

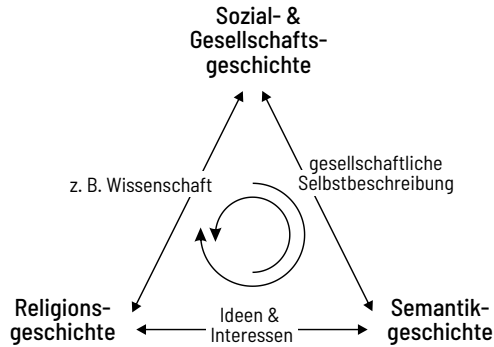


Abbildung 14: Das Verhältnis von Semantik-, Religions- und Sozialgeschichte

Diese drei Sorten von Geschichtsschreibung lassen sich nun in ihrem wissenssoziologischen Verhältnis beschreiben: Religiöse Semantiken und Reflexionsprozesse auf der einen sowie sozial- und gesellschaftsstrukturelle Entwicklungen auf der anderen Seite stehen in einem Zusammenhang wechselseitiger Beeinflussung.³³⁸ So wird etwa in der Soziologie zuweilen die Frage einer zeitlichen Abfolge von semantischen und gesellschaftsstrukturellen Entwicklungen diskutiert.³³⁹ Wenn man so will, handelt es sich hier um die Fortsetzung des Streits um die Alternative von idealistischer und materialistischer Perspektive. Wie die Rede von ›wechselseitiger Beeinflussung‹ jedoch bereits andeutet, ist die prinzipiell formulierte Frage eher müßig, ähnelt sie doch der, ob zuerst das Huhn oder das Ei da war. Wie so oft, sind auch hier empirische Detailstudien vonnöten.

Im Übrigen kann das Verhältnis zwischen zwei der drei Sorten von Geschichtsschreibung nur durch die jeweils dritte Sorte vermittelt sein: die Relation zwischen Religions- und Semantikgeschichte durch die Sozialgeschichte; die zwischen Sozial- und Semantikgeschichte durch die Ein- und Ausfaltung der Religion; und schließlich die zwischen Religions- und Sozialgeschichte durch die Begriffsgeschichte als ein Kondensat der Semantikgeschichte. Es handelt sich also, wie das Schema (Abbildung 14) zu zeigen versucht, um einen Kreislauf mit doppelter Richtung.

E. Das zugrunde gelegte Religionsverständnis

Wie bislang dargelegt, müssen Zeichen kommunikativ erzeugt und aktiviert werden. Umgekehrt besteht Kommunikation aus der Verwendung von Zeichen. Evolutions- und systemtheoretisch gehören physische Dinge, organische Prozesse und Zustände sowie Gedanken und Gefühle daher zur Umwelt von Kommunikation. Kommunikation verweist zeichenförmig auf Sachverhalte in ihrer Umwelt – aber auch nur zeichenförmig. Um es nochmals zu betonen: Einen direkten Zugriff auf Dinge, Gedanken und Gefühle gibt es nicht. Was für Kommunikation im Allgemeinen gilt, trifft auch auf Religion als eine spezifische Form von Kommunikation zu. Damit Religion sich evolutionär behaupten kann, muss sie als soziales System ihre psychische, physische und organische Umwelt berücksichtigen – durch Irritation und durch Transformation. Religion zieht zunächst semantische Energie aus der allgemeinen sozio-kulturellen Semiotisierung

psychischer, organischer und physischer Sachverhalte, um sie dann durch Codierung in spezifisch religiösen Sinn zu transformieren. Beispielsweise sind die zum Segen erhobenen oder zum Gebet gefalteten Hände nur dann religiöses Handeln, wenn sie innerhalb entsprechender Kommunikation als Gebets- oder Segenshandeln personal adressiert und als solches registriert werden, und wenn diese Wahrnehmung sozial geteilt wird. Hebt hingegen jemand auf der Straße die Hände, so wird dies vermutlich nicht als religiöse Kommunikation verstanden, sondern eher als eine warnende Geste, die zur Vorsicht oder zum Anhalten mahnen soll.

Die Frage, wie Religion begrifflich zu fassen ist, wird in der Forschung – insbesondere in der Religionswissenschaft – seit Langem kontrovers diskutiert. Die entsprechende Literatur ist nahezu unüberschaubar.³⁴⁰ Eine der wichtigsten Debatten bezieht sich auf die Frage, ob Religion substanziell oder funktional zu bestimmen sei. Eine substanzielle Bestimmung bezieht sich auf konkrete Semantiken, durch die sich Religion auszeichnet, etwa auf Göttinnen und Götter sowie Dämonen oder auf konkrete Vorstellungen wie ein Weiterleben nach dem physischen Tod. Eine funktionale Bestimmung hingegen verzichtet auf die Angabe konkreter Semantiken und fasst Religion als eine gesellschaftliche oder psychische Funktion, die bestimmte Leistungen erbringt, etwa für gesellschaftliche Kooperation oder für psychisches Wohlbefinden sorgt. Der vorliegende Ansatz sieht in der substanziellen oder funktionalen Konzeption von Religion keine Alternative, sondern sucht beide Möglichkeiten der Bestimmung miteinander zu verbinden. Religion hat wie jedes gesellschaftliche Subsystem eine *doppelte Stellung*: Als ein gesellschaftlicher Sachverhalt erfüllt sie eine gesellschaftliche Funktion. Das kann Religion aber nur, wenn sie *zugleich* unter ihr eigenen Bedingungen prozediert, ihr spezifische Semantiken generiert und diesen folgt, ohne freilich zu etwas anderem als einem gesellschaftlichen Sachverhalt zu werden. An dieser doppelten Stellung sind alle weiteren begrifflichen Überlegungen auszurichten. Im Folgenden sei das Religionskonzept erläutert, das dem vorliegenden Ansatz zugrunde liegt. Religion wird als jene Sinnform bestimmt, die unbestimmbare Kontingenz anhand der Unterscheidung immanent/transzendent letztinstanzlich bearbeitet. Die Spezifik von Religion besteht in der Kombination beider Bestimmungselemente, und umgekehrt sind die Bearbeitung von Kontingenz und die Unterscheidung immanent/transzendent nur in der systematischen Verknüpfung religiösen Charakters.

1. Funktionale Bestimmung von Religion

An funktionalen Bestimmungen von Religion mangelt es nicht. Franz-Xaver Kaufmann fasst die entsprechende Diskussion zusammen und führt folgende Funktionen an: »(1) *Identitätsstiftung*, (2) *Handlungsführung*, (3) *Kontingenzbewältigung*, (4) *Sozialintegration*, (5) *Kosmisierung*, (6) *Weltdistanzierung*«. ³⁴¹ Einem Religionskonzept der »funktionalen Mehrdimensionalität« gemäß seien soziale Phänomene dann als religiös zu qualifizieren, wenn »sie *mehrere* der sechs genannten Funktionen *zugleich* erfüllen können«. ³⁴² Allerdings ist bei rein funktionalen Bestimmungen von Religion Vorsicht geboten:

»Schon generell gilt, daß durch Angabe der Funktion nicht erklärt werden kann, daß etwas existiert und durch welche Strukturen es sich selbst ermöglicht. Und erst recht reicht eine funktionale Erklärung, die auf Bedürfnisse oder Vorteile in der Umwelt verweist, nicht aus, um zu erklären, wie das System funktioniert.« ³⁴³

Daher ist erstens, was die Existenzfrage des Religionssystems angeht, die funktionale Hinsicht mit semantischen Spezifizierungen zu kombinieren. Zweitens ist statt der funktionalen Reduktion auf Bedürfnisse oder Vorteile außerhalb von Religion bei Bezugsproblemen anzusetzen, die Religion *empirisch* bereits auf die eine oder andere Art gelöst hat, und die funktionale Erklärung im Bereich der Religion *selbst* zu suchen. In diesem Sinne erscheint es angemessen, Religion mit der besonderen, nämlich letztinstanzlichen Bearbeitung von Kontingenz in Verbindung zu bringen. Die anderen genannten und gegebenenfalls weitere in der Literatur diskutierte Funktionsbestimmungen lassen sich aus der Bearbeitung von Kontingenz ableiten und stellen Konkretionen dar. Bereits die frühesten religiösen magischen Praktiken und Divinationsverfahren bearbeiten Kontingenz.³⁴⁴ Dieser generischen funktionalen Perspektive wird hier der Vorzug gegeben, statt auf anthropologische (und damit zusammenhängende psychologische sowie sozialpsychologische) und sozialpolitische Begründungen von Religion zurückzugreifen.³⁴⁵ Kontingenz soll, wie bereits notiert, in dem ganz allgemeinen Sinne verstanden werden, dass etwas ist, wie es ist, aber auch nicht oder anders sein könnte (siehe Anm. 65). Versicherungen können abgeschlossen werden, um die finanziellen Folgen von Unglücken zu kompensieren, aber leidvolle Ereignisse verhindern können sie nicht. Die Medizin tut ihr Bestes, doch oft genug kann sie Krankheit weder heilen noch gar vermeiden. Aber auch im Fall von positiver Kontingenz wie Rettung, Gesundung, Vermeidung von Unglück, Wiederherstellung der alten oder Konstitution einer neuen gewünschten Ordnung usw. müssen Formen gefunden werden, um mit dem Erlebensüberschuss sinnhaft zu verfahren. Technische und soziale Utopien können eine regulative Idee für politische, rechtliche und wirtschaftliche Prozesse sein, aber einen entsprechenden Fortschritt können sie nicht garantieren; und oft verwandeln sie sich sogar in ihr Gegenteil. Für die Verarbeitung von besonderen emotionalen Erfahrungen wie etwa Trauer und Glück halten Kunst und Intimbeziehungen Möglichkeiten der Kontingenzbearbeitung bereit – aber nur in begrenztem Maße, und vor Enttäuschungen ist man auch hier nicht gefeit. (»Diese Kunst sagt mir nichts.« Oder: »Mein Liebster versteht mich nicht.«) Vielen Eltern schwebt das Erziehungsideal einer freien Persönlichkeit vor, aber auf die Entwicklung ihrer Kinder haben sie allenfalls begrenzten Einfluss. Politik mag das Beste wollen, muss sich aber stets um die Herrschaftssicherung kümmern und kann sie nur begrenzt kontrollieren. Ein im sozialen Sinn gelingendes Kunstwerk kann nicht geplant werden, sondern entsteht oder entsteht eben nicht. Kurzum: Die Erfahrung, dass die Welt nicht im Verfügbaren und Kontrollierbaren aufgeht, ist allen (sozial-)technischen Fantasien zum Trotz gesellschaftlich omnipräsent.

Jede Bearbeitung von Kontingenz hat mithin ihre Grenzen, und hier setzt Religion als gesellschaftlicher Sachverhalt an. Das tut sie freilich immer wieder aufs Neue, weil die konkreten semantischen und sozialstrukturellen Lösungen selbst der Kontingenz ausgesetzt sind; darin besteht das wichtigste Paradox der Religion und zugleich der stärkste Motor religionsgeschichtlicher Dynamik. Wie einzelne Menschen mit der Tatsache der Kontingenz umgehen, bleibt ihnen (jedenfalls unter den Bedingungen forcierter Individualität als einer gesellschaftlichen Zurechnungsweise) selbst überlassen, aber gesellschaftlich führt Kontingenz über kurz oder lang zur religiösen Bearbeitung. Während Religion für einzelne Personen optional ist, ist gesellschaftliche Kommunikation in der uns bekannten Form nicht dazu in der Lage, auf Religion zu verzichten. Keine Gesellschaft kann ohne die religiöse Bearbeitung von Kontingenz

auskommen, weil Religion einen ultimativen Welthorizont etabliert, mit dem sich Gesellschaft von ihrem nicht bestimmbareren Gegenüber abgrenzen kann. Doch ebenso kann keine Gesellschaft ausschließlich mit Religion auskommen, weil es stets auch andere Belange zu bewerkstelligen gilt. Es ist davon auszugehen, dass jede Gesellschaft zu jeder Zeit und in jeder Region mindestens in Ansätzen über Religion oder ein funktionales Äquivalent verfügt, aber zugleich Abgrenzungen vornimmt. Der Grad gesellschaftlicher Differenzierung variiert freilich im diachronen und im synchronen Vergleich immens. Mit dem hier zugrunde gelegten Religionskonzept kann die Säkularisierungsfrage anders in den Blick genommen werden, als das in den meisten Debatten der Fall ist.³⁴⁶ Wenn Religion konzeptionell eine gesellschaftliche Notwendigkeit und für einzelne Personen optional ist, dann ist der Grad, in dem Religion gesellschaftlich aktiv ist, nicht (oder zumindest nicht ausschließlich) an der Praxis, Erfahrung und Überzeugung zu messen, die Personen zugerechnet werden.³⁴⁷ Religion kann auf der gesellschaftlichen Ebene in unterschiedlichen Maßen virulent sein, verschwindet aber nie zur Gänze.

Kontingenz gibt es empirisch – wenn auch nicht unbedingt und immer begrifflich sedimentiert, aber doch der Sache nach – seit dem Aufkommen der sozio-kulturellen Wirklichkeit, und ihre reflexive Bearbeitung ist zumindest in der europäischen Semantikgeschichte seit der Antike dokumentiert.³⁴⁸ Die religiöse Bearbeitung von Kontingenz nimmt in der Empirie vielfältige historisch und kulturell bedingte Gestalten an. Folglich gilt es das Modell der Religion mit den Besonderheiten konkreter Religionen zu vermitteln. Der Religionsbegriff dient als oberstes *Tertium Comparationis* für den Vergleich von heterogenem Material der Religionsgeschichte, und umgekehrt stellt empirisches Material die Basis für die Modellierung von Religion dar.

2. Semantische Bestimmung von Religion

In der älteren Religionsforschung war es üblich, Religion substantiell, das heißt semantisch zu bestimmen. So definiert Edward Tylor sie als »den Glauben an geistige Wesen«, etwa an Dämonen, Zwischenwesen, Ahnen und Götter.³⁴⁹ Was aber ist mit jenem empirischen Material, das keine entsprechenden Wesen kennt, aber dennoch als Religion prozediert?³⁵⁰ Andere substantielle Definitionen beziehen sich auf »Übernatürliches«. Doch dieser Begriff trifft auf alle sozio-kulturellen Sachverhalte zu, die nicht als physisch gelten (etwa »Geist«, »Sinn« und »Vernunft«), sodass der Religionsbegriff inflationiert wird.³⁵¹ Auch der singuläre Gottesbegriff kann nicht für die Konzeption von Religion herangezogen werden, weil damit der Verweis auf als transzendent geltende Entitäten zu sehr eingeschränkt wird; beispielsweise bleiben Animismus, Ahnenkult und Geisterglaube außen vor. Kurzum: Entweder wird zu viel oder zu wenig in den Religionsbegriff eingeschlossen. In die richtige Richtung hingegen weist Friedrich Max Müller. Ihm zufolge besteht Religion »in dem Streben, das Unbegreifliche zu begreifen und das Unnennbare zu nennen«.³⁵² Semantische Aspekte sind zur Bestimmung von Religion wichtig, weil allein die Angabe einer Funktion noch nichts darüber aussagt, ob Religion als empirischer Sachverhalt existiert und wie sie intern prozediert. Allerdings können semantische Bestimmungsmerkmale immer nur für einzelne Religionen zutreffen. Daher sind sie für komparative Zwecke ungeeignet. Um aber dennoch über eine funktionale, der Religion äußerliche Bestimmung hinaus religionsspezifische Merkmale heranzuziehen zu können, bietet sich ein formal-

syntaktisches, noch nicht konkretisiertes Verständnis religiöser Semantik an. Anhand dieses formalen Konzepts lassen sich semantische Konkretionen untersuchen und auf gleich/ungleich hin komparieren.

Als bislang theoretisch plausibelste und empirisch evidenteste Kandidatin für die formale Bestimmung religiöser Semantik kommt die Unterscheidung immanent/transzendent in Betracht.³⁵³ (Spezifikationen sind etwa die Unterscheidungen bekannt/unbekannt und vertraut/unvertraut.) Sie ist in formaler Hinsicht bei Kommunikation im Allgemeinen und Religion im Besonderen am Werk; bei religiöser Transzendenz handelt es sich im Sinne Luckmanns um ›große Transzendenz‹, die von der ›mittleren‹ und der ›kleinen Transzendenz‹ zu unterscheiden ist.³⁵⁴ Sowohl in der Kommunikation insgesamt als auch in der Religion geht es um Transzendieren – nicht nur zeitlich und räumlich, sondern mit Blick auf die Religionsgeschichte weit über die christlich-semantische Bestimmung hinaus in einem ganz allgemeinen, modal- und erfahrungstheoretischen Sinne: nämlich um den Verweis auf etwas, das nicht in der Erfahrung des Hier und Jetzt besteht. Das liegt am transzendierenden Charakter der Sprache als des basalen Kommunikationsmediums.³⁵⁵ Und das dürfte auch – bei allen Unterschieden im Einzelnen – der größte gemeinsame Nenner dessen sein, was die philosophische Anthropologie (insbesondere Helmuth Plessner), die sozialphänomenologisch orientierte Soziologie (Alfred Schütz, Peter L. Berger und Thomas Luckmann sowie Hans-Georg Soeffner) und die pragmatische Religionstheorie (Hans Joas) unter Transzendieren verstehen.³⁵⁶ Aber auch soziale Systeme verfügen über eine »immanente Transzendenz des Erlebens«.³⁵⁷ Diesem allgemeinen Verständnis zufolge existieren viele Arten des Transzendierens: neben Religion auch Zeichenprozesse im Allgemeinen, Geschichte, Sozialität (das Bewusstsein Alter Egos), ideale Ordnungsvorstellungen, Zukunft, Träume, überraschende Ereignisse, Kunst usw.³⁵⁸ Wenn man jedoch nicht zwischen dem Prinzip des Transzendierens und seiner religiösen Ausprägung unterscheidet, dann ist alles außerhalb der unmittelbaren Erfahrung des Hier und Jetzt religiös. In der Folge erhält man einen inflationären Religionsbegriff, mit dem analytisch nichts gewonnen ist.³⁵⁹

Mit Blick auf das empirische Material ist es sinnvoll, Religion von anderen Arten des Transzendenzbezugs zu unterscheiden, und zwar auf folgende Weise: Religion hat es mit dem Problem zu tun, wie die *prinzipiell nicht darstellbare* Transzendenz mit immanenten Mitteln bezeichnet, also prinzipiell Abwesendes in Anwesendes, Unverfügbares in Verfügbares, nicht Darstellbares in Darstellbares oder (kommunikationstheoretisch gewendet) Unsagbares in Sagbares transformiert werden kann.³⁶⁰ Sie bewältigt, wie erwähnt, die Aufgabe, »die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Welthorizontes in Bestimmtheit oder doch Bestimmbarkeit angebbaren Stils [zu] überführen«.³⁶¹ Damit ist die Unterscheidung immanent/transzendent systematisch mit der gesellschaftlichen Funktion verknüpft, letztinstanzlich Kontingenz zu bewältigen. Religion hat es also mit der Bearbeitung von Unbeobachtbarem zu tun.³⁶²

Prinzipiell nicht darstellbare Transzendenz darzustellen ist selbstverständlich paradox und (schon gar auf Dauer) nicht zu leisten – darauf macht zum Beispiel immer wieder jene Form von Religion aufmerksam, die Mystik genannt wird.³⁶³ In der Tendenz müsste sich Religion vollständig verflüchtigen, sodass es sie zumindest als sozialen Sachverhalt nicht mehr gäbe und Gesellschaft insofern über keine letztinstanzliche Form der Bearbeitung von Kontingenz verfügte. Deshalb muss Religion Transzendenz mit immanenten Zeichen repräsentieren und sich so in der gesellschaftlichen Kom-

munikation halten. Aus dieser Aufgabe resultiert der notwendig tropische (insbesondere metaphorische) Charakter religiöser Kommunikation. Er liegt im Wesentlichen darin begründet, dass das Transzendente (oder Abwesende, in welcher semantischen Bestimmung auch immer), auf das sich religiöse Kommunikation bezieht, selbst nicht kommunikabel ist und daher mit immanenten (bekannten, anwesenden) Mitteln bezeichnet werden muss. In religiöser Kommunikation werden als neu- und andersartig geltende Sachverhalte (etwa Vorkommnisse oder Erlebnisse, die mit etablierten Erfahrungsschemata nicht kommunikativ erfassbar sind) mit Rekurs auf Bekanntes kommunikabel gemacht – so wird Unvertrautes in Vertrautes überführt und unbestimmbare Kontingenz bearbeitet.

3. Religion als kommunikatives Zeichensystem

Der vorliegende Ansatz beruht auf der Prämisse, dass Religion ein spezifisches Zeichensystem ist. Doch worin unterscheidet es sich von den Zeichensystemen anderer gesellschaftlicher Bereiche wie Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Erziehung, Gesundheit oder Wohlfahrt? Das ist im Folgenden zu klären.³⁶⁴

Der allgemeine semiotische Code muss sich spezifizieren, damit Religion sich von anderen Arten der kommunikativ generierten Semiose unterscheiden und ihre Funktion der letztinstanzlichen Bearbeitung von Kontingenz erfüllen kann. In ausdifferenzierter Form basiert Religion auf dem Code immanent/transzendent. Gemäß der Annahme, dass er *in nuce* alles enthält, was für religiöse Kommunikation notwendig ist, muss diese Unterscheidung samt ihrer vermittelnden Einheit im religiösen Code angelegt sein. Unter Berücksichtigung der systeminternen Unterscheidungen von selbstreferenziellem System und fremdreferenzieller Umwelt sowie von Immanenz und Transzendenz samt ihrer Einheit lässt sich die elementare religiöse Semiose folgendermaßen modellieren (Abbildung 15, S. 88):

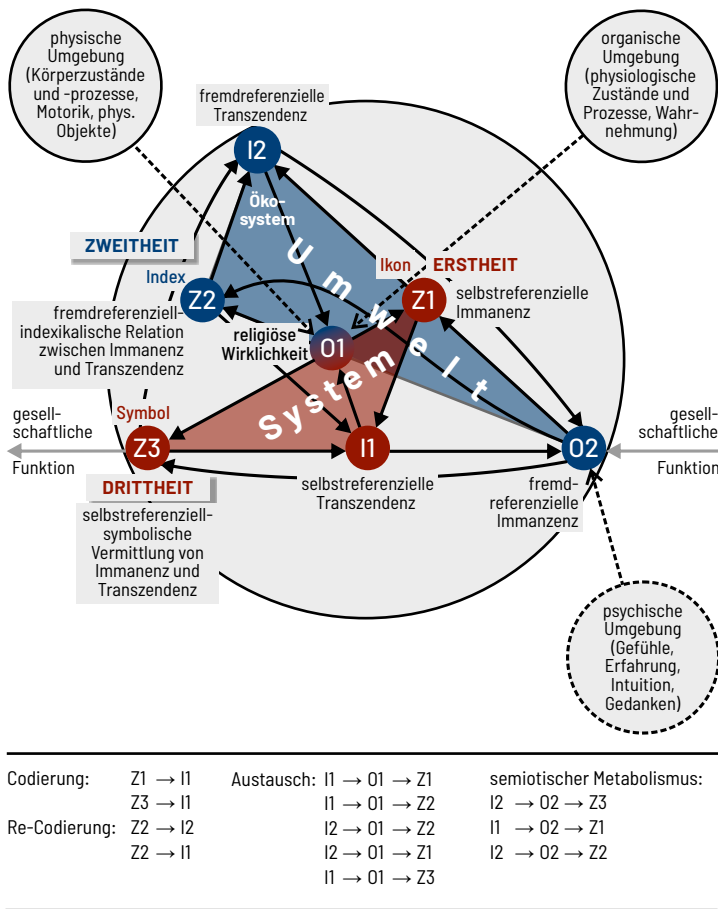


Abbildung 15: Modell des elementaren religiösen Zeichensystems

Wie jedes andere startet auch das religiöse Zeichensystem bei einem vorgängigen Zeichen (Z1). Da das Zeichensystem im Entstehen begriffen ist, hat Z1 den Stellenwert der Immanenz. Dazu wird Z1 jedoch erst durch die Schließung in Richtung selbstreferenzieller Transzendenz als des Stellenwerts von I1; denn etwas als immanent zu bezeichnen, impliziert den Bezug auf Transzendenz als den Interpretanten von Immanenz. Die selbstreferenzielle Schließung auf Basis des Codes Immanenz/Transzendenz ist die erste, systemkonstitutive Unterscheidung, die die religiöse Wirklichkeit (O1) bestimmt. Wenn das Zeichensystem im Resultat als religiös festgelegt ist, muss auch die an die erste Relation anschließende paradigmatische Öffnung zur zweiten Systemebene hin auf dem religiösen Code basieren. Allerdings erfolgt sie in Richtung des Stellenwerts der fremdreferenziellen Relationierung von Transzendenz und Immanenz (Z2).³⁶⁵ Das ist der erste Vorgang bei der Bildung von religiöser Information. Das Zeichen Z2 hat den Stellenwert der fremdreferenziellen Relationierung von Transzendenz und Immanenz, weil es zum einen auf fremdreferenzielle Transzendenz an der Stelle des Interpretanten I2 weist, zum anderen aber fremdreferenziell auf Immanenz an der Stelle von O1 als der religiös beobachteten

Wirklichkeit ausgerichtet ist. Die erneute paradigmatische Öffnung in Richtung des Stellenwerts der fremdreferenziellen Immanenz an der Stelle O₂ setzt den Vorgang der Bildung von religiöser Information fort. Dieser Prozess wird abgeschlossen, indem die fremdreferenzielle Immanenz (O₂) in die selbstreferenziell-symbolische Vermittlung von Transzendenz und Immanenz am Stellenwert von Z₃ überführt wird.

Sobald sich das religiöse Zeichensystem geschlossen hat, stellt sich der Schließungsvorgang retrospektiv wie folgt dar: Der indexikalische Objektbezug (Z₂ → O₁) ist die Transformationsstelle zwischen der System-Umwelt-Differenzierung.³⁶⁶ Das Symbol (Z₃) ist hingegen Bestandteil der Drittheit und gewährleistet im Fall eines religiösen Zeichens die selbstreferenzielle Vermittlung von Transzendenz und Immanenz. An der Stelle des Zeichenobjekts O₂ ist die fremdreferenzielle Immanenz zu verorten; an dieser Position erhält das religiöse System Daten aus seiner psychischen Umwelt, das heißt von Personen, die am Kommunikationsgeschehen beteiligt sind. Für den »semiotischen Metabolismus« sorgt der dynamische Interpretant I₂, der zwischen dem Zeichen Z₃ und dem Zeichenobjekt O₂ vermittelt. Auf diese Weise ist gewährleistet, dass das religiöse System Daten aus der psychischen Umwelt mittels des religiösen Codes immanent/transzendent in religiöse Information transformiert. Da es sich um ein religiöses Zeichensystem handelt, ist an der Stelle von I₂ die fremdreferenzielle Transzendenz zu verorten; fremdreferenziell, weil der dynamische Interpretant kontextsensibel ist. Auf diese Weise sorgt er als Teil des »Ökosystems« für den Austausch zwischen System und Umwelt sowie gegebenenfalls für die Re-Codierung. Das Zeichen Z₁ und der Interpretant I₁ vollziehen zusammen den selbstreferenziellen Code Immanenz/Transzendenz. An der Stelle von Z₂ befindet sich die fremdreferenziell-indexikalische Relationierung der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz. Sie ist objektiviert, weil sie von der Relation Z₃–I₂–O₂ beobachtet wird. Fremdreferenziell ist Z₂ deshalb, weil es über den dynamischen Interpretanten (I₂) auf das dynamische Objekt (O₁) hinweist, dem sich das semiotische System immer nur annähern kann.

Wenn einzelne Zeichen Bestandteile von selbstreferenzieller Organisation als einer »semantischen Schließung« sind, dann werden sie im vollständigen religiösen Zeichensystem wie dieses selbst semantisch als religiös bestimmt.³⁶⁷ Bei dieser wie auch bei der Modellierung des allgemeinen elementaren Zeichensystems ist zu berücksichtigen, dass sich die Komponenten in permanenter Oszillation befinden und daher auch ihren semiotischen Stellenwert wechseln können. Außerdem sind die beiden Glieder des religiösen Codes prinzipiell aufeinander verwiesen. Transzendenz gibt es nur als den Reflexionswert von Immanenz, und von Immanenz kann nur mit Blick auf Transzendenz die Rede sein. Das hier angedeutete Modell stellt daher eine Momentaufnahme eines oszillierenden Prozesses dar.

Die Oszillation zwischen syntaktischer Schließung und paradigmatischer Öffnung sowie zwischen semantisch bestimmter Transzendenz und Immanenz sei an folgendem Beispiel verdeutlicht:

1. DA ist eine KIRCHE.
2. Eine PERSON betritt die KIRCHE.
3. Die PERSON spricht ein GEBET.

Das Verhältnis der drei jeweils dyadischen Relationen lässt sich im semiotischen Modell folgendermaßen darstellen:

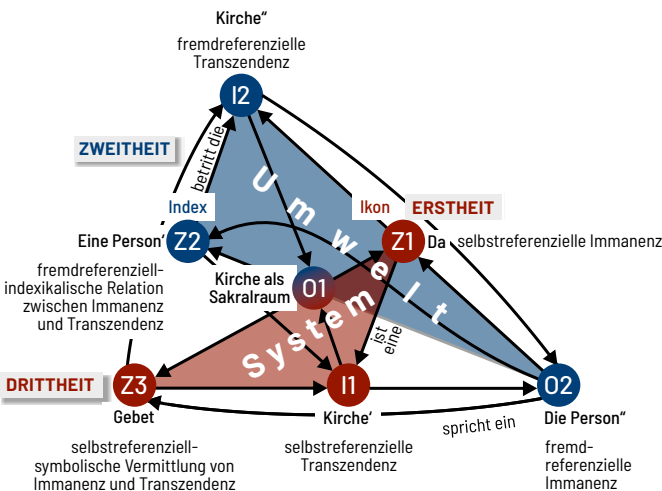


Abbildung 16: Oszillation zwischen Immanenz und Transzendenz am Beispiel der Relation zwischen einer KIRCHE und einer PERSON

Das Zeichen DA (Z1) ist für sich genommen semantisch offen; es steht zunächst nur für Präsenz und kann, wenn das Objekt noch nicht im Blick ist, auf alles Mögliche hinweisen. Die semiotische Schließung beginnt mit der Relation zum Interpretanten KIRCHE' (I1). Damit ist das dynamische Objekt O1 als ein Gebäude bestimmt. Aber auch eine KIRCHE' (I1) ist außer der bloßen Thematisierung noch nicht bestimmt. Es kann sich zum Beispiel um ein Gebäude auf einem Stadtplan oder auf einem Gemälde handeln. Durch den Index Z2 erfolgt eine paradigmatische Öffnung, durch die eine KIRCHE' in den Zusammenhang mit einer PERSON' gebracht wird. Mit der Öffnung ist auch eine PERSON' semiotisch offen; sie kann sich auf vielerlei Weise verhalten – etwa das Kirchengebäude anschauen oder ignorieren –, sodass die Beziehung zu einer KIRCHE' noch unbestimmt ist. Durch die folgende schließende Relation zwischen Z2 und I2 wird die KIRCHE'' semantisch vereindeutigt, nämlich als ein BAU bestimmt, in den man hineingehen kann. Die anschließende paradigmatische Öffnung erfolgt zum unmittelbaren Objekt (O2), an dessen Stelle die PERSON'' steht, die sich abermals in verschiedener Weise verhalten kann. Die finale Schließung von O2 zu Z3 faltet die anderen Elemente des semiotischen Systems zusammen mit I2 ein und schließt das System vorläufig ab. Mit dem GEBET (Z3) wird das gesamte Zeichensystem religiös und die KIRCHE ALS SAKRALRAUM (O1) bestimmt, innerhalb dessen sich Religion vollzieht.

Die Oszillation zwischen syntaktischer Schließung und paradigmatischer Öffnung ist mit der Semantisierung des religiösen Codes auf folgende Weise verknüpft:

DA (Z1) hat den Stellenwert selbstreferenzieller Immanenz, der über den religiösen Code mit EINE KIRCHE' (I1) verknüpft ist. Der Interpretant KIRCHE' besetzt den Stellenwert selbstreferenzieller Transzendenz und erhält somit eine – allerdings in diesem Stadium noch potenzielle – religiöse Bedeutung. Das Zeichen PERSON' (Z2) hat den Stellenwert der fremdreferenziell-indexikalischen Relation zwischen Immanenz und Transzendenz und steht in einer Relation der fremdreferenziellen Schließung. Am Stellenwert der fremdreferenziellen Transzendenz (I2) befindet sich das Zeichen DIE KIRCHE". Das indexikalische Zeichen Z2 setzt insofern Transzendenz und Immanenz in Beziehung, als das interpretierende Zeichen KIRCHE" (I2) zum einen durch den Codewert Transzendenz eingeschlossen wird, zum anderen jedoch in fremdreferenzieller Hinsicht immanent ist, nämlich auf ein physisches Gebäude (O1) verweist. Der Weg des entstehenden religiösen Zeichensystems führt sodann über eine weitere paradigmatische Öffnung zum Zeichenobjekt O2. Die PERSON" besetzt als semantischer Verweis auf die Psyche der PERSON" den Stellenwert der fremdreferenziellen Immanenz und wird qua systemreferenzieller Schließung in die selbstreferenzielle Einheit von Transzendenz und Immanenz an der Stelle von Z3 überführt. Das Zeichen GEBET, das diesen Stellenwert einnimmt, schließt alle Elemente des Zeichensystems ein sowie ab und bestimmt sie religiös. Dementsprechend bezeichnet KIRCHE in der Relation Z3–I2–O1 ein *Sakralgebäude mit Fremdreferenz auf die physische Umwelt*, in der Relation Z3–I1–O1 einen *Sakralraum* im Sinne des selbstreferenziellen Konzepts des *religiösen Raums* und in der Relation Z1–I1–O2 eine bestimmte *Qualität* oder *Eigenschaft* eines *sakralisierten Raums* – in diesem Beispiel eine Qualität oder Eigenschaft, die zum GEBET als einem religiösen Verhalten disponiert.

