

# Transzendente Semiotik I:

## Grundfragen einer spirituellen Zeichentheorie

*E. W. Harnack*

### **Zusammenfassung**

*Transzendente Psychologie geht per axiomatischer Setzung von der Anerkennung aus, dass das Göttliche existiert und seine Relevanz in unserer Welt entfaltet. Eine solche Wirksamkeit des Göttlichen in der Welt kann sich nur erweisen, wo Zeichen der göttlichen Präsenz und Wirkung aufgefunden werden können. Der Text entwirft eine semiotische Annäherung an eine Theorie, die zwischen Transzendenz als Konstrukt und empirischen Befunden von spiritueller Erfahrung vermitteln soll.*

**Schlüsselwörter:** Semiotik, Transzendente Psychologie, spirituelle Erfahrung

### **Einleitung**

Eine junge Frau, die in der Kindheit Gewalterfahrungen machte, hatte schon als Pubertierende mystische Träume, in denen sie beispielsweise ihren eigenen Tod detailliert erlebte. Als Studentin musste sie bei der Renovierung eines Hauses jobben, in dem sie auch übernachtete. Als sie Bauschutt aus einem Raum bringen sollte, ohne andere Räume zu verschmutzen, verzweifelt sie über ihre Situation so sehr, dass sie sich den Tod wünscht, und als sie nachts wegen eines Brandes im Nachbarhaus geweckt wird, will sie am liebsten verbrennen. Sie spürt eine starke, geballte Energie und verlässt dann doch das Haus. Als sie früh am nächsten Morgen die Baustelle betritt, ist der Bauschutt in Säcke abgefüllt, wie es ihre Aufgabe gewesen wäre, ohne dass es eine menschliche Erklärung dafür gibt. Sie interpretierte dies als Eingreifen einer höheren Macht und hatte künftig noch weitere Erlebnisse paranormalen Art.<sup>1</sup>

Menschen machen Erfahrungen, die – zumindest in ihrem subjektiven Erleben – den Rahmen dessen sprengen, was mit unserem vorherrschenden Weltbild erklärbar ist.

---

<sup>1</sup> Es handelt sich um ein dem Verfasser berichtetes Fallbeispiel, das aus Anonymisierungs- und Demonstrationszwecken leicht verfremdet wurde. Spirituelle Erfahrungen dieser und anderer Art werden vom Verfasser zu Studienzwecken gesammelt und können im Internet unter *transzendente-psychologie.de/studie.php* berichtet werden.

Ein Teil dieser Erfahrungen wird heute von manchen als spirituelle Erfahrung bezeichnet. Diese Bezeichnung ist jedoch einem bestimmten Paradigma entlehnt, das von Anderen nicht geteilt wird. Paradigmen sind mehr als Theorien, sie sind Theoriesysteme. Wenn Paradigmen als vollständig inkommensurabel<sup>2</sup> aufgefasst werden, heißt das, dass sie auf so unterschiedlichen Grundvoraussetzungen beruhen, dass sie in keiner Weise sinnvoll miteinander in Konkurrenz treten und verglichen werden können. Ein Paradigma kann dann nicht wahrer sein als ein anderes. Sie können einander deshalb nicht ausstechen, sondern nur durch natürliche Evolution ablösen, indem die Anhänger des einen Paradigmas aussterben oder so gering an Zahl oder Einfluss werden, dass sie dem anderen Paradigma Platz machen. Wenn wir einen solchen radikalen Begriff von Paradigma, wie ihn Thomas Kuhn (1962) vertreten hat, nicht anwenden, sind Paradigmen axiomatische Systeme, die viele Theorien und Denkgebäude in sich vereinigen, welche auf einer gemeinsamen weltanschaulichen Grundannahme (ihrem Axiom) beruhen. Im Gegensatz zum radikalen Begriff des Paradigmas mit dem Merkmal der Inkommensurabilität könnte es sich dann als sinnvoll erweisen, die Paradigmen miteinander auf ihre Stimmigkeit hin zu vergleichen und ihren jeweiligen Wirklichkeitsgehalt zu bestimmen.

Zur Erklärung von Phänomenen, die als spirituelle Erfahrung bezeichnet werden, stehen uns heute im Wesentlichen drei Paradigmen zur Verfügung. Das erste dieser Paradigmen ist zwar keineswegs am weitesten verbreitet, wenn man die nicht-akademischen Schichten der Bevölkerung Europas und Nordamerikas oder gar anderer Teile der Welt hinzurechnet. Es ist aber das Paradigma mit dem größten Einfluss, weil es an den Universitäten weltweit eindeutig dominiert und von dort aus Medien und Bildungsschichten überall stark beeinflusst. Dieses Paradigma lässt sich als das *materialistische* bezeichnen, weil es behauptet, wissenschaftlich korrekt sei nur das, was sich auf Materie und Materieanalogien (wie elektrische Energie) bezieht. Dabei ist der zugrunde liegende Materiebegriff (wie an dem Stichwort Materieanalogien abzulesen ist) ein ideologisch geprägter, kein physikalischer. Er wird vielmehr in Abgrenzung zu Begriffen wie Geist (engl. *mind*) oder transzendentelem Geist (*spirit*) gebraucht, der demzufolge nicht als eigenständige Größe existiert. Die Annahme der Inexistenz von Geist und Transzendenz ist jedoch keine mit dem physikalischen Materiebegriff als Beschreibung eines Teils der Gesamtrealität mitgegebene, sondern eine implizit-weltanschauliche oder besserfalls eine philosophische Vorannahme. Das materialistische Paradigma lehnt den Begriff spiritueller Erfahrungen ab und erklärt derartige Phänomene mit Theoriesystemen wie der Psychopathologie (als Geisteskrankheit, die im Kern als neurobiologische Störung erscheint), der nicht-klinischen Neurowissenschaft (beispielsweise als interne Erzeugnisse des ZNS) oder als Zufall (bei solchen Phänomenen, die anders nicht erklärt werden können, bietet sich der sogenannte Zufall immer als Ausweickerklärung an).

Das zweite, heute immer mehr Anhänger gewinnende Paradigma, steht inhaltlich zwischen dem materialistischen und dem später zu besprechenden dritten Paradigma und versucht, eine neue Naturwissenschaft zu formulieren. Es basiert auf den Ergebnis-

---

<sup>2</sup> d. h. nicht mit derselben Messlatte vergleichbar

sen der etablierten, teilweise dem ersten Paradigma zugerechneten neuen, nach-Newtonschen Physik (v. a. der Quantentheorie oder der Stringtheorie). Manche Autoren halten diese neuen wissenschaftlich anerkannten Erkenntnisse für eine solche weltanschauliche Revolution, so dass sie das alte materialistische Weltbild sprengen und diesem per se nicht mehr zuzurechnen sind. Sie versuchen, ein dazu passendes neues Weltbild zu formulieren und die Erkenntnisse der genannten Wissenszweige in die Richtung dieses neuen Weltbildes fortzuführen. Wir können diese Ansätze deshalb als Theoriesysteme des *New-Science-Paradigmas* bezeichnen, wobei wir den Begriff *New-Science* hier in Abhebung vom oft negativ besetzten Begriff New Age verwenden. Zugleich sind die realen, theoretischen und personalen Überschneidungen zwischen New Age und New Science natürlich sehr groß, da mit beiden Begriffen auf eine Gemeinde von Personen und Theorien abgehoben wird, die eine neue Ära der Vereinigung von Wissenschaft und Transzendenzkenntnis anstreben.

Zu den Theorien des New-Science-Paradigmas, die sich um die Erklärung spiritueller Erfahrung bemühen, gehören solche, die spirituelle Erfahrung als Ausdruck eines quantenphysikalischen Phänomens, etwa der Nonlokalität des Geistes betrachten (beispielsweise die sog. Generalisierte Quantentheorie); Theorien, die eine Analogie zu einem physikalischen Informationsbegriff bilden (z. B. W. v. Lucadous Theorie der Pragmatischen Information); Theorien, die mit Begriffen aus physikalischen Feldtheorien arbeiten (R. Sheldrake); und eine Vielzahl weiterer parapsychologischer, bewusstseinstheoretischer und anders garteter Theorienansätze (vgl. Kelly et al. 2007), denen gemeinsam ist, dass sie mittels naturwissenschaftlicher Methodik und Theoriebildung Phänomene zu erklären bemüht sind, die sie einerseits ernst nehmen, denen sie andererseits aber transzendente Qualität absprechen. Das entscheidende gemeinsame Merkmal dieser Ansätze ist also, dass sie Transzendenz durch naturwissenschaftliche Erklärbarkeit ersetzen, dass sie das numinose Geheimnis des Göttlichen in Begriffe einer neuen Naturwissenschaft packen.

Dem steht das dritte Paradigma entgegen, das historisch älteste der drei. Nach heutiger, Diltheyscher Einteilung ist es nicht naturwissenschaftlich wie das zweite, sondern geisteswissenschaftlich ausgerichtet. Ich nenne es das *religiöse Paradigma*, obwohl diese Bezeichnung Befremden auslösen mag, und zwar sowohl bei Personen, die Religion als Institution insgesamt ablehnen, wie bei jenen, die kein gemeinsames Paradigma aller Religionen akzeptieren. Tatsächlich aber lassen sich einige gemeinsame Grundvoraussetzungen formulieren, denen die Erklärung spiritueller Phänomene unter religiösem Blickwinkel folgt, und die diese Sichtweise von den beiden eben geschilderten Auffassungen unterscheidet. Demnach ist die spirituelle Erfahrung das Produkt eines Prozesses oder eines Akteurs, den man als Transzendenz von allen gewöhnlichen Prozessen des materiell erklärbaren Kosmos abheben kann. Diese Abhebung ist wiederum – wie bei der Definition des materialistischen Paradigmas – nicht an einen streng physikalischen, sondern einen weltanschaulichen Begriff eines materiellen Kosmos gebunden. Zugleich ist Transzendenz anders bestimmt als in den Erklärungsansätzen des zweiten Paradig-

mas, für das sinngemäß gilt: „Transzendenz ist nur eine noch nicht ausreichend beschriebene naturwissenschaftliche Größe. Es gibt eine naturwissenschaftliche Erklärung für spirituelle Erfahrungen, wir konnten sie nur noch nicht entdecken, weil unsere bisherige Naturwissenschaft zu eingeschränkt denkt“. Hingegen operiert das religiöse Paradigma gar nicht oder nur in Analogie mit naturwissenschaftlichen Begriffen. Vielmehr bestimmt es Transzendenz als eine autonome Größe jenseits der naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeit, als eine eigenständige Sphäre, die sich in einem Bereich bewegt, der uns gewöhnlichen Menschen weit überlegen ist.

Im religiösen Paradigma lassen sich spirituelle Erfahrungen deshalb verstehen als der Selbstaussdruck dieses Transzendenzprinzips. Gleich, ob wir dieses Prinzip mehr als eine äußerst komplexe Gesetzmäßigkeit oder Seinsweise oder als eine hyperintelligente Person ansehen, in jedem Fall nehmen Erfahrungen im Menschen, die zugleich der Selbstaussdruck von etwas sind, das nicht er ist (jedenfalls nicht subjektiv oder offensichtlich), eine Struktur an, die man Zeichenhaftigkeit nennen kann. Zeichenhaftigkeit ist nicht dasselbe wie Kommunikation, obwohl beide Begriffe etwas Ähnliches meinen. Kommunikation ist die intendierte Aussendung einer Botschaft, mit der Absicht, einen oder mehrere Andere damit zu erreichen. Zeichenhaftigkeit bedeutet nur, dass eine Botschaft vorhanden ist, ohne dass etwas über einen Akteur ausgesagt wird, der diese Botschaft absichtsvoll platziert hat. Um eine Botschaft handelt es sich insofern, als dem Zeichen potentiell ein Sinn entnommen werden kann, auch wenn dieser in keiner Weise offensichtlich sein mag. Ein Stein am Wegesrand, der keine Bedeutung besitzt, ist in keiner Weise ein Zeichen. Ein Stein, der für etwas anderes steht, das er bedeutet, ist hingegen ein sinnvoll interpretierbares Zeichen – beispielsweise ein Gemarkungs- oder Meilenstein. Die Wissenschaft, die sich mit Zeichen beschäftigt, trägt den Namen Semiotik. Das religiöse Paradigma der Erklärung spiritueller Phänomene ließe sich also als *transzendente* (auf Transzendenz bezogene) *Semiotik* bezeichnen. Wie die traditionellen religiösen Antworten auf die Frage nach den Zeichen des Göttlichen in der Welt lauten, soll nicht an dieser Stelle, sondern in einem Folgeartikel thematisiert werden. Hier soll es um die Grundlage der Semiotik und die Grundfragen einer transzendentalen Zeichentheorie gehen.

## Semiotische Grundlagen

Die Anfänge der modernen Semiotik haben sich parallel an zwei verschiedenen Orten entwickelt. Der französische Sprachwissenschaftler Ferdinand de Saussure und der US-amerikanische Philosoph Charles S. Peirce fanden jeweils eigene Ansätze für eine Theorie der Zeichen. Saussures Ansatz ist dyadisch, d. h. er betrachtet Zeichen unter zwei Aspekten: als die materielle Form des Zeichens (frz. *signifiant* / dt. Signifikant) und als das dadurch bezeichnete Konzept (frz. *signifié* / dt. Signifikat). Beispielsweise ist ein rundes Verkehrsschild mit einem roten, innen weiß gefüllten Kreis ein Signifikant für das Signifikat: „Fahrzeuge dürfen hier nicht fahren!“. Für Saussure stand das Zeichen immer

für eine gedachte Bedeutung, niemals für ein „Ding an sich“. Das Wort „Verkehrszeichen“ also steht niemals für ein reales Verkehrszeichen, sondern für den Begriff *Verkehrszeichen*. Warum ist das so? Zeichen, beispielsweise Worte, sind die materiellen „Vehikel“ von Gedanken, nicht von Dingen. „In talking *about* things we have conceptions of them, not the things themselves; and *it is the conceptions, not the things, that symbols directly mean*“<sup>3</sup> (Langer, 1951, 61; zitiert nach Chandler 2007, 17).

Der sprachwissenschaftliche Charakter der Saussurschen Zeichentheorie zeigt sich noch an zwei weiteren wichtigen Prinzipien: der Strukturtheorie und der Vorrangigkeit von *langue* gegenüber *parole*. Da Zeichen nicht einfach für Gegenstände stehen, sondern für Begriffe, ist ihre Bedeutung (ihr Signifikat) nicht allein als isolierte Definition denkbar, denn selbst die Definition benötigt ja andere Begriffe, deren Differenz dann die Bedeutung des Zeichens ausmacht. Zeichen sind also nur als Teile einer sprachlichen Struktur verständlich, bestimmt durch die Differenz, die sie von anderen Zeichen unterscheidet. Innerhalb des jeweiligen Kontextes ist somit der *Wert* (frz. *valeur*), also die Funktion und Verortung eines Zeichens im System klar bestimmt. Die Worte Pflanze, Blume und Blüte beispielsweise sind durch unterschiedliche Werte innerhalb des sprachlichen Systems voneinander abgegrenzt. Gegenüber der Welt der Dinge sind die Signifikanten jedoch willkürlich. Ob man eine Blume als „Blume“ oder als „fleur“ bezeichnen sollte, lässt sich in keiner Weise anhand des Erscheinungsbildes der realen Blume ablesen. Die Entscheidung ist jedoch eindeutig innerhalb des sprachlichen Kontextes bestimmt, innerhalb dessen das Zeichen „fleur“ oder „Blume“ auftritt. Zeichen stehen in keiner natürlichen Beziehung zur Außenwelt, sondern nur in einer strukturellen Beziehung zu einem konzeptuellen System, das ihren Aussagewert bestimmt. Damit trifft Semiotik auch erkenntnistheoretische Aussagen: „The arbitrariness of the sign is a radical concept, because it proposes the autonomy of language in relation to reality“<sup>4</sup> (Chandler 2007, 25).

Es liegt auf der Hand, dass für Saussure die Struktur der Sprache an sich entscheidend ist, nicht die realen Vorkommnisse der Sprache im Alltag. In einer berühmten gewordenen Unterscheidung bezeichnete er ersteres mit dem französischen Ausdruck *langue*, die tatsächlich gesprochene Sprache hingegen als *parole*. Spätere Semiotiker kritisierten Saussures hauptsächlichs Interesse an der *langue* als dem Idealtypus der Sprache und betonten, dass Zeichen sich nicht nur aus dem Kontext der innersprachlichen Regeln erschließen, sondern durch individuelle, subjektive Faktoren sowie interaktionelle und kulturelle Muster geprägt seien. So besteht mittlerweile kein Zweifel mehr, dass „[...] Semiotik nicht die Wissenschaft von den Zeichensystemen ist, die als solche erkannt werden, sondern die Wissenschaft, welche *alle* Kulturphänomene so untersucht,

---

<sup>3</sup> Wenn wir über Dinge reden, haben wir Ideen von ihnen, nicht die Dinge selbst; und es sind die Ideen, nicht die Dinge, die Symbole unmittelbar bedeuten.

<sup>4</sup> Die Willkürlichkeit des Zeichens ist ein radikales Konzept, weil es die Unabhängigkeit der Sprache gegenüber der Dingwelt behauptet.

als ob sie Zeichensysteme wären – wobei sie von der Hypothese ausgeht, dass in Wirklichkeit alle Kulturphänomene Zeichensysteme *sind*, d. h. dass Kultur im wesentlichen Kommunikation ist [...]“ (Eco 1972, 295).

Die zweite Grundlinie der Semiotik in der Philosophie von Charles S. Peirce bestimmt das Zeichen nicht dyadisch, sondern triadisch, also unter drei Aspekten. Diese Bestimmung ist als semiotisches Dreieck unter unterschiedlichen Bezeichnungen der „Ecken“ verschiedentlich wieder aufgegriffen worden (insbesondere von Ogden und Richards, 1923, und Morris, 1938). Bei Peirce wird die Form des Zeichens (der Signifikant von Saussure) als *Repräsentamen* bezeichnet. Dem Saussurschen Signifikat entspricht hingegen das, was Peirce als *Interpretant* bezeichnet (vgl. Chandler 2007). Damit ist, wohlgemerkt, nicht die Person des Interpretierenden gemeint, sondern das Konzept, welches dem Zeichen seine Bedeutung, die Interpretation verleiht. Als dritten Punkt nimmt Peirce nun im Unterschied zu Saussure noch das Objekt hinzu, auf den der Interpretant sich bezieht. Man darf sich das so vorstellen, dass der Interpret (der Deuter) die materielle Form des Zeichens vorfindet und mittels des in ihm selbst bereits vorhandenen Interpretanten einem Objekt zuordnet. Auch bei Peirce ist das Bezeichnete, das Objekt, jedoch keineswegs notwendig ein äußeres Ding. Es handelt sich ihm zufolge sogar in der Regel um ein anderes, inneres Zeichen. Daraus ergibt sich – ähnlich wie bei Saussure – dass die Bedeutung eines Zeichens von anderen Zeichen im Geist des Interpreten abhängig ist. Statt einer wechselseitigen Verknüpfung im Sinne eines begrifflichen Netzwerks, wie heutige Theorien, leitete Peirce daraus einen linearen, unendlichen Regress ab, in dem immer weitere Zeichen herangezogen werden müssten, wollte man die Bedeutung eines Zeichens restlos (aus der Bedeutung des jeweils wieder erklärenden Zeichens) ergründen.

Die Freude, die Peirce an Triaden empfunden zu haben scheint, wird daran deutlich, dass er jeden der drei Eckpunkt des Zeichens wieder dreifach qualifiziert. Dies geschieht anhand der drei Seinsmodalitäten Qualität, Gegebenheit und Repräsentation, die er Ersttheit, Zweitheit und Drittheit nennt. Ersttheit verweist darauf, dass im unmittelbaren Eindruck einer Qualität das so Qualifizierte noch nicht in Relation zu etwas Anderem getreten ist. In der Zweitheit ist es das faktisch Vorhandene in Relation zu etwas zweitem. In der Drittheit ist diese Relation durch einen es interpretierenden Gedanken zur allgemeinen Seinsweise emporgestiegen. So unterteilt Peirce das Repräsentamen in *Icons* (erstheitlich), *Indices* (zweitheitlich) und *Symbole* (drittheitlich). Ein *Icon* weist eine solche Ähnlichkeit mit dem bezeichneten Objekt auf, dass die Beziehung spontan deutlich wird. Realistische Gemälde und Cartoons sind Icons. Als *Index* bezeichnet Peirce Zeichen, die zwar keine unmittelbare Ähnlichkeit mit dem Objekt besitzen, die aber auch nicht willkürlich, sondern in natürlicher Weise mit dem Objekt verbunden sind und unmittelbar darauf verweisen. Beispiele dafür wären der Rauch, der auf Feuer verweist, oder die Bremsspur, die ein bremsendes Auto indiziert. *Symbole* ähneln dem Bezeichneten nicht, so dass ihre Beziehung zu diesem willkürlich ist und deshalb nicht abgeleitet, sondern nur gelernt werden kann. Symbole sind deshalb Teil allgemeiner

Regelsysteme und insofern drittheitlich. Die sprachlichen Zeichen (also beispielsweise Wörter) sind in der Regel Symbole.

Sowohl bei Saussure als auch bei Peirce fällt auf, dass ihre Semiotik sich auf den Kern des Zeichens selbst beschränkt und den Sender und den Rezipienten des Zeichens sowie deren soziale Kontexte außer Acht lässt. Eine solchermaßen erweiterte Semiotik wird dadurch zu einer Theorie von Kommunikationsprozessen, intendierten und gezielten Übermittlungen von Botschaften von einem Sender an einen Empfänger, eingebettet in einen Kontext. Darunter können sowohl der engere Kontext des semiotischen Systems (z. B. der jeweiligen Sprache bei sprachlichen Zeichen) als auch die soziokulturelle und ggf. physische Umgebung von Sender bzw. Empfänger verstanden werden. So ist die übereinstimmende Deutung des Zeichens von Sender und Empfänger keinesfalls selbstverständlich und unter anderem von ihrer Wahl eines gemeinsamen Verstehenskontextes abhängig (Eco 1972, 134f.). Zudem macht es Sinn, auf der Seite des Senders oder (allgemeiner) des Produzenten des Zeichens intendierte von nicht intendierter Kommunikation zu unterscheiden. Ebenso ist es sinnvoll, solche Empfänger (oder Interpreten), die vom Sender gemeint waren, von solchen zu unterscheiden, die sozusagen als Dritte eine Botschaft entschlüsseln, die nicht an sie gerichtet war.

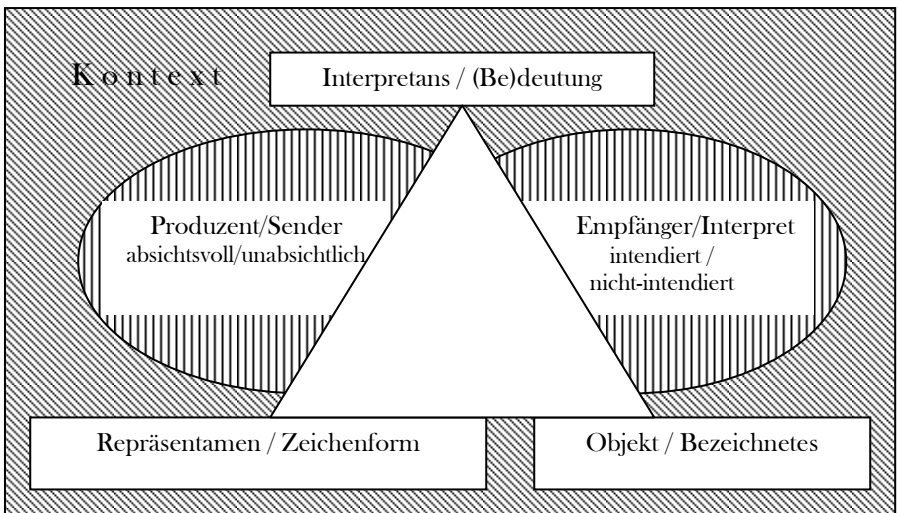


Abb. 1: Das erweiterte semiotische Modell

Umfassende zeichentheoretische Betrachtungen schließen demnach an ein Modell an, das weniger ein Dreieck als eine Fledermaus darstellt und dessen subtile Symbolik uns zu sagen scheint: Dass wir niemals *wissen* werden, was im Kopf einer Fledermaus

vor sich geht, wie Nagel (1974) festgestellt hat, sollte uns nicht verzweifeln lassen, da wir zumindest versuchen können, es zu deuten. Im Fall des beobachtbaren Verhaltens einer Fledermaus haben wir es allerdings mit einem Zeichen zu tun, das keinen absichtsvollen Sender und keinen intendierten Empfänger kennt. Das Verhalten der Fledermaus deutet indexikalisch auf das Objekt, das in ihrem inneren Erleben besteht, hin. Das Verhalten wird von ihr aber nicht als Zeichen für uns produziert. Sie bildet als Organismus damit nur so etwas wie den Subjektkontext für die Zeichendeutung des Forschers. Obwohl wir hier nicht von einer Kommunikation mit einem absichtsvollen Sender und somit auch nicht mit einem intendierten Empfänger sprechen können, sollte uns dennoch der nicht-intendierte Interpret interessieren, da die Einstellung, Ausbildung und Persönlichkeit des Fledermausforschers nicht ohne Gewicht für das Ergebnis seines Deutungsvorgangs bleiben dürfte.

## **Transzendental-semiotische Grundsätze**

### *Alles ist göttlich – nichts ist göttlich*

Der Grund, weshalb wir überhaupt eine spirituelle Zeichentheorie benötigen, liegt in der Tatsache, dass es sich beim Numinosen, Göttlichen nicht um ein Ding dieser Welt handelt. Wäre es dies, könnten wir darauf hindeuten und sagen: Da ist es! Daran wird deutlich, welche magische Wirkung die theologische Doktrin der zwei Personen im Gott-Menschen Jesus von Nazareth auf gläubige Christen hat: In seiner Person wird das Göttliche in all seinen Attributen zu einer Konkretisation unserer Welt. Der Vater-Aspekt Gottes jedoch ist nach heutigem Verständnis (anders als im Alten Testament) niemals konkret. Weil das Göttliche den unsichtbaren Hintergrund von allem bildet, kann es kein Objekt dieser Welt sein, das in der Dualität von Sein und Nichtsein, von hier und dort, damals und jetzt, Ich und Du, Dieses und Nicht-Dieses aufgeht. Das Göttliche als jenseits des Konkreten steht jenseits der Dualität. Deshalb ist es nicht mittels dualistischer Sinnes- und Denkstrukturen erfassbar. Es ist außerhalb außerordentlicher Bewusstseinszustände dem Menschen nicht zugänglich, weil unsere Konstitution auf eine dualistische Welterfassung ausgelegt ist. Wenn es aber überhaupt nicht zugänglich wäre, wäre alles Reden darüber sinnlos. Wir können über rosa Einhörner zwar sinnvoll reden, wenn wir in die Phantasiewelt eines Romans eintauchen, in der rosa Einhörnern bestimmte Eigenschaften zugeschrieben werden, und wenn diese Phantasiewelt zudem von einer Anzahl von Personen sozial geteilt wird – und manchen erscheint die Rede von Gott in keiner anderen Weise zu erfolgen. Aber es gibt eine sinnvolle, nicht-metaphysische Rede von Gott, die sich auf Erfahrung gründet. Diese Erfahrungen mit dem Göttlichen in eins zu setzen wäre jedoch naiv. Denn alle dualistischen Erfahrungen können nur Hinweise auf das hinter Liegende sein, nicht das Ding an sich, nicht der Gott an sich, der größer und jenseitiger ist als alle dualistische Erfahrung (und eventuell nur in der letzten mystischen Erfahrung, die unseren Verstehenshorizont sprengt, direkt erscheint).



Der Theologe und Naturwissenschaftler Pierre Teilhard de Chardin (1981) sah neben der Außenseite der Welt auch eine Innenseite in ihr, die Seite des Geistes, die seiner Auffassung nach die gesamte Natur durchdringt. Es gibt in seinem Denken kein Naturphänomen, das nicht zugleich ein geistiges Phänomen wäre und somit nicht in Verbindung zum göttlichen Geist steht. Damit ist jedes Lebewesen, jede Naturerscheinung und sogar jedes Ding zugleich ein Zeichen seiner Innenseite, des Bewusstseins und letztlich Gottes. Eine Lehre vom Göttlichen, die dieses pantheistisch in allem sieht, hat jedoch ein Diskriminationsproblem. Die damit verbundenen intellektuellen Schwierigkeiten, numinose von nicht-numinosen Qualitäten abzutrennen, mag ein erkenntnistheoretischer Grund dafür sein, dass die christlichen Theologen den Pantheismus meist ablehnten. Für eine spirituelle Zeichentheorie aber wird nicht der Pantheismus an sich abzulehnen sein, sondern der Pantheismus als methodische Voraussetzung. Als solches würde er in eine Tautologie führen: Weil alles göttlich ist, muss alles spirituell gedeutet werden. Das mag sogar richtig sein, aber methodisch betrachtet darf es erst am Ende einer jeden Untersuchung der Zeichenhaftigkeit eines Phänomens stehen, nicht als seine Voraussetzung am Anfang.

Die deiktische<sup>5</sup> Qualität eines Zeichens als Indikator für das Göttliche bleibt unklar, solange wir keine Theorie über die Beziehung zwischen den verschiedenen Formen spiritueller Erfahrung und dem Transzendenten besitzen. Eine solche Theorie benötigt also die Voraussetzung, dass wir überhaupt Hinweise auf das Göttliche in der Welt (der äußeren oder unserer inneren) zu finden meinen. Deshalb ergeben sich auch Schwierigkeiten aus der umgekehrten theologischen Annahme, nach der es keine Göttlichkeit der Welt außerhalb bestimmter Offenbarungen gibt. (Diese Theologie kennt eine protestantisch-christliche Variante, in der nur die biblische Offenbarung Gültigkeit besitzt, und eine yogisch-hinduistische Variante, in der nur die persönliche Erfahrung des Göttlichen im eigenen Inneren, nicht aber Gott außerhalb zählt). Eine religiöse Lehre, die ein Hin-einragen des Göttlichen in die Welt per se ablehnt, ist dem strengen Atheismus analog, für den es keine Zeichen des Göttlichen geben kann, weil es kein Göttliches geben kann.

Die Tatsache, dass wir zwischen einem Repräsentamen als Zeichen für Numinosität und einem Zeichen ohne einen solchen Hinweischarakter methodisch unterscheiden müssen, bedeutet im Übrigen nicht, dass wir sakrale von profanen Zeichen a priori unterscheiden müssten oder könnten. Grundsätzlich kann alles zum spirituellen Zeichen werden. So hat der Erfinder des „Gummibärchenorakels“, Dietmar Bittrich (1998), nicht nur nachgewiesen, dass man mittels des Barnum-Effekts ein echtes Orakel einigermaßen, wenn auch nicht ganz überzeugend imitieren kann, er hat zudem die in Mythen und Mystik anzutreffende Perspektive demonstriert, dass es auf das Medium nicht ankommt: Ob das Omen in der Natur, einem Kulturprodukt oder dem eigenen Inneren gesucht wird, in einem geheiligten oder einem profanen Bereich, ist nicht entscheidend. Alles kann zum Zeichen für eine dahinter liegende Tiefenstruktur werden, wenn die sonstigen

---

<sup>5</sup> „mit dem Finger auf etwas zeigend“

Randbedingungen stimmen (Bittrichs Orakel ist auf spirituelle Randbedingungen freilich nicht ausgerichtet).

### *Arbeitsdefinition eines spirituellen Zeichens*

Anhand der einleitend besprochenen drei Paradigmen der Betrachtung spiritueller Erfahrungen können wir drei Sphären von Phänomenen abgrenzen, in der eine menschliche Erfahrung verortet werden kann. Wir können nicht davon ausgehen, dass es uns jemals möglich sein wird abzugrenzen, ob es sich dabei um ontologische oder epistemologische Sphären handelt. Im Gegenteil: Angesichts unseres heutigen, seit Kant vielfach replizierten Erkenntnisstandes über die Verschränktheit von menschlichem Verstand und Erleben mit der eben nicht objektiven, sondern nur scheinbar objekthaften Außenwelt müssen wir sogar vermuten, dass es eine klare Trennung von Sphären des reinen Seins und solchen menschlicher Erkenntnis gar nicht gibt. Ungeachtet dessen können wir die Sphäre des materialistischen Paradigmas als die diesseitige oder „immanente Welt“ bezeichnen, weil es sich um die Seite handelt, die uns Menschen gemeinsam zugänglich ist. Die Erklärungsmodelle für diese Welt werden durch die heutigen Natur- und Kulturwissenschaften ausreichend abgebildet. Das uns Äußerliche wird in diesem Paradigma als Materie sowie als eine Transformationsform von Materie, nämlich physikalische Energie, betrachtet. Das uns Innerliche wird in diesem Paradigma als Funktionsformen von Materie/Energie angesehen, nämlich als Funktion neuronaler Mechanismen.

Das zweite Paradigma ist in einem Zwischenbereich zwischen dem ersten und dem dritten Paradigma angesiedelt. Die Erklärungsmodelle in diesem Bereich bedienen sich parapsychologischer Theorien und anderer, vom ersten Paradigma strikt abgelehnter Theorien wie der Biophotonentheorie oder der Theorie morphogenetischer Felder. Das Kennzeichen dieser Sphäre ist, dass sie eindeutig jenseits des materialistischen Diesseits angesiedelt ist und nicht dem gemeinsamen Erfahrungsschatz aller heute lebender Menschen entspricht. Die Erlebnisse auf dieser Ebene werden als außergewöhnlich und selten betrachtet. Jedoch handelt es sich um Erleben, das möglicherweise gut mit erweiterten naturwissenschaftlichen Ansätzen erklärbar ist. Deshalb ist die Grenze zwischen dieser und der ersten Sphäre fließend und von der jeweilig dominanten Welterklärungstheorie und ihren Ausschlussbedingungen abhängig. Das uns Äußerliche wird auf dieser Ebene, die wir als „das Zwischenreich“ bezeichnen wollen, durch den Energiebegriff, mehr aber noch durch den Begriff der nichtlokalen Information theoretisch in den Blick genommen. Das uns Innerliche wird in derselben Weise, als derselben Nicht-Substanz zugehörig erklärt. Dadurch kann unser psychisches Innenleben und die uns umgebende materielle Welt in dieser Sphäre nicht voneinander getrennt werden. Sie sind ineinander verschränkt.

Das dritte Paradigma bezieht sich auf eine Sphäre jenseits der ersten Ebene und theoretisch auch jenseits der zweiten, obwohl eine klare Abgrenzung zwischen diesen beiden Ebenen ebenso schwierig ist wie zwischen der ersten und der zweiten. Was wir das religiöse Paradigma genannt haben, bezieht sich auf eine Sphäre, die wir die jenseiti-

ge oder „transzendente Welt“ nennen wollen. Die Theorieansätze in diesem Bereich sind primär am Geist und seinen Funktionen und Wirkungen interessiert. Geist ist als Begriff nicht identisch mit dem Begriff der Information aus dem „Zwischenreich“, weil Information immer noch eine physikalische Verortung erfährt. Geist ist beispielsweise auch reines Bewusstsein, das keine Information enthält (es gibt im reinen Bewusstsein vermutlich keine Dualität, also keine binären Codes, das Grundmuster der Information). Auch hier gilt: „Wie innen, so außen“, das heißt: Die uns äußerliche Welt erscheint in dieser Sphäre als ebenso von rein geistiger Natur wie die uns innerliche Welt.

	<b>Sphäre</b>	<b>Paradigma</b>	<b>Leittheorie für Äußeres</b>	<b>Leittheorie für Inneres</b>
1.	Immanente	materialistisch	Materie/Energie	neuronale Information
2.	Zwischenreich	Neue Physik	(nichtlokale) Information	(nichtlokale) Information
3.	Transzendente	Religion	manifeste Geist	reiner Geist

*Tab. 1: Die drei Sphären*

Wir wollen uns nun an unser erstes transzendental-semiotisches Prinzip wagen und jede Erfahrung, für die wir die primäre oder abschließende Gültigkeit der Ebenen eins und zwei annehmen können, nicht als Zeichen für die religiöse Sphäre gelten lassen. Mit anderen Worten: *Wir wollen nur eine solche Erfahrung als spirituelle Erfahrung klassifizieren, die eine Zuordnung auf der dritten Ebene erlaubt.* Was ich an dieser Stelle mit einer primären oder abschließenden Gültigkeit meine, habe ich an anderer Stelle (Harnack 2011) erklärt. Kurz gesagt: Wenn ich im vernünftigen Diskurs eines idealen, bezüglich der drei Paradigmen unvoreingenommenen Betrachters erkennen kann, dass die bereits bei einer einfachen Prüfung vorhandenen Argumente für eines der drei Paradigmen sprechen, dann soll diese Zuordnung als die primär gültige bezeichnet werden. Wenn ich im Verlauf eines hermeneutisch-spiralförmigen Prüfprozesses zum abschließenden Urteil gelange, dass es sich um eine korrekte Zuordnung zu dieser Ebene handelt, dann soll diese Zuordnung als abschließend gültig gelten, wobei der Prozess eines hermeneutischen Erkenntnisfortschreitens selbstverständlich immer nur vorläufig abgeschlossen ist. Dabei muss zwischen einem Erleben und einer Person unterschieden und einzelne Elemente ausgesondert werden. Beispielsweise kann eine Person offensichtlich psychotisch sein und deshalb ihr Erleben primär der ersten Sphäre angehören. Gleichzeitig kann es aber darin oder in ihrer früheren Biographie Elemente gegeben haben, die durch die Psychose allein weniger befriedigend erklärbar sind als durch Erklärungen aus dem zweiten oder dritten Paradigma.

*Unterscheidung in Tiefen- und Oberflächenstruktur*

Spirituelle Erfahrungen sind wie eine Kommunikation in einer unbekanntem Sprache, die wir noch zu entschlüsseln lernen müssen. Ihre Komplexität besitzt chaostheoretische Ausmaße. Wollte man eine korrekte Deutung aus allen in Frage kommenden Faktoren ableiten, müsste man einen Computer mit ein oder zwei Dutzend Faktoren füttern, von denen jeder sicherlich zwischen 5 und 50 Ausprägungen annehmen kann. Die meisten dieser Faktoren aber könnten wir nicht sicher bestimmen. Deshalb sind wir auf eine Deutungshermeneutik angewiesen, die aus einer Oberflächenstruktur eine Tiefenstruktur abzuleiten vermag. Ferdinand de Saussures Analyse sprachlicher Strukturen war der Beginn einer Beschäftigung mit zugrunde liegenden Strukturen nicht allein der Sprache an sich, sondern auch kultureller Zeichensysteme. Der Anthropologe Claude Levi-Strauss wurde zum führenden Vertreter dieses kulturwissenschaftlichen Strukturalismus. Nach Levi-Strauss (1977) lassen sich Strukturen vor allem in Form binärer Abzweigungen darstellen. Tatsächlich sind Begriffe in den meisten Fällen in einem weit komplexeren als nur einem dichotomen Raum aufgespannt. So ist die (Nicht-)Farbe schwarz nicht allein durch ihr konträres Gegenteil weiß, sondern nur durch die Entgegensetzung zu allen anderen Farben genau bestimmt (m. a. W.: Die Definition „Schwarz ist das, was nicht weiß ist“ wäre unzutreffend). Die Begriffsanalyse über Dichotomien verhindert jedoch keineswegs, auch komplexere Zusammenhänge aufzuzeigen. Die kontradiktorischen Begriffspaare „verheiratet“ und „nicht verheiratet“ sind für eine logische Analyse jedenfalls brauchbar, weil ein Drittes nicht existiert („geschieden“ und „verwitwet“ als weder das eine noch das andere würde nur mit dem Ausdruck „ledig“ Sinn machen, nicht mit „nicht verheiratet“).

Bei einer strukturalen Analyse spiritueller Erfahrungen fallen ebenfalls typisch dichotome Strukturelemente wie die Verortung des Erlebens in *außen-innen* oder seine Bewertung in *positiv-negativ* auf. Die sprachlichen Elemente werden in der Analyse spiritueller Erfahrung durch in der Tiefenschicht liegende Elemente der narrativen Struktur ersetzt: In unserem Beispiel vom Anfang etwa lassen sich Elemente der Vorgeschichte (schwere Kindheit, frühe außergewöhnliche Erlebnisse) von kategorialen Elementen der eigentlichen Situation unterscheiden. Diese Elemente wiederum teilen sich in drei Gruppen:

<p>Der Bauschutt liegt herum.</p> <p>Äußere Problemsituation EPS1</p>	<p>Subjekt ist verzweifelt.</p> <p>Innere Problemreaktion IPR 1</p>
---	---

Es bremst.  Emotional-aufwühlende externe Situation EES1	Starkes Gefühl von Energie  Subjektnahes Energieerleben SNE 1
Der Bauschutt ist weg.  Äußeres Lösungsereignis ELE 1	Dankbarkeit/Vertiefung  Positive subjektive Reaktion auf Konsequenz PSR 1

Die kategorialen Elemente werden durch Prozesselemente verknüpft: Die innere Problemreaktion folgt aus der äußeren Problemsituation. Das emotional aufwühlende Ereignis geschieht synchron mit dem subjektnahen Energieerleben. Das Lösungsereignis geschieht in zeitlicher Folge der vorher geschilderten Ereignisse. Die positive Reaktion ist Folge des Lösungsereignisses.

$$(EPS1 \Rightarrow IPR1) \quad (EES1 \ || \ SNE1) \rightarrow \quad (ELE1 \Rightarrow PSR1)$$

Zur spirituellen Deutung wird das Narrativ durch Verknüpfung der drei Blöcke in Form quasi-kausaler Bedingtheit, evt. unter Einbezug eines transzendenten Agenten (TZA):

$$(EPS1 \Rightarrow IPR1) \Rightarrow \quad TZA \quad \Rightarrow \quad (EES1 \ || \ SNE1) \Rightarrow \quad (ELE1 \Rightarrow PSR1)$$

Dabei fallen zugleich offene Stellen auf, Lücken unseres Wissens, die nur durch Vergleich mit vielen anderen Ereignissen geschlossen werden können: Weshalb geschieht die wundersame Errettung gerade jetzt und nicht während der traumatischen Kindheit? Gibt es eine unidirektionale zeitliche Abfolge oder wirkt die Dankbarkeit in umgekehrter zeitlicher Wirkrichtung aktivierend für das Erlebnis? Wirkt sie oder die spirituelle Vertiefung, die die Erlebende erfahren hat, in gewöhnlicher zeitlicher Richtung aktivierend für nachfolgende paranormale Erlebnisse?

*Die dialogische Struktur spiritueller Erfahrung*

Was für die Semiotik im Allgemeinen gilt, trifft auf das spirituelle Zeichen in besonderem Maße zu: Nicht allein die Deutung des Zeichens ist dialogischer Natur, sondern das Zeichen selbst ist Kommunikation, also das Resultat eines Dialogs. Am deutlichsten wird das dort, wo die Initiative des Menschen durch das Transzendente beantwortet wird,

etwa in der Gebetserhörnung. Möglicherweise ist es nicht das Bittgebet als Verbalisierung von Bedürfnissen, sondern der innere Zustand des Betenden, der eine numinose Antwort begünstigt. Folglich ist die Aussage der theistischen Traditionen, dass das Dankgebet dem Bittgebet überlegen sei, weil es Gott näher bringt, auch als eine Form des vollendeteren Dialogs aufzufassen, in dem der Betende einen „kürzeren emotionalen Draht“ zum Kommunikationspartner hat. Das *mindset* des Betenden kann wie die Sendestation aufgefasst werden, die sich auf den unsichtbaren Kommunikationspartner ausrichten muss, um ihn zu erreichen. Ist der Betende nur mit sich selbst beschäftigt, funktioniert die Kommunikation nicht.

In anderen Fällen ist es das Transzendente, das von sich aus den Menschen erreicht. In diesem Fall zeigt sich das dialogische Element in der Bereitschaft und Vorprägung des Menschen, ein guter Empfänger zu sein. Oder sie zeigt sich darin, ob er/sie dazu bereit ist, durch die Erfahrung zu wachsen, sie zu vertiefen und dadurch zu heilsamen weiteren Erfahrungen zu finden – oder ob er oder sie im Gegenteil im Konflikt mit der Erfahrung in Form eines positiv verstärkten Regelkreises negative „Kommunikationen“ anheizt. Somit ist das dialogische Prinzip im tiefsten Sinne die Annahme, dass spirituelle Erfahrungen immer auch Kommunikationen eines Egos mit einem Über-Selbst, also einer personalen Ebene mit einer transpersonalen sind. Spirituelle Erfahrungen geschehen niemals ohne Einfärbung durch die Person des Erfahrenden. Sender und Empfänger sind miteinander emotional oder inhaltlich verschränkte Instanzen und das dialogische Prinzip bedeutet die transaktionale, also wechselseitige Bedingtheit des Resultates, welches das Zeichen selbst ist.

### *Sinnhaftigkeit*

Spirituelle Erfahrung zeichnen sich gegenüber anderen Formen von Erleben dadurch aus, dass ihnen eine tiefe Sinnhaftigkeit zu eigen zu sein scheint, selbst dann, wenn die Bedeutung des Ereignisses nicht klar und verständlich wird. Spirituelle Erfahrung wirkt für den Erlebenden nicht willkürlich, nicht unsinnig oder ziellos, auch wenn Außenstehende das so empfinden mögen, sondern sie wird oft wie eine zielgerichtete Botschaft erfahren. Selbst wenn wir kein intelligentes Wesen als Urheber ansehen, erscheint es dem Erlebenden häufig so, dass eine intelligente Kraft am Werke ist, die irgendetwas mache. Das liegt nicht allein daran, dass viele Personen die Botschaften/spirituellen Erlebnisse nicht als von ihnen selbst mitbestimmt erleben können. Es liegt eben auch daran, dass sich ein Numen, also ein göttlicher Wille oder ein Gesetz mit einer bestimmten Zielsetzung dahinter zu verbergen scheint. Häufig treibt das Ereignis die Person geradezu zwangsläufig auf eine Ausrichtung „nach oben“ hin, beispielsweise dahin, den üblichen Lebensweg aufzugeben, um sich ganz einem spirituellen Erkenntnisweg zu widmen.

### *Exklusivität und intersubjektive Vergleichbarkeit*

Spirituelle Erfahrungen mögen den Charakter der Exklusivität insofern aufweisen, als sie immer einer Person geschehen, für die diese Erfahrung in besonderer Weise bedeutsam ist. Sie erscheinen deshalb häufig wie für diese Person exklusiv gemeint – und oft lassen sich die daraus gewonnen Erkenntnisse nicht direkt auf andere Personen übertragen. Zugleich aber weisen spirituelle Erfahrungen gemeinsame Strukturelemente auf, die sie mit den Erfahrungen anderer Personen vergleichbar machen. So wie keine Liebesbeziehung einer anderen völlig gleicht und dennoch gemeinsame Muster zwischen Beziehungen selbstverständlich ausfindig zu machen sind, so lassen sich auch spirituelle Erfahrungen durchaus intersubjektiv auf verschiedene Kriterien prüfen und mit anderen Erfahrungen des gleichen Typs vergleichen. Es macht keinen Sinn, eine Erfahrung als spirituelle deuten zu wollen, ohne dass sie in einem Kontext anderer, vergleichbarer Erfahrungen intersubjektiv geprüft werden kann. Jedes Urteil, das wir über die Zugehörigkeit eines Gegenstandes zu einer Kategorie treffen, bedarf des Wissens um andere Konzepte, welche die Umgebung des infrage stehenden Gegenstandes bilden, sowie anderer ihm ähnlicher Begriffe, die eine vergleichbare Stelle innerhalb des semantischen Netzwerkes einnehmen wie er selbst. Ob also eine bestimmte Erfahrung, sagen wir die Vision eines Dämons, eine pathologische oder spirituelle Erfahrung darstellt, ist von Faktoren innerhalb des Zeichenkomplexes abhängig, aber auch von dem in der Übereinstimmung mit anderen, ähnlichen Fällen ermittelten Wissen darüber, dass ein Zeichen dieser Art für gewöhnlich Charakteristika aufweist, die es zum spirituellen Zeichen machen oder nicht machen.

### **Transzendental-semiotische Grundfragen**

Spirituelle Erfahrungen wirken auf den, der sie erlebt oder unvoreingenommen beobachtet, wie das Hereinreichen einer unbekanntem Wirklichkeitsdimension in unsere wohlgeordnete Welt. Die subjektive Erfahrung mystischer Gewissheit des Göttlichen, die unglaubliche Rettung aus Gefahrensituationen, die Erscheinung aus einer anderen Welt sind wie Ausrufezeichen mit der gemeinsamen Botschaft: Gebt Euch nicht zufrieden mit einfachen Erklärungen! Wenn wir diese subjektiv beachtenswerten Ereignisse tiefer verstehen wollen, müssen wir sie als Zeichen begreifen, die noch auf ihre Entschlüsselung warten. Welche Fragen müssen wir an diese Zeichen richten, die uns helfen, sie besser zu verstehen? Betrachten wir sie in Analogie zur Entdeckung unbekannter Glyphen auf Felswänden, wie die Bildzeichen der Maya, deren Entzifferung erst seit den 1970er Jahren wirklich möglich wurde.

Wer die nahezu quadratischen Logogramme auf einem guatemalteckischen oder mexikanischen Felsen sieht, wird sie – wie manche frühen Entdecker – vielleicht einfach als Dekoration missverstehen. So scheint auch vielen heutigen so genannten Wissenschaftlern das, was Menschen im Nahtodbereich erleben, als eine bloße Ausschmückung un-

seres Gehirns, um uns die letzten Minuten des Lebens erträglicher zu machen – als ob diese finale neuronale Dekoration im Selektionsprozess genetisch weitergegeben und so von einer biologischen Vorteilhaftigkeit abgeleitet werden könnte! Ähnlich fragt man sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts, wieso eine Kultur im Regenwald Guatemalas Felswände aus ästhetischen Zwecken mit Graphiken dekoriert haben sollte, und beginnt damit, sie als Schriftzeichen zu begreifen, als Zeichen also, denen eine Bedeutung zugeordnet werden kann. Spirituelle Erfahrungen als Zeichen zu begreifen, bedeutet nicht unbedingt, einen Autor in der Art einer Person zu vermuten, die das Zeichen sendet, *damit* es vom Empfänger gelesen wird. Wir können hinter einem spirituellen Zeichen auch einen nicht-intentionalen Produzenten wie einen apersonalen Prozess am Werk sehen. Ebenso kann es sein, dass der Empfänger nicht persönlich „gemeint“ ist.

Im Falle der Maya-Glyphen war den Forschern vollkommen klar, dass sie als Adressaten der Schriftzeichen nicht gemeint waren. Das minderte ihr Interesse an deren Entzifferung keineswegs, denn die Bedeutung der Glyphen konnte etwas über deren Verfasser verraten. So können wir spirituelle Erfahrungen auch als Zeichen begreifen, deren Bedeutung nicht allein in der Aussage über einen externen Sachverhalt liegt, sondern das zentral etwas über seine transzendente Herkunft verrät. Dies gilt auch dann, wenn diese Herkunft nicht als ausgestattet mit den Attributen einer Person gedacht wird. Zeichen, die als solche eine Bedeutung in sich tragen, zugleich aber nicht von einer Person stammen, sind ikonischer oder indexikalischer (jedoch nicht symbolischer) Natur: die Spiegelung eines Baumes im Wasser oder der Rauch als Zeichen für Feuer sind apersonal entstandene Zeichen.

Im Falle der Maya-Glyphen allerdings handelte es sich um symbolische Zeichen, nicht allein um Piktogramme nach dem ikonischen Prinzip der Ähnlichkeit. Ihnen liegt nämlich ein komplexer Algorithmus der Bedeutungszuweisung zu Grunde, der verstanden werden musste, um zum Interpretanten und somit zum Objekt zu gelangen. Wenn wir hier um der Deutlichkeit und Trennschärfe willen den Interpretanten als den Prozess und den Algorithmus der Deutung auffassen wollen (und nicht allein als die Bedeutung selbst), dann mussten die Maya-Forscher ein korrektes Regelsystem als Interpretanten finden. Dafür waren mehrere Schritte erforderlich: Als erstes musste die Idee aufgegeben werden, es handle sich bei den Maya-Glyphen um reine Piktogramme (also Sinnbilder, die Ideen ausdrücken). Tatsächlich erwiesen sie sich nämlich als solche Piktogramme, deren Lautwert zugleich für das entsprechende phonetische Zeichen stand (so als würde man das Bild für „Bar“ zugleich für die Schreibung der Silbe [bar] benutzen). Zudem musste der Kontext der Deutung richtig eingrenzt werden: So begann die Entzifferung erst wirklich, als die Mayaforscherin Tatiana Proskouriakoff die Annahme über Bord schmiss, es handle sich um religiöse oder astronomische Aufzeichnungen, und die Inschriften richtig als Herrscherbiographien deutete. Schließlich musste nach vielen weiteren Zwischenschritten (wie den, die richtige Leserichtung zu finden) die Komplexität der vielen Zusatzregeln der Schreibung durchdrungen werden: So handelt es sich bei manchen Schriftzeichen zu allem Überfluss um Ligaturen von zwei Zeichen und anderes mehr.



Entsprechend werden wir im Falle der spirituellen Erfahrungen möglicherweise darauf verzichten müssen, ein einziges System der Interpretation zugrunde zu legen. Wie die Maya-Glyphen Piktogramme und Silbenzeichen zugleich sind, und viele Zusatz- und Ausnahmeregeln zu ihrer Deutung nötig sind, so könnten spirituelle Erfahrungen unterschiedliche Deutungsmuster erforderlich machen, für deren Anwendbarkeit unterschiedliche Anwendbarkeitsregeln erforderlich sind. Wenn die Erfahrung den Erfahrenden ruhig und in friedlicher Verbundenheit mit dem Göttlichen hinterlässt, so sagt Ignatius von Loyola sinngemäß, handelt es sich um den Geist Gottes. Andernfalls um den des Teufels. Und wie die Maya-Glyphen nur im richtigen Kontext ihre Bedeutung offenbaren, so muss die Nahtoderfahrung eines Christen, der Christus sieht, und eines Buddhisten, der einem Buddha begegnet, innerhalb des Kontextes gedeutet werden, in dem sie steht, ohne dass dies den Verweis auf die Quelle oder das Objekt verdeckt, das in beiden Fällen dasselbe sein mag.

Offenbar müssen wir die folgenden Fragen an eine im Sinne eines Zeichens aufgefasste spirituelle Erfahrung richten:

*1) Bezüglich des Senders: Können wir etwas über die Quelle, den Produzenten aussagen, aus der das Zeichen (die Erfahrung) hervorging? Was sagt das Zeichen über dessen Natur und Beschaffenheit aus?*

So haben Personen, die spirituelle Erfahrungen machen, zuweilen den Eindruck, dass diese aus einer transzendenten Quelle höchster Natur zu stammen scheinen; sie wirken wie Erfahrungen aus dem ultimativen Bereich des Seins. Andere Erfahrungen scheinen von Wesenheiten oder Sphären jenseits dieser, aber unterhalb der göttlichen Ebene, evtl. sogar von negativ gesinnten Mächten zu stammen. Oder der Erlebende ist zumindest gleichzeitig teilweise an der Zeichenproduktion beteiligt (sei es durch seine spirituelle Praxis, sei es durch seine Persönlichkeitsanteile). Auch hier macht die Unterscheidung zwischen absichtsvollen und absichtslosen Sendern Sinn. Absichtsvolle Sender spiritueller Botschaften scheinen etwas sagen zu wollen. Meist werden spirituelle Erfahrungen als absichtsvoll erlebt, wenn sie die Höherentwicklung des Erlebenden bewirken und andere positive Ereignisse auslösen. Absichtslos sind sicherlich Produzenten, die weder personal interpretiert werden noch zielgerichtet erscheinen, etwa Bewusstseinszustände, die bestimmte Erfahrungen hervorbringen.

*2) Bezüglich des Empfängers: Wie ist der Empfänger an der Interpretation der Botschaft beteiligt? Ist er Teil der Zeichenbedeutung oder relativ unabhängig davon?*

Manche Empfänger mögen sich direkt mit einer Botschaft gemeint fühlen. Andere werden ihr spirituelles Erleben mit meditativ geübter Distanz betrachten. Wieder andere sind nicht dazu in der Lage, zwischen ihren eigenen persönlichen Anteilen und der spirituellen Erfahrung zu trennen. Und Experten sind Interpreten der Erfahrungen Anderer, also nicht-intendierte Empfänger, deren Art des Expertentums wiederum die Interpretation mitbestimmt.

3) *Bezüglich der Art des Zeichenträgers (Repräsentamens): Welches Medium, welche Übertragungskanäle, welche materiellen Ausführung sind beteiligt?*

Als Zeichen zu deutende Erfahrungen können im psychischen Innenraum von Erleben und Wahrnehmung des Subjekts stattfinden (internale Zeichen). Sie können aber auch im Äußeren der Wahrnehmung (external-sensorische), im oder durch den Körper des Subjekts (physische Zeichen) oder im Äußeren der materiellen Welt stattfinden (external-materielle Zeichen). Selbst eigene Handlungen (aktionale Zeichen) oder innere Veränderungen des Subjekts können als inspirierte spirituelle Erfahrung erscheinen (personale Zeichen).

4) *Bezüglich der Beziehung des Repräsentamens zum Objekt: Handelt es sich um ein Zeichen von symbolischer, ikonischer oder indexikalischer Qualität, d. h.: Bietet es kodierte Information im Sinne der Oberflächenstruktur über eine zugrunde liegende Tiefenstruktur (symbolisch)? Verweist es in einstelliger Relation nur auf das, was es ist (ikonisch)? Oder zeigt es in zweistelliger Relation an, dass und in welcher Weise etwas Anderes, ein Transzendentes oder eine transzendente Person existiert (indexikalisch)?*

So sind nur manche spirituellen Erfahrungen symbolischer Natur (die Inhalte sprachlich empfangener Botschaften, die Inhalte von Träumen, die Orakel). Viele sind ikonisch: So verweist die Vision einer Christusgestalt zunächst einmal auf Christus, nicht auf eine zusätzliche, nicht darin implizierte Botschaft (es sei denn, der Erlebende wendet einen Interpretanten an, der der Vision eine zusätzliche Bedeutung verleiht, die sie zum Symbol macht). Manche spirituellen Erfahrungen, etwa das vollständige *samadhi*, die *unio mystica*, sind entweder einstellig oder gar transsemiotisch, indem sie nichts mehr bedeuten, sondern nur noch sind.

5) *Bezüglich des Interpretanten: Welches Interpretanten-System legt die das Zeichen empfangende Person selbst zur Interpretation an? Welches System könnte zusätzlich angelegt werden?*

6) *Bezüglich des Objekts: Auf welches externe, interne oder transzendente Objekt verweist das Zeichen?*

Manche Träume und Orakel etwa verweisen auf Ereignisse oder andere Personen, während andere Symbole den Erlebenden oder einen Zustand meinen: So könnte eine sich öffnende Blüte im Traum auf die spirituelle Öffnung eines Teils des Träumenden verweisen. Manche Zeichen jedoch enthalten kein „Gemeintes“ außerhalb des Repräsentamens oder Produzenten (ein Engel, der in einer Zimmerecke steht, verweist möglicherweise nur auf seine eigene Existenz).

7) *Bezüglich des Kontextes: Welchen Einfluss hat der situative und transsituative soziale und physikalische Kontext auf die Entstehung und Interpretation des Zeichens?*

Ohne eine Theorie der strukturalen Tiefendimension, der semiotischen Systematik und der Verortung spiritueller Erfahrungen im dreifachen Raum von Welt, Zwischenwelt und Überwelt wird das Narrativ der spirituellen Erfahrung nicht wirklich interpretierbar werden.

**Literatur:**

- Bittrich, Dietmar (1998): *Das Gummibärchenorakel*. München: Goldmann.
- Chandler, Daniel (2007): *Semiotics*. 2nd edition. Oxon: Routledge.
- Eco, Umberto (1972): *Einführung in die Semiotik*. München: Fink.
- Harnack, E. W. (2011b): Gott erforschen statt Gott beweisen. Methodologische Präliminarien transzendentalpsychologischer Forschung. *ZSTP 1 (1)*, 123-146.
- Kelly, Edward F. & Emily W. Kelly, Adam Crabtree et al. (2007): *Irreducible mind: toward a psychology for the 21<sup>st</sup> century*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Kuhn, Thomas S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levi-Strauss, Claude (1977): *Strukturelle Anthropologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Morris, Charles W. (1938): *Foundations of the Theory of Signs*. Chicago: University of Chicago Press
- Nagel, Thomas (1974): What is it like to be a bat? *Philosophical Review 83 (4)*, 435-450.
- Ogden, Charles & Ivor Richards (1923): *The Meaning of Meaning*. London: Routledge & Kegan Paul
- Teilhard de Chardin, Piere (1981): *Der Mensch im Kosmos*. München: dtv.

**Über den Autor:**

E. W. Harnack ist Diplom-Psychologe/Psychotherapeut; schreibt und arbeitet in freier Berufsausübung in Berlin.