

# Die Theorie der konzeptionellen Vermischung und Ibn 'Arabys mystische Lesart der Erzählung vom Stab des Moses

Mehdi Bagheri<sup>1</sup>  
Ahad Faramarz Gharamaleki<sup>2</sup>

## Einleitung

Eine symbolische Lesart der koranischen Erzählung ist ein auffälliger Ansatz, der darauf abzielt, die äußere Bedeutung der koranischen Erzählung mit ihrer inneren Bedeutung zu verbinden. Dieser Ansatz findet sich vor allem in den Werken von Ibn 'Araby, wie z. B. in *Die Blinden der Weisheit (Fuṣuṣ al-ḥikam)*. Eines seiner Kapitel mit dem Titel *Die Weisheit der Eminenz (ʿilwīyyah)* des Wortes von Moses erzählt von der Begegnung zwischen Moses und dem Pharao. Außerdem wird die Geschichte der Verwandlung von Moses' Stab in eine Schlange behandelt. Darüber hinaus analysiert Ibn 'Araby die mystische Exegese, die versucht, über die historischen Aspekte oder die äußere Bedeutung des Abenteurers hinauszugehen. Nachdem er aus dem Qur'an zitiert hat: „Dann warf er seinen Stab (ʿaṣā) hinunter, und er wurde zu einer sichtbaren Schlange“ (Qur'an 26:32), interpretiert Ibn 'Araby den Vers, um einen größeren

- 
1. Gastwissenschaftler an der Universität Bamberg, Deutschland; Doktorand der islamischen Philosophie und Theologie, Abteilung für islamische Philosophie und Theologie, Fakultät für Theologie und Islamische Studien, Universität Teheran, Teheran, Iran. Email: mbagheri95@ut.ac.ir.
  2. Ordentlicher Professor für islamische Philosophie und Theologie, Abteilung für islamische Philosophie und Theologie, Fakultät für Theologie und Islamische Studien, Universität Teheran, Teheran, Iran.

Einblick in die innere Bedeutung des Verses zu geben: Die Rebellion (ma‘šiyat) (des Pharaos), die in Gehorsam (tā‘at) umgewandelt wurde<sup>3</sup>. Die Verwandlung des Stabes in eine Schlange wird als die Verwandlung des Bösen in das Gute verstanden. Obwohl es viele Kommentare zu Ibn ‘Arabys Schriften, einschließlich dieses Kapitels, gibt, gibt es eine Frage, die noch weiter hätte erörtert werden können: Wie werden die inneren moralischen Bedeutungen der Erzählung gebildet und impliziert? Mit anderen Worten, wie entstehen die moralischen Bedeutungen im Kopf des Interpreten und wie werden sie dann an das Publikum vermittelt? Zunächst scheint es, dass die kognitive Semantik die Methodik zur Beantwortung dieser Frage vorschlagen kann.

Viele Wissenschaftler der modernen Religionswissenschaft sind sich einig, dass die Anwendung eines kognitiven Ansatzes im Zusammenhang mit religiösen Sprachen oder theologischer Literatur unumgänglich ist. Denn die großen religiösen Texte, wie der des Islam, kodifizieren Wurzelmetaphern, um moralische und ethische Botschaften zu vermitteln. Ein kognitiver Ansatz im Umgang mit religiöser Literatur kann zu einem gültigen Verständnis der Botschaften führen<sup>4</sup>. Janet Martin Soskice's *Metaphor and Religious Language* (1985) erklärt, dass Metaphern dazu dienen, neue Einsichten in religiöse Aussagen zu vermitteln. Soskice (1985) betont, dass Metaphern verborgene Bedeutungen enthüllen. Darüber hinaus haben nachfolgende Wissenschaftler versucht, wertvolle Informationen über die Korrespondenz zwischen Metapher und religiöser Sprache zu erhalten und daher metaphorische Strukturen in einer Reihe von Schriften zu erklären oder sogar zu analysieren. z.B. hat Erussard versucht, den berühmten Ausdruck Jesu zu analysieren, in dem er die Menschen als „Salz“ bezeichnet. Es gibt mythische Vorstellungen, die über die äußere Bedeutung dieses Wortes hinausgehen. So wie sich das Salz im Wasser auflöst, kann sich „das Ich“ für das Göttliche opfern. Daher wird es „transparent“ und „rein“<sup>5</sup> Jäkel wendet die Theorie der begrifflichen Metaphern an, um die biblische „Reise“-Metapher zu analysieren. Sowohl der „Weg Gottes“, der „gerade“ gute Weg, als auch der böse Weg, der „krumme“ Weg, sind zwei Arten einer „moralischen Reise“. Menschen, die auf diesen Wegen

---

3. Ibn ‘Araby, 1980, S. 263

4. Tracy, 1978, S. 91-92.

5. Erussard, 1997, S. 197-208.

unterwegs sind, sind entweder „gerecht“ oder „böse“<sup>6</sup>. Wie Armin W. Geertz und Eva Kundtová Klocová argumentierten, hat die Theorie der verkörperten Kognition große grundlegende Auswirkungen auf das Studium der Religionen. Die Interaktion zwischen Körper, Gehirn und allgemeiner menschlicher Kognition in religiösen Ritualen ist einer der wichtigsten Bereiche der modernen Religionswissenschaft<sup>7</sup>.

Die Theorie der konzeptuellen Metapher wurde erstmals in George Lakoffs und Mark Johnsons *Metaphors We Live By* (2003) entwickelt, die von der Religionswissenschaft übernommen wurde. Andere versuchten, eine überarbeitete kognitive Theorie namens Conceptual Blending vorzuschlagen. In *The Way We Think* (2002) von Gilles Fauconnier und Mark Turner wird erklärt, wie Sprecher oder Zuhörer aus ihrem Hintergrundwissen Bedeutungen konstruieren. Wie Coulson (2001) betont, ergeben sich in der Theorie der konzeptuellen Vermischung Konzepte und Ideen aus dem Hintergrundwissen und den Erfahrungen an verschiedenen Orten.

In diesem Aufsatz versuchen wir, die Theorie der begrifflichen Vermischung anzuwenden, um Ibn 'Arabys Interpretation einer koranischen Erzählung zu analysieren, im Gegensatz zu den Bibelwissenschaftlern, die sie bisher auf das Neue Testament angewandt haben. Bonnie Howe (2006) untersucht die Rolle dieser komplexen Metaphern, um die ethischen Implikationen von 1 Petrus hervorzuheben und seine metaphorischen moralischen Konzeptualisierungen zu untersuchen. Veron K. Robbins' *Conceptual blending and early Christian imagination* (2007) verbindet die kritische Spatialitäts-Theorie mit der Conceptual Blending-Theorie, um zu klären, wie sich frühchristliche Diskurse auf „kulturelle Rahmen“<sup>8</sup> beziehen<sup>9</sup>. Durch die Anwendung der Theorie der begrifflichen Vermischung erklärt Robbins (2007), wie christliche „rhetorische Dialekte“ wie „Gottes Weisheit“ die Erfahrungen an „sozialen Orten“ wie Haushalten (im ersten Input-Raum) mit konzeptionellen Räumen von „Gottes Welt“ (im zweiten Input-Raum) verbinden. Da das Publikum Bilder und Handlungen in diesen beiden Räumen miteinander in Beziehung setzen kann, agiert Gott

---

6. Jäkel, 2002, S. 25-31.

7. Geertz & Klocová, 2019, S. 73-75.

8. cultural frames

9. Robbins, 2007, S. 162-165.

im „vermischten Raum<sup>10</sup>“ als „Vater“, der über seine Kinder wacht, deren Körper im Lichte der Weisheit des Vaters „Güte und Rechtschaffenheit“ erlangen sollen<sup>11</sup>.

Die in diesem Aufsatz aufgeworfene Frage ist in der Literatur bisher noch nicht behandelt worden. Die Anwendung der Theorie der begrifflichen Vermischung und anderer kognitiver Theorien auf die Lehren Jesu in den Evangelien konzentriert sich in der Regel auf metaphorische religiöse Sprachen; die Sprache der koranischen Erzählungen, einschließlich des Falles in diesem Aufsatz - die Verwandlung des Stabes von Moses in eine Schlange -, ist jedoch ein verbales und kein mentales Phänomen. Sufi-Exegesen wie die von Ibn 'Araby akzeptieren nicht nur den objektiven und historischen Aspekt der wundersamen Verwandlung des Stabes in eine Schlange, sondern versuchen auch, die inneren Bedeutungen der Geschichten zu enthüllen. Darüber hinaus bleibt das Verständnis des metaphorischen Aspekts der koranischen Sprache eine Herausforderung, die eigene Schriften erfordert. Daher bietet dieser Aufsatz eine Vorschau auf die Theorie der begrifflichen Vermischung in einer koranischen Erzählung. Die Absicht ist jedoch nicht, darüber zu streiten, wie sie auf den Bildern der Menschen begründet wurde, sondern Ibn 'Arabys moralische Lesart der Erzählung zu verstehen. Mit anderen Worten: Der Aufsatz soll aufzeigen, wie die Vermischung es Interpreten wie den Sufis ermöglicht, neue mystische oder moralische Ideen zu entwickeln und hervorzurufen. Nach einer Einführung in die Hauptprinzipien der Theorie der begrifflichen Vermischung wird die Diskussion die moralische Lesart der binären Form „Mosesstab“ vs. „Schlange“ anhand von Ibn 'Arabys Interpretation behandeln.

### **1. Grundprinzipien der Vermischung in der Auslegung von Ibn 'Araby**

Nach Gilles Fauconnier und Mark Turner konstruiert das konzeptuelle Mischen<sup>12</sup> grundsätzlich „eine partielle Übereinstimmung zwischen zwei mentalen Input-Räumen, um selektiv von diesen Inputs in einen neu gemischten mentalen Raum zu projizieren“, der für die „Manipulation“

---

10. blended space

11. Robbins, 2007, S. 166.

12. conceptual blending

verschiedener Bedeutungen nützlich ist<sup>13</sup>. Mentale Räume oder „kleine konzeptuelle Pakete“<sup>14</sup> sind Bereiche, die entstehen, wenn wir unseren Verstand oder unsere Sprache benutzen.

Seana Coulson demonstriert die partielle Übereinstimmung, nämlich das „Cross Domain Mapping“, als „systematische Reihe von Korrespondenzen zwischen der Quelle, die dem Ziel helfen, die sich aus dem Mapping von Rahmen oder kognitiven Modellen über Domänen hinweg ergeben“<sup>15</sup>. Das grundlegende Werk, auf das hier Bezug genommen wird, ist Gilles Fauconnier und Mark Turner's *The way we think* und auch *Conceptual Blending, Form, and Meaning*. Es wurde jedoch ein anderer Mischungsfall als die in ihren Beispielen betrachteten verwendet. Darüber hinaus waren die von Robbins untersuchten frühchristlichen rhetorischen Dialekte hilfreich für meine Analyse, insbesondere seine Darstellung des „sozialen Raums“ als Erfahrungsraum<sup>16</sup>.

Ibn 'Arabys Interpretation der Verwandlung des Stabes von Moses in eine Schlange bietet Szenarien, durch die neue Bedeutungen entstehen. Abbildung 1 zeigt mentale Räume, die in Ibn 'Arabys Lesart der Erzählung miteinander korrespondieren. Der erste Input-Raum<sup>17</sup> umfasst die greifbare Erfahrung des menschlichen Körpers an verschiedenen natürlichen oder sozialen Orten wie Feldern, Bauernhöfen, Dörfern oder Städten (der Raum der natürlichen Welt). Durch die Entwicklung spezifischer Bilder im ersten Input-Raum während des gesamten natürlichen Lebens kann der Verstand des Interpreten diese gespeicherten Bilder als ethische, moralische oder sogar mystische Positionen konzeptualisieren, die den zweiten Input-Raum (den moralischen Weltraum) bilden würden. Da Elemente aus dem ersten Eingaberaum mit denen des zweiten Eingaberaums übereinstimmen, werden „Gegenstücke“ miteinander gepaart. Diese gemeinsame Nutzung wird ständig in einem dritten mentalen Raum, dem „generischen Raum“, „festgehalten“<sup>18</sup>. In den „generischen mentalen Raum“ werden die Elemente aufgenommen, die die beiden Eingaben gemeinsam haben.

---

13. Fauconnier & Turner, 2004, S. 57-58.

14. Fauconnier & Turner, 2004, S. 58.

15. Coulson, 2001, S. 162.

16. Robbins, 2007, S. 165.

17. input space

18. captured

Schließlich erzeugt die konzeptuelle Vermischung eine „emergente Struktur“, die zuvor nicht in den Inputs enthalten war, und „projiziert“ sie in den vierten Raum, nämlich den „vermischten Raum“<sup>19</sup>.

**Abbildung 1. Mentale Räume in Ibn ‘Arabys Interpretation der Verwandlung des Stabes von Moses**

Menschliche Fähigkeiten oder Wissen über Erfahrungen in der natürlichen Welt (erster Inputbereich)	Stab gegen Schlange, Seil gegen Schlange, unbelebte Gegenstände gegen belebte Wesen.
Information und Konzeptualisierung der moralischen Welt (zweiter Inputraum)	Seele (Geist) vs. Körper, belebt vs. unbelebt, Rebellion (ma‘ṣiyat) vs. Gehorsam (tā‘at), schlechte Taten (sayyi‘āt) vs. gute Taten (ḥasanāt).
Was die Eingaben gemeinsam haben (generischer Raum)	Die vollständige Verwandlung von Stab in Schlange oder von unbelebt in belebt.
Der vermischte Raum	„Gehorsam“ und „Ungehorsam“ werden als zwei Zustände ein und derselben Sache betrachtet: „Gehorsam“ wird als die lebende Person verstanden, während „Ungehorsam“ als der tote Körper der besagten Person verstanden wird.

Die Natur des Stabes von Moses wird in Ibn ‘Arabī’s *The Bezels of Wisdom* in Form der Rebellion des Pharaos dargestellt<sup>20</sup>. Hier ist die „raumübergreifende Zuordnung“, zwischen dem Stab im ersten Eingaberaum und der Rebellion, als böse Taten (sayyi‘āt), im zweiten Eingaberaum. Die Verwandlung des Stabes in eine Schlange wird dann als die Umwandlung der Rebellion des Pharaos (ma‘ṣiyat) in Gehorsam (tā‘at) verstanden<sup>21</sup>. Dies ist eine weitere Teilübereinstimmung zwischen zwei Eingangsräumen: die Schlange im ersten Eingangsraum verbindet sich mit Gehorsam (tā‘at), als gute Taten (ḥasanāt) im zweiten Eingangsraum. ‘Abd al-Razzaq Kashani bemerkt, dass diese Exegese darauf abzielt zu betonen, dass das Ich sowohl eine „Seele im Frieden“ (al-nafs al-muṭma‘inna) sein kann als auch „zur Sünde geneigt“ (al-nafs al-‘ammāra). Das Ego wird als

19. Fauconnier & Turner, 2002, S. 42-47.

20. Ibn ‘Arabī, 1980, S. 263.

21. Ibn ‘Arabī, 1980, S. 263.

Stab (‘aṣā) aufgefasst, wenn es sich gegen die Seele und die Weisheit auflehnt. Sie wird jedoch immer dann als Schlange konzipiert, wenn sie gehorsam ist und dem gehorcht, was die Seele und die Weisheit von ihr verlangen<sup>22</sup>. Es zeigt, dass gemeinsame Strukturen, die von beiden mentalen Räumen geteilt werden, den „generischen Raum“ bilden, der Elemente aus zwei Input-Räumen miteinander verbindet. Der „starre Stab des Moses ist schwer zu biegen oder zu verändern“ (im ersten Raum) ist mit dem „Ungehorsam und der Unbotmäßigkeit des Pharaos“ (im zweiten Input-Raum) verbunden. Die Korrespondenz zwischen der „Starrheit“ eines harten Holz- (oder Metall-) Stabes und dem „Ungehorsam“ des Pharaos ist eine metaphorische Verbindung, die durch eine „raumübergreifende Abbildung“ zwischen den Eingaberäumen entsteht. Darüber hinaus ist der Stab ein empfindungsloses, unbelebtes Objekt, das nicht auf das reagiert, was ihm widerfahren ist. Im Gegensatz dazu ist die Schlange als transformierter Stab ein lebendiges und aktives Wesen, das auf alles reagiert, was um sie herum geschieht. Sie schlängelt sich zum Beispiel durch das Land, greift an und verschlingt ihre Beute. Die lebendige und aktive Schlange im ersten Eingang verbindet sich mit dem Gehorsam (tā‘at) im zweiten Eingang. Das bedeutet, dass sich der harte, starre und leblose Stab in eine gefügte, lebendige Schlange verwandelt hat. Die oben erwähnte Beziehung zwischen dem Stab und der Schlange organisiert einen „Rahmen“. Ein Rahmen ist definiert als eine konventionelle und schematische Organisation von Wissen<sup>23</sup>. Der Rahmen im ersten Input ist mit dem Gegenstück im zweiten Input verknüpft: die Beziehung zwischen „Pharaos Ungehorsam (ma‘ṣiyat) gegenüber Moses' Befehlen“ und „seinem Gehorsam (tā‘at) gegenüber Moses' Befehlen“. Die Elemente, Rahmen und Strukturen sowohl des ersten als auch des zweiten Inputraums werden „selektiv“ in einen neuen mentalen Raum projiziert, der Blend genannt wird (Fauconnier & Turner, 2004, S.59). Der Begriff „selektiv“ erklärt, dass nicht alle Bilder oder Strukturen in den neuen Raum projiziert werden. Um zu untersuchen, was in Ibn‘ Arabys Überblendung projiziert wird und wie die entstehende Bedeutung entsteht, werden in dem Aufsatz die Schlüsselwörter von Ibn‘ Arabys im Kontext der Fallstudie betrachtet und diskutiert: „Er sagt: Gott hat ihre bösen Taten in gute Taten verwandelt

---

22. Kāshānī, 1991, S. 320.

23. Fauconnier & Turner, 2004, S. 60.

(Qur'an 25:70), d.h. nach dem [göttlichen] Urteil (ḥukm). So ist das Urteil (ḥukm) hier in einer bestimmten Sache in einer einzigen Substanz (jawhar) manifestiert, da es äußerlich der Stab und die Schlange ist<sup>24</sup>. Auf der Grundlage dieser Worte werden moralische Ereignisse wie Rebellion (ma'ṣiyat) als böse Taten (sayyi'āt) und Gehorsam (tā'at) als gute Taten (ḥasanāt) als zwei Seiten ein und derselben Medaille verstanden. Die „emergente Struktur“<sup>25</sup> im Mischungsraum weist das Ich auf, das das unbelebte, harte Objekt ist, das nicht auf Gottes Befehle reagiert. Wenn jedoch die Substanz selbst wiederbelebt wird, wird sie gefügig und gehorcht den Befehlen Gottes. Wie Fauconnier und Turner (2004) darlegen, wird die neue Bedeutung durch selektive Projektion auf der Grundlage von „Komposition“, „Mustervervollständigung“<sup>26</sup> und „Elaboration“ erzeugt. Die Komposition ermöglicht es, dass Elemente aus beiden Input-Räumen Strukturen gemeinsam nutzen, die durch partielle Übereinstimmung eine Verbindung zueinander herstellen. Sie zielt darauf ab, eine Beziehung zu schaffen, die zuvor in den Eingaberäumen nicht existierte<sup>27</sup>. Hier wird der „Stab“ aus der ersten Eingabe mit dem „Körper“ als dem physischen, körperlichen, weltlichen Merkmal des Menschen in der zweiten Eingabe vermischt. Zusätzlich setzt die „Schlange“ aus dem ersten Input-Raum den „Geist“ (oder Verstand) im zweiten Input-Raum als das geistige (oder mentale) Merkmal des Menschen zusammen, das aus Gedanken und Überzeugungen besteht. In ähnlicher Weise setzt sich die binäre Opposition von „Stab-Schlange“ aus der von „Körper-Geist“ zusammen. Was zusätzliche Strukturen in den gemischten Raum bringt, ist die zweite Stufe des Mischungsprozesses, die so genannte „Mustervervollständigung“<sup>28</sup>. Die Tatsache, dass die Starrheit des harten Stabes mit „Ungehorsam“ und „Ungehorsam“ in Verbindung gebracht wird, ist eine zusätzliche Beziehung, die sich aus dem Hintergrundwissen des Interpreten ergibt. Es ist nicht verwunderlich, dass Ibn 'Araby, der immer wieder verschiedene Verse des Qur'an in unterschiedlichen Szenarien zitiert, unbewusst sein koranisches Hintergrundwissen einfließen lässt. So zeigt der Qur'an das verhärtete Herz (qisāwat) des Ungehorsamen, das härter als Stein ist: „Dann

---

24. Ibn 'Arabī, 1980, S. 263.

25. Fauconnier & Turner, 2002, S. 42.

26. pattern completion

27. Fauconnier & Turner, 2004, S. 59-60.

28. Fauconnier & Turner, 2002, S. 42-47.



sind eure Herzen danach verhärtet und sind wie Steine, oder noch härter“ (Qur'an 2:74). Mit Hilfe der „Mustervervollständigung“ kann der unbelebte harte Stab, der sich in eine lebendige und aktive Schlange verwandelt, als ein ruhender Körper verstanden werden, der wieder aktiv wird. Aufgrund des koranischen Hintergrundwissens sind die Ungläubigen, die sich zurückziehen und umkehren, „Tote“ und „Tauben“, und daher kann der Prophet sie nicht auffordern, die „Wahrheit“ zu hören: „Du sollst die Toten nicht zum Hören bringen, und du sollst die Tauben nicht dazu bringen, den Ruf zu hören, wenn sie sich umdrehen und sich zurückziehen“ (Qur'an 27:80). Ein weiteres Beispiel zeigt sich, wenn der Qur'an die rebellischen Ungläubigen als taub, stumm und blind vorstellt: „Die Gestalt der Ungläubigen ist wie die Gestalt dessen, der zu dem ruft, was nichts hört als einen Schrei. Taub, stumm und blind, so haben sie keinen Verstand“ (Qur'an 2:171). Solche Verse vervollständigen die Vermischung durch eine zusätzliche Struktur, die „ungehorsam“ und „gehorsam“ als „unbelebtes“ (oder totes) Objekt bzw. als „lebendig“ betrachtet. Daher ist der harte „Stab“ im ersten Eingaberaum, als unbelebte Schlange, die taub, stumm und blind ist, mit „ungehorsam“ im zweiten Eingaberaum verbunden. Folglich kann „Ungehorsam“ als ein körperliches Merkmal einer Person, d. h. eines Körpers ohne Seele, angesehen werden. Darüber hinaus ist die „Schlange“ im ersten Input als lebendes, aktives Wesen mit „gehorsam“ im zweiten Input verbunden, so dass „Gehorsam“ als ein geistiges Merkmal einer Person angesehen werden kann, aus dem Gedanken, Überzeugungen und moralische Verhaltensweisen hervorgehen. Die dritte Stufe der Mischung schließlich, die „Ausarbeitung“, „führt die Mischung imaginativ und dynamisch durch“<sup>29</sup> Durch die Entfaltung der moralischen Aspekte in der Erzählung über die Verwandlung des Stabes in eine Schlange entwickelt der Dolmetscher auf phantasievolle Weise die neue Struktur. Diese neue Struktur gibt es in keinem der beiden Eingänge. Der Ausleger stellt sich eine Ähnlichkeit zwischen dem Stab des Mose und einer toten Schlange vor. Das mag daran liegen, dass ein Stab, der normalerweise ein langer Stock mit einem Haken am Ende ist, wie eine langgestreckte Schlange aussieht. Diese Entsprechung führt zu der Überlegung, dass der Stab als leblose Schlange lebendig werden kann. Mit Hilfe des Kontext- und Hintergrundwissens wird die binäre Opposition Stab-Schlange mit der

---

29. Fauconnier & Turner, 2002, S. 42-47.

Opposition ungehorsam-gehorsam verknüpft. Daraus lässt sich ableiten, dass der rebellische, ungehorsame Pharao nur ein „starrer toter Körper“ in der Totenstarre ist (d. h. der Zustand, in dem der Körper eines Menschen nach dem Tod starr wird). In diesem Zustand befolgt er niemals die Befehle der Seele. Wäre Pharao dagegen lebendig, würde er die „Wahrheit“ sehen und hören und somit der Seele, der Weisheit und ganz allgemein den Befehlen Gottes gehorchen.

Nach Fauconnier und Turner (2002) ist die imaginative Funktion der Elaboration zwar unbewusst, aber die Projektion auf die Mischung ist selektiv. Daher dürfen nicht alle Elemente oder Strukturen in den Blend-Raum projiziert werden. Die Tatsache, dass eine „Schlange“ aggressiv nach Nahrung beißen oder ihr tödliches Gift in ihre Opfer injizieren kann, wurde ignoriert. Weder „Gift“ noch „Gefahr“ werden von der ersten Eingabe projiziert. Was in unserem Fall in die Mischung projiziert wird, sind einige Eigenschaften der binären Opposition von Stab und Schlange in Kombination mit denen von Ungehorsam und Gehorsam.

Laut Fauconnier und Turner ist es entscheidend, dass die „Mappings“ kontinuierlich die entsprechenden Verbindungen in den Inputs beibehalten. Außerdem bleiben die Verbindungen der emergenten Struktur zu den Inputräumen konstant. Mit anderen Worten: Alles, was in die Mischung integriert wird, projiziert zurück zu den Gegenständen in den partiellen Inputs<sup>30</sup>. Eine neue Korrespondenz zwischen „gehorsam“ und „ungehorsam“ entsteht im Überblendungsraum, der sie auf „Schlange“, „Stab“, „gehorsam“, „ungehorsam“ und „die Beziehung zwischen ihnen“ in den Eingaberäumen zurückprojiziert. Während die Aufrechterhaltung dieser Verbindung zwischen den Gegenständen völlig unbewusst geschieht, ist das, „was ins Bewusstsein kommt, der Blitz des Verstehens“<sup>31</sup> Der „Geistesblitz“ besteht darin, dass der Stab Moses und die Schlange als „ungehorsamer toter Körper“ und „gehorsamer lebender Mensch“ interpretiert werden. Da es eine Verbindung zwischen der auftauchenden Struktur und den Elementen in den Eingaben gibt, kann ein weiteres zusätzliches koranisches Wissen die Mischung vervollständigen. So heißt es beispielsweise im Qur'an: „Da warf Moses seinen Stab aus, und siehe, er

---

30. Fauconnier & Turner, 2004, S. 59; Fauconnier & Turner, 2002, S. 44

31. Fauconnier & Turner, 2002, S. 44.

verschlang ihre lügnerische Erfindung“ (Qur‘an 26:45). Auf der Grundlage dieser „Vollendung“, durch die die neuartige Entsprechung zwischen Gehorsamen und Ungehorsamen auf die Eingaben zurückprojiziert wird, wird der „Gehorsam“ nun als eine wunderbare menschliche Kraft betrachtet, die „Rebellion“, „Ungehorsam“ und ganz allgemein „böse Taten“ jagen und töten kann. In der Tat modifiziert die „umgekehrte Zuordnung aus der Mischung“<sup>32</sup> den „Gehorsamen“ und den „Ungehorsamen“ im zweiten Input, und so wird der „Ungehorsame“ als böse Tat (sayyi‘āt) so verstanden, als ob er vom „Gehorsamen“ als gute Tat (ḥasanāt) verschluckt wird.

## 2. Komprimierung der Lebensbeziehungen

Wie Fauconnier und Turner betonten, gibt es unendlich viele Möglichkeiten, eine neue Struktur zu erzeugen, da die „offene Natur“ der verschiedenen Operationen in der Mischung es dem Interpreten erlaubt, die Mischung auf viele alternative Arten „auszuführen“. Nichtsdestotrotz sind alle diese Wege, die zu der entstehenden Struktur in der Mischung führen, „prinzipiell“<sup>33</sup>. Die raumübergreifende Zuordnung, die selektive Projektion und die Erzeugung einer neuen Struktur in der Mischung sind „konstitutive Prinzipien“ der konzeptuellen Mischung<sup>34</sup>. In unserem Fall, und basierend auf der Arbeit von Fauconnier und Turner (2002), machen all diese prinzipiellen Operationen den Interpreten „effizient und kreativ“ und geben ihm daher ein „menschliches Verständnis“ von moralischen Konzepten. Die „Kompression“, die durch das Mischen erreicht wird, ist eine der einflussreichsten Facetten einer effizienten, kreativen Interpretation. Zum Beispiel ist „Identität“ die grundlegendste „vitale Beziehung“. Lebenswichtige Relationen sind äußerst wichtige konzeptionelle Beziehungen, die im Rahmen des Blending-Prozesses sehr häufig auftauchen. Die „Rolle“ ist eine weitere „vitale Beziehung“, die in unserem Fall verwendet wird<sup>35</sup>. In Ibn‘ Arabis moralischer Lesart der Verwandlung des Stabes in die Schlange wird die Rolle des „toten Körpers“ im natürlichen Weltraum (erster Input) als identisch mit der Rolle des „toten Körpers“ im moralischen Raum (zweiter Input) betrachtet. In

---

32. Fauconnier & Turner, 2002, S. 49.

33. Fauconnier & Turner, 2002, S. 48-49.

34. Fauconnier & Turner, 2004, S. 61.

35. Fauconnier & Turner, 2002, S. 63; ebd., S. 98.

ähnlicher Weise verbindet der Interpret die Rolle von „den Toten das Leben geben“ im ersten Input und die Rolle von „den Toten das Leben geben“ im zweiten Input. Sie sind durch die lebendigen Beziehungen der „Analogie“ miteinander verbunden (Fauconnier & Turner, 2002, S. 98-99). Hier enthält die Mischung eine geschaffene Identitätsverbindung: Gott kann der ungehorsamen Person, die als toter Körper betrachtet wird, auf wundersame Weise Leben geben.

### 3. Das konzeptionelle Netz

Nach Fauconnier und Turner (2004) haben biologische Studien bestätigt, dass „mentale Räume im Arbeitsgedächtnis durch die Aktivierung von Strukturen aus dem Langzeitgedächtnis aufgebaut, miteinander verbunden und verschmolzen werden“. Dieser Prozess wird mit dem Begriff der Netzwerkverknüpfung umschrieben. Mindestens vier mentale Räume bilden ein konzeptuelles Integrationsnetzwerk, in dem „Elemente in mentalen Räumen aktivierten neuronalen Baugruppen entsprechen“<sup>36</sup>. In unserem Fall handelt es sich um ein „single-scope network“ unter den vier Haupttypen von Netzwerken, die in Fauconnier und Turners *The way we think* (2002) diskutiert werden. Im „single-scope network“ wird nur einer der verschiedenen „organisierenden Rahmen“ in den beiden Inputräumen in den Blendraum projiziert. Der Input, der den organisierenden Rahmen liefert, wird als „Quelle“ (oder rahmender Input) bezeichnet und der andere Input als „Ziel“, das den Fokus des Verstehens darstellt<sup>37</sup>. Die Verwandlung des Stabes in die Schlange ist die Quelle (der rahmende Input) und die Verwandlung von bösen Taten (sayyi'āt) in gute Taten (ḥasanāt) ist das Ziel. Nach Fauconnier und Turner (2002) lassen uns drei Ursachen spüren, dass die „Quelle“ uns einen Einblick in das „Ziel“ gibt und die Mischung mit einer starken Korrespondenz zwischen ihnen: Erstens wird die aus der „Quelle“ verfügbare Deduktion (z.B., wenn die Schlange lebendig ist, gehorcht sie Moses' Befehlen) auf das „Ziel“ übertragen. Alle nützlichen Verdichtungen, die auf das „Ziel“ angewendet werden, geben uns das Gefühl, dass sie „allerklärend“ sind, da sie zuvor in der „Quelle“ enthalten waren. Zweitens kann man die Emotion so erleben, als ob das, was in der Mischung auftaucht, „die ganze Zeit da war“, da der Rahmen der „Quelle“

---

36. Fauconnier & Turner, 2004, S. 60.

37. Fauconnier & Turner, 2002, S. 127.

durch die Mischung nicht „gestört“ wird. Der starre und tote Körper, der sich nicht bewegt, nicht sieht und nicht hört, bleibt in der Verschmelzung „unverzerrt“ und daher ist der Tote in der Verschmelzung auch nicht beweglich, nicht sehend und nicht hörend. Drittens lässt die Projektion von der „Quelle“ das Ziel (hier den moralischen Weltraum) „unverzerrt“ und „unbeschädigt“ im überblendeten Raum<sup>38</sup>. In unserem Fall enthält die „Quelle“ verschiedene Ereignisse: Der Stab (als toter Körper) wird geworfen, der tote Körper verwandelt sich in die lebende Schlange, die Schlange schlängelt sich über das Land, greift ihre Opfer an und verschlingt sie, sie kann wieder sterben und sich in den Stab verwandeln. Die Entsprechungen all dieser Geschehnisse finden sich im „Ziel“: Der Ungehorsame wirft sich nieder, glaubt dann und vollbringt rechtschaffene Taten; er leistet Wiedergutmachung und kämpft so gegen Ungläubige und allgemein gegen böse Taten; er kann aber auch wieder vom rechten Weg abkommen. Für die verschiedenen Ereignisse im „Ziel“, die unter dem Schutz der Überblendung stehen, führt die Projektion der „Integrität“<sup>39</sup> der Ereignisse in der „Quelle“ (hier die natürliche Welt) in die begriffliche Integrität der Ereignisse im „Ziel“, die in den überblendeten Raum projiziert werden: die „ungehorsame“ Person ist der tote Körper, der nur ein starres physisches Objekt ist. Er kann die „Wahrheit“ weder sehen noch hören. Dieser Körper kann jedoch zum Leben erwachen und sich in eine „gehorsame“ Person verwandeln. Er kann nun die „Wahrheit“ hören und sehen. Er kämpft gegen seine eigenen eitlen Begierden, um sie zu verderben und sogar zu verschlingen. Dieser gehorsame Mensch kann wieder sterben, das heißt, er kann wieder vom rechten Weg abkommen. Diese entstehende begriffliche Integrität kann in der Mischung als eine Einheit verstanden werden - die „Umwandlung des Ungehorsams in den Gehorsam“.

Gemäß Fauconnier und Mark Turner's *The way we think* (2002), illustriert Abbildung 2 das in unserem Fall verwendete Single-Scope-Netzwerk. Jeder mentale Raum wird durch Kreise dargestellt, die untereinander durch Linien verbunden sind, die eine raumübergreifende Zuordnung darstellen<sup>40</sup>. Wie wir weiter unten sehen, sind die organisierenden Rahmen der Eingaben vielfältig und nur eine Eingabe, der Raum der natürlichen

---

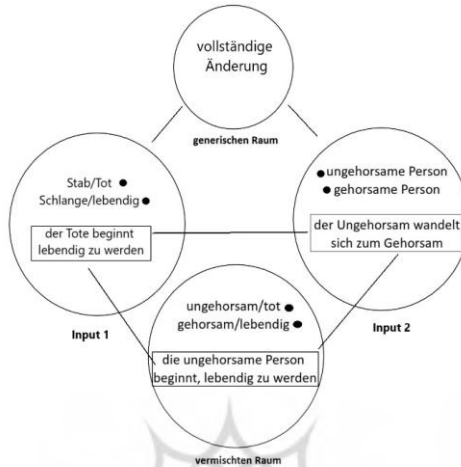
38. Fauconnier & Mark Turner, 2002, S. 129-131.

39. Fauconnier & Mark Turner, 2002, S. 131.

40. Fauconnier & Mark Turner, 2002, S. 128.

Welt, liefert den organisierenden Rahmen für die Mischung und stellt daher ein Single-Scope-Netzwerk dar.

Abbildung 2. Ein Netz mit einem einzigen Geltungsbereich: die Umwandlung von Ungehorsam in Gehorsam.



#### 4. Schlussfolgerung

In diesem Aufsatz wurde erörtert, wie die moralische Funktion einer Koran-Erzählung aus Ibn 'Arabīs mystischer Interpretation hervorgeht. Wichtig ist, dass wir in diesem Aufsatz mit dem Ansatz der kognitiven Semantik argumentieren und nicht die Rechtfertigung einer wahrheitsbezogenen Aussage wie „die Schlange ist der Gehorsam“ behandeln. Wir erklären jedoch, wie solche mystischen Lesarten der koranischen Moses-Erzählung das dynamische Muster der Beziehung zwischen Schlange und Gehorsam bzw. Stab und Ungehorsam in den Köpfen der Interpreten bzw. ihres Publikums manipulieren. Wir haben vorgeschlagen, dass Ibn 'Arabys Lektüre eines ausgewählten Teils der koranischen Moses-Erzählung durch begriffliche Vermischung eine besondere Phantasie und Kreativität erreicht. Eine der Hauptoperationen der Vermischung in Ibn 'Arabys Interpretation betrifft die Konstruktion von Moralvorstellungen. Die Theorie der begrifflichen Vermischung kann etwas Licht auf eine solche mystische Exegese werfen, um zu verstehen, wie eine einfache Form, die sich auf die koranische Erzählung bezieht, die Konstruktion einer sehr komplizierten moralischen Bedeutung hervorrufen kann. Sie kann ein grundlegender Rahmen für das Studium der Sufi-Interpretation der Koran-Erzählungen

aus einer interdisziplinären Perspektive sein. Ein spezielles Problem beim Überblendungsprozess moralischer Interpretationen ist die Korrelation zwischen Frames im mentalen Raum der „natürlichen Welt“, einschließlich des narrativen Materials, und denen im mentalen Raum der „moralischen Welt“. Eine der Aufgaben besteht darin, zu erklären, wie moralische Werte in der Koran-Erzählung in Bezug auf Handlungen, Figuren, Orte und Ereignisse, die die Erzählstruktur ausmachen, bei der Vermischung funktionieren. Es scheint, dass die Funktion von moralischen Konzepten wie Gehorsam und Ungehorsam besondere konzeptionelle Verbindungen zu den Materialien einer bestimmten Geschichte haben. Die in diesem Aufsatz untersuchten Instanzen moralischer Konzepte und die mentalen Operationen, mit denen Ibn 'Arabys Exegese diese Konzepte entwickelt, führen zu einer entscheidenden Schlussfolgerung: Die koranische Erzählung eines wundersamen Ereignisses, wie die Verwandlung des Stabes des Moses in eine Schlange, besteht nicht nur aus Berichten, die äußerlich historische Details berücksichtigen, sondern auch viele innerlich moralische Botschaften enthalten, die sie zu vermitteln versucht. Im Gegensatz zu den meisten Studien, die sich auf die metaphorischen Aspekte der theologischen Sprache konzentrieren, wird davon ausgegangen, dass die Sprache der koranischen Erzählung wörtlich als wahr und damit kognitiv zu nehmen ist. Ibn 'Arabys Interpretation verbindet jedoch die faktischen und moralischen Elemente und sieht in der Vermischung den einzigen Weg, auf dem die komplizierten moralischen Botschaften aus den Mustern entstehen, die durch zugängliche menschliche Erfahrungen in der natürlichen Welt geschaffen werden. Die Arbeit in diesem Aufsatz ist vielleicht nur ein Schritt zum Verständnis der Bedeutung der Konstruktion, die durch eine moralische Lektüre der Koran-Erzählung entwickelt wird. Es lohnt sich jedoch, die Arbeit fortzusetzen, wenn wir viele Dimensionen der inneren Bedeutung der Koran-Erzählungen entdecken wollen.

### Literaturverzeichnis

- Coulson, Seana. 2001. *Semantic Leaps: Frame-Shifting and Conceptual Blending in Meaning Construction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dawūd al-Qayṣarī, Sharaf al-din. 1996. *Commentary on Ibn al-'Arabi's Bezels of Wisdom (Fuṣūṣal-ḥikam)*. Tehran: Scientific & Cultural Publishing Company.
- Erussard, Laurence. 1997. „From SALT to SALT: Cognitive Metaphor and Religious Language.“ *Cuadernos de Filología Inglesa*, 612: 197-212.

- Fauconnier, Gilles and Mark Turner. 2002. *The way we think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic Books.
- Fauconnier, Gilles and Mark Turner. 2004. „Conceptual Blending, Form, and Meaning“ *Cognitive Semiotics, special issue of Recherches en Communication* 19: 57-86.
- Geertz AW and Klocová EK. 2019. *Ritual and embodied cognition*. Uro R, Day JJ, Demaris RE, Roitto R, editors. In *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*. Oxford: Oxford University Press.
- Howe, Bonnie. 2006. *Because You Bear This Name: Conceptual Metaphor And the Moral Meaning of 1 Peter*. Leiden/Boston: Brill.
- Ibn 'Arabī. 1980. *Ibn-Al-Arabi: The Bezels of Wisdom*. Translated by R. W. J. Austin. New York: Paulist Press.
- Jäkel, Olaf. 2002. „Hypotheses Revisited: The Cognitive Theory of Metaphor Applied to Religious Texts.“ *Metaphorik.de* 2: 20-42. Accessed September 16, 2019. URL: <https://metaphorik.de/en/journal/02/metaphorikde-022002.html>.
- Kāshānī, 'Abdol-Razzaq. 1991. *Commentary of Ibn 'Arabī's The Bezels of Wisdom (Fuṣūṣal-hikam)*. Qum: Bidar publication.
- Lakoff, George, and Mark Johnson. 2003. *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Robbins, Veron. 2007. „conceptual blending and early Christian imagination.“ *explaining Christian origins and early Judaism*, edited by Petri Luomanen, Ilkka Pyysiäinen and Risto Uro, 161-196. Leiden: Brill.
- Soskice, Janet. 1985. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon.
- Tracy, David, 1978. „Metaphor and Religion: The Test Case of Christian Texts.“ *Critical Inquiry* 5(1): 91-106.