



Abbildung 26: Ein Pfeiler des Göbekli Tepe mit verschiedenen Motiven⁸⁴⁷

Abbildung 26 zeigt eine circa drei Meter hohe Säule in der Anlage des Göbekli Tepe. Fachleute halten es für möglich, dass anhand des darauf zu sehenden Motivkomplexes Geschichten erzählt werden; deshalb werden sie auch »Mythogramme« genannt.⁸⁴⁸ Die oberste Reihe scheint aus Körben zu bestehen, die einen Geier und eine Scheibe enthalten. Auf dem unteren Teil ist dagegen ein Skorpion oder eine Spinne zu sehen – Tiere, die ein Symbol für Gefahr oder Tod sind. Unter anderem anhand der Analyse der abgebildeten Säule nehmen manche Forscher an, dass der Göbekli Tepe – gleichsam als ein frühes Observatorium und darin der Anlage von Stonehenge ähnlich – errichtet worden ist, um dem Auf- und Untergang des Sirius folgen zu können. Dieser Stern ist ab etwa 9300 v. u. Z. das erste Mal am anatolischen Sternenhimmel zu sehen. Das Erscheinen des neuen Objekts löst möglicherweise sogar eine neue Religion aus.⁸⁴⁹ Aber auch für diesen Fall trifft zu, dass die Gesellschaftsbildung, deren Teil die Anlage des Göbekli Tepe ist, sich zwar über Religion beschreiben kann, dass aber nicht sämtliche Interaktionen religiös bestimmt sein können: Um etwa die Steine besorgen, formen, arrangieren und mit Motiven versehen zu können, müssen andere als nur religiös bestimmte Organisationweisen bestehen.⁸⁵⁰

C. Verschiedene Differenzierungsarten der Religion in der Oszillation von Selbst- und Fremdreferenz

Die Ausdifferenzierung von Religion innerhalb des Gesellschaftssystems erfolgt über verschiedene Differenzierungsarten: Themendifferenzierung, Situationsdifferenzierung, Rollendifferenzierung, institutionelle Differenzierung, Mediendifferenzierung, Differenzierung von Sozialformen, schichtungsformige Differenzierung und funktionale Differenzierung. Der Take-off von Religion besteht in der *Externalisierung von Themen*, um sie dann fremdreferenziell-gegenständlich zu adressieren und in spezifisch religiöse Information zu transformieren. Themen sind fluide, wechseln häufig und sind daher, wie Interaktionen unter Anwesenden und gesellige Zusammenkünfte noch heute zeigen, schwer zu kontrollieren. In der Sprache der Kybernetik handelt es

sich bei einem System, das sich über außerhalb seiner liegende Anlässe reproduziert, um ein ungeregeltes System. Religion, die sich über Themen differenziert, ist ein ungeregeltes System, das über keinen Feedback-Mechanismus verfügt, mit dem bereits festgelegt ist, welcher Input religiöse Kommunikation auslöst.⁸⁵¹ Mit unbeständiger Themendifferenzierung setzt sich Religion daher starken Umwelteinflüssen aus. Die fremdreferenzielle Ausrichtung liegt darin begründet, dass Religion im evolutionären Frühstadium noch nicht *systematisch* zwischen Selbst- und Fremdreferenz (systemtheoretisch gesehen) sowie Variation und Selektion (evolutionstheoretisch betrachtet) unterscheiden kann. Das evoluiierende Religionssystem nutzt deshalb Umweltbedingungen für den Aufbau von Strukturen, den es aus sich selbst heraus nicht leisten könnte. Die Umweltbedingungen, denen sich Religion aussetzt, bestehen in psychischen Wahrnehmungen, in physischen sowie organischen Sachverhalten, die über psychische Wahrnehmungen vermittelt sind, sowie in Ereignissen in der gesellschaftlichen Umwelt des Religionssystems. Damit existiert für lange Zeit religiöser Evolution ein Evidenzmodus, mit dem Religion ihre kommunikativen Prozesse mit Sachverhalten ihrer Umwelt abstimmt, ohne systematisch zwischen Selbst- und Fremdreferenz sowie Variation und Selektion zu unterscheiden.

Die fremdreferenzielle Ausrichtung an der Wahrnehmung von Psychen bedingt, dass als übernatürlich semiotisierte Mächte vorstellbar gemacht, und das heißt vor allem: anthropomorphisiert und/oder materiell verkörpert werden; etwa als besondere Naturkräfte, Objekte, Ahnen, Geister sowie Göttinnen und Götter.⁸⁵² Darin gründet eine der wichtigsten Paradoxien von Religion, nämlich die, dass man nicht direkt sehen, hören, riechen, schmecken und anfassen kann, was wirkt, und sich deshalb diesen Mächten gegenüber nicht in der alltagsüblichen Weise zu verhalten in der Lage ist. Die sakralen Mächte werden kommunikativ gebannt, indem sie in Gestalt von Abbildungen, Gegenständen und menschengleichem Verhalten als Quasi-Objekte verkörpert und versinnlicht werden. Das gilt für die Frühzeit religiöser Evolution und noch für jene Art von gegenwärtig prozedierender Religion, die sich stark an psychischer, organischer und materieller Fremdreferenz ausrichtet.⁸⁵³

Religion experimentiert zunächst mit eher unspezifischen und daher nicht für ihre Stabilisierung geeigneten Unterscheidungen wie etwa sichtbar/unsichtbar, diesseits/jenseits,⁸⁵⁴ Versinnlichung/Entsinnlichung, Verkörperung/Entkörperung, vertraut/unvertraut, öffentlich/geheim. Wegen der Themendifferenzierung mit der Ausrichtung an Fremdreferenz muss sich das evoluiierende Religionssystem selbst disziplinieren und den entstehenden Variationsreichtum einschränken. Dies geschieht dadurch, dass Unterscheidungen wie die genannten auf der einen ihrer beiden Seiten erneut eingeführt werden (*re-entry*) – etwa die Unterscheidung diesseits/jenseits auf der Seite des Diesseits. Um sich stärker zentrieren zu können, ist das Religionssystem zudem auf einen spezifischen Code angewiesen, der die angeführten, eher unspezifischen Unterscheidungen einfalten und religiös bestimmen kann. Das leistet der Code immanent/transzendent, der sich allerdings mit ausschließlicher Themendifferenzierung noch nicht vollständig ausbilden und unabhängig machen kann.

Parallel zur Themendifferenzierung kommt es in der religiösen Evolution zu *Situationsdifferenzierungen*, die eine erste Selbstspezifikation von Religion zur Folge hat. Mit Situationsdifferenzierung ist gemeint, dass religiöse Kommunikation unter bestimmten raumzeitlichen Bedingungen prozediert und diese Bedingungen einfaltet. Religion bindet sich an bestimmte Orte und Zeiten, in denen Erleben kommunikativ

als Religion adressiert, aktualisiert und evoziert wird. Das ist der Beginn von Ritualen und Ritualkomplexen in Form von Kulturen. Das religiöse Ritual ist die früheste Form religiöser Selbstzentrierung und gehört bis heute zu ihren beständigsten Formen.⁸⁵⁵ Rituelle Kommunikation besteht in der (zeitlichen und/oder räumlichen) Überschreitung einer Liminalität,⁸⁵⁶ an der sich die Unterscheidung immanent/transzendent festmacht, in der gemeinsamen und wechselseitig beobachteten Wahrnehmung von Ereignissen sowie von physischen und organischen Sachverhalten (einschließlich menschlicher Körper) als Quasi-Objekten. Wie in Teilkapitel I.D ausgeführt, sind Quasi-Objekte strukturelle Verknüpfungen zwischen religiöser Kommunikation und ihrer psychischen, organischen und physischen Umwelt (siehe S. 61). Die kommunikativ adressierte physische Seite der Quasi-Objekte fungiert als »materieller Anker« für religiöse Kommunikation.⁸⁵⁷ Quasi-Objekte sind ein funktionales Äquivalent für erinnernde Narrative – oder dort, wo Narrative bereits vorhanden sind, eine zusätzliche Stütze. Mit der Ausdifferenzierung anhand von Kulturen bleibt Religion stark situativ gebunden, aber in dieser Differenzierungsart kann und muss zwischen religiösen und anders bestimmten Sinnzusammenhängen durchaus unterschieden werden: Um die Göttinnen und Götter wohlgesonnen zu stimmen, muss man ein Opfer darbringen. Wenn man die Utensilien dafür, das Opfer zu vollziehen, nicht zur Hand hat, muss man sie beschaffen.

Mit der Etablierung selbstreferenzieller religiöser Rituale entsteht der Bedarf an Neuausrichtung der Fremdreferenz. Er wird durch die Entwicklung von Narrativen (in der Forschung meist Mythen genannt⁸⁵⁸) gedeckt. Deren Ausbildung wird durch Ritualisierung angeregt. Narrative fungieren

»als eine semantische Parallelkonstruktion zur Grenze, die praktiziert werden muß: als ›liminal phenomena‹, als Vorgabe von Differenzen, die in Erzählungen verwendet werden können, um die Jetztzeit und den Grund des Rituals gegen etwas anderes abzusetzen.«⁸⁵⁹

Narrative nehmen auf religiöse Fremdreferenz Bezug über Unterscheidungen wie Chaos/Kosmos, Geburt/Tod, weiblich/männlich, Gegenwart/Ursprung, Mangel/Überschuss, sterblich/unsterblich, unrein/rein, Körper/Seele, geschlechtlich/ungeschlechtlich, Titanen bzw. Helden/ Götter – oder allgemeiner: Kontinuität/Metamorphose.⁸⁶⁰ Narrative gewinnen an Relevanz, wenn selbstreferenzielle religiöse Kommunikation in der kommunikativen Umwelt sinnbedürftig wird – wenn also die Leistung für andere soziale Systeme und/oder die gesellschaftliche Funktion von Religion fragwürdig und dies religiös registriert wird. Erzählungen enthalten Handlungszurechnungen sowie sequenzielle Zeitverläufe und erleichtern somit Analogiebildungen, nämlich die Anwendung der Narrative auf Situationen des Alltags. Während Rituale der Selbstreferenz von Religion zugehören, sind Mythen Bestandteil der Fremdreferenz, über die das Religionssystem Daten aus der Umwelt erhält und in systeminterne Information transformiert (siehe Abbildung 27, S. 185). Das erklärt, warum Rituale zwar nicht unveränderbar, aber in struktureller Hinsicht eher normfixiert und redundant sind, Narrative hingegen eher variationsreich; »denn es hätte keinen Sinn, Umweltsachverhalte zu normieren, die man nicht beeinflussen kann.«⁸⁶¹ Der evolutionäre Vorteil selbstreferenzieller Situationsdifferenzierung in Form von Ritualen im Verein mit begleitenden Narrativen liegt darin, dass sich Religion an ausgewählte und fixierte Orte

und Zeiten binden kann, ohne sich vornehmlich an thematischen Umweltbedingungen orientieren zu müssen, die allzu sehr variieren.

Religiöse Rituale sind selbstreferenziell. Selbstverständlich können sie ohne entsprechende psychische, organische und physische Umweltbedingungen nicht existieren, aber ihre Wirkung hängt primär vom richtigen kommunikativen Vollzug ab (*rite*; römisch-katholisch: *ex opere operato*).⁸⁶² Religiöse Rituale wenden sich an als transzendent geltende Mächte. Handelt es sich hierbei um Göttinnen und Götter, sind diese selbst »the source of cult, rather than exclusively [...] its object«.⁸⁶³ Kimberley Patton bezeichnet die kultische Selbstreferenzialität als »divine reflexivity«. Darunter versteht sie »the ritual performance by a deity of an action known as belonging to the sphere of that deity's human cultic worship«.⁸⁶⁴ Die unter immanenten Bedingungen sachlich repräsentierte und rituell präsentierte Transzendenz ist

»the source and agency for the world of all ritual action, including human religious behavior. The representation of sacrificing gods, or gods performing other rituals, both self-referentially comments upon the religious system as a whole and at the same time intensifies it.«⁸⁶⁵

Patton analysiert Verhaltensweisen von Göttinnen und Göttern. Neben der ausführlichen Analyse von auf Vasen dargestellten Libationen, die von griechischen Göttern und Göttinnen vollzogen werden, thematisiert die Autorin entsprechende Motive in verschiedenen Religionen.⁸⁶⁶ Das von Patton berücksichtigte Material verdeutlicht, dass Religion nur auf Religion gründen und reagieren kann. Die Selbstfundierung aber zeigt, dass das religiöse Verhalten von Göttinnen und Göttern die tautologische Entfaltung einer Paradoxie ist:

»In the end, a god is supremely self-referential, and all religious observance must be understood as reflexively beginning with the god, not ending there. [...] religious action ought to be understood as an *attribute and reflex of the divine*, not simply as the projection of human ritual obligation, or as paradigmatic showcase for right action.«⁸⁶⁷

Im Grunde können Kulte als Attribute von Göttern und Göttinnen oder einer anderen transzendenten Macht verstanden werden, die rituelle Handlungen – gleichsam als Attraktor – zentrieren und strukturieren. Das Ritual wird (ebenso wie das Mythos genannte Narrativ) auch objektsprachlich nicht selten als ein doppelter Prozess der Ein- und Ausfaltung verstanden. Die Gegenwart ist die Ausfaltung eines Ursprungs, und dieser ist die Einfaltung der Gegenwart:

»That which occurs in ritual's intervals is not historical but, happening once, is timeless, and to participate in a canon is to escape from time's flow into »what is, in fact, often regarded as the unbounded, the infinite, the limitless,« the everlasting, the unambiguously moral, the absolutely true and the immortally vital.«⁸⁶⁸

Aufgrund der Selbstreferenzialität können die in Kulturen zusammengefassten Rituale nicht als »von Menschenhand gemacht« verstanden werden – weder in der empirischen Praxis (oder dort nur als Semantik einer von außen geäußerten Kritik) noch gar in der wissenschaftlichen Rekonstruktion.⁸⁶⁹ Stattdessen ermöglicht die kultische Selbstre-

ferenz innerhalb von Religion als Teil gesellschaftlicher Kommunikation die zeichenhafte Präsenz von Göttinnen und Göttern oder anderen transzendenten Mächten und Wesen. Allerdings geht es nicht ausschließlich und immer um deren Anwesenheit. Denn wenn Göttinnen und Götter sowie andere transzendente Mächte und Entitäten permanent zugegen sind, kann das zu Problemen führen, weil die vom Ritual unterschiedene Alltagsroutine dann nicht aufrechterhalten werden kann. Daher geht es in religiösen Ritualen um die anhand von Zeichen kontrollierte *situative* Präsenz von als transzendent geltenden Mächten und Wesen.⁸⁷⁰

Zudem sorgt die rituelle Selbstreferenz dafür, dass die Stereotypie des Verhaltens aller Teilnehmenden (sowohl der transzendenten Mächte und Entitäten als auch der menschlichen und gegebenenfalls tierischen sowie objektförmigen Aktanten) erzeugt wird und erhalten bleibt – auch und gerade dann, wenn Rituale sich ändern. Im Falle erfolgreicher Etablierung gelingt es religiösen Ritualen, relevante Teile von Psychen und Körpern aus ihrer Umwelt an sich zu binden und sie mit ihren eigenen Abläufen zu synchronisieren. Rituale repräsentieren analoge (also parallel bestehende) Einheiten, Eigenschaften und Prozesse digital (das heißt durch den religiösen Code aufeinander abgestimmt).⁸⁷¹ Auf diese Weise schirmen Rituale Religion vor der ›Infektion‹ mit schädlichen psychischen Prozessen ab; sie schützen religiöse Kommunikation vor psychischem Rauschen.⁸⁷² Das Verhältnis von schematisierter Erfahrung, stereotypisiertem Verhalten und physischen Quasi-Objekten wird über Ritualzeichen vermittelt. Sie regulieren die Beziehung zwischen religiösem Wissen, religiöser Erfahrung, religiös semiotisierten Körpern und Quasi-Objekten sowie Orten und Zeiten. Die Praktiken, in denen religiöse Rituale selbstreferenziell prozedieren und sich mit ihrer Umwelt abgleichen, sind vielfältiger Art. Neben dem Sprechen etwa liturgischer Formeln, lautem Lesen und anderen akustischen Signalen wie rhythmischem Trommeln sind Opfervorgänge, gemeinsames Essen und Trinken, Mimik und Gesten sowie die spezielle Handhabung von natürlichen und artifiziellen Objekten zu nennen.⁸⁷³ Im Fall von nonverbaler Kommunikation muss das gemeinsame und wechselseitig registrierte objektzentrierte Wahrnehmen garantiert sein, um Psychen und Körper der Teilnehmenden zu synchronisieren (was immer sich in der Umwelt der rituellen Kommunikation außerdem ereignen mag). Wenn es religiösen Ritualen nicht gelingt, Teile ihrer Umwelt zu attrahieren, scheitern sie und können nicht überdauern. Dennoch haben sie im Vollzug keine Intention (was auch immer die Motive und Absichten der an ihnen beteiligten Personen sein mögen), sondern sind eine Funktion von Religion. Im religiösen Ritual wird unbestimmbare Kontingenz durch stereotypisierte Performanz bewältigt, die eine liminale Phase als Semiotisierung der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz durchläuft oder zumindest jeweils einen Zustand vor und nach dem Ritualvollzug unterscheidet und überbrückt.⁸⁷⁴

Es spricht vieles dafür, dass Rituale und Kulte, in denen Rituale systematisierend zusammengefasst werden, neben Narrativen zu den frühesten und wichtigsten Formen gehören, mit denen Religion evolutionär experimentiert. Dies ist vor allem deshalb wahrscheinlich, weil religiöse Rituale Themen-, Situations- und somit Orts- und Zeitdifferenzierung zusammen betreiben. Rituale sind seit dem frühen Stadium religiöser Evolution neben zeitlichen Anlässen zunächst an bestimmte Themen, Situationen und Orte gebunden. Zu den wichtigsten Themen, die der physischen Umwelt entnommen werden, gehören Etappen des Naturkreislaufs.⁸⁷⁵ Weitere Themen sind etwa Tod, Krankheit, Katastrophen und Unfrieden sowie Versuche der Abwehr oder

Überwindung, aber auch freudige Ereignisse wie die Geburt eines Kindes, eine gute Ernte, Frieden, Wohlstand und Gesundheit. Mit dem ereignishaften Vollzug hängt zusammen, dass Rituale durch ihre temporäre Aktivierung die Inklusion von Personen auf einfachere Weise ermöglichen, als das bei anderen religiös verwendeten Sozialformen möglich ist; Rituale benötigen keine dauerhafte Mitgliedschaft in einer Organisation. Die Aktivierung eines Rituals ist zeitlich befristet, aber seine Wiederholung problemlos möglich. Wie eine Partitur, eine Sonate oder ein Skript ist auch ein Ritualhandbuch oder ein Textritual und mit ihnen die rituelle Performanz »ein Urtyp oder *formales Individuum*, das unendlich oft dupliziert oder »geklont« werden kann«. ⁸⁷⁶

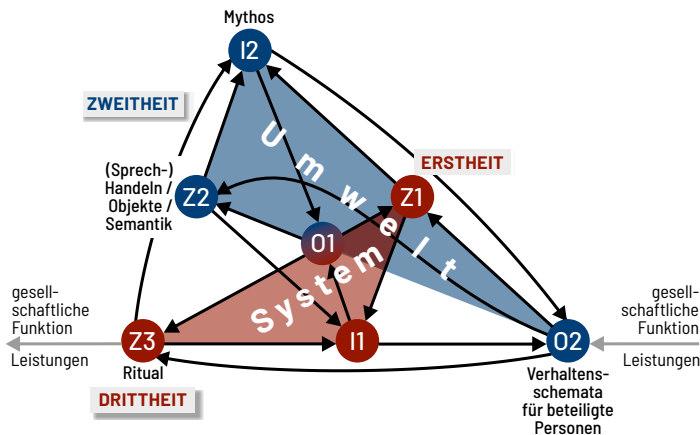


Abbildung 27: Der Ort von Ritual und Mythos im Modell des elementaren semiotischen Systems

Wie bereits notiert (siehe S. 154 ff.), wird spätestens seit Frits Staals berühmten Aufsatz kontrovers über die Bedeutung von Ritualen diskutiert. ⁸⁷⁷ Zwar darf die programmformige Semantik des rituellen Prozesses nicht überbewertet werden. Doch ein Mindestmaß an internem Sinn sollte schon deshalb gegeben sein, weil man wissen muss, wer wann und was zu tun hat; dafür existieren in manchen Religionen die oben erwähnten Ritualhandbücher. Deshalb steht das Ritual, das im semiotischen System (Abbildung 27) an der Position des symbolischen Zeichens (Z3) verortet ist, stets in Verbindung mit einem mythischen »Programm«, das als dynamischer Interpretant fungiert (I2). Auf diese Weise werden die Verhaltensschemata der am Ritual beteiligten Personen (O2), die sich in zumeist an Objekten ausgeführten Handlungen und in Semantiken ausdrücken (Z2), gesteuert. Außerdem haben Rituale von außen betrachtet eine Bedeutung in Gestalt von Leistungen für ihre gesellschaftliche und psychische Umwelt. »[...] rituals can indeed do without any specific meaning, but this in itself is not meaningless, that is, without significance.« ⁸⁷⁸ Der Sinn ritueller Kommunikation liegt im Akt der Durchführung selbst – nach Art eines performativen Aktes. Die Bedeutung außerhalb des Vollzugs ist für die Durchführung nicht unbedingt relevant, wohl aber für die Frage, ob das Ritual in seiner gesellschaftlichen Überlebensfähigkeit stabil bleibt. Das religiöse Ritual ist sowohl mit selbstreferenziellem Sinn als auch mit einer »Botschaft« versehen, an die Kommunikation in der Umwelt des Rituals anschließen kann, um sie dort in je spezifischen Sinn zu überführen. ⁸⁷⁹ Systemtheoretisch ge-

sehen, ist ein religiöses Ritual nur in religiöser Hinsicht religiös sinnhaft, kann aber zum Beispiel für psychische Systeme als Umweltkorrelat von Ritualen eine Bedeutung haben – beispielsweise als Beruhigung. Die gesellschaftliche Bedeutung eines religiösen Rituals liegt hingegen in der Funktion, Kommunikation angesichts von Kontingenzproblemen, die in anderen gesellschaftlichen Bereichen nicht bearbeitet werden können, in spezifischer Weise zu koordinieren.⁸⁸⁰ Rituale gehören, wie gesagt, zu den frühesten Errungenschaften religiöser Evolution, und in vielen Religionen bilden sie auch heute noch den Kernbestand. Beispielsweise herrscht unter Mennoniten Orthopraxis ohne Orthodoxie.⁸⁸¹

Der um 1900 geführte Streit über die Prävalenz von Narrativ (Mythos) oder Ritual ist eher wissenschaftskonjunkturellen Schwankungen als sachlichen Gründen geschuldet.⁸⁸² Mythos und Ritual implizieren sich wechselseitig,⁸⁸³ aber sie sind nicht ein und dasselbe.⁸⁸⁴ Beide Bestandteile von Religion werden seit den Anfängen religiöser Evolution parallel und komplementär zueinander ausgebildet. Sie gehen nicht ineinander auf, sind aber aufeinander bezogen. Rituale prozedieren sozialstrukturell nicht ohne einen wie auch immer gearteten kognitiven Hintergrund, und Mythos genannte Narrative bestehen, wenn sie sich sozialstrukturell sedimentieren, nicht ohne einen wie auch immer gearteten praktischen, darunter auch rituellen Vollzug. In diesem Sinne sind auch bei früher Religionsbildung Vorstellungen einer Anderwelt zu unterstellen, aber die evolutionären Anfänge von Religion sind nicht auf kognitive Vorgänge zu reduzieren.⁸⁸⁵

Je mehr sich Rituale über Mythen und/oder Kosmologien an religiöser Fremdreferenz ausrichten, desto stärker sind sie Umweltbezügen ausgesetzt. Solange diese Umweltbezüge wiederum an alltäglichen Belangen orientiert sind, hat das Religions-system nicht nur Stabilisierungsprobleme, sondern kann auch die evolutionären Mechanismen Variation und Selektion nicht richtig trennen. Fremdreferenziell-narrative Themendifferenzierung und selbstreferenziell-rituelle Situationsdifferenzierung müssen folglich koordiniert werden. Die Notwendigkeit zur Koordination bringt wiederum verstärkten Bedarf an institutioneller Regelung mit sich. Je mehr Transzendenz thematisch wird, desto höher wird der sachliche Vermittlungsbedarf zwischen Transzendenz und Immanenz sowie der soziale Regelungsbedarf dessen, was semantisch als transzendent zu gelten hat. Dieser Bedarf wird zunächst durch die Ausbildung von spezifischen Rollen befriedigt. Mit zunehmender *institutioneller Differenzierung* muss rituell und narrativ gleichermaßen Redundanz und Varianz gesichert werden. Rituale werden durch Narrative und Kosmologien flexibel gemacht, und diese wiederum werden durch rituelle Performanz fixiert. Dafür sind vor allem spezifisch religiöse Rollen zuständig. Mit dieser Form sozialer Spezialisierung bildet das evoluiierende Religions-system eine doppelte Differenzierung aus: zwischen Rolle (Selbstreferenz) und Person (Fremdreferenz) sowie zwischen spezifisch religiösen Rollen (Selbstreferenz) und anders adressiertem Verhalten (Fremdreferenz).⁸⁸⁶ Diese doppelte Differenzierung ist deshalb evolutionär erfolgreich, weil damit Varianz und Redundanz, Flexibilität und Stereotypie gleichermaßen gewährleistet werden können. Zudem erleichtert institutionelle Differenzierung die Anreicherung von religiösen Formen; beispielsweise kann aus expertenförmigen Trancezuständen und Traumdeutungen die Prophetenrolle erwachsen, und die Kosmologie nimmt auf die Unterscheidung von sichtbaren und unsichtbaren Dingen Bezug, um auch die jenseitige Welt in der diesseitigen abbilden zu

können. Umgekehrt haben Narrative und Kosmologien einen Einfluss auf institutionellen Wandel.⁸⁸⁷

Des Weiteren trägt die verstärkte (neben objekt- und bildförmiger später dann auch und insbesondere textbasierte) *mediale Differenzierung* zur Synthese von Handlungsrollen und narrativer sowie kosmologischer Programmatik bei. Das geschieht beispielsweise anhand von semiotisierten natürlichen und artifiziellen Objekten sowie – nach der Einführung der Schrift – in Text-Ritual-Komplexen oder in Textritualen. Dabei dienen Texte nicht nur als bloße Ritualhandbücher im Sinne der Anleitung für eine rituelle Praxis, die auf körperlichem Verhalten mit Objektbezug basiert. Vielmehr kann das Rezitieren und Lesen entsprechender Texte selbst als Ritual fungieren.⁸⁸⁸ Dann sind die Ritualexpertinnen und -experten literarische Aktanten als Teil der Handlungsstruktur des Textes. Von dort aus ist es nicht mehr weit bis zu einer Ausarbeitung religiöser Doktrinen und entsprechender Unterweisung, sodass rituelles Verhalten mehr und mehr mit religiöser Kognition und Erfahrung abgestimmt werden kann, die alltägliches Erleben verarbeiten.⁸⁸⁹

Mit zunehmender institutioneller Differenzierung muss das Religionssystem auf nicht-religiöse Aktivitäten Bezug nehmen, sie in das System hineinholen und mit religiöser Deutung versehen; etwa Angelegenheiten der Administration, der Bauten, des Austauschs von Leistungen (nach Einführung des Geldes: des Bezahlens), der Koordination des Personals und der innergesellschaftlichen, aber dem Religionssystem äußerlichen Beziehungen. Religion basiert jetzt auf einer zweifachen Systematisierung, nämlich in sozialstruktureller und in semantischer Hinsicht. Es gerät damit in den Zustand doppelter systemischer Schließung, was erste Ansätze einer restabilisierten Systemdifferenzierung zur Folge hat:

»Einerseits werden die Operationen im Hinblick auf den jeweiligen Systemzustand und im Hinblick auf Anschlußfähigkeit im System bestimmt; und andererseits orientiert man sich an einer darauf abgestimmten Weltkonstruktion, in der Übergänge kontrolliert und Inkonsistenzen nach Möglichkeit vermieden oder als bloß scheinbare Widersprüche dargestellt werden.«⁸⁹⁰

Die Konsistenzbildung wird darüber erreicht, dass Gegensätze wie Chaos/Kosmos, Tod/Geburt, Dunkelheit/Licht usw. nicht mehr als Paradoxien erfahren, sondern in die vereinheitlichende Kosmologie hineingenommen werden. Das wiederum führt zu ersten Experimenten mit religiöser Selbstreflexion und ›Dogmatik‹, die die religiöse Kognition nicht mehr nur auf fremdreferenzielle Narrative beschränkt, sondern verstärkt selbstreferenzielle, symbolbasierte Konzeptkomplexe im Unterschied zu Alltagserfahrungen ausbildet. Neben rituell adressiertem Verhalten gerät somit auch die religiöse Kognition mehr auf die Seite der Selbstreferenz, was wiederum den Ausdifferenzierungsprozess von Religion verstärkt.⁸⁹¹ Mit forcierter Systembildung zieht Religion selbst die Grenzen zwischen sich und ihrer Umwelt. Religion beginnt in diesem Zustand mittels Selbstbeobachtung und unabhängig von extern vorgegebenen Themen sowie von Situationen und Rollen darüber zu entscheiden, welche Operationen zum System gehören und welche nicht (Abbildung 28). Mit der verstärkten Abstimmung zwischen Fremd- und Selbstreferenz kommt es zu dem, was die Organisationstheorie Unsicherheitsabsorption nennt.⁸⁹² Fremdreferenziell orientierte Narrative und Kosmologien ziehen aus der Umwelt des evoluierenden Religionssystems gewisse Schlüs-

se. Selbstreferenziell ausgerichtete Rituale und andere religiöse Institutionen stützen ihre Anschlussoperationen dann nicht mehr auf die fremdreferenziell wahrgenommene Sachlage, sondern nur noch auf die Schlüsse, die in Narrativen und Kosmologien gezogen werden. Im restabilisierten Zustand prozediert Religion in semantischer Hinsicht epistemisch offen, aber im Hinblick auf die Strukturen operativ geschlossen. Sie macht sich von externer Bestimmung ihres Eigenzustandes unabhängig und geht nur jene strukturellen Verknüpfungen ein, die solche Störungen kanalisieren (und andere unberücksichtigt lassen), die im System als Irritationen behandelt und in handhabbare Informationen transformiert werden können.⁸⁹³

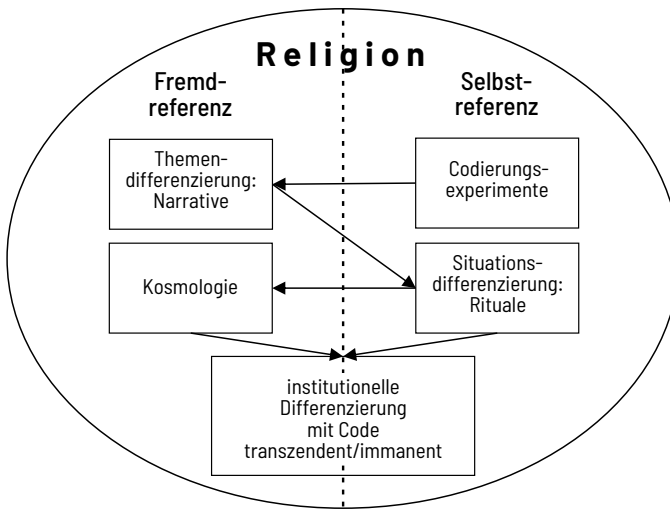


Abbildung 28: Differenzierungsmechanismen der Religion

Was die ›Abfolge‹ der Differenzierungsmechanismen betrifft (Abbildung 28): Das entstehende Religionssystem startet mit selbstreferenziellen Codierungsexperimenten, die es anhand von Narrativen in der fremdreferenziellen Themendifferenzierung durchführt. Dann folgt die selbstreferenzielle Situationsdifferenzierung in Form von Ritualen, die Rückwirkungen auf die fremdreferenzielle Themendifferenzierung in Gestalt von Kosmologien hat. Für den Abgleich zwischen der selbstreferenziellen Situations- und fremdreferenziellen Themendifferenzierung sorgt die Systemreferenz der institutionellen Differenzierung. In deren Verlauf bildet sich der für das Religionssystem spezifische Code immanent/transzendent aus. Die geschilderte ›Abfolge‹ ist jedoch morphogenetisch und nicht chronologisch zu verstehen. Themen-, Situations- und institutionelle Differenzierung erfolgen zeitlich parallel zueinander und überlagern sich, sodass auch im Zustand der institutionellen Differenzierung Themen- und Situationsdifferenzierung bestehen bleiben. Die Differenzierungsmechanismen lassen sich im Modell des elementaren Religionssystems folgendermaßen platzieren (Abbildung 29):

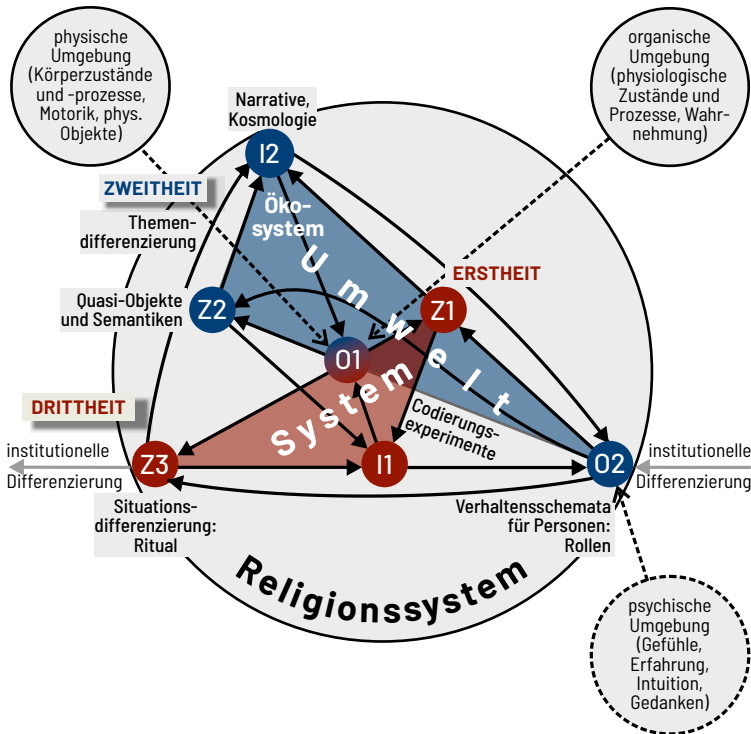


Abbildung 29: Die Differenzierungsmechanismen im Modell des Religionssystems

Wie mehrfach beschrieben, unterscheidet das Religionssystem systemintern zwischen selbstreferenziellem System und fremdreferenzieller Umwelt. Die Selbstreferenz besteht aus der Relation $Z1 \rightarrow I1 \rightarrow O1$, in der Codierungsexperimente erfolgen, sowie aus der Relation $Z3 \rightarrow I1 \rightarrow O1$, die für Rituale als eine frühe Kommunikationsstruktur des Religionssystems steht und für Situationsdifferenzierung sorgt. Die Fremdreferenz ($Z2 \rightarrow I2 \rightarrow O2$) setzt sich aus der Gegenstands- und Themendifferenzierung zusammen, in der Quasi-Objekte und einzelne Semantiken – also Materie im doppelten Sinne ($Z2$) – sowie Narrative und Kosmologien ($I2$) ausgebildet werden, und aus entsprechenden Verhaltensschemata für die beteiligten Personen ($O2$). Innerhalb der fremdreferenziellen Themendifferenzierung (im 'Ökosystem') wird ein Austausch zwischen System und Umwelt sowie gegebenenfalls eine Re-Codierung vorgenommen, nämlich in den Relationen $I2 \rightarrow O1 \rightarrow Z2$ (in Bezug auf physische Sachverhalte wie etwa Ereignisse und Quasi-Objekte) und $I2 \rightarrow O1 \rightarrow Z1$ (mit Blick auf organische Sachverhalte wie etwa Wahrnehmung). Auf diese Weise werden die Codierungsexperimente, die das System in der Relation $Z1 \rightarrow I1 \rightarrow O1$ macht, mit aus Umweltdaten gewonnenen Informationen abgeglichen. Auch die Verhaltensschemata für die beteiligten Personen ($O2$) können durch eine Re-Codierung beeinflusst werden.

Mit zunehmender Stabilisierung des Religionssystems durch semantische und soziale Differenzierung in Gestalt von Kulturen, Rollen sowie auf sie abgestimmten Narrativen und Kosmologien wird es möglich, Variation und Selektion systematisch

voneinander zu trennen und die beiden evolutionären Mechanismen zu koordinieren. Die systemische Selbstreferenz sorgt für Selektion, und in der fremdreferenziellen Umwelt erfolgt Variation. Allerdings gelingt es dem Religionssystem in diesem evolutionären Zustand nicht, Selektion und Restabilisierung systematisch zu trennen. Das liegt zum einen daran, dass Religion in frühen komplexen Gesellschaften eine vollständige Weltbeschreibung zur Verfügung stellt, die es schwierig macht, die religiöse Ausdifferenzierung gesellschaftlich stets zu erkennen und kommunikativ zu verarbeiten. Die Gesellschaft beschreibt sich selbst nicht selten primär über Religion und nimmt eine religiöse Weltsetzung an.⁸⁹⁴ In der Folge werden andere gesellschaftliche Bereiche auf der Gesellschaftsebene durch Religion normiert (nicht jedoch in sämtlichen Interaktionen). Zum anderen orientiert sich Religion in diesem Zustand am Prinzip der schichtungsförmigen Gesellschaftsdifferenzierung, die quer zu funktionaler Differenzierung liegt. Dann steht Religion über personale Adressierung mit anderen gesellschaftlichen Bereichen (etwa Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Erziehung, Gesundheit und Kunst) in einer Wechselwirkung, in denen Selektion und Systemstabilisierung auf vielfache Weise miteinander verwoben sind; beispielsweise mit Blick auf Politik als Herrscherkult in der Antike⁸⁹⁵ sowie als Beziehung zwischen *imperium* und *sacerdotium* im europäischen Mittelalter,⁸⁹⁶ mit Bezug auf religiöse Kunst in der finanziellen Patronage künstlerischer Produktion,⁸⁹⁷ hinsichtlich Gesundheit als starke Wechselwirkung zwischen und teils als Symbiose von religiös-rituellen und medizinischen Techniken⁸⁹⁸ sowie im Fall der Erziehung als Einfluss religiös gehaltener Bildungseinrichtungen.⁸⁹⁹ Die mangelnde systematische Trennung von Selektion und Restabilisierung liegt nicht nur, aber maßgeblich darin begründet, dass sich Religion für lange Zeit an den beiden wichtigsten Kollektiven segmentärer und schichtungsförmiger Gesellschaftsstruktur orientiert und in sie eingebettet ist, nämlich in das politische Gemeinwesen (*polity*) und in die Sippschaft (*clan*).⁹⁰⁰ Die systematische Unterscheidung zwischen Selektion und Restabilisierung gelingt Religion erst dann, wenn sie sich stärker am Prinzip der funktionalen Differenzierung orientiert und die Selbstreflexion steigert (was gegebenenfalls durch die Umwelt angeregt werden kann).

In der Forschungsliteratur werden drei Unterscheidungspaare diskutiert, mit denen Religion bestimmt und abgegrenzt wird, nämlich profan/sakral, immanent/transzendent und säkular/religiös. Bezieht man diese drei Unterscheidungspaare auf die Ausdifferenzierung des Religiösen in den vier Dimensionen des semiotischen Raums, in dem sich Religion entfaltet (vgl. das Teilkapitel II, S. 93 ff.), so korrespondieren die Dimensionen der *Verkörperung* und des (vor allem rituellen) *Regulierens* in der Unterscheidung profan/sakral mit der Situationsdifferenzierung früher Gesellschaften. Die Dimension der *Kognition*, in der seit komplexeren Gesellschaften Rationalitäten verschiedener gesellschaftlicher Bereiche ausdifferenziert werden, wird in religiöser Hinsicht anhand der Unterscheidung immanent/transzendent entfaltet. Und die Dimension der *Erfahrung* kommt insbesondere unter den Bedingungen verstärkter Zurechnung auf Personen (Individualisierung) nicht nur, aber insbesondere in der funktional differenzierten Gesellschaft mit der Unterscheidung säkular/religiös zum Ausdruck. Allerdings befinden sich, wie beschrieben, die analytisch unterschiedene Handlungs-, Wissens- und Erfahrungsdimension nicht isoliert voneinander. Wissen, Handeln und Erfahren als verschiedene Zurechnungsweisen beziehen sich in der sozio-kulturellen Wirklichkeit wechselseitig aufeinander. Dementsprechend besteht

auch Religion aus dem Zusammenspiel von mit religiösem Sinn versehener Erfahrung, Verkörperung, Kognition und Regulierung. Somit liegt religiöse Kognition mit der Unterscheidung immanent/transzendent jedenfalls potenziell und rudimentär bereits der gegenständlichen sowie der Themen- und Situationsdifferenzierung zugrunde. Mit Blick auf die Beziehung zwischen Wissen und Handeln sind etwa religionsgeschichtlich verschiedene Bestimmungen des Verhältnisses von Mythen, Doktrinen und Dogmen (Wissen) einerseits und Ritual sowie Lebensführung (Handeln) relevant. Hinsichtlich der Semiotisierung von Verkörperung ist von besonderer Bedeutung, ob Objekte als Medien *in* religiöser Kommunikation verwendet werden, oder ob sie selbst einen religiösen Sinn erhalten, das heißt, *als* religiöse Medien fungieren – etwa in Gestalt des Fetisch genannten Konzeptes oder im Fall bildbezogener Kommunikation als Einheit von Darstellendem und Dargestelltem in der Darstellung.⁹⁰¹ Das analytische Raster der vier Dimensionen der Erfahrung, der Verkörperung, der Kognition und des Regulierens hilft dabei, verschiedene Figurationen der (gegebenenfalls auch mangelnden) Unterscheidung und Koordination der drei evolutionären Mechanismen von Variation, Selektion und Restabilisierung zu beschreiben. Davon handeln die folgenden Abschnitte.

D. Religion und die drei evolutionären Mechanismen Variation, Selektion und Restabilisierung

Ohne Strukturbildung, verstanden als die Konstitution von Elementen durch ihre Anordnung zueinander, ist weder Gesellschaft im Allgemeinen noch Religion im Besonderen möglich. Soziale Strukturen regeln Erwartbarkeiten für den Fall, dass mindestens zwei Personen zusammenkommen und sich mit Blick auf einen Gegenstand oder einen Sachverhalt Kommunikation ereignet. Wird die andere Person mich zurückgrüßen, wenn ich sie grüße, oder wird sie das empört als Zumutung zurückweisen? Oder muss ich befürchten, dass die andere Person mich auf meinen Gruß hin bestiehlt oder gar tätlich angreift? Und umgekehrt mag sich die begrüßte Person fragen: Wird von mir erwartet, dass ich zurückgrüße, dass ich der grüßenden Person die Hand reiche und ihr nicht die Zunge herausstrecke, sondern sie anlächle? Psychische Prozesse dieser Art – also Wahrnehmungen, Gefühle und Gedanken – liegen dem einfachen Interaktionssystem des Grüßens als Umweltbedingungen zugrunde und werden über strukturelle Verknüpfung selektiv, also *teilweise*, in das Interaktionssystem transformiert. Welche Selektionen erfolgen, wird über die Kommunikationsstrukturen des sozialen Systems gesteuert. Im Falle des Interaktionssystems des Grüßens bestehen die Kommunikationsstrukturen in bestimmten, kulturabhängigen Konventionen (siehe die Ausführungen zur Interaktion des Grüßens, S. 50–51). Soziale Systeme regeln Erwartungen und Erwartungserwartungen. Das gilt auch für Religion. Wann und unter welchen Umständen liegt religiöse Kommunikation nahe und erzeugt eine Wahrscheinlichkeit für anschließende religiöse Kommunikation? Die Beantwortung dieser Frage wird in der religiösen Evolution über die Trennung der drei evolutionären Mechanismen Variation, Selektion und Restabilisierung ermöglicht.