

Zur Einführung

In wissenschaftlicher Hinsicht fällt Religion nicht vom Himmel; weder von einem religiös verstandenen Himmel, der mit für übernatürlich gehaltenen Mächten und Zwischenwesen, mit Göttinnen und Göttern oder auch mit nur einem Gott bevölkert ist; noch von einem metaphysisch begriffenen Himmel, der aus präexistenten und unveränderlichen Ideen besteht, wie Platon annimmt, sodass Ideen wie ›der Tetraeder an sich‹, ›das Gesetz an sich‹, ›das Wahre an sich‹, ›das Gute an sich‹, ›das Schöne an sich‹, ›der Mensch an sich‹⁸ sowie ›Gott an sich‹ und ›Religion an sich‹ unabhängig davon existieren, ob sie erkannt werden oder nicht – und gerade *deshalb* erkannt werden können.⁹ Um die Entstehung und den Vollzug von Religion zu erklären, kommt für Wissenschaft weder die religiöse Selbstbeschreibung noch Metaphysik infrage. Religiöse Wahrheitsfragen kann Wissenschaft nicht beantworten, und zeitlos gültige Aussagen vermag sie nicht zu treffen. Beides muss sie jedoch auch nicht leisten. Stattdessen beruht die Religionsforschung auf einem methodologischen Agnostizismus und beschränkt sich darauf, Religion in wissenschaftlicher Perspektive ebenso zeitabhängig wie zeitgemäß zu beschreiben.¹⁰

Doch wenn Religion auch nicht vom Himmel fällt, muss sie nicht unbedingt Menschenwerk sein und der menschlichen Psyche entspringen. Sie ist vielmehr als *ein gesellschaftlicher Sachverhalt* zu verstehen, das heißt als etwas zu begreifen, das *zwischen* Menschen entsteht und stattfindet.¹¹ Die Raummetapher ist hier ernst zu nehmen: Der ›Ideenhimmel‹ über uns, das Bewusstsein in uns, und dazwischen Religion als Bestandteil der sozio-kulturellen Wirklichkeit. Die Metapher des sozialen Raums macht Anleihen beim physischen Raum, um die sozio-kulturelle Wirklichkeit beschreiben zu können, doch Letztere inklusive Religion ist ein Raum *sui generis*.¹² Diesem Verständnis genügt der vorliegende Grundriss religiöser Evolution auf dreifache Weise:

- In *evolutionstheoretischer Perspektive* wird Religion als ein gesellschaftlicher Bereich verstanden, der sich aus der allgemeinen gesellschaftlichen Evolution ausdifferenziert und zu einem distinkten Teilbereich wird, der zwar von bestimmten Aspekten seiner Umwelt abhängt, aber in der Struktur- und Informationsbildung eigenen Maßgaben folgt.¹³ Religion ist demnach eine Co-Evolution zur gesellschaftlichen Evolution, die wiederum eine Co-Evolution zur psychischen, organischen und physischen Evolution ist. Das Physische, das Organische, das Psychische und das Soziale, zu dem Religion zählt, sind vier Ebenen, die evolutionär voneinander differenziert sind. Jede dieser Ebenen hat einen emergenten Status. Emergenz bedeutet, dass neue Zustände aus anderen Zuständen entstehen, und

zwar durch Eigenschaften, die durch Rekombination von Elementen erzeugt werden.¹⁴ Somit lässt sich keine der evolutionär differenzierten Ebenen auf eine andere zurückführen: Vorgänge in organischen Zellen können nicht auf atomare und subatomare Strukturen, Bewusstseinsinhalte nicht auf physiologische Sachverhalte sowie soziale Prozesse nicht auf psychische Gedanken, Gefühle und Wahrnehmungen reduziert werden.

- In *systemtheoretischer Hinsicht* ist Religion ein System, das sich von seiner Umwelt differenziert und einer Eigenlogik folgt. Zur Umwelt von Religion gehören die Gesellschaft, deren Subsystem sie ist, andere gesellschaftliche Subsysteme (etwa Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Erziehung, Kunst und Gesundheit), psychische Systeme sowie organische und physische Sachverhalte. Kein System kann ohne Umwelt bestehen. Doch wie jedes System kann auch Religion auf seine spezifische Umwelt nur indirekt, nämlich aus systeminterner Warte Bezug nehmen.
- Vom *Standpunkt einer semiotisch informierten Kommunikationstheorie* aus ist Religion ein gesellschaftliches Kommunikationssystem, das auf geregelten Abfolgen von Zeichen basiert. An religiöser Kommunikation sind zwar Personen beteiligt. Doch von den psychischen Systemen sowie den organischen und physischen Abläufen in den Körpern der Kommunikationsbeteiligten gelangen stets nur jene sehr begrenzten Ausschnitte zeichenhaft in die Kommunikation, die für das Kommunikationsgeschehen relevant sind; alles andere ist aus der Kommunikation ausgeschlossen. Deshalb gehören psychische Systeme und menschliche Körper zur Umwelt von Kommunikation, und Kommunikation kann auf ihre Umwelt stets nur zeichenhaft Bezug nehmen. Beispielsweise ist in einem Ritual ein bestimmtes Körperverhalten von zeichenhafter Bedeutung, während die parallel ablaufenden physiologischen Prozesse im Körper irrelevant sind – jedenfalls so lange, bis sie oder einige ihrer Folgen mitgeteilt werden. Außerdem ist in Ritualen zumeist nur wichtig, dass sich die Kommunikationsbeteiligten regelkonform verhalten, während ihre Absichten und Motive sowie die Frage, was sie während des Ritualvollzugs fühlen und denken, nicht von Belang sind – es sei denn, die rituelle Kommunikation erlaubt oder erfordert sogar, Befindlichkeiten kundzutun. Zeichen, die in religiöser Kommunikation verwendet werden, bestehen unabhängig von ihrer bewusstseinsförmigen Repräsentation in den psychischen Systemen der Kommunikationsbeteiligten und führen *im kommunikativen Verbund* mit anderen Zeichen ein Eigenleben. Die jeweilige Kommunikationsstruktur (etwa eine flüchtige Interaktion, ein Ritual, eine religiöse Gruppe oder eine religiöse Organisation) gibt vor, ob und auf welche Weise Personen kommunikativ adressiert werden, etwa als Handelnde oder Erlebende. Auch Personen sind Zeichen. Sie erfassen nie den ganzen Menschen, sondern stets nur bestimmte Aspekte, die für das Kommunikationsgeschehen von Bedeutung sind. Die Funktion von Zeichen besteht in religiöser Kommunikation darin, religiösen Sinn herzustellen und den Umweltbezug zu gesellschaftlichen, psychischen, organischen sowie physischen Prozessen mit der Eigenlogik von Religion zu vermitteln.¹⁵

In evolutionstheoretischer Perspektive muss man »von verschiedenen emergenten Ebenen des Ordnungsaufbaus der Realität ausgehen [...], die den Menschen sozusagen durchschneiden«. ¹⁶ Daher »bleibt nur die Möglichkeit, den Menschen voll und ganz, mit Leib und Seele, als Teil der Umwelt des Gesellschaftssystems anzusehen«. ¹⁷ Das

gilt auch für Religion als ein gesellschaftliches Subsystem. Mit Religion verhält es sich wie mit der Sprache. Beide können von Menschen (exakter: von psychischen Systemen) angeeignet und verwendet, aber nicht produziert werden. Menschen – das heißt die in ihnen ablaufenden physischen, organischen und psychischen Prozesse – gehören zur Umwelt des systemischen Vollzugs von Religion *als eines gesellschaftlichen Sachverhalts*. Selbstverständlich kann kein System ohne Umwelt existieren, aber ebenso wenig in direkter Abhängigkeit von ihr. Weder hat ein System direkten Durchgriff auf seine Umwelt, noch hat die Umwelt einen unmittelbaren Einfluss auf ein System. Einzelne Menschen haben Religion – ebenso wie die Sprache – nicht nur nicht erfunden, sie können sie – als Einzelne – nicht einmal umformen. Dazu bedarf es gesellschaftlicher Prozesse, die nicht die bloße Aggregation einer Vielzahl von Menschen sind, sondern auf emergenten Strukturen basieren. Eine konkrete Religion (und Religion überhaupt) verändert sich ebenso wie eine konkrete Sprache mit der Zeit, ohne dass diese Modifikation einzelnen Menschen bewusst oder gar von ihnen beabsichtigt sein muss (oder sein kann). Auch verständigen sich Menschen nicht auf eine bestimmte Religion, ebenso wie sie sich nicht auf eine spezifische Sprache einigen. Mit anderen Worten: Die Kommunikationsstruktur entscheidet darüber, in welchem Maße und auf welche Weise Personen als Zurechnungsinstanz an der Kommunikation beteiligt sein können.¹⁸ Andere Möglichkeiten der Zuschreibung sind etwa Schicksal, Normativität des Faktischen, Zufall oder (wie im vorliegenden Ansatz) Evolution; und in religiöser Hinsicht: schöpfungsgemäße Ordnung, Unverfügbarkeit des bestehenden Rituals, göttlicher Wille, der offenbart wird, und Ähnliches.

Mit Religion verhält es sich nicht nur *wie* mit der Sprache, sie *ist* vielmehr selbst eine solche; eine spezifische Sprache, die aus Zeichenverweisen besteht, kommunikativ generiert wird und sich von anderen kommunikativ erzeugten Sprachen (etwa der Sprache der Politik, des Rechts, der Wissenschaft, der Wirtschaft und der Kunst) unterscheidet. Ebenso wie Gesellschaft im Allgemeinen existiert auch Religion im Besonderen nicht ohne Kommunikation, und Kommunikation ist umgekehrt ein genuin gesellschaftlicher Sachverhalt.¹⁹ Indem Religion aus Kommunikationsereignissen besteht, die aneinander anschließen, ist sie ein sozialer Sachverhalt und von psychischen Prozessen einzelner Menschen (Wahrnehmungen, Gefühlen und Gedanken) unterschieden. »Was in den Köpfen der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zu ›Religion‹ zusammenfinden, es sei denn durch Kommunikation.«²⁰

Kommunikation ist nicht unbedingt auf Verbalsprache beschränkt. Infrage kommen auch bemerktes gestisches Körperverhalten und gemeinsames oder kommunikativ registriertes (also sehendes, hörendes oder lesendes) objektzentriertes Wahrnehmen.²¹ Das ist beispielsweise dann der Fall, wenn sich mehrere Personen rituell geordnet um einen Gegenstand bewegen, der als sakral bedeutsam bestimmt ist, etwa um einen Altar. Außerdem hält man es in der Religionsgeschichte vielfach für möglich, einen Gott oder eine Göttin durch Geruch, Sehen und Intuition wahrnehmen zu können. Sozial relevant ist diese Art von Wahrnehmung jedoch nur, wenn sie sozial registriert, das heißt kommuniziert, also gesehen, gehört oder gelesen wird.²² Besonders wirkmächtig aber ist schriftbasierte Kommunikation, weil sie sich – im Medienvergleich gesehen – am stärksten von psychischen Prozessen sowie physischen Sachverhalten unabhängig macht und somit dauerhafter ist. Auf diese Weise überrascht Religion nicht einfach nur (obgleich sie auch das immer wieder tut), sondern wird durch selbst geschaffene Themen, Situationen und Anlässe erwartbar.

Dass sich Religion sowohl gegenüber Bewusstsein als auch von gesellschaftlichen Prozessen als Bestandteilen ihrer Umwelt differenziert, ist die wesentliche Bedingung dafür, dass sie der Evolution ausgesetzt werden kann und eigene Strukturen sowie Komplexität aufzubauen in der Lage ist. Religion als gesellschaftlicher Sachverhalt kann *über* ihre Umwelt kommunizieren, nicht aber *mit* ihrer Umwelt.²³ Das gilt für ihre psychische und gesellschaftliche sowie erst recht für ihre organische und physische Umwelt. Die physikalisch bestimmte Umwelt samt der physischen Grundlagen religiöser Kommunikation kann nur über *operativ geschlossene* Gehirne als Teil der organischen Umwelt und diese wiederum nur über *operativ geschlossene* Bewusstseinssysteme auf Kommunikation im Allgemeinen und religiöse Kommunikation im Besonderen einwirken, also über das, was umgangssprachlich menschliche Individuen genannt wird. Von diesen gelangen jedoch stets nur bestimmte Aspekte personen- und rollenförmig in die Kommunikation. Darin besteht ein großer und in evolutionärer Hinsicht recht unwahrscheinlicher Selektionsmechanismus. Dieser wiederum ist die wesentliche Bedingung für die Freiheitsgrade in der Entwicklung gesellschaftlicher Kommunikation im Allgemeinen und religiöser Kommunikation im Besonderen.²⁴ Damit ist nicht ausgeschlossen, dass Religion psychisches Erleben und physische sowie organische Sachverhalte thematisieren kann. Das tut sie allerdings, indem sie diese als Teil ihrer Umwelt fremdreferenziell adressiert und mit religiösem Sinn ausstattet – also entsprechendes psychisches Wahrnehmen, Fühlen und Denken nicht etwa als krankhafte Halluzination oder sonst wie geartete Täuschung abtut und physische sowie organische Sachverhalte nicht im wissenschaftlichen Sinne physikalisch beziehungsweise biologisch versteht.

Religiöse Kommunikation nimmt Ideen und somit auch Menschenbilder aus ihrer Umwelt auf und transformiert sie in spezifisch religiösen Sinn. Auf diese Weise produziert sie selbst Ideen und Menschenbilder. Wie jede Kommunikation betreibt sie das, was ich einen genealogischen Platonismus nennen möchte. Dieser erzeugt semantische und strukturelle Generika, die raummetaphorisch ›oben‹ platziert werden; nicht unbedingt im Himmel, aber doch vom konkreten, physisch bestimmten irdischen Raum gelöst und unabhängig von der Innenwelt des einzelnen Bewusstseins, um sich dann je und je zu verkörpern. »Die Gedanken sind weder Dinge der Außenwelt [also physisch oder organisch; VK] noch Vorstellungen [also psychisch; VK]. Ein drittes Reich muß anerkannt werden«, notiert Gottlob Frege.²⁵ Dieses ›dritte Reich‹ zwischen der physischen und organischen Außenwelt einerseits und der psychischen Innenwelt andererseits ist gesellschaftliche Kommunikation, die semantische Generika erzeugt, reproduziert sowie modifiziert; und einer der Bestandteile gesellschaftlicher Kommunikation ist Religion mit einem spezifischen ›dritten Reich‹. Ein genealogischer Platonismus setzt nicht präexistente Formen voraus, sondern *betreibt Formenbildung* aus Diffusem oder Unvollständigem – gleichsam als eine sozio-kulturelle Art von Pareidolie oder Apophänie; aber nicht im Sinne pathologischer Fehldeutung oder Illusion, sondern als epistemisch notwendiger Vorgang, um unvollständige Muster zu komplettieren, diffuse bzw. mehrdeutige Schemen zu vereindeutigen oder in scheinbar beliebig versammelten Elementen sinnhafte Strukturen zu erkennen und auf diese Weise die Angleichung an bekannte und etablierte Formen vorzunehmen. Das tut Religion ebenso wie jede Form sinnhafter Wirklichkeitskonstitution, also auch Wissenschaft.²⁶ Der genealogische Platonismus ist sowohl bei der Religionswissenschaft als auch bei ihrem Gegenstand am Werk. So kann wissenschaftlich rekonstruiert wer-

den, wie sich Religion aus gesellschaftlichen Prozessen ausdifferenziert, und auch der Vorgang der Ausdifferenzierung von Religion selbst basiert auf diesem Prinzip. Wie im Verlauf der Untersuchungen deutlich werden wird, vermeidet der Ansatz eines genealogischen Platonismus die Alternative von Materialismus oder Idealismus (bzw. ›Natur‹ oder ›Geist‹). Stattdessen wird Kommunikation im Allgemeinen und religiöse Kommunikation im Besonderen als eine je spezifische Figuration materiell-energetischer Strukturen verstanden, die Ausschnitte von physischen, organischen sowie psychischen Prozessen und Zuständen mittels sozialer Zeichenzusammenhänge in ein je besonderes Verhältnis setzen.²⁷

Religion erhält mit ihrer Eigenlogik eine besondere gesellschaftliche Bedeutung, ohne dass sie zu etwas anderem als einem sozio-kulturellen Sachverhalt wird (also nicht etwa zu einem metaphysischen oder bewusstseinsförmigen Sachverhalt). Die Glieder der Unterscheidung zwischen oben (etwa ›Geist‹, ›wertförmige Ideen‹) und unten (etwa ›Materie‹, ›materielle Interessen‹) sowie innen und außen werden in gesellschaftlicher Kommunikation semantisch und sozialstrukturell variierend besetzt; was in der einen Position innen oder oben ist, ist in einer anderen außen oder unten. In religiöser Perspektive kommt es aufgrund der angenommenen unterschiedslosen Einheit von allem zu einem Nivellement von oben und unten, wie ein Zitat des legendären chassidischen Mystikers Rabbi Israel ben Elieser (1698–1760), genannt Baal Schem Tov, zeigt: »Alles oben und unten ist eine Einheit.«²⁸ Doch die Semantik der religiösen Binnenperspektive sollte die wissenschaftliche Rekonstruktion religiöser Evolution nicht übermäßig irritieren. Die Religionsforschung tut gut daran, »die Mystifikationen der Religionen diesen zu überlassen« und Religion stattdessen »unter differenztheoretischen Gesichtspunkten zu beschreiben«.²⁹ Allerdings: zu meinen, dass oben und unten sowie innen und außen nicht durcheinandergebracht werden können, ist ein Irrtum. Unterscheidungen sind erkenntnisleitend; etwas kann nur im Unterschied *zu* etwas anderem *als* etwas identifiziert werden. Bisweilen kann es aber bei der Frage, was auf welche Seite einer Unterscheidung gehört, zu Verwirrungen kommen. Das gilt für die Unterscheidungen zwischen oben und unten sowie innen und außen³⁰ ebenso wie für die zwischen Wahrheit und Falschheit oder Lüge, etwa für Schopenhauers Auffassung von der Religion als »Wahrheit im Gewande der Lüge«.³¹ In der religiösen Binnenperspektive stellt sich das anders dar. Zwar bezichtigen einzelne Religionen einander immer wieder der Lüge oder wenigstens des Irrtums – in religiöser Sprache etwa: der *religio falsa*, des Götzentums, des Aberglaubens, des Unglaubens oder des Irrglaubens. Aber keine konkrete Religion wird *als* Religion die Möglichkeit religiöser Wahrheitsansprüche und die Existenz von Religion überhaupt leugnen wollen.³² In den vorliegenden Untersuchungen wird Religion weder als falsch erachtet noch gar als Lüge entlarvt, sondern als »eine eminent soziale Angelegenheit« beschrieben³³ – einschließlich des Ringens um ein ihr angemessenes Verständnis und ihre rechte Praxis.

In der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft haben wir es sachlich und gesellschaftsstrukturell mit ausdifferenzierter Religion als einer spezifischen Sinnform und einem eigenständigen Kommunikationssystem zu tun, auch wenn ihre Grenzen semantisch und strukturell variieren sowie umstritten sind und immer wieder in Teilen Entdifferenzierungsprozesse erfolgen.³⁴ Religion ist dasjenige gesellschaftliche Subsystem, das für die ultimative Bearbeitung von anders nicht bestimmbarer Kontingenz mithilfe der Unterscheidung Immanenz/Transzendenz zuständig ist. Ihre Einheit stellt nicht ein spezifischer Inhalt oder gar ihr ›Wesen‹ her, sondern

der Bezug auf das, was in der religiösen Binnenperspektive und von außen Religion genannt wird (einschließlich entsprechender Synonyme und Familienähnlichkeiten), sowie das damit Bezeichnete. *Das Gemeinsame der Religion besteht im Streit darüber – oder weniger konflikthaft formuliert: in der Suche danach –, was als unverfügbar transzendent gilt und wie es mit immanenten Mitteln darzustellen ist, um Kontingenz letztinstanzlich zu bearbeiten.* Religion und ihr Gegenstand sind bereits in der Antike umstritten; das gilt sowohl für asiatische Regionen als auch für den Mittelmeerraum.³⁵ Insofern ist der Religionsbegriff (inklusive Familienähnlichkeiten) zunächst eine ›formale Anzeige‹ beziehungsweise ein ›empty‹ oder ›floating signifier‹, der immer wieder und auf verschiedene Weise semantisch bestimmt oder zurückgewiesen wird.³⁶ Konkrete Religionen, die über lange Zeit existieren, basieren zwar in der Regel auf einem vergleichsweise festen Traditionsbestand. Doch Religion insgesamt ist in semantischer Hinsicht offen sowie variabel bestimmbar und – seit ihrer Ausdifferenzierung – nur in operativer Hinsicht geschlossen.

In der Perspektive einer systemtheoretisch informierten Religionssoziologie ist Religion ein gesellschaftliches Subsystem, das die Funktion erfüllt, unbestimmbare Kontingenz zu bearbeiten und das nicht Kommunizierbare zu kommunizieren. Was ›die Gesellschaft‹ ausmacht, deren Teil Religion ist, bedürfte ausführlicher Erörterung. An dieser Stelle müssen jedoch kurze Hinweise genügen. Innerhalb der Soziologie ist seit ihrem Entstehen umstritten, ob es Gesellschaft(en) überhaupt gibt. Max Weber verzichtet vollständig auf diesen Begriff und spricht stattdessen von Vergesellschaftung.³⁷ Hingegen operieren Émile Durkheim und Georg Simmel sehr wohl mit einem – allerdings unterschiedlich verstandenen – Gesellschaftsbegriff.³⁸ In evolutions- und systemtheoretischer Hinsicht ist Gesellschaft ein Sozialsystem unter vielen. Aber sie ist zugleich jenes, das alle anderen – etwa Interaktions-, Organisations- und gesellschaftliche Teilsysteme – in sich einschließt. Der Einschluss erfolgt allerdings nicht summarisch als Aggregation, sondern emergent, sodass Gesellschaft ein zwar umfassendes, aber doch eigenständiges Sozialsystem bildet. Sie faltet in ihrer vollständigen evolutionären Ausprägung sämtliche kommunikativen Vorgänge ein. »[...] als Resultat von Evolution gibt es dann schließlich nur noch eine Gesellschaft: die Weltgesellschaft, die alle Kommunikationen und nichts anderes in sich einschließt und dadurch völlig eindeutige Grenzen hat.«³⁹ Dabei ist Gesellschaft weder an Menschen noch an Territorien gebunden (wenngleich sie in vielfacher Weise auf Menschen und physische Räume fremdreferenziell Bezug nimmt). »Im Falle des menschbezogenen Gesellschaftsbegriffs wird zu viel eingeschlossen, im Fall des territorialen Gesellschaftsbegriffs zu wenig.«⁴⁰ Daraus resultiert der analytische Ausschluss von Menschen aus der Gesellschaft:

»Persons, subjects, and psyches exist as the environment of the social system, which is defined as a set of communications. But persons do not enter into communication, which responds only to prior communication. This perspective goes to the heart of a systems approach, and often appears counterintuitive, though the insight that societies have their own reasoning and logic that does not correspond to those of the individuals who inhabit them virtually defines sociology.«⁴¹

Aus all dem folgt, dass Religion nicht die gesellschaftliche Aufgabe erfüllt, Menschen zu integrieren; das sehen ältere, aber auch noch viele neuere soziologische Ansätze

anders – häufig mit Bezug auf Durkheims generelle Gesellschafts- und seine spezifische Religionstheorie.⁴² Stattdessen besteht die gesellschaftliche Funktion von Religion darin, Gesellschaft von ihrem nicht bestimmbareren Gegenüber durch einen Welthorizont abzugrenzen, indem sie die Aufgabe bewältigt, »die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Welthorizontes in Bestimmtheit oder doch Bestimmbarkeit angebbaren Stils [zu] überführen.«⁴³ Gesellschaft ist seit ihrer Entstehung auf einen Horizont angewiesen, vor dem sie sich selbst identifizieren und beschreiben kann. Ferner hat sie es von Anbeginn ihrer Existenz mit dem Problem zu tun, Unbeobachtbares und Unbestimmbares in Beobachtbares und Bestimmbares zu transformieren. Daher kommt es mit der gesellschaftlichen Evolution – wie wir sie kennen – über kurz oder lang zur Co-Evolution des Religiösen. Die Annahme, dass Religion ein gesellschaftliches Erfordernis zur Bearbeitung von unbestimmbarer Kontingenz ist, wird in einer religionssoziologischen Perspektive von außen an Religion herangetragen. In der Binnenperspektive des religiösen Vollzugs ist diese Sichtweise irrelevant; in der Performanz ist Religion weder notwendig noch verzichtbar, sondern schlicht in Aktion.⁴⁴ In der soziologischen Außenperspektive vermute ich mit Niklas Luhmann im

»Bereich der Unbeobachtbarkeit, in dem Beobachten und Welt als Voraussetzung des Beobachtens nicht unterschieden werden können [...], den Ausgangspunkt der Probleme, die dann als Sinnformen der Religion behandelt und der Evolution ausgesetzt werden. [...] Religion hat es mit diesem Einschluß des Ausgeschlossenen, mit der zunächst gegenständlichen, dann lokalen, dann universellen Anwesenheit des Abwesenden zu tun.«⁴⁵

Der vorliegende Grundriss religiöser Evolution ist nicht etwa von der Absicht geleitet, Religion und Wissenschaft miteinander zu »versöhnen.«⁴⁶ Aus soziologischer Sicht sind die beiden gesellschaftlichen Bereiche – jedenfalls und spätestens in der modernen Gesellschaft – zwei gesellschaftliche Funktionen, die verschiedenen Ansprüchen genügen. Das heißt jedoch nicht zwangsläufig, dass man Wissenschaft und Religion nicht auf die eine oder andere Weise miteinander vereinbaren könnte (etwa durch sukzessives Handeln: zum Beispiel wochentags als Chemikerin im Labor und sonntagmorgens als Gläubige in der Kirche). Aber was Personen tun und denken, folgt häufig (und unwissenschaftlich gesagt: hoffentlich!) einer anderen Logik als jener der gesellschaftlichen Kommunikation. Zu einer besonderen Konkurrenz zwischen Religion und Wissenschaft kann es in gesellschaftlicher Kommunikation unter anderem deshalb kommen, weil beide die Neigung haben, Weltbilder zu produzieren, die sich wechselseitig ausschließen. Der Abgleich zwischen Religion und Wissenschaft ist unter den Bedingungen funktionaler Differenzierung weder eine Aufgabe von Religion noch von Wissenschaft als ausdifferenzierten gesellschaftlichen Subsystemen, sondern eine Angelegenheit gesellschaftlicher Koordination – das hält Gesellschaft mit Blick auf das Verhältnis zwischen anderen gesellschaftlichen Funktionssystemen (etwa Politik, Recht, Wirtschaft, Erziehung, Kunst, Gesundheit und Sozialarbeit) ja ebenso. Und all diese Subsysteme erfüllen nicht nur eine gesellschaftliche *Funktion*, sondern erbringen auch *Leistungen* für andere gesellschaftliche Teilsysteme. Beispielsweise ist Politik zwar auf Geldflüsse angewiesen, setzt Geld jedoch ein, um politische Herrschaft zu sichern. Und Kunst kann durchaus eine pädagogische Bedeutung

haben, wird dann aber als Mittel für Erziehungszwecke verwendet, wie das etwa in der Museumspädagogik geschieht.⁴⁷

Ebenso verhält es sich mit der Religion. Sie geht nicht in politischer Herrschaft, juristischen Urteilen, wissenschaftlicher Erkenntnis, wirtschaftlichem Tausch, therapeutischer Behandlung, künstlerischer Betätigung, sportlichen Aktivitäten, erzieherischen Maßnahmen oder Freizeitvergnügungen auf, steht jedoch mit dem Genannten und vielem anderen in Beziehung. Beispielsweise können religiöse Faktoren den Ausgang einer politischen Wahl zwar beeinflussen, ihn aber – jedenfalls unter heutigen rechtsstaatlichen Bedingungen – nicht vollständig bestimmen. Und Religion mag eine Bedeutung für die Entstehung des modernen Kapitalismus gehabt haben – so jedenfalls Max Webers berühmte ›Protestantismusthese‹ –, doch im Alleingang durchsetzen konnte sie ihn nicht. Außerdem wurden und werden als religiös qualifizierte Gegenstände (etwa Reliquien, Amulette, Talismane und Votivgaben) oder bestimmte Leistungen (etwa als heilsrelevant geltende Therapien) nicht selten zu einem Wirtschaftsgut, mit dem sich Geld machen ließ und lässt. Doch nicht erst unter gegenwärtigen Bedingungen ist es kaum vorstellbar, dass ein Markthändler allein für ein Gotteslob 3 kg Kartoffeln an einen ihm Unbekannten verschenkt; wenn er sie hingegen an ein Armenhaus spendet, um etwas für sein Seelenheil zu tun, so ist er nicht mehr als Markthändler tätig, sondern als eine gläubige Person. Ebenso kann Religion in der Kunst mitschwingen und ein Kunstwerk in besonderer Weise auratisieren. Aber spätestens heutzutage wird ein Kunstgegenstand nicht allein deshalb die ästhetische Aufmerksamkeit auf sich ziehen und als schön oder hässlich qualifiziert werden, weil sich der Künstler darauf beruft, im Auftrag Gottes gehandelt zu haben – und sollte dergleichen wider Erwarten dennoch geschehen, so würde das in der Kunstwelt unter Verweis auf die Autonomie der Kunst vermutlich auf Widerspruch stoßen.

Kurzum: Religion kann sich mit dem Genannten und anderem nur deshalb in Relationen befinden, weil sie nicht identisch damit ist. Eine Differenz ist die notwendige Voraussetzung für eine Relation, und eine Relation ist Ausdruck einer Differenz. Religion gibt es also stets nur in Differenz und Relation zu etwas anderem, das sich mit Bezug auf Religion als Nicht-Religion erweist.⁴⁸ Wenn sich Religion allerdings ausschließlich an anderem orientiert, zu dem sie in einer Differenz und mit dem sie in Beziehung steht, kann sie sich nicht nach eigenen Bedingungen frei entfalten. Darin besteht jedoch die wichtigste Bedingung für erfolgreiche Evolution im Allgemeinen und religiöse Evolution im Besonderen. Nur freie Entfaltung nach je eigenen Maßgaben ermöglicht den internen Aufbau von Komplexität und ihre Steigerung. Deshalb muss sich Religion immer zuvorderst auf sich selbst zentrieren. Auch das tut sie differenziell und relational. Selbst dann, wenn man – scheinbar tautologisch – sagt, dass Religion Religion sei, sind eine Differenz und eine Relation gegeben. Denn um das Identische zur Darstellung bringen zu können, muss man es verlassen und eine Unterscheidung setzen.⁴⁹ Religion gibt es folglich stets nur in bestimmten Hinsichten; sei es mit Blick auf sich selbst, sei es mit religiösem Blick auf anderes, sei es mit externem Blick auf Religion.

Mit dem Blick der Religion auf sich selbst – also innerhalb religiöser Praxis und Selbstbeschreibung – versteht sich die Existenz von Religion *durch* sie selbst und somit *von* selbst. In ihrer direktesten Gestalt – beispielsweise im Vollzug einer religiösen Divination, eines Opfers, einer magischen Bannung von Unheil, eines Gebets, einer religiösen Meditation, einer Liturgie, einer Rezitation religiöser Texte oder einer reli-

giösen Prozession – folgt Religion der *sancta simplicitas*, der heiligen Einfalt; freilich nicht in der sekundären Bedeutung von Unwissenheit, Naivität oder gar Dummheit, sondern im primären Sinn von Einfalt als integrem und lauterem Vollzug.⁵⁰ Allerdings ist die Einfalt zugleich kompliziert – im Sinne der *Einfaltung* (*complicatio*), die Nikolaus von Kues der *Ausfaltung* (*explicatio*) als komplementäre Gegenbewegung zur Seite stellt.⁵¹ Religion faltet die Welt unter dem religiösen Gesichtspunkt ein und versteht sie mit religiösem Sinn. Zugleich aber faltet sich Religion zu einer eigenen Welt aus, in der nichts anderes herrscht als Religion. Mit anderen Worten: Einfaltung und Ausfaltung beschreiben zwei komplementäre Bewegungen im Verhältnis zwischen dem Religionssystem und seiner Umwelt, in der ebenfalls gesellschaftliche Subsysteme existieren, die die Welt einfalten und sich ausfalten. Während Einfaltung die Beziehung meint, in der Religion zu anderen gesellschaftlichen Subsystemen als Teilen ihrer Umwelt steht, bezeichnet Ausfaltung systeminterne Vorgänge. Religion prozediert stets in Differenz und in Beziehung zu anderen gesellschaftlichen Subsystemen, die ebenfalls die Welt einfalten und sich zu einer eigenen Welt ausfalten; diese Vorgänge werden von Religion als Teil ihrer Umwelt registriert. Beispielsweise faltet Politik ebenfalls die Welt samt Teilen von Religion ein, und Religion faltet wiederum unter anderem einige Elemente der Politik ein. Ebenso steht es mit dem Verhältnis von Wissenschaft und Religion. Beide gesellschaftlichen Subsysteme können sich von einem je besonderen Gesichtspunkt aus wechselseitig beobachten, mittels einer je spezifischen Unterscheidung einfalten und mit je besonderem Sinn ausstatten.⁵² Auf die Metapher des Ein- und Ausfaltens, die dem Sujet des Textilen entnommen ist, wird an verschiedenen Stellen zurückzukommen sein.⁵³

Wie sich die Sinnform der Religion aus allgemeinen gesellschaftlichen Prozessen ausdifferenziert und entfaltet hat, ist Gegenstand dieses Buches. Dabei geht es nicht um die Abfolge verschiedener Stadien, sondern um die Morphogenese von religiösen Strukturen innerhalb von Differenzierungsvorgängen. Deshalb hat sich die Rekonstruktion religiöser Evolution nicht nur auf das *Was* von Religion und damit auf religiöse Semantik zu beziehen, sondern vor allem auf die Frage, *wie* religiöser Sinn strukturell entsteht und prozediert, nämlich innerhalb von sprachlichen und sozialen Strukturen. Dennoch sollen Korrespondenzen zwischen der religiösen Selbstbeschreibung (Objektsprache) und der religionswissenschaftlichen Fremdbeschreibung (Syntaxsprache) gesucht und genutzt werden.⁵⁴ Das geschieht bei der Bildung wissenschaftlicher Modelle durch die Wahl geeigneter Metaphern. Ein wissenschaftliches Modell basiert stets auf einem metaphorischen Kern.⁵⁵ Wirklichkeit beschreiben und Wahrheit beanspruchen kann es nur in einer bestimmten Hinsicht, in anderen Hinsichten aber trifft es nicht zu. Ein Modell ist eine in wissenschaftlicher Kommunikation hergestellte Struktur, das heißt ein geordneter Zusammenhang von Elementen. Diese Struktur wird in Analogie zu bekannten Strukturen postuliert und zur Konstruktion einer Theorie verwendet, um eine Reihe von Beobachtungen (das heißt unterscheidende Bezeichnungen) zu machen und andere zu korrigieren.⁵⁶ Ein Modell dient dazu, Empirie mittels bestimmter theoretischer Grundannahmen einzufalten, mit theoretischem Sinn auszustatten und die Empirie somit in eine systematische Anordnung zu bringen.

Nicht jede Analogie ist eine Metapher, aber jede Metapher beruht *teilweise* auf Analogisierung. Metaphern, auf denen Modelle gründen, erzeugen strukturelle Analogien zwischen heterogenen Sachverhalten, während andere, ungleiche Merkmale der ana-

logisch in Beziehung gesetzten heterogenen Sachverhalte mitlaufen – gegebenenfalls als Störfaktor, als Parasit, der die Modellbildung konstruktiv irritiert.⁵⁷ Die metaphorische Attribution von etwas als etwas anderes stellt Gemeinsamkeiten zwischen ansonsten verschiedenen Sachverhalten her. Daraus resultiert eine doppelte Verweisungsstruktur metaphorischer Aussagen: »Das metaphorische ›ist‹ bedeutet zugleich ›ist nicht‹ und ›ist wie‹.«⁵⁸ Indem das im Folgenden entfaltete Modell der religiösen Evolution auf Metaphern basiert, beschreibt es Religion also nur in bestimmten Hinsichten, während es in anderen Hinsichten nicht zutrifft und keinen Wahrheitsstatus beansprucht.

Um die wissenschaftliche Einfaltung von Religion nicht steril werden zu lassen, gilt es Ausschau nach geeigneten Metaphern zu halten, die sowohl der Modellbildung dienen als auch dem empirischen Gegenstand namens Religion genügen. Dabei ist es hilfreich zu beachten, dass auch religiöse Sinnbildung auf dem Prinzip der Metaphorizität gründet.⁵⁹ Und nicht zuletzt ist nach Metaphern zu suchen, die zeitgemäß sind. Das heißt aber nicht zwangsläufig, dem modischen Zeitgeist zu gehorchen, sondern kann auch den Rückgriff auf – teils bewährte, teils verschüttete – ältere Metaphorik oder innovative Metaphern einschließen.⁶⁰ Zu den Metaphern, die im vorliegenden Ansatz zur Rekonstruktion religiöser Evolution verwendet werden, gehören: Evolution, Entwicklung, Ein- und Ausfaltung, Textur, Information, Transformation, Zeichen mit der Unterscheidung von Bezeichnendem und Bezeichnetem, Kommunikation, Autopoiesis sowie System und die damit verbundene System/Umwelt-Differenz.⁶¹ Ihnen allen liegt die erkenntnistheoretische Metapher des Beobachtens zugrunde – als »das unterscheidende Bezeichnen«, durch das erst Sinn entsteht.⁶² Diesem Verständnis gemäß ist ›Beobachten‹ eine absolute, unhintergehbare Metapher im Sinne Hans Blumenbergs.⁶³ Die genannten Metaphern verzeitlichen, verräumlichen und visualisieren (daher auch die vielen Diagramme in diesem Buch) die sozio-kulturelle Wirklichkeit und mit ihr Religion anhand der basalen Unterscheidung von innen und außen als erneute Einführung dieser Unterscheidung (*re-entry*) in die Binnenperspektive des jeweiligen Systems – im Fall des vorliegenden Textes in das Wissenschaftssystem –, in dem anhand von Metaphern beobachtet und auf gleich/ungleich hin verglichen wird.⁶⁴

Mithilfe der Syntaxsprachen jener Theorien, die im vorliegenden Ansatz in eine Synthese überführt und in einen religionswissenschaftlichen Ansatz transformiert werden, wird das folgende Verständnis von Religion entfaltet und mit empirischem Material abgeglichen: *Religion ist gesellschaftlich für die letztinstanzliche Bearbeitung von unbestimmbarer Kontingenz zuständig, basiert – von heute aus gesehen und der historischen Tendenz nach – auf dem Code Immanenz/Transzendenz und ist darin ein sich selbst erzeugendes (autopoietisches), sich selbst erhaltendes und sich selbst weiterentwickelndes Kommunikationssystem.* Kontingenz sei im aristotelischen Sinne folgendermaßen verstanden: Es »kann etwas zwar vermögend sein zu sein und doch nicht sein oder vermögend nicht zu sein und doch sein«;⁶⁵ für den heutigen Sprachgebrauch eingängiger formuliert: »Es kann der Fall sein, dass etwas möglich ist zu sein, aber nicht ist, und dass etwas möglich ist, nicht zu sein, und doch ist.« Kontingent ist somit alles, was weder notwendig noch unmöglich ist.⁶⁶ Die Unterscheidung immanent/transzendent ist zunächst rein formalen, syntaktischen Charakters. Gemäß dem differenztheoretischen und relationalen Ansatz bestimmen sich die Termini Immanenz und Transzendenz wechselseitig, sind also nicht substantiell, sondern differenziell und relational zu verstehen. Die semantische Konkretion dieser Unterscheidung kann auf mannigfache Weise erfolgen.⁶⁷

»Immanent ist danach alles, was die Welt, wie sie ist, für innerweltliche Beobachtung bietet – mehr oder weniger je nachdem, was die Funktionssysteme der Gesellschaft an Auflöse- und Rekombinationsvermögen zur Kommunikation beitragen. Transzendenz ist dasselbe – anders gesehen. Die (immanente) Vorstellung der Transzendenz operiert mit einem Bezugspunkt außerhalb der Welt. Sie behandelt die Welt so, als ob sie von außen gesehen werden könnte.«⁶⁸

Das aber ist innerhalb von gesellschaftlicher Kommunikation nicht möglich; außerweltliche Transzendenz ist inkommunikabel.⁶⁹ Damit Religion aber dennoch prozedieren und das Unbeobachtbare beobachten kann, muss die außerweltliche Transzendenz mit weltimmanenten Mitteln dargestellt werden. Das Unbenennbare ist zu benennen, die Einheit der Unterscheidung immanent/transzendent muss einen Namen erhalten. »Mit diesem Benennen wird das geleistet, was die Religion erst eigentlich zur Religion macht: die Entparadoxierung ihres eigenen Code[s].«⁷⁰ Als übernatürlich verstandene Mächte und Wesen, Göttinnen und Götter (oder auch ein einziger Gott), Himmel, Paradies, Hölle, Jenseits, Kairos (καίρος) als günstiger Zeitpunkt für eine Entscheidung, als »Augenblick, in dem Zeit und Ewigkeit einander berühren« usw. – all das sind Beispiele für semantische Konkretionen religiöser Transzendenz, während die immanenten semantischen Korrelate etwa Menschen, die Erde und Existenz von allem im Hier und Jetzt, Alltagserfahrungen sowie als natürlich bestimmte Kräfte und Vorgänge sind. Die Darstellung religiöser Transzendenz mit immanenten Mitteln trifft nicht nur auf Religionen mit Gottesvorstellungen zu, sondern gilt beispielsweise auch für (antike) chinesische Religionen mit Ahnenkult, Divination, Opferpraktiken und dem »Himmelskult«; in all diesen Formen zeigt sich »the presence of the transcendent dimension in an apparently immanent world view.«⁷¹ Auch in afrikanischen Religionen (als einem Beispiel für indigene Religionen aus dem ethnologischen Bereich) sorgt das Verhältnis von unbestimmbarer Transzendenz und immanent bestimmter Gemeinschaft für »the ability for beings—God, the divinities, the ancestors, and humanity—to communicate and uphold relationships with one another across physical and spiritual boundaries.«⁷²

Anhand der Unterscheidung immanent/transzendent bearbeitet Religion Probleme, die sie selbst hervorbringt; darin besteht ihre systemische Autopoiesis. Beispielsweise kann die Hölle nur dann Furcht einflößen und zur Buße anregen, wenn sie für existent gehalten wird. Zugleich ist Religion eine gesellschaftliche Funktion zur Bestimmung von prinzipiell unbestimmbarer Kontingenz. Religion bearbeitet die selbst erzeugten Probleme selbstverständlich *nicht autark* von der sie umgebenden Umwelt (das heißt unabhängig von anderen gesellschaftlichen Subsystemen sowie von psychischen, organischen und physischen Sachverhalten), aber doch *selbstbezüglich und autonom*. Umwelteinflüsse können vom Religionssystem als Irritationen oder nützliche Daten registriert und mittels des Zusammenspiels von Metaphern und Metonymien in interne Information transformiert werden. Die Metapher produziert das semantische Potenzial für religiöse Kommunikation, indem sie eine bekannte Quelldomäne (Immanenz) mit der unbekannteren religiösen Domäne (Transzendenz) in Beziehung setzt und unbestimmbare Transzendenz somit bestimmbar macht.⁷³ Metonymien bewegen sich hingegen innerhalb der religiösen Domäne und sind Semantisierungen des religiösen Codes immanent/transzendent. Wenn es beispielsweise in der Hebräischen Bibel zu Anfang des Psalms 23 heißt: »Der HERR [Gott] ist mein Hirte«, dann ist »Hir-

te« eine Metapher aus dem bekannten Bereich der Landwirtschaft zur Bezeichnung für Gott, der wiederum für unbestimmbare Transzendenz steht. Bestimmte Aspekte der Figur des Hirten aus der Domäne der Landwirtschaft werden religiös *eingefaltet*. Der Fortgang des Psalms: »Er weidet mich auf einer grünen Aue und führet mich zum frischen Wasser« ist eine metonymische *Entfaltung* der Leitmetapher, insofern sich die Semantik zwar weiterhin der Quelldomäne der Landwirtschaft bedient, religiöse Kommunikation diese Semantik nun aber vollständig religiös codiert. Dann steht etwa »frisches Wasser« für einen lebensnotwendigen und Heil bringenden Sachverhalt *in religiöser Hinsicht*.⁷⁴ Religion reagiert auf intern wahrgenommene Umweltlagen, etwa auf Ereignisse des alltäglichen Lebens, ohne dabei – sofern und solange sie systemisch prozediert – ihre Selbstreferenz zu vernachlässigen. Das religiöse Kommunikationssystem ist zwar gegenüber seiner Umwelt informationell offen – also mit Blick auf einzelne Semantiken dynamisch und variationsreich –, aber operativ geschlossen – das heißt: die codebasierten Regeln der Wechselwirkungen *zwischen* den Elementen eines Systems ändern sich nicht, sodass das System *in syntaktischer Hinsicht* stabil ist.⁷⁵

Wie ist der vorliegende Grundriss einer Evolution der Religion also angelegt? Bevor die religiöse Evolution in Gestalt der Ausdifferenzierung von Religion aus gesellschaftlichen Prozessen in den Blick genommen wird, ist das theoretische Formular zu erläutern, in das die empirische Skizze der religiösen Evolution eingetragen wird.⁷⁶ Idealerweise wären Theorie und Empirie ineinander verschränkt darzustellen. Denn theoretische Unterscheidungen und Entscheidungen haben einen Einfluss auf die Weise, in der empirische Daten behandelt werden, und umgekehrt beeinflussen empirische Daten die Theoriebildung – jedenfalls sofern eine sterile Theorie vermieden werden soll. Allerdings war gemäß dem abduktiven Schlussverfahren, das heißt beim Vorgang der Bildung einer erklärenden Hypothese,⁷⁷ sowohl bei der Theorie (der Selbstreferenz von Wissenschaft) als auch bei der Empirie (der Fremdreferenz von Wissenschaft) mehrfach neu, aufgrund der Rekursivität und Zirkularität von Theorie und Empirie gelegentlich redundant sowie teilweise auch abweichend anzusetzen – denn keine Wiederholung reproduziert Identisches, sondern erzeugt stets auch Differenz⁷⁸ –, sodass ein Versuch der verschränkten Darstellung scheiterte. Deshalb werden nunmehr im ersten Kapitel die Theorien skizziert, die der empirischen Rekonstruktion religiöser Evolution zugrunde liegen (*Erkenntnistheorie*). Im zweiten Kapitel werden die Dimensionen erläutert, innerhalb derer Religion der Evolution ausgesetzt ist (*Ein- und Ausfaltung der Religion in räumlicher Hinsicht*). Und das dritte Kapitel entwirft schließlich eine Skizze der Ausdifferenzierung von Religion aus gesellschaftlichen Sachverhalten (*Ein- und Ausfaltung der Religion in zeitlicher Hinsicht*). Bei dieser Anlage haben die Leserinnen und Leser wohl oder übel zunächst die »Trockenübungen« mitzumachen, bevor es ins »Wasser« und ans »Schwimmen« geht. Trotz dieser Anordnung folgt die Abhandlung dem abduktiven Zusammenhang zwischen Theoriebildung und empirischer Analyse. Jedoch lässt sich dieses Verhältnis aufgrund der Sequenzialität des Textes – wenn überhaupt – nur ansatzweise darstellen; am ehesten auf die Weise, dass bei der Skizze zur Ausdifferenzierung der Religion mehrfach neu angesetzt wird und dabei jeweils verschiedene empirische Sachverhalte mit unterschiedlichen theoretischen Überlegungen in Beziehung gesetzt werden. Im Übrigen genügt der Primat der Theorie vor der Empirie nicht nur dem abduktiven Verfahren, sondern trägt auch der in der Wissenschaft immer wieder auftretenden Möglichkeit Rechnung, dass eine theoretische Lösung für ein Problem erarbeitet wird, bevor diese Lösung empirisch vollständig aufgezeigt werden kann.⁷⁹