur, und jene Finsternis ist sein Sitz, welche anfangslose Finsternis genannt wird.

(1.4) Und zwischen ihnen war Leere, welche Way genannt wird, worin die Vermischung <stattfindet>.

(1.5) Und beide Geister stehen für die Begrenztheit in der Unbegrenztheit, denn die Höhe, die das anfangslose Licht genannt wird, und eben bar jeden Anfanges ist, und die Urtiefe, die die anfangslose Finsternis darstellt, sind <gekennzeichnet durch> die Unbegrenztheit. An der Grenze <zu einander> sind sie begrenzt, da zwischen ihnen eine Leere sich befindet und einer den anderen nicht berührt.«<sup>500</sup>

Aus dem zitierten Passus geht hervor, dass der Dualismus zwischen Ohrmazd (ein anderer Name für Ahura Mazdā) und Licht einerseits sowie Ahreman und Finsternis andererseits stets vermittelt werden muss. Zwischen dem Reich des Lichtes und dem Reich der Finsternis befindet sich die »Leere« (*tuhīgīh*), in der die »Vermischung« (*gumēzišn*) erfolgt.<sup>501</sup> Dementsprechend ist der »Geist des Jahres« »in der Vermischung halb Licht und halb Finsternis« und besteht »aus dreihundertfünfundsechzig Tagen und Nächten«.<sup>502</sup> An einer anderen Stelle des *Bundahišn* heißt es, die Substanz Ohrmazds sei ›heiß und feucht, hell, süßriechend und licht‹, die seines Gegenspielers Ahreman hingegen ›kalt und trocken, schwer, finster und stinkend‹.<sup>503</sup> Überdies wird dem Dualismus von Ohrmazd  $\triangle$  Licht und Ahreman  $\triangle$  Finsternis der Dualismus von Gut und Böse zugeordnet:

»In allen mittelpersischen Aussagen über Licht und Finsternis wird vorausgesetzt, daß nun das Gute endgültig und statisch Ohrmazd und dem Licht, das Böse ebenso endgültig und statisch Ahreman und der Finsternis zugeschlagen worden ist.«<sup>504</sup>

Die Ambivalenz aus dem Vidēvdāt ist also vereindeutigt. Allerdings wird der Dualismus Ohrmazd  $\triangle$  Licht  $\triangle$  gut gegen Ahreman  $\triangle$  Finsternis  $\triangle$  böse mit dem Dualismus von Geist und Materie durchkreuzt:

»Nach dem Denkart-Abschnitt *Madan* 98–100 zerfällt *mēnōk*, die geistige Welt, hier definiert als nicht zusammengesetzt, einzig unsichtbar und unberührbar, in das *mēnōk* des Lichtes und das der Finsternis, wobei das erstere das Prinzip des Lebens und das letztere das Prinzip des Todes ist. Auf der anderen Seite ›gestaltete Ohrmazd aus dem, was sein eigenes Wesen ist – aus materiellem Licht – die Formen seiner eigenen Schöpfungen‹, und ›der böse Geist gestaltete seine Schöpfung aus materieller Finsternis, welche sein eigener Körper ist.«<sup>505</sup>

Folglich gibt es sowohl in der Welt des ›Geistes‹ als auch in der ›Materie‹ Licht und Finsternis. Außerdem werden Erkenntnis und Ethik der Lichtelehre untergeordnet:

»Die Seele des frommen Mannes tut den ersten Schritt und setzt ihren Fuß auf den guten Gedanken, sie tut den zweiten Schritt und setzt ihren Fuß auf das gute Wort, sie tut den dritten Schritt und setzt ihren Fuß auf das gute Werk, sie tut den vierten Schritt und setzt ihren Fuß in die anfanglosen Lichter. Die drei ersten Schritte sind Vorstufen des höchsten, übernatürlichen Lichts, insofern die Bereiche der guten Gedanken, Worte und Werke gleichgesetzt werden den Himmelsregionen der Sterne, des Mondes und der Sonne. Die anfanglosen Lichter dagegen sind der Himmel des Ahura Mazda, das ›Beste (Dasein)‹ oder das ›Haus des Lobs‹.«<sup>506</sup>

Das semantische Feld des Lichts – einschließlich natürlicher Sachverhalte wie etwa Sonne und Feuer – als Vermittlungsinstanz zwischen ›Geist‹ und ›Materie‹ wäre auch für andere Konstellationen zu verfolgen, etwa für die indische oder die mediterrane Religionsgeschichte, doch das kann an dieser Stelle nicht geleistet werden.<sup>507</sup> Am Beispiel des Zoroastrismus sollte lediglich kurz verdeutlicht werden, wie die Unterscheidung zwischen physisch bestimmter Materie und Energie einerseits und kognitiven Organisationsweisen von Materie und Energie andererseits anhand der religiösen Semantisierung des Lichts mediiert wird.

Doch natürliche Objekte, Sachverhalte und Vorgänge stimulieren in religiöser Kommunikation nicht nur in Erfahrung transformiertes sinnliches Wahrnehmen (semiotisch: Erstheit) und Kognition (semiotisch: Drittheit), sondern haben es auch mit lebenspraktischen Fragen zu tun (semiotisch: Zweitheit). Die Grundelemente etwa werden sowohl mit Blick auf ihre lebensförderlichen als auch hinsichtlich ihrer destruktiven Aspekte mit religiösem Sinn versehen. Das sei kurz am Thema ›Wasser‹ erläutert. Wasser ist für das Überleben organischer Systeme sowie ihrer psychischen und sozialen Umwelt, die auf organische Prozesse angewiesen sind, von elementarer Bedeutung. Wasser wird etwa zum Trinken, Waschen, Kochen, Tränken von domestizierten Tieren sowie Bewässern von Feldern benötigt. Daher entstehen viele der frühen komplexen Gesellschaften in unmittelbarer Nähe von Süßwasserressourcen: an Flüssen, Süßwasserseen und Sümpfen sowie in Oasen. Das ist etwa in Altägypten, im mesopotamischen Zweistromland, im Indusdal mit der Harappā-Kultur und in der chinesischen Shang-Dynastie am Yangtze der Fall. Ein Beispiel für die religiöse Semiotisierung des Wassers als lebensspendender Kraft ist die metaphorische Gleichsetzung von Wasser und ›Gesetz‹ (תּוֹרָה, *tôrāh*; LXX: νόμος, *nómos*) in der Hebräischen Bibel. Dafür steht etwa die Geschichte in Ex 17,5 f., in der Mose am Berg Horeb Wasser aus dem Felsen herausschlägt – ein Sinnbild, in dem das Wasser für die lebensspendende Kraft der Tora (göttliches Gesetz), der Fels für Gott und der Stab für den Torastab steht. Wasser ist überdies auch Teil des Zeichenzusammenhangs vieler Rituale, etwa der christlichen Taufe als Initiationsritual.<sup>508</sup> Im Übermaß kann Wasser allerdings auch lebensbedrohlich werden. ›Hydraulische Gesellschaften‹ haben häufig mit Überschwemmungen zu kämpfen.<sup>509</sup> Entsprechend weit verbreitet sind Sintfluterzählungen. Die ältesten finden sich im Atrahasis-Epos aus dem 19. Jahrhundert v. u. Z. und im Gilgamesch-Epos.<sup>510</sup> Zu nennen ist hier natürlich ebenfalls die Hebräische Bibel (Gen 6–8).<sup>511</sup> Aber auch in vielen Narrativen aus anderen Kulturkreisen verschlingt

das Wasser die als moralisch verkommen disqualifizierte Menschheit – bis auf wenige Auserwählte, die auf die göttliche Warnung hören. Der chinesischen Mythologie zufolge ging den Anfängen der Zivilisation in der Xia-Dynastie (ca. 2.200–ca. 1.600 v. u. Z.) eine große Sintflut voraus.<sup>512</sup> Die Mayas kennen eine große Regenschlange, und in einem altnordischen Narrativ ergießt sich das Blut eines erschlagenen Teufels auf die Erde. Nach einer Überlieferung der brasilianischen Tupinamba-Indianer ragen nach einer Sintflut nur noch die Baumwipfel aus dem Wasser, und für die mexikanischen Chimalpopoca versinken dann sogar die Berge in den Fluten. Überhaupt werden klimatisch bedingte Entwicklungen immer wieder Gegenstand religiöser Kommunikation. Das ist bereits in der Antike so – und auch heutzutage kann der Klimawandel zu einem religiös besetzten Thema werden.<sup>513</sup>

Solch religiöse Verarbeitung von natürlichen Objekten, Sachverhalten und Vorgängen liegt nicht nur Narrativen und Kosmologien, sondern auch vielen Varianten des Theismus zugrunde. So sind etwa die meisten indischen Göttinnen und Götter in vorvedischer Zeit vergöttlichte Naturwesen, die in Gestalt von gewaltigen Naturbegebenheiten oder durch sie handeln: der Feuergott Agni, der Gewittergott Indra, der Sonnengott Mitra, Uṣas, die Göttin der Morgenröte, und der Sonnengott Sūrya. Für die Verschiedenheit der göttlichen Gestalten sind vor allem Charakteristika des entsprechenden Natursubstrats von Bedeutung:

»Man vergleiche etwa das des Agni oder der Uṣas (Morgenröte) mit dem Indras. Das Feuer, die Morgenröte bietet eine klare, in sich vollständige Erscheinung; man *sieht* Agni oder Uṣas. Im Gewitter aber wird die Gestalt Indras [bzw. dem vorvedischen Vorgänger] nicht sichtbar. Man sieht die dunkeln Berge der Wolken, aus denen Indra die Wasser befreit; man sieht die Wasser; man sieht des Gottes blitzende Waffe: aber wo ist er selbst? [...] Auch ein zeitliches Moment wird hier mitwirken. Die beständige Gegenwart Agnis, das regelmäßige Kommen und Gehen der Usas legt der mythischen Anschauung einen Zügel an, während ihr auch von dieser Seite her in bezug auf Indra Freiheit gelassen ist.«<sup>514</sup>

Weil Agnis Körper das Feuer ist, finden sich menschliche Darstellungen von ihm »wesentlich spärlicher und weniger ausgeprägt als etwa bei Indra: man sieht eben Agnis Körper vor Augen und sieht, daß er dem menschlichen Körper nicht gleicht.«<sup>515</sup> Semiotische Vorgänge dieser Art, die sich aus Analogien mit natürlichen Gegebenheiten speisen, sind als evolutionäre Übung in der Vermittlung der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz zu verstehen, die sich in Unterscheidungen wie vertraut/unvertraut, geheimnisvoll/publik oder sichtbar/unsichtbar konkretisiert.

Auch Tiere sind immer wieder Gegenstand religiöser Sinnbildung. Sie finden sich bereits auf vorgeschichtlichen Höhlenzeichnungen,<sup>516</sup> sind aber als Bestandteil der externalisierten Umwelt nicht nur im Frühstadium sozio-kultureller Evolution ein bevorzugter Sachverhalt bei der Ausbildung spezifisch gesellschaftlicher Erfahrungsschemata, denn:

»Animal practices are extraordinarily powerful as a basis for creating difference and hence racialization. This is because they serve as defining moments in the social construction of the human–animal divide. While universally understood in literal terms, the divide is a shifting metaphorical line built up on the basis of human–animal inter-

action patterns, ideas about hierarchies of living things (both human and non-human), and the symbolic roles played by specific animals in society.«<sup>517</sup>

Sobald Tiere als organische und physische Umwelt semiotisch externalisiert sind, gelten sie für sich genommen in der gesellschaftlichen Kommunikation als fremd und irrational.<sup>518</sup> In der Folge werden Tiere qua Semiose nicht selten menschengleich und Menschen oft tierähnlich konzipiert, damit die Mensch-Tier-Beziehung für gesellschaftliche Kommunikation im Allgemeinen und religiöse Kommunikation im Besonderen anschlussfähig sein kann.<sup>519</sup> Das geschieht etwa mithilfe therianthropischer Figuren.<sup>520</sup> Diese führen ein mediales Eigenleben, können sich jedoch auch zu Göttinnen und Göttern sowie zu religiösen Expertinnen und Experten entwickeln. Im Laufe der religiösen Evolution koppeln sich Mischwesen mehr und mehr vom Jagdkontext, in dem sie zunächst stehen, ab oder haben andere emergente Ausgangspunkte – etwa in Veränderungen der gesellschaftsstrukturellen Umwelt, die durch Sesshaftigkeit und Nahrung produzierendes Wirtschaften bedingt sind. Damit wird die Variabilität für die selbstreferenzielle religiöse Semiose und zugleich ihre stabilisierende Redundanz ermöglicht; zuweilen geben verschiedenste Umweltbedingungen Anlass für dieselben Vorgänge in der religiösen Semiose. Zwar weist beispielsweise der Stier-Mensch (Minotaurus) oder der anders behornte Menschenkörper (etwa der Satyr) noch Spuren der Etablierung der Agrarwirtschaft auf, doch beide werden auch in religiöse Semiose eingefaltet.<sup>521</sup> In der indischen Mythologie gibt es ein Mischwesen, das halb Mensch und halb Büffel ist und den Dämon Mahishasura verkörpert; in der mesopotamischen Ikonografie werden die Apkallu, sieben sumerische Schutz- und Weisheitsgötter, als mit Flügeln ausgestattete Menschen (ümu-apkallu), halb als Fische, halb als Menschen, oder als Menschen im Fischkostüm oder mit Vogelkopf und Flügeln dargestellt,<sup>522</sup> der dämonische Kusarikku verkörpert sich als Gestalt mit menschlichem Kopf, aber dem Torso und Hinterviertel eines Rindes,<sup>523</sup> die ägyptische Sphinx ist die Kombination aus einem männlichen Löwen und einem Menschenkopf, daneben auch aus einem Widder-, Falken- oder Sperberkopf; Anubis, der altägyptische Gott der Totenriten, wird überwiegend als liegender schwarzer Hund, Schakal oder als Mensch mit einem Hunde- oder Schakalkopf dargestellt; der Werwolf ist ein Mensch, der sich in einen Wolf verwandeln kann usw.<sup>524</sup>

Wie auch in anderen Regionen werden in Mesopotamien Göttinnen und Götter in Tiergestalt verehrt,<sup>525</sup> aber es gibt ebenso zahlreiche Mischwesen, die etwa die Wesenskräfte von Mensch, Stier, Löwe und Adler in sich vereinen. Der skythische Tierstil, der spätestens an der Wende vom 9. zum 8. Jahrhundert v. u. Z. entsteht, nimmt altorientalische Motive auf, geht vermutlich aber ebenso auf chinesische Anregungen zurück. Er ist

»Ausdruck einer theriomorphen Weltbetrachtungsweise, die alle Kräfte und Mächte magisch zu erfassen versucht. Sein Objektkreis ist eng begrenzt und beschränkt sich im wesentlichen auf Hirsche, Raubkatzen, häufig auch zusammengerollt, und Raubvögel; gelegentlich treten Pferde, Hasen, Kamele oder Fische hinzu, wobei regionale Unterschiede in der Häufigkeit der Verwendung bestimmter Motive erkennbar werden. Hier offenbart sich in erster Linie die Gedankenwelt des Jägers, weniger des Hirten und schon gar nicht des Ackerbauern.«<sup>526</sup>

Bei den Skythen am nördlichen Schwarzen Meer übernehmen immer mehr Gottheiten eine Schutzfunktion, denen bestimmte Tiere zugeordnet sind: Pferd, Adler und Greif etwa dem Oistosyros-Apollon; Hirsch, Widder und andere Wildtiere hingegen der Erdgöttin Api-Ge. Sie weist gewisse Ähnlichkeiten mit der griechischen Artemis auf, der Göttin der Waldtiere und göttlichen Jägerin, mit der ebenfalls das Hirschmotiv verbunden ist. Näheres zu therianthropischen Figuren in vorgeschichtlicher Zeit findet sich in Kapitel III (siehe S. 210 ff.).

## 2. Physische Objekte

Auch physische Objekte, seien sie nun natürlich gegeben oder künstlich hergestellt, dienen nicht selten als Medium religiöser Sinnbildung.

»Als typische, sicher vorherrschende semantische und institutionelle Reaktion auf die Unterscheidung einer diesseitigen und einer jenseitigen ›Welt‹ findet man einen Bedarf für Vermittlungen – sei es durch Objekte, sei es durch Handlungen. [...] Wenn es nicht um Markieren, sondern um Überschreiten der Grenze geht, um ein Kreuzen hin und zurück, sind Vermittler nötig.«<sup>527</sup>

Die ältere Ethnologie hat für die Beschreibung solcher Vorgänge Konzepte wie etwa ›Fetisch‹, ›Totem‹ und ›Talisman‹ (aus spätgriechisch τέλεσμα: ›geweihter Gegenstand‹) bereitgestellt. Durkheim macht den Totemismus, wie er von damaligen Ethnologen beschrieben wurde, zur Grundlage seiner Religionssoziologie: Totems sind besondere, materiell verankerte Zeichen, mit denen sich ein Kollektiv seiner Identität vergewissert.<sup>528</sup> Fetische und Talismane hingegen sind spezifische Gegenstände zur Durchführung religiöser Handlungen.

Religion kann sich prinzipiell an jeden Gegenstand ›heften‹ und ihn mit religiösem Sinn ausstatten. Das zeigt das folgende Beispiel, bei dem es sich um einen Auszug aus der Schrift »Super ierarchiam coelestam Sancti Dionysii« des christlichen Theologen Johannes Scottus Eriugena aus dem 9. Jahrhundert handelt:

»Dieser Stein oder jenes Holz sind mir ein Licht. Und fragst du mich, wie dieses zu verstehen ist, dann mahnt mich die Vernunft, dir zu antworten, dass mir beim Betrachten dieses oder jenen Steines vieles einfällt, was meine Seele erleuchtet.«<sup>529</sup>

Mit der Lichtmetapher nimmt Johannes Scottus neuplatonische Semantik auf. Obwohl das Licht zu den Medien des Sinnlichen gehört, kann mit ihm aufgrund der scheinbaren Immaterialität und der Übereäumlichkeit allerdings leicht etwas Intelligibles assoziiert werden. Daher liegt es bereits für Plotin nahe,

»den Nous als Licht aufzufassen, das Eine mit dem Ursprung des Lichtes, der Helle oder der Sonne, zu identifizieren, besonders wenn ›Sonne‹ nach der Abstraktion aller stofflich-räumlichen Merkmale als reine Kraft/Dynamis verstanden wird, und das Verhältnis zwischen dem Einen und dem Nous, epistemologisch und dynamisch modifiziert, als das zwischen Licht und Sonne darzustellen und auszulegen. [...] Auf diese Weise entwickelt sich eine von Lichtmetaphorik durchsetzte Lichtmetaphysik, die einerseits auf das platonische Vorbild und die platonischen Vorleistungen zurückgeht, die aber auch

von dem von Plotin unterstellten idealtypischen Charakter von Licht und Sonne fundiert ist, der es gestattet, abstrakte metaphysische Verhältnisse und Entwicklungen zu veranschaulichen.«<sup>530</sup>

Im Zusammenhang der religiösen Semiotisierung von Gegenständen interessiert hier nicht die auf den Neuplatonismus zurückgehende Epistemologie von Eriugena im Ganzen,<sup>531</sup> sondern nur der Vorgang, wie physische Objekte in religiöse Semiose eingefaltet werden. Um diesen Prozess zu verstehen, wird die oben wiedergegebene Textstelle im semiotischen Modell rekonstruiert:

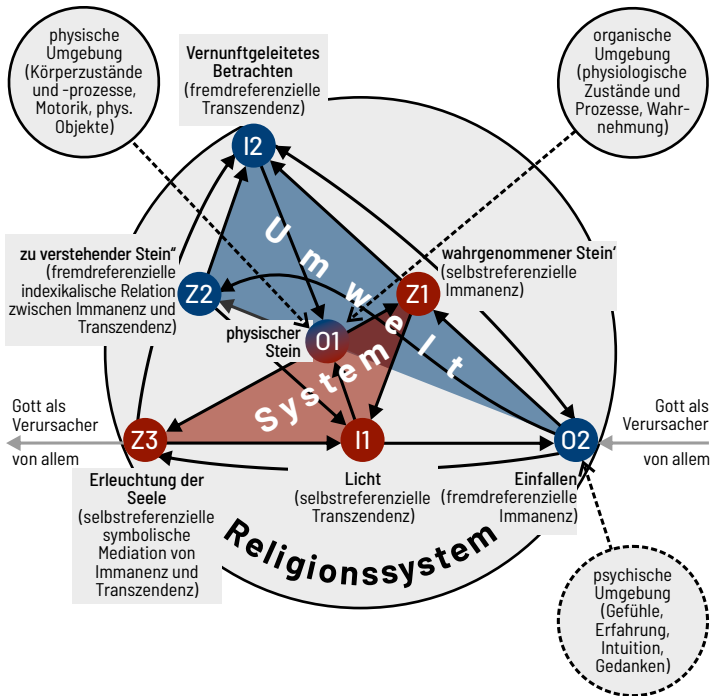


Abbildung 20: Elemente des Auszugs aus der Schrift »Super ierarchiam coelestam Sancti Dionysii« im Modell des elementaren semiotischen Systems

Der zitierte Passus setzt mit der Unterscheidung von WAHNGENOMMENEM STEIN (Z1) und LICHT (I1) ein. Das entspricht der Unterscheidung von Ding und Medium, sodass das Lichtmedium in diesem Fall als unmittelbarer Interpretant fungiert.<sup>532</sup> Wie die so gesetzte Differenz vermittelt wird, bleibt in diesem Stadium der Semiose aber noch unbestimmt. Die Unbestimmtheit wird jedoch im weiteren Verlauf ausdrücklich thematisiert, und zwar mit der Frage, »wie dieses zu verstehen sei«. So besteht der Zeicheninhalt der Semiose aus dem WAHNGENOMMENEN STEIN' (ikonisches Zeichen Z1), LICHT (unmittelbarer Interpretant I1) und dem ZU VERSTEHENDEN STEIN' (indexikalische Zeichen Z2). Die beobachtende Zeichenform setzt sich aus dem VERNUNFTGELEITETEN BETRACHTEN als dem dynamischen Interpretanten (I2), EINFALLEN als dem unmittelbaren Objekt (O2) und ERLEUCHTUNG DER SEELE als dem symbolischen Zeichen (Z3) zusammen. Die Seele korreliert mit GOTT ALS VERURSACHER VON ALLEM

als finale Interpretanten. Sie ist das ›Organ‹, mit dem die Natur als göttliche erkannt werden kann. Durch die ERLEUCHTUNG DER SEELE als dem symbolischen Zeichen (Z3) werden bestimmte Aspekte des physischen STEINS (O1) in die religiöse Semiose eingefaltet.

Bereits psychologisch gilt, »daß das Objekt des Erkennens nicht unmittelbar, sondern durch irgendwelche Vermittlungen auf das Sinnesorgan wirkt«. <sup>533</sup> Der Aspekt der medialen Vermittlung trifft ebenso auf Kommunikation im Allgemeinen wie Religion im Besonderen zu. Religiöse Kommunikation ›haftet‹ an natürlichen, sichtbaren, zu greifenden und zu begreifenden Gegenständen. Allerdings geht sie darin nicht auf. Andernfalls wäre die Kommunikation bloße Naturerkenntnis. Am Beginn der Schrift »Periphyseon« unterteilt Eriugena alle Gegenstände der Natur in solche, die »vom Geist erfasst werden können oder dessen Reichweite übersteigen« sowie »in solche, die sind, und solche, die nicht sind«. <sup>534</sup> Nur in dieser doppelten Bestimmung ist die Natur göttlich und Gott ihr Verursacher. In diesem Fall religiöser Semiose wird die Fremdreferenz semantisch durch die Charakteristik natürlicher Gegenstände besetzt, zu sein und von der Seele erfasst werden zu können [*vel animo percipi potest*]; die semantische Besetzung der Selbstreferenz besteht dagegen in der anderen Charakteristik natürlicher Gegenstände, nicht zu sein und das seelische Vermögen zu übersteigen (*intentionem eius superat*). Die Einheit dieser Differenz bezeichnet »ein allgemeines Wort, das griechisch *physis*, lateinisch hingegen *natura* heißt« und von Gott verursacht und daher göttlich ist. <sup>535</sup> Die religiöse Semiose ist in dieser Form gegenüber ihrer physischen Umwelt äußerst flexibel, weil sie sich prinzipiell an jeden Gegenstand zu ›heften‹ vermag. Mit der Generalisierung löst sich Religion aber von den Erfordernissen der physischen Umwelt, sodass sie sich entsinnlichen kann. Somit oszilliert religiöse Semiose zwischen Entsinnlichung und Versinnlichung sowie Entmaterialisierung und Materialisierung.

Wie dieses empirische Beispiel zeigt, prozediert religiöse Kommunikation nicht im luftleeren Raum, sondern stets in der Oszillation von Selbst- und Fremdreferenz. Diesen doppelten Vorgang bewerkstelligt religiöse Semiose durch die Externalisierung von Natur und sinnlicher Wahrnehmung, die dann durch Internalisierung, also durch systeminterne Rekombination und Reformulierung, mit spezifisch religiösem Sinn ausgestattet werden. In der Perspektive der Religion ist die gesamte Welt religiös, auch wenn sie zwischen religiös und nicht-religiös zu unterscheiden weiß; darin vermittelt sie die systemischen Anforderungen von Selbst- und Fremdreferenz. Von den Früchten eines Baumes mag man essen können, aber im Baum können auch Ahnengeister wohnen, auf die es Rücksicht zu nehmen gilt – doch nur innerhalb religiöser Kommunikation. Ein Stück Holz mag als Ablage, Feuermaterial oder Stütze beim Hausbau dienen. Aus ihm kann aber auch ein Fetisch geschnitzt werden, von dem unter bestimmten Umständen eine übernatürliche Macht ausgeht – aber nur innerhalb religiöser Kommunikation. Physische und organische Objekte fungieren nicht nur als Anlässe für religiöse Kommunikation, sondern auch als ihr Medium im Sinne von Vermittlungsinstanzen, die selbst einen Einfluss auf die Information haben. Indem an ihnen ein bestimmter Sinn ›haftet‹, kanalisieren und dirigieren sie entsprechende Kommunikation.

Da religiöse Kommunikation stets auf die organische und physische Umwelt angewiesen bleibt, changiert sie zwischen Entkörperung und Verkörperung, Entsinnlichung und Versinnlichung. Das lässt sich sehr gut an der Bedeutung der Reliquien in

der Entwicklung des lateinischen Christentums zeigen. Reliquien spielen bereits in der vorchristlichen mediterranen Antike und der christlich geprägten mediterranen Spätantike eine wichtige Rolle.<sup>536</sup> Während es sich bei den *κειμήλια* um Gegenstände handelt, die meist aus der Ferne mitgebracht werden und als Erinnerungsobjekte dienen,<sup>537</sup> sind die christlichen Reliquien überdies wirkmächtige Gegenstände, die eine Schutzfunktion ausüben, sodass sie eine Nähe zu talismanischen *ἀπόρρατα* aufweisen – im antiken Griechenland ›unaussprechliche Dinge‹ und ›geheime Objekte‹ (*ἄρρητα ἰρά*), über deren Charakteristik die Quellen denn auch kaum Auskunft geben. So gibt es etwa in Athen Kisten mit solchen ›geheimen Objekten‹, die für die Sicherheit der Stadt bürgen; ihren Aufbewahrungsort kennen nur die Mitglieder des Areopags.<sup>538</sup> Im Unterschied dazu sind die christlichen Reliquien im Prinzip sichtbar und vorzeigbar. Insofern stellen sie eine Kombination aus Aspekten der *κειμήλια* und der *ἀπόρρατα* dar.<sup>539</sup> Sie sind Erinnerung an das himmlische Paradies und üben zugleich eine Kraft aus, die Wunder bewirken kann. Hintergrund für diese Auffassung ist eine Kosmologie, in der die Erde als ›Vorraum‹ des Himmels und Wunder als eine Möglichkeit gelten, den Lebenden einen Vorgeschmack auf die kommenden Segnungen zu geben. In diesem Sinne sind Wunder das Ergebnis der Verehrung eines Heiligen durch Gebet vor seinen Reliquien – das himmlische Leben, das sich in irdischen Angelegenheiten zeigt.<sup>540</sup>

Doch die Anziehungskraft der christlichen Reliquien ist am stärksten, wenn sie sich entziehen, in Distanz gerückt werden oder zumindest nicht leicht und ständig verfügbar sind. Deshalb werden sie vorwiegend oder ausschließlich in geschlossenen oder zumindest mit Gittern versehenen Behältnissen aufbewahrt und bleiben dem direkten Sichtkontakt und der Greifbarkeit entzogen. Die Oszillation von physischer Ferne und emotionaler Anziehung wird sehr schön an folgendem Beispiel deutlich. In der anonym verfassten Schrift »De Miraculis Sancti Stephani Protomartyris«, die vermutlich aus der Zeit zwischen 420 und 425 u. Z. stammt, wird von Megetia, einer Edelfrau aus Karthago, berichtet. Sie renkt sich im vierten Monat ihrer Schwangerschaft bei heftigem Erbrechen den Kiefer aus. Das ist eine große Schande für eine Adlige, denn unter Gleichrangigen pflegt man sich respektvoll zu küssen. Hinzu kommt, dass sie ihr Kind im siebten Monat verliert. Daraufhin entschließt sich Megetia dazu, in das nahe gelegene Uzalis zu pilgern, wo sich der Schrein des Heiligen Stephanus befindet. Dort kleidet sie sich in Sack und Asche und legt sich unmittelbar vor den Schrein. Dann geschieht Folgendes:

»Während sie an der Stelle des heiligen Reliktschreins betete, schlug sie nicht nur mit den Sehnsüchten ihres Herzens, sondern mit ihrem ganzen Körper dagegen, sodass sich das kleine Gitter vor dem Relikt beim Aufprall öffnete; und sie eroberte das Himmelreich im Sturm, schob ihren Kopf hinein und legte ihn auf die heiligen Relikte, die dort ruhten, und tränkte sie mit ihren Tränen.«<sup>541</sup>

Peter Brown beschreibt anlässlich dieser Geschichte prägnant die mediale Funktion von Reliquien, in der Spannung von Distanz und Nähe Präsenz herzustellen:

»The carefully maintained tension between distance and proximity ensured one thing: *praesentia*, the physical presence of the holy, whether in the midst of a particular community or in the possession of particular individuals, was the greatest blessing that a

late-antique Christian could enjoy. For, as we have seen in previous chapters, the *praesentia* on which such heady enthusiasm focused was the presence of an invisible person.«<sup>542</sup>

Erst ab dem späten 12. Jahrhundert werden christliche Reliquien häufiger dem Blick der Gläubigen ausgesetzt. Dieser Vorgang führt zu wichtigen mediengeschichtlichen und kommunikativen Veränderungen. Sobald das Innere des Reliquiars sichtbar ist, werden aus den Gläubigen vor dem Gefäß Betrachterinnen und Betrachter. Und das Reliquiar, das die Reliquie zuvor als Kleid verhüllte, wird zum Sockel, zur Bühne für die Präsentation des Heiligen. Auf diese Weise gewinnen die physische Gegenständlichkeit und ihre Sichtbarkeit eine neue Bedeutung.<sup>543</sup>

Die Oszillation von Ab- und Anwesenheit physischer Gegenstände gibt es auch in anderen Kontexten. Im frühen Buddhismus etwa werden in einem Stūpa – einem buddhistischem Bauwerk, das Buddha und seine Lehre, den Dharma, symbolisiert – Reliquien des Buddha aufbewahrt (später kommen Reliquien anderer als herausragend geltender Mönche [*arhats*] hinzu). Auf diese Weise wird der Stūpa zum Zentrum der Buddhaverehrung. Nach Buddhas Kremation sollen seine Reliquien unter den acht anwesenden Königen aufgeteilt worden sein. Doch auf sonderbare Weise gelangen all diese Teile in den Besitz Aśokas, des Herrschers der indischen Dynastie der Maurya (268–232 v. u. Z.). Der Überlieferung zufolge teilt er sie in 84.000 Teile und schließt sie in ebenso viele Stūpas ein, die er im gesamten Reich aufstellen lässt.<sup>544</sup> In Anbetracht der großen Anzahl von Stūpas, die heute für sich in Anspruch nehmen, Reliquien des Buddha zu enthalten, muss es sich freilich um eine wundersame Vermehrung handeln. Doch darauf kommt es hier nicht an. Bedeutsam ist vielmehr, dass Buddhas Reliquien eher unscheinbar, die Reliquiare aber überaus beeindruckend sind. Robert L. Brown gibt zu bedenken, dass

»the relics are composed of a set of powerful visual images—the reliquaries, the donated treasures, and the inscriptions. The deposited body-relic, whether of ash or bone, was uniformly small and visually unimpressive.«<sup>545</sup>

Zwar sind Buddhas Reliquien »perhaps the primary means by which Buddhists brought the absent ›invisible being‹—the Buddha—into the visible present«,<sup>546</sup> doch kann seine visuelle Präsenz auch durch bildliche Darstellungen erzeugt werden. Für eine Ergänzung durch Bilder spräche aus ästhetischer Sicht schon die geringe Größe und wenig ansehnliche Gestalt der Reliquien. Aber dass dies in religiöser Kommunikation thematisiert wird, ist eher unwahrscheinlich, soll es sich doch um Relikte von Buddha selbst handeln. Stattdessen wird ein anderer Grund für bildliche Darstellungen angeführt. Und zwar gibt Faxion (\* um 337, † um 422), ein chinesischer buddhistischer Mönch, die folgende Version der ›Prasenajit-Geschichte‹ wieder, die in der buddhistischen Welt in einer ganzen Reihe von Fassungen kursiert:

»When Buddha went up to heaven for ninety days to preach the Faith to his mother, king Prasenajit, longing to see him, caused to be carved in sandal-wood from the Bull's-head mountain an image of Buddha and placed it where Buddha usually sat. Later on, when Buddha returned to the shrine, the image straightway quitted the seat and came forth to receive him. Buddha cried out, ›Return to your seat; after my disappearance you shall be the model for the four classes of those in search of spiritual truth.‹ At this,

the image went back to the seat. It was the very first of all such images, and is that which later ages have copied. Buddha then moved to a small shrine on the south side, at a spot about twenty paces away from the image.«<sup>547</sup>

Unabhängig davon, ob diese Geschichte bereits vor der Zeit Faxians populär war oder ob es sich um eine nachträgliche Legitimation für die Existenz von Buddha-Bildern handelt: Ihre Botschaft ist, dass das Bild die Abwesenheit Buddhas ›ausfüllen‹ soll.<sup>548</sup> Zwischen Buddhas Relikten und seiner Präsenz steht das Bildmedium. Die Reliquie und das Bild sind jeweils Medien, die sich zusammen mit dem Stüpa zu einer multi-medialen Anordnung formen. Ein Grund für die Kombination mehrerer Medien liegt darin, dass religiöse Semiose auf ein Arrangement ganz unterschiedlicher Zeichenarten angewiesen ist, um möglichst viele Aspekte ihrer physischen, organischen und psychischen Umwelt einfalten und mit religiösem Sinn versehen zu können. Doch auch wenn Religion auf ihre physische Umwelt Bezug nimmt, hat sie auf Gegenstände ausschließlich einen zeichenhaften Zugriff. Insofern, das sei abermals betont, handelt es sich bei physischen Objekten stets um Quasi-Objekte.

### 3. Physische Orte und Räume

Physischer und sozio-kulturell konstituierter Raum sind keinesfalls kongruent, sondern müssen in ein Verhältnis der Korrespondenz gebracht werden. Indem Religion auf unbestimmbare Transzendenz verweist, startet sie mit Abstraktion und Enträumlichung, um von dort aus physischen Raum religiös zu semiotisieren. Religiöse Kommunikation nimmt auf physischen Raum, den sie zunächst ausgrenzt, stets metaphorisch Bezug. Einen religiösen Raum an und für sich gibt es nicht, sondern nur Arrangements von Personen und Objekten, die mit metaphorischem Bezug auf den als physisch bestimmten Raum verräumlicht werden.<sup>549</sup> Die Evolution des Religiösen bewegt sich also stets in der Oszillation von Enträumlichung und Verräumlichung.

Ältere Ansätze in der Religionsforschung arbeiten bezüglich der Frage, was einen religiösen Raum ausmacht, meist mit der Unterscheidung von profan und sakral.<sup>550</sup> Gemäß dem objektsprachlichen Vorbild etwa der biblischen Beschreibung der Architektur des Tempels Salomos mit Vorhalle (אֹרְזֵל), Hauptraum (הַיְחָל) und Allerheiligstem (דְּבַיֵּר) wird der Sakralraum als ›Absonderung‹ vom profanen Raum verstanden: profaner Raum hier, sakraler Raum dort.<sup>551</sup> Der Vorgang der Ab- oder Aussonderung heiliger Orte führt jedoch nicht dazu, dass der Raum, aus dem sich heilige Orte aussondern, nichts mit Religion zu tun hat. Ein Ort ist nur in religiöser Perspektive ›profan‹. Eine Agora oder ein Forum sind immer auch Stätten politischer, juristischer sowie wirtschaftlicher Vorgänge und werden erst innerhalb religiöser Kommunikation zu einem religiösen Sachverhalt. Der lateinische Terminus *templum* und das griechische Wort *τέμενος* gehen auf die Wurzel *τεμ* (= schneiden) zurück (lat. *templum*, *fanum*, *delubrum*). Heiligtum bedeutet also das ›Ausgeschnittene‹, und mit dem ›Schneiden‹ wird eine Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz getroffen. Das auf diese Weise Begrenzte gehört jedoch nicht auf die eine Seite der Unterscheidung, sondern symbolisiert sie als ganze, bildet ihre Einheit. Ein physischer Ort oder ein Gebäude kann nie die Transzendenz selbst darstellen, sondern nur unter immanenten Bedingungen zeichenhaft auf Transzendenz verweisen. Insofern kann ein durch ein Gebäude hergestellter Sakralraum ein ›schweres Kommunikationsmedium‹ für Religion sein.<sup>552</sup>

Ganz ähnlich wie Objekte und Ereignisse sind auch Räume und Orte polysem und multivalent. In ihnen verschränken sich verschiedene Zuschreibungen, sodass die Semantik und Valenz in eine für jeweils konkrete Kommunikationsfälle bestimmte Rahmung gebracht werden müssen. Ein religiös gerahmter physischer Ort kann ebenso gut ein mit politischem, wirtschaftlichem, künstlerischem oder sonst wie ausgerichtetem Sinn versehener physischer Ort sein. Simultan und gleichwertig ist die Mehrfachcodierung eines physischen Ortes aber nur in der Perspektive einer distanzierten Beobachtung möglich. Im Vollzug sozialer Praxis müssen die verschiedenen Sinnbereiche entweder in eine vereindeutigende Hierarchieordnung gebracht oder zumindest temporalisiert werden. Darin liegt zum Beispiel der Sinn der ›Tempelreinigung‹ Jesu, in der er mit dem ›unheiligen‹ (und damit religiös gedeuteten) Treiben ›aufräumt‹ und die Händler aus dem Tempel vertreibt – mit der Belehrung: »Steht nicht geschrieben [vgl. Jes 56.7]: ›Mein Haus soll ein Bethaus (οἶκος προσευχῆς) heißen für alle Völker? Ihr aber habt eine Räuberhöhle (σπήλαιον ληστῶν) daraus gemacht.«<sup>553</sup> Bereits beim Makkabäeraufstand (166–142 v. u. Z.) ist die Vereindeutigung der Polysemie und Multivalenz des Jerusalemer Tempels das ›entscheidende‹ Motiv. Antiochos IV. Epiphanes plündert und schändet ihn im Jahr 167, wobei ein »unheilvoller Gräuel« (1 Makk 1.50) auf dem Altar begangen wird. Das können die Makkabäer nicht hinnehmen, sodass es zur Revolte kommt. In diesem Fall handelt es sich um das komplexe Wechselspiel von Religion und Politik, um Religionspolitik, um die Konkurrenz zwischen jüdischer Religion und hellenistischem Kult – und der physische Ort des Jerusalemer Tempels ist die semiotische Verdichtung all dessen. Gerade weil er in bestimmter Weise religiös semiotisiert ist, können die angedeuteten Vorgänge in religiöser Hinsicht als »Gräuel« bezeichnet werden.<sup>554</sup> Die Polysemie und Polyvalenz von Räumen und Orten wird auch an Kirchen, Moscheen und Synagogen deutlich: Sie können zugleich ein Ort frommer Praxis, ästhetischer Anschauung, wirtschaftlicher Vorgänge und touristischen Interesses sein.<sup>555</sup> Über die jeweilige Vereindeutigung entscheiden stets bestimmte Formen der Kommunikation – darunter eben auch Religion.

Nicht zuletzt können auch Landschaften Gegenstand religiöser Semiotisierung sein, indem sie in bestimmten Aspekten von religiöser Kommunikation adressiert und in einen semiotischen Zusammenhang gebracht werden.<sup>556</sup> Dabei können etwa Ortsnamen und Sakralgebäude von Bedeutung sein.<sup>557</sup> Nicht selten korrespondieren religiös semiotisierte Landschaften mit umfassenden Kosmologien – gerade in frühen komplexen Gesellschaften wie etwa denjenigen Altägyptens, Mesopotamiens, des antiken Indiens und alten China sowie der mediterranen Region.<sup>558</sup> Es versteht sich, dass auch und besonders Landschaften polysem sind. Auf einen einzelnen physischen Raum nehmen in der Regel zahlreiche semiotische Räume Bezug, und zwar diachron wie synchron. Beispielsweise kann sich ein religiös bestimmter Raum mit einem politisch und wirtschaftlich bedeutsamen Raum überlagern.

#### 4. Der menschliche Körper

Der menschliche Körper dient zur Verrichtung alltäglicher Bedürfnisse und Arbeiten, kann jedoch ebenso als durch und durch ›sündig‹ und insofern als heils-, erlösungs- oder überwindungsbedürftig gelten – in dieser semantischen Fassung allerdings ausschließlich innerhalb religiöser Kommunikation. Auch er ist in der Religionsgeschichte und für die Religionsforschung nur relevant, wenn er Gegenstand religiöser Sinnbil-

dung ist. In der Metaphorik Max Webers ist der menschliche Körper auf den verschiedenen Heilswegen entweder »Werkzeug« oder »Gefäß«. <sup>559</sup> Diesen Metaphern korrespondieren dann die »asketische« und die »mystische« Heilsmethodik, die jeweils die Richtung für eine bestimmte Form der Lebensführung angeben (vgl. S. 158 ff.). Beide referieren auf den menschlichen Körper und disziplinieren ihn auf je spezifische Weise.

Körper oder Körperteile sind auch unabhängig von Fragen der Lebensführung ein Thema religiöser Kommunikation. Beispielsweise wird im Rahmen einiger Körpertechniken das Atmen religiös gedeutet; so etwa im *Prāṇāyāma*, dem vierten Glied des *Raja Yoga*, der Anweisungen zur Kontrolle (*yāma*) des Atems (*prāṇā*; lateinisch: *spiritus*) gibt. Auch einzelne Organe (etwa Herz und Nieren) können Gegenstand religiöser Sinnbildung sein. Das gilt selbstverständlich ebenso für das menschliche Blut. <sup>560</sup>

Mit der Unterscheidung von Körper und Geist (oder Seele) kann der Körper insgesamt mit religiösem Sinn versehen werden. Das Sinnspektrum reicht – wie bei der sinnlichen Wahrnehmung – von völliger Ablehnung bis hin zur Deutung des Körpers als ein Medium religiöser Kommunikation. Dafür seien zwei Beispiele angeführt. Im Thomasbuch (LibThom, NHC II.7, vermutlich im 2. oder 3. Jh. u. Z. verfasst) warnt der »Heiland«:

»Wehe euch, die ihr eure Hoffnung auf das Fleisch setzt und auf das Gefängnis, das zerfallen wird.« <sup>561</sup>

Diese Stelle nimmt die neuplatonische Vorstellung vom Körper als dem Gefängnis auf, aus dem sich die Seele befreien müsse. Paulus hingegen schreibt im ersten Brief an die Korinther (1Kor 6.19f.):

»Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch ist und den ihr von Gott habt, und dass ihr nicht euch selbst gehört? Denn ihr seid teuer erkauft; darum preist Gott mit eurem Leibe.« <sup>562</sup>

Im Paulus-Zitat wird der Leib zum Medium religiöser Kommunikation, mit dem Gott zu loben sei. Die Weisen, mit denen Religion auf den Körper als Medium zurückgreift, variieren in der Religionsgeschichte erheblich. Sie reichen von asketischer Disziplinierung einerseits über den mäßigen Genuss der Sinnesfreuden anlässlich religiöser Feste bis hin zu orgiastischen Praktiken andererseits (etwa dem von Bhagwan Shree Rajneesh proklamierten »transzendenten Sex«). <sup>563</sup>

## 5. Verbreitungsmedien

Von Medien im oben beschriebenen Sinn (vgl. S. 64 ff.) zu unterscheiden sind religionsrelevante und spezifisch religiöse Verbreitungsmedien, die aufgrund ihrer materiellen Eigenschaften die Reichweite der Kommunikation vergrößern können (etwa Bilder und Bücher, Rundfunk, Fernsehen und Internet). <sup>564</sup> Als Frühformen zu nennen sind etwa Amulette, Terrakotte, Siegel sowie Münzen, sofern sie Bildmotive und/oder Schrift enthalten. <sup>565</sup> In unserem Zusammenhang sind Verbreitungsmedien relevant, wenn sie religiöse Semantiken kanalisieren und Kommunikationswege steuern. So können Schrift und der Kognitionsmodus des Glaubens miteinander in Beziehung stehen; <sup>566</sup> das stille Lesen von Büchern mit religiösem Inhalt kann eine individuelle Frömmigkeit erzeugen; und Gottesdienste per Rundfunk, Fernsehen oder Internet

können zwar keine Face-to-Face-Kommunikation ersetzen, aber immerhin so etwas wie eine »virtuelle Gemeinschaft« herstellen usw.

Im Unterschied zu Kommunikationsmedien im Allgemeinen zeichnen sich Verbreitungsmedien dadurch aus, dass von Kommunikation unter Anwesenden keine Rede sein kann und kommunikative Anschlüsse zeitlich versetzt erfolgen können. Ein Text kann vor Hunderten von Jahren geschrieben worden sein und heute gelesen werden. Darin liegt einer der wesentlichen Gründe dafür, dass das Kommunikationsmedium im Vordergrund steht und die Frage der personalen Adressierung – etwa als Autorin oder Autor sowie als Rezipierende – nicht selten sekundär ist. Die durch das Kommunikationsmedium angeleitete Kommunikationsstruktur gibt vor, ob personale Adressierungen für den Kommunikationsprozess relevant sind oder nicht. Antike Texte etwa nennen zumeist keine Autorschaft, während diese seit der frühen Neuzeit an Signifikanz gewinnt (Näheres dazu findet sich in Teilkapitel I.D.3, S. 64 ff.).

## E. Die Dimension der Kognition

Während die erste Dimension des semiotischen Raums in der sinnlichen Wahrnehmung besteht, die durch Kommunikation in Erfahrungsschemata transformiert wird, umfasst die zweite Dimension die zeichenhaft repräsentierte materielle Verkörperung sowie die Semantik. Vermittelt werden beide durch die dritte, nämlich die kognitive Dimension. Religion bildet Konzepte aus, um Erfahrungen, Medien und Semantiken sowie ihre Beziehung untereinander mit religiösem Sinn zu verstehen. Auf diese Weise wird sie zu einer spezifischen Sinnform.<sup>567</sup> Kognitive Konzepte in der religiösen Evolution, die sich auf Transzendenz beziehen, seien summarisch mit »Anderwelt« bezeichnet. Damit ist zunächst einmal nur gemeint, dass die Welt in religiöser Hinsicht nicht im Bekannten, Vertrauten und Immanenten aufgeht; nicht in politischen, wirtschaftlichen, rechtlichen und anders bestimmten oder bestimmbareren Verfahrensweisen, kurzum: nicht in dem, was Max Weber das »Alltägliche« im Unterschied zum »Außeralltäglichen« und »Außerweltlichen« (oder mit Bezug auf Nietzsche »Hinterwelt«) nennt.<sup>568</sup> Objektsprachlich kann die Anderwelt räumlich und zeitlich konkret oder eher abstrakt geformt werden und sich in verschiedenen sozial zugerechneten Erfahrungs- und Handlungsmustern sowie physischen Verkörperungen in Gestalt von Quasi-Objekten ausdrücken. Im Folgenden seien einige der Kognitionsmodi skizziert, mit denen Religion die Welt verdoppelt und sie mit religiösem Sinn ausstattet. Die Konzepte des Schamanismus, (Prä-)Animismus und Dynamismus, der Magie und Divination, des Mythos sowie der religiösen Selbstreflexion und Mystik werden nur kurz und in systematischer Absicht eingeführt. Einige von ihnen werden im Kapitel zur Ausdifferenzierung des Religiösen (S. 169 ff.) wieder aufgenommen und anhand von religionsgeschichtlichem Material vertieft. Um zu verstehen, wie Religion als soziales System Kognition verarbeitet, sind jedoch zunächst einige allgemeine theoretische Überlegungen vonnöten.

### 1. Die kommunikative Verarbeitung von Kognition

Das Problem der psychologischen Kognitionswissenschaften liegt darin, dass sie ausschließlich die Psyche als Ort der Kognition und die sozio-kulturelle Wirklichkeit dementsprechend als bloße Extension psychischer Prozesse bestimmen, nämlich als