

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.⁵⁶⁷ 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 bestimmbar Verfahrenswesen, kurzum: nicht in dem, was Max Weber das »Alltägliche« im Unterschied zum »Außeralltäglichen« und »Außerweltlichen« (oder mit Bezug auf Nietzsche »Hinterwelt«) nennt.⁵⁶⁸ 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

»soziales Gehirn« im Sinne psychischer Kapazitäten für Sozialität.⁵⁶⁹ Selbstverständlich basieren Psychen als Sinnsysteme auf Kognitionen. Aber diese sind ebenso Teil der sozio-kulturellen Wirklichkeit mit eigenem emergenten Status, von dem aus sie für Psychen anschlussfähig sind und mittels akzeptierter Sinnofferten auf sie zurückwirken können.⁵⁷⁰

»Die (systemübergreifende) Ausgangsannahme ist: daß Kognition begriffen werden muß als das zirkuläre Prozessieren von (wie immer materialisierten) Symbolen in Systemen, die durch die Bedingungen der Anschlußfähigkeit ihrer Operationen geschlossen sind (seien es Maschinen im Sinne des ›artificial intelligence‹, Zellen, Gehirne, bewußt operierende Systeme, Kommunikationssysteme).«⁵⁷¹

Während Kommunikation *innerhalb* von kommunikativen Prozessen häufig auf etwas zugerechnet wird, das als ›Person‹, ›Individuum‹, ›Subjekt‹ oder schlicht ›Mensch‹ adressiert wird, »muß man bei einer theoretischen Erklärung, die sich auf die wirklichen Verhältnisse einläßt, Bewußtseinssysteme und kommunikative Systeme (soziale Systeme) streng unterscheiden«. ⁵⁷² Gegenüber einem falschen Reduktionismus ist Kognition *als sozio-kultureller Sachverhalt* nicht mehr nur als ein spezifisch ›menschliches Vermögen‹ zu verstehen, sondern auch als die Fähigkeit eines Kommunikationssystems,

»neue Operationen an erinnerte anzuschließen. Sie setzt voraus, daß Kapazitäten des Systems durch Vergessen freigemacht werden; aber zugleich auch, daß neue Situationen zu hochselektiven Rückgriffen auf Kondensate vergangener Operationen führen können.«⁵⁷³

Ein Kommunikationssystem passt sich nicht qua Kognition der Umwelt an, es kopiert oder repräsentiert nicht etwa Umweltinformation, sondern erzeugt systemintern als Wissen markierte »Redundanzen, die es dem System ersparen, Informationserarbeitung zu wiederholen«. ⁵⁷⁴ Kommunikationssysteme steigern ihre Irritierbarkeit und damit ihre Lernfähigkeit, »indem sie räumliche Grenzen durch sinnhafte Unterscheidungen ersetzen«. ⁵⁷⁵ Zudem erfordert Kommunikation immer auch die Selbstbeobachtung ihrer Operationen,

»nämlich die Möglichkeit, zwischen Information und Mitteilung zu unterscheiden; und sie sondert mit genau dieser Unterscheidung einen Bereich, nämlich Information, ab, an den sie Kognition anschließen kann.«⁵⁷⁶

Die Differenz von Mitteilung und Information und das Angewiesensein auf Verstehen implizieren, dass Kommunikation *als Operation* bereits umweltadäquat prozediert, ohne diese Abhängigkeit kognitiv kontrollieren zu können. Kein Kommunikationsprozess

»kann Schritt für Schritt kontrollieren (das heißt: *kommunikativ* zum Ausdruck bringen), ob die Teilnehmer noch leben, ob die Luft ausreicht, um Laute zu transportieren, oder ob die Elektronik der Apparate noch funktioniert.«⁵⁷⁷

Jede Sequenz von Kommunikation muss die Umweltbedingungen voraussetzen, auf deren Grundlage sie erfolgen kann. Falls Ausfälle und Störungen in Gestalt systemintern wahrgenommener Irritationen eintreten, können sie kommunikativ als Ereignisse berücksichtigt und entsprechend bearbeitet werden.⁵⁷⁸ Selbstverständlich kann Kommunikation die Bedingungen ihres Vollzugs auch anders als gestört thematisieren, indem sie etwa ihre Medien einschließlich materieller Objekte sinnhaft adressiert, doch dies erfolgt dann selbstbezüglich. Nur auf diese Weise

»kann sie die Information, die sie erzeugt (und nicht etwa: der Umwelt entnimmt), digitalisieren. Nur so kann sie laufend die Anschlußfähigkeit (Verständlichkeit, eventuell: Konsensfähigkeit) ihrer Operationen testen. Nur so ist sie in der Lage, riesige Informationsmengen zu erzeugen, in komplexen Systemen zu verteilen und sowohl gleichzeitig als auch nacheinander zu verarbeiten. Und vor allem: nur so kann sie die innere Grenze ihrer eigenen Unterscheidung laufend kreuzen und die Mitteilung einer Information als Information über das Mitgeteilte oder über den Mitteilenden behandeln oder umgekehrt aus Informationen über die Art oder über die Motive der Mitteilung auf die Qualität der Information zurückschließen.«⁵⁷⁹

Kommunikation ist also nicht auf die Sicherheit angewiesen, mit ihrer Umwelt übereinzustimmen. »Sie benutzt *statt dessen* Kognition.«⁵⁸⁰ Das Fundament für Kognition liegt nicht etwa außerhalb der Kommunikation, sondern in ihrer »operativen Schließung«, durch die es Religion wie jedes Funktionssystem »mit selbsterzeugten (und nur deshalb absoluten!) Gewißeiten zu tun hat«⁵⁸¹ – einschließlich geeigneter »Kontingenzformeln« und entsprechenden Ungewissheiten. »Das Schema gewiß/ungewiß [ist] eine Eigenleistung der Kognition [...], die diese einsetzen kann, solange ihre Autopoiesis funktioniert.«⁵⁸² Auf dieser theoretischen Basis ist zu verstehen, wie Religion für sie relevante kognitive Konzepte verarbeitet.

In der Literatur werden im Hinblick auf Religion unter anderem die kognitiven Konzepte Animismus, Präanimismus, Dynamismus, Magie, Divination, Mythos und Dogma oder Doktrin diskutiert. In evolutionstheoretischer Perspektive ist allerdings keine Abfolge »vom Mythos zum Logos«, ⁵⁸³ »vom mythischen Vergleich [...] zum wissenschaftlichen und philosophischen Analogie-Schluß«⁵⁸⁴ und von magischer zu ethisierter Religion anzunehmen.⁵⁸⁵ Vielmehr ist von einer Interdependenz und Überlagerung dieser eher typologisch unterschiedenen Kognitionsformen auszugehen. Auch in Bezug auf religiöse Kognition ist keine Abfolge von Phasen, sondern die evolutionäre Morphogenese zu rekonstruieren.

Glauben, Ahnen, Fiktion, Intuition, Imagination – diese und ähnliche Begriffe bedürfen stets eines differenziellen Korrelats: beispielsweise Realität, gesichertes Wissen, außersprachliche Referenz usw. So wird etwa die Realitätsverdoppelung als imaginierte und reale Wirklichkeit erst durch sozio-kulturelle Zeichenbildung möglich. Dann kann die reale Wirklichkeit traurig, aber wahr sein, die imaginierte Wirklichkeit hingegen schöner und hoffnungsträchtiger – oder umgekehrt. Stabil ist allein die Unterscheidung. In der religiösen Binnenperspektive wird die Seite der Imagination jedoch nicht auf religiöse Sinnbildung im Unterschied zu faktischer Wahrheit angewendet. Vielmehr wird die religiöse Wahrheit von anderen Formen der Wahrheit unterschieden (etwa von wissenschaftlicher Evidenzbildung und -sicherung). Dafür hat sich im und seit dem europäischen Mittelalter die Unterscheidung von Wissen (lat.

scientia) und Glauben (lat. *fides*) herausgebildet. Allerdings sind im diachronen und synchronen religionsgeschichtlichen Vergleich spezifisch religiöse Wissensarten nicht nur auf die Form des Glaubens bezogen. Religiöses Wissen kann ebenso durch rituelle Performanz und magische Praktiken generiert und gesichert werden.⁵⁸⁶

2. (Prä-)Animismus und Dynamismus

Das Konzept ›Animismus‹ ist 1871 von Edward B. Tylor eingeführt worden und gehört zu den frühesten Theorien der modernen Religionsforschung.⁵⁸⁷ Animismus meint, dass Ereignisse, Gegenstände und Sachverhalte der Natur als beseelt gelten. Unter Bezugnahme darauf werden häufig Parallelen zwischen ontogenetischen und phylogenetischen Entwicklungen gezogen. In diesem Sinne bestimmt etwa Jean Piaget Animismus als die Neigung von Kindern, Dinge für lebendig und bewusst zu halten.⁵⁸⁸ Ereignisse, Gegenstände und Sachverhalte der Natur können in einem animistischen Weltbild mit einer ›persönlichen Seele‹ (oder einem ›Geist‹) attribuiert werden, die (oder der) sich in allen Entitäten je und je individuiert. Das Konzept ist in der Forschung schon länger umstritten, wird aber neuerdings wieder diskutiert.⁵⁸⁹ Der Ethnologe Eduardo Viveiros de Castro fasst die animistische Denkweise prägnant zusammen: »Instead of the solipsistic formula ›I think, therefore I am‹ the indigenous cogito must be articulated in animistic terms, as in ›It exists, therefore it thinks‹.«⁵⁹⁰ Oder in unseren Zusammenhang übertragen: Um die unbeherrschbare physische und organische Umwelt zumindest ansatzweise kontrollieren zu können, wird sie durch Personalisierung in religiöse Kommunikation eingefaltet und kann von dort aus adressiert werden.

Berichte von Südseereisenden und Missionaren über die Mana- und Tabuvorstellungen polynesischer Gesellschaften bringen Robert Ranulph Marett dazu, in der Vorstellung einer allgemeinen Beseelt- oder Machtgeladenheit von natürlichen Dingen und Personen die dem Animismus vorausgehende, ursprüngliche religiöse Phase zu sehen, die er Präanimismus nennt. Der Begriff wird von Marett 1899 eingeführt und ist als Erweiterung von Tylors Animismus-Theorie gemeint:

»[...] supernaturalism, the attitude of mind dictated by awe of the mysterious, which provides religion with its raw material, may exist apart from animism, and, further, may provide a basis on which an animistic doctrine is subsequently constructed. Objects towards which awe is felt may be termed powers. Of such powers spirits constitute but a single class amongst many; though, being powers in their own right, they furnish a type to which the rest may become assimilated in the long run. Startling manifestations of nature are treated as powers without the agency of spirits being necessarily assumed.«⁵⁹¹

Später wird der Begriff Präanimismus auf alle Theorien erweitert, die den Ursprung der Religion noch vor dem Animismus vermuten. Dieser frühe Zustand wird zum Beispiel in einem magischen Macht- und Zauberglauben (Dynamismus) oder im Totemismus gesehen. Spezifische Begriffe für jene Macht sind etwa ›mana‹ im Melanesischen oder ›tabu‹ im Polynesischen.⁵⁹² Obwohl die wirksame Kraft als selbstständig gilt, verkörpert sie sich in Personen oder Dingen und kann übertragen werden.

Die Konzepte des Präanimismus, Dynamismus und Animismus sind in der gegenwärtigen Forschung umstritten, werden aber dennoch vielfach verwendet.⁵⁹³ Am Kon-

zept des Präanimismus ist in unserem Zusammenhang interessant, dass es mit einer Wirkmacht (*agency*) rechnet, die nicht unbedingt personalisiert sein muss, sondern abstrakt und generalisiert verfasst sein kann. Die präanimistische Wirkmacht kann sich als ein ›religiöses Kräftefeld‹ gestalten, bevor zwischen Subjekt und Objekt unterschieden wird. Während beim Animismus eine religiöse Realitätsverdoppelung in Gestalt des physisch-organischen Körpers einerseits und der Personalität mit einer Art von ›Seele‹ oder ›individuuiertem Geist‹ andererseits gegeben ist, wird sie beim Präanimismus oder Dynamismus dadurch erreicht, dass zwischen numinosen, unsichtbaren Kräften und ihren sichtbaren Wirkungen unterschieden wird. In gewissem Sinne ist der Präanimismus oder Dynamismus sachorientiert, während der Animismus sozior-morph verfasst ist. Alle drei Konzepte sind entgegen den Annahmen des 19. Jahrhunderts keine ›Vorstufen‹ zu ›höheren‹ Religionsformen. Die morphogenetische Komplexität in der religiösen Evolution beruht im Gegenteil darauf, dass verschiedene Arten religiöser Kognition nebeneinander existieren und sich teilweise auch überlagern.

3. Schamanismus

Mangels anderer geeigneter Begriffe, aufgrund fragwürdiger Schlüsse von ethnologischem auf vor- sowie frühgeschichtliches Material und nicht zuletzt als Projektion westlich-moderner Fantasien ist das, was in der Literatur unter ›Schamanismus‹ zusammengefasst wird, sehr heterogen. Zudem ist der Begriff wegen seiner mangelnden Historizität umstritten.⁵⁹⁴ Dennoch erfreut sich das Konzept in der Forschung immer wieder – auch in der letzten Zeit – großer Beliebtheit.⁵⁹⁵ Beispielsweise wird die Entstehung von Religion überhaupt auf schamanische Praktiken und Vorstellungen zurückgeführt.⁵⁹⁶ Schamanismus wurde zunächst in Nordasien und dort insbesondere in der Religion der Tungusen identifiziert,⁵⁹⁷ von wo er sich bereits in der Antike durch Kulturkontakt verbreitet habe – unter anderem in die griechische Kultur. So »wurde behauptet, dass die Griechen in Skythien und wahrscheinlich auch in Thrakien mit Ethnien in Berührung gekommen sind, die unter dem Einfluss schamanischer Kultur standen«. ⁵⁹⁸ Seit geraumer Zeit wird der Begriff ›Schamanismus‹ in Teilen der Forschung jedoch

»alternativ verstanden, d. h. nicht als ein primär auf Kulturkontakte, auf den Sibirischen Raum oder gar die Ethnie der Tungusen beschränktes Phänomen, sondern als vorrangig transkulturelles und auf anthropologischen Konstanten beruhendes religiöses Phänomen, das sich bei den Griechen archaischer Zeit ebenso findet wie in anderen archaischen ›primitiven‹ Gesellschaften. Unter ›Schamanen‹ sind demnach (weltweit) charismatische Menschen mit besonderer seelischer Begabung zu verstehen, die sich vor allem in magischen oder ekstatischen Fähigkeiten artikuliert.«⁵⁹⁹

In dieser allgemeinen Fassung wird dem schamanischen Weltbild eine kognitive Differenz attestiert, nämlich die Unterscheidung zwischen einer hier und jetzt gegebenen Wirklichkeit und einer Existenzform, die sich von der normalen Beobachtung des Physischen und Organischen unterscheidet und in der sich als übernatürlich erachtete Kräfte, Götter, Dämonen, Geister und die Toten befinden – wie immer diese andere Existenzform räumlich symbolisiert werden mag. Zu dieser Anderwelt hat nur der Schamane Zugang. In gewisser Weise stellt die Rolle der Schamanin die Einheit bei-

der Zustände dar, sodass es insgesamt drei Welten gibt. Während die Menschen normalerweise in der mittleren Welt leben, gehört der Schamane allen dreien an.⁶⁰⁰ Das Besondere des schamanischen Weltbildes besteht darin, dass der Schamane als religiöser Spezialist rituelle Techniken beherrscht, die es ihm ermöglichen, sich zwischen dem als menschlich und dem als übernatürlich geltenden Raum zu bewegen, nämlich von der irdischen Welt in die übernatürliche und wieder zurück.⁶⁰¹ Diese »Reise« erfolgt mittels eines Trancezustands, in den sich die Schamanin durch verschiedene Techniken bringt, etwa durch rhythmisches Trommeln und entsprechende Körperbewegungen, aber auch durch die Einnahme von Drogen. Diese Praktiken können jedoch nur dann Bestandteil religiöser Kommunikation sein, wenn Körperverhalten, Trommeln, die Einnahme von Drogen usw. sowie der Bericht aus der Anderwelt sozial adressiert und entsprechend registriert werden. In sozialer Hinsicht muss man dem Schamanen vertrauen, dass er in die jenseitige Welt gelangen kann; er benötigt also Gefolgschaft. Im Falle des Schamanismus stehen Kognition und Rollendifferenzierung somit in einer engen Beziehung. Und nicht zuletzt ist zu bedenken, dass es sich beim Schamanismus nicht um eine selbstständige Religion handelt, sondern um eine »spezifische Konfiguration« innerhalb eines konkreten religiösen Systems.⁶⁰² Auch der Schamanismus existiert im Nebeneinander mit anderen Formen von Religion und überlagert sich zuweilen mit ihnen.

4. Magie

Das magische Weltbild greift ebenso wie das des Schamanismus in einigen Fällen auf Expertenwissen zurück. Die griechischen Wörter *μάγος* und *μαγεία* stammen vermutlich aus dem fünften Jahrhundert v. u. Z.⁶⁰³ Objektsprachlich werden sie und ihre Entsprechungen sehr verschieden verwendet – nicht selten pejorativ, um einige Religionspraktiken auszugrenzen. In religionswissenschaftlicher Hinsicht sind Magie und Religion jedoch keine voneinander getrennten Größen. Wenn man unter Religion jene Sinnform versteht, die auf der Unterscheidung immanent/transzendent basiert, dann ist und bleibt das, was Magie genannt wird, ein Bestandteil von Religion. In der religiösen Selbstzentrierung beruht »alle Magie [...] auf der Voraussetzung, dass ein intimer Zusammenhang besteht zwischen Immanenz und Transzendenz.«⁶⁰⁴ Dass Magie und Religion über die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz zusammengehören, zeigt auch Bernd-Christian Otto in seiner umfangreichen Studie über die mediterrane Rezeptions- und Diskursgeschichte der Magie. »Vor dem Hintergrund des heuristischen Fensters von *Transzendenzbezug*« zeigt Otto im Verlauf seiner Untersuchung,

»dass im Grunde alle Aspekte und Gegenstandsbereiche, die im Laufe der Geschichte des Magiebegriffs [...] unter dem Begriff abgebildet worden sind, im akademischen Diskurs ohne Weiteres unter dem Religionsbegriff gefasst werden können. Dies hat weitreichende Konsequenzen: *Magie* wird sich auch und gerade im historischen Kontext nicht als eigenständiger, von *Religion* stringent abgrenzbarer Sachbereich erweisen, sondern prinzipiell als rezeptionsgeschichtliche Variation, Neusynthetisierung oder schlicht Kopie dominanter oder jeweils wirkungsgeschichtlich relevanter religiöser Referenzdiskurse hervortreten.«⁶⁰⁵

Bereits für den Fall der altägyptischen Religion gilt: »Magie lässt sich [...] in keiner Weise von Religion unterscheiden oder ihr gar entgegensetzen.«⁶⁰⁶ Ebenso sind im Alten Orient

»im Kult verankertes Ritual und mit der magischen Praxis einhergehende Beschwörungen Hauptbestandteil religiösen Lebens, wobei in Ägypten keine als Alternative zur offiziellen »Religion« aufgefaßte »Magie«, sondern eine öffentliche Sphäre religiöser Handlungen auf der einen Seite und deren Reduzierung auf den individuellen Anwendungsbereich auf der anderen identifiziert werden [...], während in Mesopotamien eine Opposition zwischen »weißer« und »schwarzer« Magie vorhanden ist, was zur Entwicklung des Topos »chaldäischer« Magie in der klassischen Antike beigetragen haben dürfte.«⁶⁰⁷

Die *objektsprachliche* Opposition von Religion und Magie ist ein Produkt jener Religionen, die sich in Konkurrenz zu magischen Praktiken sehen und sich davon abgrenzen wollen. Daniel Dubuisson führt diese Opposition auf den römischen Katholizismus zurück.⁶⁰⁸ Doch Ähnliches lässt sich bereits in der antik-mediterranen, in der süd- und zentralasiatischen sowie in der chinesischen und japanischen Religionsgeschichte beobachten.

Obgleich Bronislaw Malinowski Magie und Religion in *metasprachlicher* Hinsicht fälschlicherweise auseinanderzieht, markiert er dennoch einen wichtigen Punkt im Verhältnis beider Größen:

»we have defined, within the domain of the sacred, magic as a practical art consisting of acts which are only means to a definite end expected to follow later on; religion as a body of self-contained acts being themselves the fulfillment of their purpose.«⁶⁰⁹

Aus systemtheoretischer Sicht akzentuiert Malinowski mit seinem Magiebegriff religiöse Fremdreferenz, während sein Religionsbegriff die religiöse Selbstreferenz betont. In diesem Sinne ist Magie »die praktische Umsetzung einer magisch-religiösen Weltsicht«, ⁶¹⁰ die prinzipiell von zwei Arten der Analogisierung geprägt ist:

»einmal, daß Gleiches wieder Gleiches hervorbringt, oder daß eine Wirkung ihrer Ursache gleicht; und dann, daß Dinge, die einmal in Beziehung zueinander gestanden haben, fortfahren, aus der Ferne aufeinander zu wirken, nachdem die physische Berührung aufgehoben wurde. Der erste Grundsatz kann das Gesetz der Ähnlichkeit, der zweite das der Berührung oder der direkten Übertragung genannt werden. [...] Zauber, der sich auf das Gesetz der Ähnlichkeit gründet, kann homöopathische oder nachahmende Magie genannt werden, Zaubereien, die auf dem Gesetz der Berührung oder direkten Übertragung beruhen, könnte man als Übertragungsmagie bezeichnen.«⁶¹¹

Analogien werden beispielsweise zwischen Teil und Ganzem, Mikro- und Makrokosmos, Menschen- und Götterwelt sowie sichtbarer Erscheinung und unsichtbarer Ursache hergestellt.

Magische Praxis kann, muss aber nicht institutionalisiert sein. Sie kann Expertenwissen und entsprechende Expertenrollen erfordern, aber ebenso als Themen- und Situationsdifferenzierung in gesellschaftliche Vorgänge integriert sein.⁶¹² Falls Magie

stabil institutionalisiert ist, gibt es feste Ablaufregeln, Verhaltensmuster und Vorstellungen. Beispielsweise gilt für den Alten Orient und Altägypten:

»In der magischen Praxis aktualisiert der Zauberer in einem Zauberspruch den passenden mythischen Hintergrund, wobei die Überwindung des bestehenden Mangelzustandes durch die Einbindung der lebenden Aktanten in die Götterwelt bewirkt wird.«⁶¹³

Magie ist ein besonderer kognitiver Modus. Er stützt sich auf gewöhnliche konzeptuelle Mechanismen, die auf besondere Weise funktionieren, weil sie in ritualisiertes Verhalten eingebettet sind. Magie verleiht Handlungen und Wörtern im Ritual Bedeutung und vollzieht dort eine ›De-Symbolisierung‹ hin zu erstheitlichem Zeichengebrauch. Magie unterscheidet sich von anderen religiösen Kognitionsweisen unter anderem durch die Sensibilität gegenüber spezifischen Anwendungskontexten, während nicht-magische Rituale innerhalb organisierter Religion eher formalisiert und daher tendenziell situationsunabhängig sind.⁶¹⁴

5. Divination

Divination (auch Mantik genannt, von altgr. *μαντική τέχνη* [*mantiké téchnē*], ›Kunst der Zukunftsdeutung‹) ist der Oberbegriff für all jene Praktiken, die dazu dienen, zukünftige Ereignisse vorherzusagen und gegenwärtige oder vergangene Ereignisse, die sich der Kenntnis der Praktizierenden entziehen, zu ermitteln. Ebenso wie Magie kann auch die Divination institutionalisiert oder als Themen- und Situationsdifferenzierung in den Alltag eingebettet sein. Dieser Unterscheidung entsprechen die beiden Formen, die Cicero in seiner Schrift »De divinatione« als ›künstliche‹ und ›natürliche Divination‹ bezeichnet.⁶¹⁵ Die Erstere beruht auf jener Art von Fachwissen, das durch Unterweisung erworben wird (etwa in der Vogel- und Organschau). Die Letztere hingegen gründet auf Fähigkeiten, die zwar nicht alltäglich, aber doch insofern natürlich sind, als sie keiner speziellen Ausbildung bedürfen. Die relativ einfachen Botschaften, die die Götter in Form von Träumen und prophetischer Erregung an die Menschen senden, sind Beispiele für den Anwendungsbereich natürlicher Divination.⁶¹⁶ Cicero zufolge liegt beiden Arten »etwas seinem Wesen nach Natürliches« zugrunde, »das bald infolge langdauernder Beobachtung von Zeichen, bald infolge göttlicher Einwirkung und Eingebung zur Voraussage der Zukunft befähigt«. ⁶¹⁷ In dieser Unterscheidung ist bereits die Differenzierung von Religion (als »göttlicher Einwirkung und Eingebung«) und dem angelegt, was heute empirische Wissenschaft (als »langdauernder Beobachtung von Zeichen«) heißt.

Um Divinationsverfahren entwickeln zu können, haben frühe komplexe Gesellschaften Jean Bottéro zufolge neben dem, was etwa für den Fall Mesopotamiens ›das Schreiben der Götter‹ genannt werden kann, eine empirische Phase zu durchlaufen.⁶¹⁸ Wenn ungewöhnliche Situationen mit gewissen besonderen Ereignissen einhergehen und solche Sequenzen sich des Öfteren wiederholen – etwa die Geburt eines abnormen Schafs kurz vor dem Tod einer wichtigen Person –, nimmt dies irgendwann den Charakter von ›Gesetzen‹ an. Außerdem muss bemerkt werden, dass zwischen Ereignissen entweder Analogien bestehen – etwa: der König, der eine Stadt durch die Zerstörung von Mauern erobert, als bei einem kurz zuvor geopfertem Schaf Perforationen in der Leber festgestellt werden. Oder zwischen Vorkommnissen bestehen Assonan-

zen – etwa: Ein Gott lässt ein Unglück auf eine Stadt kommen, weil er wütend auf sie ist, wofür ein kurz zuvor erfolgter Regenschauer ein Anzeichen ist. Nur diese Arten der Verbindung zwischen verschiedenen Ereignissen und Sachverhalten können zur Entwicklung von Divinationsverfahren führen. Das Medium, in dem sich Divination entwickelt, ist die Schrift; das gilt insbesondere für Mesopotamien und China. Mit Blick auf Mesopotamien notiert Jean Bottéro:

»In Mesopotamia, writing formed the model for a whole series of intellectual activities, not the least among which was the interpretation of signs sent by the gods. In Mesopotamia, reading the future and gaining knowledge of hidden things were not achieved through direct divine inspiration but rather through the same process which operates in the interpretation of written signs.«⁶¹⁹

Auch die Prophetie gehört zu den Divinationsverfahren. Das Wort ›Prophetie‹ leitet sich etymologisch vom griechischen προφητεῖν ab: ›Zukünftiges vorhersagen‹, aber auch ›Verborgenes offenbaren‹. Ein Prophet ist ›jemand, der stellvertretend für einen Gott spricht‹. In der Hebräischen Bibel verkörpert er als Medium göttlicher Botschaft zudem ›das Prinzip der religiösen Unruhe‹.⁶²⁰ Prophetie liegt dann vor,

»wenn eine Person (a) in einem kognitiven Erlebnis (Vision, Audition, audiovisuelle Erscheinung, Traum o. ä.) der Offenbarung einer Gottheit oder mehrerer Gottheiten teilhaftig wird und ferner (b) sich durch die betreffende(n) Gottheit(en) beauftragt weiß, das ihr Geoffenbarte in sprachlicher Fassung (als ›Prophetie‹, ›Prophetenspruch‹) oder in averbalen Kommunikationsakten (›symbolischen‹ oder ›Zeichenhandlungen‹) an einen Dritten (oder Dritte), den (die) eigentlichen Adressaten, weiterzuleiten.«⁶²¹

Für religiöse Kommunikation sind vor allem die verschiedenen Typen literarischer Prophetie von Bedeutung, weil sie über das Textmedium eine größere Verbreitung haben, über die Zeiten hinweg wirken und Gegenstand einer ›prophetischen Propheten-auslegung‹ sein können; Letztere ist das formative Prinzip der Literaturgeschichte der biblischen Prophetie.⁶²²

6. Mythos

Mythos ist ein schillerndes Wort. Es wird häufig gebraucht, wenn der Realitäts- oder Wahrheitsstatus von etwas Behauptetem bestritten wird; dann bedeutet Mythos schlicht ›eine unwahre Geschichte‹. Aber so einfach ist die Sache nicht. Der Mythosbegriff wird in der Literatur ausgiebig diskutiert und heterogen verwendet. Den verschiedenen Theorien ist gemeinsam, den Mythos als einen bestimmten Kognitionsmodus und ein spezifisches Genre zu verstehen. Beispielsweise hebt Claude Lévi-Strauss den narrativen Aspekt hervor.⁶²³ Der vorliegende Grundriss religiöser Evolution schließt an diese Charakteristik an und sieht die Funktion des Mythos darin, die Bedeutung von Ritualhandlungen mit der jeweiligen Umwelt des Religionssystems abzustimmen.

Die Etymologie des griechischen Wortes μῦθος (Mythos) ist nicht geklärt, doch lässt seine Verwendung im altgriechischen Kontext auf sein Bedeutungsfeld schließen:

»Bei Homer bezieht sich *mythos* offenbar auf eine emphatische Äußerung oder einen Befehl. Meistens spricht eine mächtige Person öffentlich, ausführlich und mit emotionaler Überzeugungskraft. Eine solche Äußerung wird *mythos* genannt. Manchmal berichtet der Erzähler von vergangenen Ereignissen, um die Wichtigkeit seines Befehls oder seiner Mahnung zu unterstreichen, sodass das Wort *mythos* sich von Anfang an auf eine Art Geschichte oder zumindest auf einen Bericht bezieht.«⁶²⁴

Dementsprechend kann zumindest mit Blick auf den griechischen Fall festgehalten werden, »daß Mythos primär im sprachlichen Bereich gegeben ist, und zwar als ›Erzählung‹ oder ›Geschichte‹, als ›narrative Sequenz‹.«⁶²⁵ Diese Charakteristik lässt sich generalisieren. Was die Erklärung oder Interpretation von Mythen angeht, so sieht die objektsprachliche Beschreibung der griechischen Antike sie

»als Allegorien für philosophische Beschreibungen der physischen Welt, oder, im Euhemerismus, als Quelle für die Rekonstruktion der menschlichen Vergangenheit, oder auch als eine Sammlung von Beispielen für richtiges Verhalten. Spätere Methoden haben seitdem meist ähnlich gearbeitet: Mythen wurden immer neuen Modellen der Wirklichkeit angepasst, die sich im Laufe der Zeit entwickelten.«⁶²⁶

Der Begriff Mythos wird häufig in einen Zusammenhang mit Religion gebracht, aber nicht jeder Mythos hat einen religiösen Inhalt. Nicht immer, aber oft handelt es sich bei religiösen Mythen um Erzählungen vom Ursprung,⁶²⁷ die ebenfalls nicht immer, aber häufig in Verbindung mit Ritualen stehen; in diesem Fall dienen Rituale dem Erhalt oder der Wiederherstellung der im Mythos beschriebenen ursprünglichen Ordnung.

Die Anfänge von mythischen Erzählungen liegen – mangels schriftlicher Quellen in der Vorgeschichte – im Dunkeln. »Es ist möglich, wenn auch nicht beweisbar, dass bestimmte Eigenschaften, die antike Mythen aufweisen, schon vor 10.000 oder sogar 100.000 Jahren existierten.«⁶²⁸ Den Erkenntnismodus des mythischen Denkens charakterisiert Ernst Cassirer wie folgt:

»Wo wir ein Verhältnis der bloßen ›Repräsentation‹ sehen, da besteht für den Mythos, sofern er von seiner Grund- und Urform noch nicht abgewichen und von seiner Ursprünglichkeit noch nicht abgefallen ist, vielmehr ein Verhältnis realer Identität. Das ›Bild‹ stellt die ›Sache‹ nicht dar – es ist die Sache; es vertritt sie nicht nur, sondern es wirkt gleich ihr, so daß es sie in ihrer unmittelbaren Gegenwart ersetzt. Man kann es demgemäß geradezu als ein Kennzeichen des mythischen Denkens bezeichnen, daß ihm die Kategorie des ›Ideellen‹ fehlt und daß es daher, wo immer ihm ein rein Bedeutungsmäßiges entgegentritt, dieses Bedeutungsmäßige selbst, um es überhaupt zu fassen, in ein Dingliches, in ein Seinsartiges umsetzen muß.«⁶²⁹

Im Anschluss an Cassirer vertritt Hans Ulrich Gumbrecht die These,

»dass Mythen vor allem in Kulturen entstehen, welche auf die Produktion von räumlichen Relationen der Präsenz (und nicht, wie die Gegenwartskultur: auf die Produktion von Bedeutung) zentriert sind.«⁶³⁰

In der Perspektive der phylogenetischen kognitiven Entwicklungstheorie ist jedoch klar, dass sich auch der Mythos bereits in der semiotischen Kategorie der Drittheit bewegt, also symbolisch verfasst ist und die zweitheitliche Räumlichkeit sowie erstheitliche Qualitäten kognitiv einfaltet. Merlin Donald rekonstruiert die Evolution von Kognition und verortet das Stadium des Mythischen zwischen der mimetischen Phase, die der episodischen folgt, und der theoretischen Phase.⁶³¹ Mit episodischer Kognition, die Donald zufolge vor 5 Millionen Jahren beginnt, können Sequenzen von Ereignissen gespeichert, zu Erfahrungen verarbeitet und mit dem Gefühlshaushalt abgeglichen werden. In mimetischer Kognition, die vor 2,5 Millionen Jahren einsetzt, werden neue Formen der Kommunikation entwickelt, mittels derer die Darstellung von Episoden in Ritualen erlernt und aufgeführt werden kann. Das mythische Stadium, ab 150.000 v. u. Z., markiert den Übergang zum *Homo sapiens sapiens*, der mithilfe der Symbolsprache und der symbolischen Kognition die Beschränkung auf die unmittelbare Gegenwart überwindet und seine Erfahrungen in Zeit und Raum ebenso bewahren wie transzendieren kann. Aber in semiotischer Hinsicht vermittelt die mythische Symbolik nicht die Ikonizität und Indexikalität, sondern stellt ihre Einheit her. Bei mythischer Symbolik handelt es sich gemäß der semiotischen Kategorienlehre um die Drittheit in der Erstheit. Donald legt Wert auf die Feststellung, dass das jeweils neue Stadium die kognitiven Formen der vorangegangenen Phasen überlagert, sodass episodische und mimetische Kognition im mythischen Denken erhalten bleiben. Folglich können das Ritual der mimetischen Kognition und das mythische Denken aufeinander abgestimmt sein.

7. Religiöse Selbstreflexion

Mit dem Begriff der ›religiösen Selbstreflexion‹ ist unter anderem das gemeint, was üblicherweise Theologie genannt wird. Der Begriff ›Theologie‹ ist jedoch nicht immer angemessen, weil nicht jede Religion über Vorstellungen von Göttinnen und Göttern oder gar eines einzigen Gottes verfügen muss, um als Religion prozedieren und sich darin selbst beobachten zu können. Die Semantisierung religiöser Transzendenz kann konzeptionell auf vielfache Weise erfolgen. Aus diesem Grund sei allgemeiner von religiöser Selbstreflexion die Rede.

Mit religiöser Selbstreflexion beobachtet Religion ihre eigenen Beobachtungen (das heißt bezeichnende Unterscheidungen). Auf diese Weise steigert sie die Generierung spezifisch religiöser Information: als Differenz, die eine Differenz setzt.⁶³² Das bedingt jenen Kognitionsmodus, den Donald als ›theoretisch‹ bezeichnet. Theoretische Kognition beginnt etwa um 3.000 v. u. Z. und ergänzt die anderen Kognitionsmodi. Sie wird neben der Ausbildung von Mnemotechniken durch die Möglichkeit der externen Speicherung von Informationen und der Auslagerung von Erfahrungen aus dem individuellen Organismus stimuliert. Neue Medien befähigen zur Selbstreflexion, zu gesteigertem Transzendieren des Hier und Jetzt sowie mittelfristig auch zu Geschichtsbewusstsein, das im mediterranen und vorderorientalischen Raum bei den Hethitern, dann im Zoroastrismus sowie in der Formation der Hebräischen Bibel und in China während der frühen Han-Dynastie (207 v. u. Z.–6/9 u. Z.) aufkommt.⁶³³ Von dort aus können der erzählende Mythos und die Geschichtsschreibung in ein oppositionelles Verhältnis gelangen, auch wenn beide Gattungen häufig vermischt sind.⁶³⁴ Dasselbe gilt für die Relation zwischen den beiden Kognitionsmodi Mythos und Logos.

Theoretische Kognition bewegt sich in der semiotischen Kategorie der Drittheit und verwendet daher Symbole. Wie bereits dargelegt (S. 137ff.), lösen sich die in verschiedenen Stadien der kognitiven Evolution ausgebildeten Modi nicht ab, sondern überlagern sich bis heute. Dennoch befinden sie sich in einer Hierarchie – wie das auch bei den Zeichenarten Ikon (Z1), Index (Z2) und Symbol (Z3) der Fall ist:

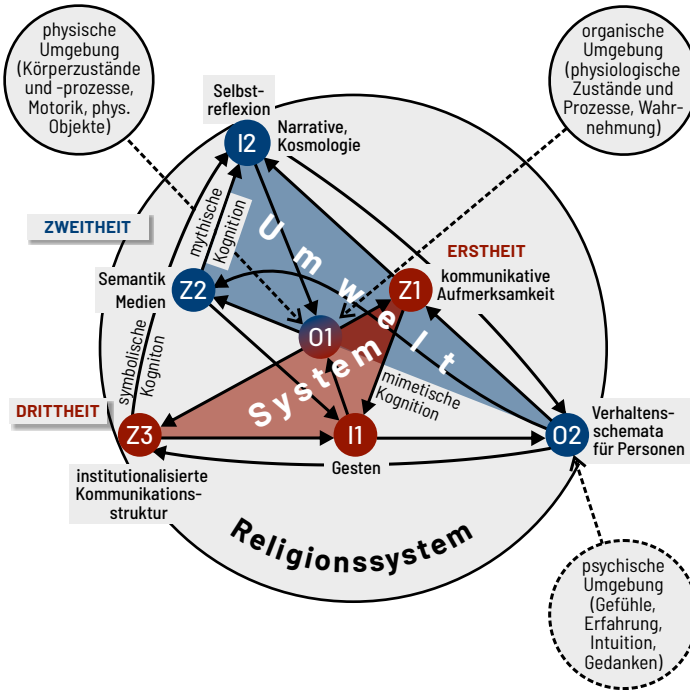


Abbildung 21: Verschiedene Kognitionsmodi im Religionssystem

Religiöse Selbstreflexion (I2–O2–Z3) in der Drittheit setzt immer mythisches Denken (I2–O2–Z2; I1–O1–Z2) in der Zweitheit voraus, ebenso wie mythisches Denken stets auf mimetischer Kognition (I1–O2–Z1) in der Ersttheit basiert (Abbildung 21).⁶³⁵ Diese hierarchische Abhängigkeit ist allerdings keine einfache kompositorische Beziehung. Mythen sind nicht aus mimetischen Gesten und religiöse Selbstreflexion ist nicht aus mythischen Zeichen »gemacht«. Die drei Kognitionsmodi sind vielmehr Stadien der Entwicklung und Differenzierung immer komplexerer Arten religiöser Kognition. Hierarchische Abhängigkeit bedeutet, dass der Zeichentyp des Symbols (Z3), der Ausschnitte abstrahierender und generalisierender kognitiver Prozesse (O2) darstellt, auf die Vorgängigkeit von mythischer Semantik (Z2) und kommunikativer Aufmerksamkeit (Z1) angewiesen ist – denn wie gesagt: Drittheit ist etwas, das ein Erstes in eine Beziehung zu einem Zweiten bringt.⁶³⁶ Mythische Semantik (Z2) ist primär für die semiotische Verarbeitung von Aspekten physischer Sachverhalte in der Umwelt von Religion (Z2–I2–O1) im Verbund mit relevanten psychischen Prozessen (Z2–I2–O2) in fremdreferenzieller Hinsicht zuständig. Darin sind mythische Zeichen auf die Vorgängigkeit kommunikativer Aufmerksamkeit (Z1) angewiesen, die primär

für die semiotische Verarbeitung von relevanten organischen Elementen zuständig ist (Z1–I2–O1; Z1–I1–O2).

In der Drittheit greift das Religionssystem nicht nur, aber besonders erfolgreich auf das Schriftmedium zurück. Mit ihm lassen sich komplexe Semantiken erzeugen, reproduzieren und modifizieren. Von dort aus kommt es zu dem, was die Systemtheorie ›rückläufige Kausalität‹ (*downward causation*) nennt:

Die aus dem Zusammenspiel einzelner Elemente »hervorgegangenen Ordnungen wirken auf die Komponenten zurück, die sich dann anders ausnehmen als sie zu Anfang gewärtigt wurden«. Folglich sind die Faktoren emergenter Prozesse keine Konstanten, »die es bloß zu kombinieren gälte; vielmehr ist es die Transformierung der Faktoren durch wechselseitige Einschränkungen, die sie zu Ausgangsbedingungen von Emergenz machen«. ⁶³⁷

Von Kausalität kann nur dann die Rede sein, wenn sowohl Ursache als auch Wirkung Teil innersystemischer Vorgänge sind. Weder kann die Umwelt etwas im System verursachen, noch vermag das System etwas in der Umwelt auszurichten. Mit der rückläufigen Kausalität wird symbolisch, und zwar insbesondere anhand von Schriftzeichen, auf zweitheitliche Semantiken und erstheitliche Körpergesten recurriert. Aber im Zustand symbolischer Referenz sind Semantiken und Gesten nicht mehr an die Anwesenheit von Medien in ihrer physischen Gegenständlichkeit und an physisches Körperverhalten gebunden. Dann werden Gegenstände und Körperverhalten in Texten ohne ihre physische Präsenz behandelt und zu literarischen Aktanten transformiert. Außerdem können Mythen entmythologisiert und Gesten metaphorisch semantisiert werden.

Das wird durch zweierlei erreicht: Zum einen durch die doppelte kognitive Schließung im Sinne Heinz von Foersters. ⁶³⁸ Mit dieser Operation teilt das Religionssystem seine Kommunikation in einen Bereich religiöser Praxis und einen solchen, der religiöse Praxis reflektierend beobachtet. ⁶³⁹ Im semiotischen Modell entspricht diese Unterscheidung dem beobachteten Zeicheninhalt mit den Relationen Z1–I1–O1 und Z2–I1–O1 und der beobachtenden Zeichenform mit der Relation Z3–I2–O2 (vgl. Abbildung 9, S. 54). Die semiotische Position Z3 ist in der religiösen Selbstreflexion nicht mehr mit der Kommunikationsstruktur des Rituals besetzt, sondern etwa mit Gelehrten- und Lehrinstitutionen wie jüdischen Talmudschulen und muslimischen Medresen, später auch mit christlicher Theologie in Klöstern und Universitäten. Außerdem werden Medien – vor allem Schrift – benutzt, ohne dass die physische Gegenständlichkeit sinnhaft thematisch werden muss. Zum anderen wird die religiöse Selbstreflexion durch das gesteigert, was die Organisationssoziologie Unsicherheitsabsorption nennt. ⁶⁴⁰ Religiöse Selbstreflexion ist zwar fremdreferenziell orientiert (I2–O2–Z3) und erhält auf diese Weise Daten aus der Umwelt des Religionssystems. So kann sich das Religionssystem im Gegenüber zu Nicht-Religiösem beobachten. Im weiteren Verlauf stützen sich die Anschlussoperationen religiöser Kommunikation aber nicht mehr auf die fremdreferenziell wahrgenommene Sachlage, sondern nur noch auf Schlüsse, die von der Kommunikationsstruktur des Religionssystems in Relation zur religiösen Selbstreflexion bestimmt werden. Im Falle von Texten richtet sich die fremdreferenziell gehaltene religiöse Selbstreflexion immer stärker an der selbstreferenziell bestimmten textinternen Pragmatik (I1) aus: religiöse Texte schließen also an religiöse

Texte an. Die Umwelt wird zunehmend in das Religionssystem eingefaltet, und das System beobachtet sich nicht mehr (nur) im Gegenüber zu Nicht-Religiösem, sondern (auch) im Hinblick auf die eigenen systeminternen Operationen.

Religiöse Selbstreflexion startet, indem sie religiöse Narrative begrifflich kommentiert und sie in umfassende Kosmologien einbettet, die dann wiederum begrifflich bestimmt werden. Auf diese Weise werden Mythen und Kosmologien in die Selbstreflexion eingefaltet. Ein prominentes Beispiel dafür ist das Neue Testament. Während die Evangelien unter Mythen fallen, sind die paulinischen Briefe auch begrifflich gehalten. Insofern kann Paulus als der erste dogmatische Theologe gelten.⁶⁴¹ Der zentrale Begriff der paulinischen Theologie ist der des Glaubens (πίστις). Bei der Verwendung des Substantivs sind Wendungen charakteristisch, in denen πίστις im Genitiv vorkommt (etwa Gal 3,2.5; 2Kor 4,13; Röm 1,5; 3,27; 4,11); ferner die Ausdrücke ἐκ πίστεως (= »aus Glauben«; z. B. Gal 2,16; 3,7.8.9.11.22; 5,5; Röm 1,17; 3,26.30; 4,16; 5,1; 9,30.32; 10,6; 14,23; Phil 3,9) und διὰ πίστεως (= »durch Glauben«; z. B. 1Thess 3,7; 2Kor 5,7; Gal 2,16; 3,14; 3,26; Röm 1,12; 3,22.25.30.31; Phil 3,9).⁶⁴² Der Glaube ist also primär kein aktives Tun (auch wenn das Verb πιστεύειν gebraucht wird), sondern ein Medium, in dem und durch das religiös kommuniziert wird. Von dort aus bestimmen sich weitere zentrale christlich-religiöse Begriffe wie etwa die Christusfigur, das Reich Gottes, Gesetz, Gnade usw. Der paulinische Begriff des Glaubens gründet nicht in einer Anthropologie und richtet sich schon gar nicht auf ein frei entscheidendes ›Subjekt‹, wie das später etwa bei Augustinus, Luther und Kierkegaard der Fall ist. Bei Paulus ruht der Glaube »nicht in einem Entschluss des Menschen, sondern *er ist eine Gnadengabe Gottes*, d. h. die christologisch-theologische Begründung des Glaubens geht seiner anthropologischen Verortung stets voran«.⁶⁴³ Vor paulinischem Hintergrund werden die Mythen, die in den Evangelien erzählt werden, nicht (mehr) auf ihren Realitätsgehalt im Sinne einer indexikalischen Historizität befragt, sondern erhalten eine selbstreferenzielle religiöse Evidenz, die an der semantischen Konsistenz der religiösen Kommunikation gemessen und kontrolliert wird. Dabei schließt die paulinische religiöse Selbstreflexion auch divinatorisches Denken ein.⁶⁴⁴ Ähnlich verhält es sich bereits mit der griechischen ›philosophischen Theologie‹ und dem hellenistischen Neuplatonismus, die den ›Mythos‹ in ›Logos‹ transformierten, ohne dass hier jedoch eine einfache Ablösung erfolgte.⁶⁴⁵ Darin besteht die doppelte Schließung und die Unsicherheitsabsorption religiöser Selbstreflexion, von der gerade die Rede war. So kann es dann zur Ausbildung religiöser Dogmatiken kommen, in denen Religion Information über andere, bereits als religiös bestimmte und begrifflich gehaltene Informationen generiert. In diesem Zustand der religiösen Kommunikation richtet sich die Re-Codierung mehr und mehr an religiösen Vorgaben aus. Im Sinne der Morphogenese religiöser Evolution sei nochmals betont: Religiöse Selbstreflexion tritt nicht an die Stelle der anderen Kognitionsmodi, sondern begleitet und beobachtet sie vielmehr.

8. Mystik

Der Begriff Mystik geht auf das altgriechische μυστικός (*mystikós*: ›geheimnisvoll‹) zurück, das sich wiederum vom griechischen Substantiv μυστήριον (*mysterion*, lat. *mysterium*; ›Geheimnis‹, aber auch ›Geheimlehre‹ oder ›Geheimkult‹) herleitet. Im semantischen Umfeld steht auch das griechische Verb μύειν (*myéin*; ›einweihen‹, ›initiiert

werden«, »beginnen«). Doch das griechische Stammwort ist *μύειν* (*myein*; »sich schließen«, »zusammengehen«, wie zum Beispiel die Lippen und Augen der Teilnehmenden an den Mysterien von Eleusis, aber auch »die Sinne verschließen« [*μνεῖν τὰς αἰσθήσεις*] wie etwa bei Origenes⁶⁴⁶).

Die Etymologie zeigt, dass Mystik mit »inwendigem Schauen« zu tun hat. Es ist ein »nach innen« gerichtetes Schauen, aber nicht in Gestalt theoretischer Erkenntnis, für die das Altgriechische das Wort *θεωρεῖν* (*theoréin*, kontrahiert *θεωρεῖν* [*theoreîn*]; »[an]schauen«, »beobachten«, »betrachten«) gebildet hat. Mystik ist ein Schauen, das die religiöse Wahrheit im Inneren der Person findet, wobei sie zugleich außerhalb ihrer ist. Insofern ist mystische Kommunikation ein Ausdruck forcierter Differenzierung und Relationierung zwischen gesellschaftlicher Kommunikation und psychischem Erleben. Das mystische Schauen ist ein kognitiver Vorgang in der semiotischen Kategorie der Drittheit, kann darin aber eher die kognitive Dimension in der Drittheit, die handlungspraktische Dimension in der Zweitheit oder die erfahrungsförmige Dimension in der Erstheit akzentuieren. In ihrer formalen Bestimmung ist Mystik neben der »negativen Theologie« das vielleicht deutlichste Beispiel des Paradoxes religiöser Kommunikation, unbestimmbare Transzendenz mit immanenten Mitteln zu bestimmen. Daher ist die Sprache mystischer Kommunikation oft widersprüchlich, figurativ, und poetisch. Die Beschreibungen,

»given by the mystics of their peculiar experiences and of the God whose presence they experience are full of paradoxes of every kind. It is not the least baffling of these paradoxes—to take an instance which is common to Jewish and Christian mystics—that God is frequently described as the mystical Nothing.«⁶⁴⁷

Gerade weil das Transzendente nicht zu benennen ist, kann Mystik den Anspruch erheben, einen unmittelbaren Kontakt zum Transzendenten herstellen zu können.⁶⁴⁸ Mystik kommuniziert das Unsagbare und ist dabei in besonderer Weise auf Metaphern angewiesen, mit denen das Unbekannte durch Rückgriff auf Bekanntes bestimmt wird.⁶⁴⁹ Das religiöse Erlebnis

»in seiner Unmittelbarkeit ist »*inkommunikabel*«, »unsagbar«, und, wo es zur Sprache kommt, wird es einem fremden Medium unterworfen, damit aber entstellt und tendenziell »domestiziert.«⁶⁵⁰

Mystische Kommunikation transformiert das unsagbare Erleben in kommunizierbare Erfahrung. Dabei transportiert sie zugleich die Konnotation des Unsagbaren mit. Die Paradoxie mystischen Sprechens besteht darin, »daß es nach einer Sprache sucht, die das Göttliche zugänglich machen will, indem sie zugleich an dessen Nichtdarstellbarkeit festhält.«⁶⁵¹ Obgleich mystische Erfahrung sich je und je in Zeit und Raum artikuliert, ist sie

»somehow timeless, that it involves an apprehension of the transcendent (of some thing, state, or person lying beyond the realm of things), that it gives them bliss or serenity, and that it normally accrues upon a course of self-mastery and contemplation.«⁶⁵²

Das Paradox mystischer Erfahrung drückt sich unter anderem in der Kommunikation widersprüchlicher Sinneswahrnehmung aus, wofür hier einige Beispiele angeführt seien. In den Qumranschriften etwa ist zu lesen, dass der Klang, den die Cherubim erzeugen, »zum Schweigen gebracht« wird und die Gestalt eines »stillen Segens« (*qol demamat berekh*) annimmt:

»Geister des lebendigen [C]ottes, ständig hin und hergehend mit der Herrlichkeit der Wagen (12) [des] Wunders, ein Schall von Preisungs-Stille im Gedröhn ihres Ganges und des Lobs von Heiligkeit. An der Kehre ihrer Wege, wenn sie erheben, erheben sie auf wunderbare Weise und wohnt (13) Seine [Herrlich]keit ein, (herrscht) Schall frohlockenden Jubels, Ruhe und Still[e] von Gottespreisung in allen Lagern Gottes (/von Gottes-engeln) [...].«⁶⁵³

In der hinduistischen »Klang-Mystik« bleibt das »innere Wort« der göttlichen Unmittelbarkeit üblicherweise mit dem inneren Sprechen und dem psychosomatischen Erleben der Klänge (von Mantras, göttlichen Namen oder Musik) verbunden.⁶⁵⁴ In der Mystik Sebastians Francks im frühneuzeitlichen Protestantismus transzendiert Gottes Wort schriftliche wie mündliche Kommunikation; »es ist graphemlos und phonemlos, weder *schwacher bûchstab vnd schriftt* noch *ein eüsserer hal/ stimm vnd wort/ von menschen ausgesprochen*«. ⁶⁵⁵ Franck zufolge ist eine völlig zutreffende Beschreibung des mystischen »inneren Wortes« unmöglich: »Das rein Innerliche kann sich im Äußerlichen nie richtig darstellen, also auch im Begriff nicht, die göttliche Wahrheit hat in der menschlichen Erkenntnis kein ihr entsprechendes Organ.«⁶⁵⁶ Zugleich aber drückt sich die mystische Erfahrung in »Schriftmystik« aus. Nicht nur, aber vor allem in der Schriftmystik wird die äußerliche Schrift zum Medium inneren Erlebens:

»For the religious reader, the work read is an object of overpowering delight and great beauty. It can never be discarded because it can never be exhausted. It can only be re-read, with reverence and ecstasy.«⁶⁵⁷

Mystik ist keine eigenständige Religion. Anteile mystischer Kommunikation finden sich in allen größeren religiösen Traditionen. In manchen Ausprägungen rechnet Mystik die religiöse Erfahrung auf das Gefühlsleben zu, das im personalen Inneren verortet wird. Dann greift sie nicht selten auf Metaphern zurück, deren bekannte Quelldomäne der Bereich des menschlichen Körpers und der Sinneswahrnehmung ist – wie etwa im Beispiel der oben zitierten Passage aus dem Traktat »Das fließende Licht der Gottheit« (siehe S. 101–102). Ebenso können bestimmte physiologische Vorgänge für die mystische Einheitserfahrung stehen oder sie stimulieren – etwa der durch Weinkonsum erzeugte Rausch. Von dieser Metaphorisierung macht beispielsweise der Sufismus Gebrauch.⁶⁵⁸ Die emotionale Ausprägung der Mystik bringt zuweilen körperliche Begleiterscheinungen wie Ekstasen, Konvulsionen, Stigmata usw. mit sich.⁶⁵⁹ In anderen Ausprägungen stellt Mystik eher auf theoretische Reflexion ab. Beispiele hierfür sind Dionysius Areopagita, der hinduistische Advaita-Vedānta (Śaṅkara), der Sufi Muhyī d-Dīn Ibn 'Arabī, die theosophische Kabbala, Meister Eckhart und Sebastian Francks *Paradoxa*.⁶⁶⁰ In der theoretischen oder spekulativen Mystik wird die Raummetapher des Hiatus zwischen Transzendenz und Immanenz zugleich radikalisiert und durch Semantiken der Einheit überbrückt; etwa durch die des Nichts,

des Nicht-Ortes und der Zeitlosigkeit, des Entwerdens (Eckhart), des kabbalistischen אין סוף (*En-Sof*; wörtlich: »es hat kein Ende«, begrifflich in etwa: »das unterschiedslose Unendliche«) oder beim indischen Gelehrten Śāṅkara der Einheit von Ātman (das [absolute] Selbst, die unzerstörbare, ewige Essenz des Geistes; auch »Seele«) und Brāhmaṇ (die unveränderliche, unendliche Wirklichkeit, die den ewigen Urgrund von allem darstellt, was ist).⁶⁶¹ Damit ist die vielleicht radikalste reflexive Selbstzentrierung von Religion verbunden. Beispielsweise meint Transzendenz im Eckhart'schen Sinne »die sich selber transzendierende, im Reichtum des Geschaffenen sich selber je neu bezeugende und als Quellgrund erwirkende Fülle des göttlichen Seins«.⁶⁶² Die handlungspraktische Seite der Mystik zeigt sich beispielsweise in der Kombination mit Magie, etwa im Neuplatonismus und in der jüdischen Merkabamystik, aber auch in Prinzipien einer Lebensführung wie im Quanzhen-Daoismus, einer Strömung, die im 12. Jahrhundert entsteht und eine Kombination aus Daoismus, Konfuzianismus und Buddhismus vertritt.⁶⁶³

Die Anthropologie der Mystik schließlich oszilliert zwischen dem Versuch, eine innere Fülle zu erlangen, und dem Ideal des Entwerdens. Beispielsweise gilt für den Sufismus:

»Der Sufi ist jemand, der *nicht* ist«, lautet ein [...] altes Wort, das die Sufis sehr liebten, weil es treffend das Ziel des Mystikers andeutet, das auch mit dem schönen Ausdruck Meister Eckharts, *entwerden*, umschrieben werden kann. *Entwerden* in dem unbeschreiblichen göttlichen Wesen, so wie der Tropfen im Ozean, das war es, was viele der Sufis erhofften, aber sie wußten: der Weg ist lang und sehr schwierig, und nur wenige können hoffen, ihr Ziel zu erreichen, das sie in immer anderen Symbolen und wechselnden Metaphern im Laufe der Zeit ausgedrückt haben.«⁶⁶⁴

Als anthropologische Gemeinsamkeit mystischer Kommunikation lässt sich mithin festhalten: »To say »transcendence« is to say »union«; a union in which consciousness persists, but in a mode which nullifies the individual condition.«⁶⁶⁵ Falls dies zutrifft, liegt auch hier die erneute Einführung (*re-entry*) einer Unterscheidung auf der einen Seite des durch sie Unterschiedenen vor: Das höchste Prinzip der mystischen Einheit scheidet sich in Transzendenz und Immanenz. Diese Unterscheidung wird dann auf der Seite der Immanenz in der semantischen Gestalt von transzendenter Entindividualisierung und immanenter Individualität erneut eingeführt (Abbildung 22):

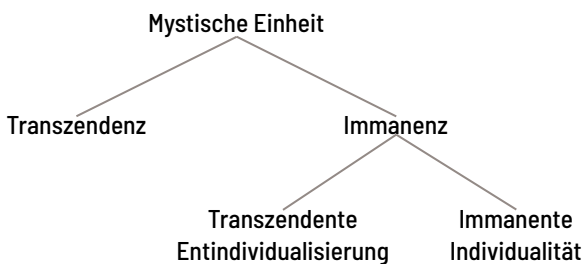


Abbildung 22: Der Re-Entry-Vorgang in der Mystik

9. Religiöse Kognition in der Oszillation von Metapher und Metonymie

Weil Religion unbestimmbare Transzendenz mit immanenten, bekannten Mitteln beschreibt, ist sie bei ihren kognitiven Operationen zur religiösen Sinnbildung – wie bereits mehrfach angedeutet – in besonderer Weise auf Metaphern angewiesen. In Metaphern werden eine bekannte Quelldomäne und eine unbekannte Zieldomäne aufeinander abgebildet, sodass sich einige Aspekte der Letzteren anhand bestimmter Gesichtspunkte der Ersteren erschließen lassen.⁶⁶⁶ Bezieht man nun die unbekannte Zieldomäne auf religiöse Transzendenz und die bekannte Quelldomäne auf religiöse Immanenz, so wird verständlich, weshalb die Metapher von konstitutiver Relevanz für religiöse Sinnbildung ist.

In der Linguistik wird die Funktionsweise der Metapher im Verhältnis zur Metonymie erforscht. Während die Metapher zwei semantische Domänen zusammenbringt, verbleibt die Metonymie innerhalb einer Domäne. Unter semantischen Domänen seien Cluster von Wörtern verstanden, die sich zunächst zu Zeichenzusammenhängen verdichten und dann zu Bereichen gesellschaftlicher Kommunikation wie Wirtschaft, Politik, Recht oder Wissenschaft formen. Diese Cluster von Wörtern weisen jeweils ein hohes Maß an lexikalischer Kohärenz auf, haben also die Eigenschaft, dass domänenspezifische Wörter in Texten zusammen vorkommen.⁶⁶⁷ Da die Metapher und die Metonymie zwei Pole darstellen, zwischen denen Sprache oszilliert, seien im Folgenden einige Überlegungen zur Beziehung zwischen diesen beiden tropischen Figuren angestellt.⁶⁶⁸

Den zentralen Unterschied zwischen Metonymie und Metapher arbeitet Roman Jakobson heraus.⁶⁶⁹ Er unterscheidet zwei Arten des Arrangements von Zeichen im Sinne zweier fundamentaler sprachlicher Operationen: die *Kombination* bzw. Kontextur (mit den beiden Untertypen der Übereinstimmung [*concurrence*] und der Verkettung [*concatenation*]) sowie die *Selektion* bzw. Substitution. Die Konstituenten einer Information sind durch eine interne Relation mit einem Code und durch eine externe Relation mit dem Informationskontext verbunden. Aus diesen Basisoperationen leitet Jakobson die beiden für Sprache konstitutiven Konzepte der Metonymie und der Metapher ab. Die Metonymie besteht in einer spezifischen Kombination von Zeichen auf der syntagmatischen Achse, also innerhalb der Beziehungen, die aufeinander folgende sprachliche Einheiten im Satz haben, und beruht auf dem Prinzip der Kontiguität (das heißt der Zugehörigkeit semantischer Einheiten zur selben semantischen Domäne). Die Metapher hingegen ist eine Selektion auf der paradigmatischen Achse, also innerhalb der Beziehungen, die sprachliche Einheiten im Satz haben, die an gleicher Stelle gegeneinander ausgetauscht werden können. Die Metapher entsteht durch Substitution eines Zeichens durch ein Zeichen, zu dem es in einer paradigmatischen Beziehung steht, und beruht auf dem Prinzip der Ähnlichkeit oder der Verähnlichung. In diesem Sinne kann der Gegenstand der Rede

»sowohl durch die Similaritätsoperation als auch durch die Kontiguitätsoperation in einen anderen Gegenstand überführt werden. Den ersten Weg könnte man als den *metaphorischen*, den zweiten als den *metonymischen* Weg bezeichnen, da diese Wege durch die Metapher bzw. die Metonymie am besten zum Ausdruck kommen.«⁶⁷⁰

Bei den beiden tropischen Figuren handelt es sich jedoch nicht etwa um kategorial Unterschiedenes, sondern um Gravitationspole, deren Oszillation die Öffnung und Schließung einer Semiose ermöglicht.⁶⁷¹ Die Bestimmung eines Zeichens als Metonymie oder als Metapher nehmen die Interpretanten eines elementaren Zeichensystems vor:

»Thus there are always two possible interpretants (Peirce's term) of the sign, one referring to the code and the other to the context of the message. The interpretant referring to the code is linked to it by similarity (metaphor), and the interpretant referring to the message is linked to it by contiguity (metonymy).«⁶⁷²

Metonymie und Metapher kennzeichnen nicht nur verschiedene Kommunikationsstile, sondern sind *gemeinsam* für die Generierung und Verarbeitung semiotischer Information überhaupt notwendig. Die metonymische Kombination ist fremdreferenziell auf die Umwelt von semiotischen Systemen bezogen, aus der das Material für die Informationsgenerierung stammt, und die metaphorische Selektion ist für den Code notwendig, der für die Selbstreferenz des semiotischen Systems sorgt.⁶⁷³ Beispielsweise ist das Zeichen KIRCHE, wenn es paradigmatisch auf einen SAKRALRAUM verweist, metaphorisch mit dem religiösen Code verknüpft und metonymisch mit dem semiotischen Informationskontext verbunden – etwa innerhalb der syntagmatisch erfolgenden Aussage: »Du solltest wieder einmal zur Kirche gehen.« Dieser Satz kann in religiöse Kommunikation eingebettet sein, etwa in eine Konversation über Fragen der religiösen Lebensführung. In diesem Fall sind sowohl der selbstreferenzielle Code als auch der fremdreferenzielle Informationskontext religiös bestimmt. Der Satz kann aber ebenso Bestandteil pädagogischer Kommunikation sein. In diesem Fall ist das Zeichen KIRCHE paradigmatisch auf KIRCHGANG als erzieherisches Mittel im pädagogischen Code bezogen (etwa vermittelbar/nicht-vermittelbar⁶⁷⁴). Die Unterscheidung zwischen und das Zusammenspiel von syntagmatischer Kombination und paradigmatischer Selektion liefern eine Erklärung für die prinzipielle Polysemie einzelner Zeichen.⁶⁷⁵ Sie erhalten erst in einem spezifischen pragmatisch-semiotischen Zeichenzusammenhang einen bestimmten Sinn.

Die Metonymie ist transitiv und stärker »realistisch«, aber zugleich arbiträrer, und die Metapher ist intransitiv und stärker »imaginativ« und innovativ, aber zugleich weniger arbiträr, weil angleichend. Das liegt daran, dass die Metapher die Autopoiesis eines semiotischen Systems ermöglicht. Die Metonymie hingegen, obgleich ebenfalls auf einen systeminternen Code bezogen, ist fremdreferenziell ausgerichtet. Metonymische Fremdreferenz sorgt für »Objektivität« (im Sinne von Objektbezogenheit und Faktizität des Zeichenobjekts), und die Metapher überführt durch ihren »Brennpunkt« die Fremdreferenz in Selbstreferenz:

»Rücken Metonymien Bedeutungen, die jeweils herauspringen sollen, insofern zuerst, als sie den Beziehungen, die zwischen den Einheiten eines Phänomenbereichs bestehen, das Merkmal der Austauschbarkeit oder Bedeutungsreversibilität zuschreiben [...], so erreichen Metaphern Bedeutungsneubesetzungen dadurch, daß sie innerhalb eines Bereichs gegebene Beziehungen auf Konstellationen übertragen, die sie aus Einheiten verschiedener Sinnbezirke zusammenbringen [...].« Beide Verfahren führen

zu »schöpferischer, stets neu akzentuierender Sinngebung, die auf den Ausgangszusammenhang der Bedeutungen zurückwirkt«.⁶⁷⁶

Die beiden Operationen der Metonymie und der Metapher sowie deren Vermittlung lassen sich im Modell des elementaren semiotischen Systems folgendermaßen einschreiben (siehe Abbildung 23):

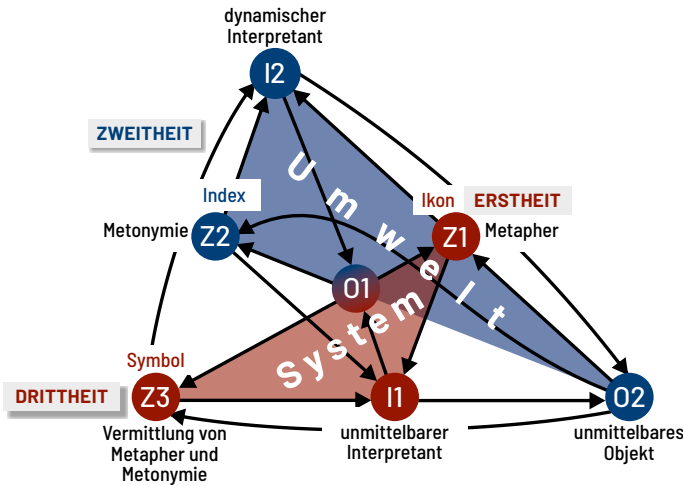


Abbildung 23: Der Stellenwert der Metapher und der Metonymie sowie ihrer Vermittlung im elementaren semiotischen System

Der selbstreferenzielle, unmittelbare Interpretant (I1) des elementaren semiotischen Systems bestimmt das ikonische Zeichen Z1 als Metapher. Dagegen determiniert der dynamische, fremdreferenzielle Interpretant (I2) das indexikalische Zeichen (Z2) als Metonymie. Während zwischen der Metapher (Z1) und dem unmittelbaren Interpretanten (I1) die spezifische binäre Codierung auf der paradigmatischen Achse erfolgt, wird der Code im Verhältnis zwischen der Metonymie (Z2) und dem dynamischen Interpretanten (I2) angewendet, nämlich auf die systemintern repräsentierte Umwelt kopiert, um von dort aus Information zu gewinnen. Bei einigen der Relationen des semiotischen Systems erfolgt ein nicht binär codierter, also analoger Austausch zwischen System und Umwelt, der zu semantischen Modifikationen des ausgebildeten Codes führen kann (I2–O1–Z2; I2–O1–Z1). In den Relationen I2 → O2 → Z3, I1 → O2 → Z1 und I2 → O2 → Z2 findet – in Analogie zur theoretischen Biologie – ein »semiotischer Metabolismus« statt.

Gemäß der Peirce'schen Zeichentheorie entspricht die Metapher der Zeichenart des Ikons (Z1), weil sie auf dem Verähnlichungsprinzip beruht und selbstreferenziell ausgerichtet ist.⁶⁷⁷ Die Metonymie ist dagegen ein Typus des indexikalischen Zeichens (Z2), weil sie fremdreferenziell gehalten ist und darin im elementaren Zeichensystem transitiv auf dem jeweiligen Code beruht. Beide Tropen sind sowohl Prozessor als auch Prozess (oder Relation und Relatum). Die Relation Z1–I1 ist ein metaphorischer Bezug, der auf einem bestimmten Code basiert (für den Fall ausdifferenzierter Religion: auf dem Code Immanenz/Transzendenz). Sie ist selbstreferenziell gehalten, weil

der unmittelbare Interpretant (I1) den metaphorischen Überschuss mittels des systemspezifischen Codes in für das System handhabbare Information überführt. Die Relation Z2–I2 ist dagegen fremdreferenziell ausgerichtet, weil der dynamische Interpretant (I2) kontextsensibel ist und das dynamische Objekt O1 mit Blick auf Fremdreferenzialität interpretiert. In der Relation Z3–I2 mit entsprechender Codierung besteht die Systemreferenz. Die Relation zwischen Z3 und O2 ist als eine Kombination aus Metonymie und Metapher zu verstehen. Während O2 fremdreferenziell gehalten und Teil des metonymischen Vorgangs ist, ist das Zeichen Z3 metaphorischer Art und selbstreferenziell ausgerichtet. Z3 stellt somit die Vermittlung zwischen Metapher und Metonymie dar und bildet die Anschlussmöglichkeit für den Übergang zu weiterer Semiose.⁶⁷⁸ Aufgrund der Relation, die Metonymie und Metapher miteinander vermittelt, kann innerhalb des Zeichensystems ein Wechsel zwischen beiden erfolgen:

»[...] there is a meaningful difference between metaphor and metonymy as two ways of construing new concepts from old concepts, being based on similarity, i. e. on identity of one or more aspects between objects or situations, or being based on contiguity following specific kinds of contiguity relationships in the perspective change. If the identical aspect is a relational one, i. e. involves a contiguity relationship within an object or situation, the construction of the new concept to which the term is transferred can be viewed as either a metaphor or as a chain of metonymies along the relationship and its converse.«⁶⁷⁹

Um Analogien aus der Zellbiologie aufzunehmen: Die Oszillation zwischen Metonymie und Metapher sowie ihre Vermittlung sind die Bedingungen für die Erzeugung von semiotischer Information als einer metonymischen Umschrift (*Transkription*) der metaphorischen Transformation (*Translation*) im Wechselspiel von Schließung und Öffnung.⁶⁸⁰ Insgesamt handelt es sich auch hier um eine doppelte Schließung im Sinne Heinz von Foersters.⁶⁸¹ Dabei sind Prozess (Zeit) und Struktur samt Stellenwert der Elemente (Raum) miteinander zu vermitteln. In *struktureller* Hinsicht bewirkt die metonymische Umschrift mit Bezug auf den jeweiligen Code syntagmatische Schließung, während die metaphorische Transformation auf paradigmatischer Offenheit basiert und den jeweiligen Code vollzieht. Dagegen ist in *semantischer* Hinsicht die Metonymie als Zeichenaspekt der Zweitheit (Differenzen und Relationen) fremdreferenziell-offen ausgerichtet, während die Metapher als Zeichenaspekt der Erstheit (Qualität) im Ergebnis der paradigmatischen Selektion selbstreferenziell-geschlossen ist. Wie exakt die Oszillation von Schließung und Öffnung im semiotischen Modell und insbesondere innerhalb von religiöser Kommunikation verläuft, bedarf jedoch weiterer Forschung.

Die metonymische Umschrift der metaphorischen Transformation ist der basale Vorgang der Selbstbeobachtung in einem System: In ihm wird eine Unterscheidung getroffen (*Translation*) und mit Blick auf die Synthese von Selbst- und Fremdreferenz beobachtet (*Transkription*). Dieser Vorgang entspricht dem Metaphernverständnis von Peirce: Metaphern »represent the representative character of a representamen by representing a parallelism in something else«.⁶⁸² Der »Parallelismus in etwas anderem« besteht in der Metonymie des Zeichens Z2. Mit der Relationierung von Metonymie und Metapher sowie der Oszillation von Schließung und Öffnung wird ansatzweise deutlich, wie semiotische Information als Umschrift der Transformation entsteht.

Das Verhältnis von Metapher und Metonymie sei an einem Beispiel verdeutlicht. Im christlich-religiösen Kontext wird immer wieder die Metapher des Schiffes verwendet und neben dem Kirchenbau auch auf die Kirchenorganisation bezogen. Das tut etwa der lateinische Kirchenvater Tertullian (* nach 150; † nach 220) in seinem Traktat »De baptismo« (Über die Taufe), während er die Erzählung im Neuen Testament interpretiert, in der Jesus auf dem Wasser wandelt und einen Sturm stillt (Mt 14.22–33):

»Übrigens diene jenes Schiffein als Sinnbild [*figura*] der Kirche, weil sie im Meere, d. h. in der Welt [*saeculum*] – von den Wogen, d. h. durch die Verfolgungen und Versuchungen, beunruhigt wird, indem der Herr in seiner Nachsicht gleichsam schläft, bis er, durch die Gebete der Heiligen zuletzt aufgeweckt, die Welt bändigt und den Seinigen die Ruhe wieder schenkt.«⁶⁸³

Wie sich der stürmische See, dem Worte Jesu gehorchend, wieder glättet, so wird durch des Herrn Bändigung der Welt an die Stelle der Christenverfolgung der Friedenszustand zwischen dem Römischen Reich und der christlichen Kirche treten. Der zitierte Passus von Tertullian bringt sechs Domänen zusammen, nämlich Religion, Schifffahrt, Politik in Gestalt der politischen Herrschaft über die Christen sowie die physische, die mentale und die allgemein-soziale Domäne. Das Zusammenspiel zwischen der Verwendung von Quelldomänen zur Beschreibung eines religiösen Sachverhalts als Zieldomäne gestaltet sich im zitierten Passus mit der Ausgangsmetapher DIE KIRCHE IST EIN SCHIFF folgendermaßen (Abbildung 24):⁶⁸⁴

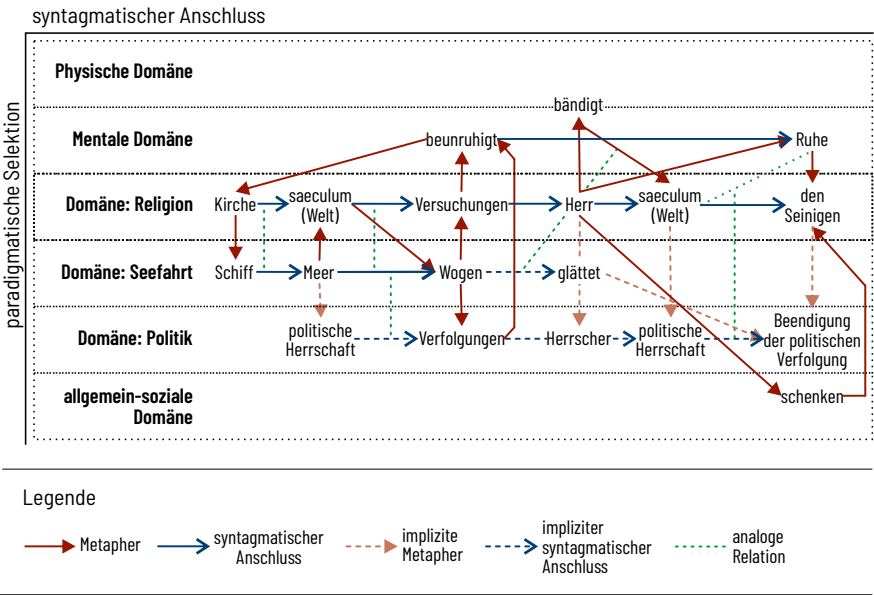


Abbildung 24: Das Verhältnis von paradigmatischen Selektionen und syntagmatischen Anschlüssen im Passus von Tertullian

Die Wörter MEER und WOGEN gehören für sich genommen der physischen Domäne an, sind aber durch das Wort SCHIFF metonymisch der Domäne der Seefahrt zuge-

ordnet. Sie werden mit der religiösen Domäne durch die Metaphern DIE KIRCHE IST EIN SCHIFF, DIE WELT IST EIN MEER und VERSUCHUNGEN SIND WOGEN zusammengebracht. Die Wörter KIRCHE, SAECULUM (Welt), VERSUCHUNGEN, HERR (als Metapher für Jesus Christus, deren Quelldomäne die politische Herrschaft ist, was in diesem Zusammenhang jedoch latent bleibt) und DIE SEINIGEN stehen metonymisch im Zusammenhang der religiösen Domäne. Dass sich der religiös-eschatologische Begriff SAECULUM (Welt)⁶⁸⁵ auf Politik bezieht (aber im Zusammenhang dieses Passus nicht der politischen Domäne angehört), wird durch das Wort VERFOLGUNGEN indiziert. Politik und Religion werden durch die Metapher VERFOLGUNGEN SIND WOGEN zusammengebracht. BEUNRUHIGT SEIN und RUHE stammen aus der mentalen Domäne, während BÄNDIGEN sowohl der mentalen als auch der physischen Domäne zuzuordnen ist (im Sinne von ›physische Kräfte trotz starken Widerstandes unter jemandes Willen zwingen‹). SCHENKEN ist der allgemein-sozialen Domäne entlehnt. Durch die paradigmatischen Selektionen, also durch die linguistischen Metaphern, werden weitere, latente Metaphern sowie analoge Relationen deutlich. Es bestehen die folgenden Entsprechungen:

- Die KIRCHE verhält sich zum SAECULUM (Welt) wie ein SCHIFF im MEER.
- Die WELT verhält sich zur BEUNRUHIGUNG durch VERFOLGUNGEN und VERSUCHUNGEN wie das MEER zu WOGEN.
- Die BÄNDIGUNG der WELT entspricht der GLÄTTUNG der WOGEN.
- Die WELT verhält sich zu RUHE wie die POLITISCHE HERRSCHAFT zur BEENDIGUNG DER VERFOLGUNG.

Dass der gesamte Passus der Domäne der Religion angehört, erschließt sich aus dem übergeordneten Zusammenhang, der in Tertullians Traktat über die Taufe besteht. Die Kontingenz politischer Verfolgung wird in diesem Zusammenhang ultimativ durch die eschatologische Gewissheit bearbeitet, dass DER HERR DIE VERFOLGUNG SCHLIESSLICH BÄNDIGT.

F. Die Dimension des Regulierens

Wie in Teilkapitel II.B (S. 94 ff.) dargelegt, sind die drei Dimensionen Erfahrung, Verkörperung und Kognition wechselseitig aufeinander verwiesen.⁶⁸⁶ Um spezifisch religiösen Sinn herzustellen, ist Religion auf die interne Verarbeitung von Daten aus der psychischen, organischen und physischen Umwelt angewiesen. Diese sind für die Religionsforschung nur dann relevant, wenn sie von religiöser Sinnbildung thematisiert werden. Religiöse Sinnbildung wiederum ist auf die Formung von sozialen Systemen angewiesen, um eingeschränkt und auf Dauer gestellt werden zu können; darin besteht die vierte Dimension des Religiösen. Sie schließt die anderen drei Dimensionen des semiotischen Raums ein, besteht aber selbst aus den drei Kategorien Erstheit, Zweitheit und Drittheit. Für die Semiose gilt grundsätzlich: »Es gibt keine Viertheit, die nicht bloß aus Drittheit bestehen würde«, ⁶⁸⁷ aber auch keine Zweitheit und Erstheit, die nicht über eine Drittheit zu interpretieren wäre. Das weiß auch bereits das *Daodejing* (2.47): »Das Dao [der Weg] erzeugt die Eins. / Die Eins erzeugt die Zwei. / Die Zwei erzeugt die Drei. / Die Drei erzeugt alles.«⁶⁸⁸