

Anmerkungen

- 1 Charles S. Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Bd. 1–6 hg. von Charles Hartshorne und Paul Weiss; Bd. 7–8 hg. von Arthur W. Burks. Elektronische Edition der Druckversion 1958–1966, hg. von John Deely, Charlottesville, VA 1994, 4.310.
- 2 Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. Hamburg 1872. Text. Bearbeiter des Bandes: Jürgen Jungnickel (Leiter), Wolfgang Focke, Rolf Hecker und Barbara Lietz, unter Mitarbeit von Erika Resch und Käthe Schwank, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Berlin 1987, S. 364, Fn 89.
- 3 Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1982 [Erstveröffentlichung 1977], S. 188.
- 4 Max Weber, »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, S. 146–214, hier: S. 166.
- 5 Wolfgang Eßbach, »Und wie ist das bei Tintenfischen? Annäherungen an Montaignes Katze und ihre Antipoden«, in: Oya Erdoğan und Dietmar Koch (Hgg.), *Im Garten der Philosophie. Festschrift für Hans-Dieter Bahr zum 65. Geburtstag*, München 2005, S. 77–84, hier: S. 81.
- 6 Sy Montgomery, *The Octopus Scientists. Exploring the Mind of a Mollusk*. Photographs by Keith Ellenbogen, Boston u. a. 2015, S. 58.
- 7 Roger Caillois, »The logic of imagination (avatars of the octopus)«, in: *Diogenes* 18, 69 (1970), S. 74–98, <https://doi.org/10.1177/039219217001806905>, hier: S. 76.
- 8 Gemäß dem Autorenhandbuch des transcript Verlags ist mit der Nennung der männlichen Funktionsbezeichnung in diesem Buch, sofern nicht anders gekennzeichnet, immer auch die weibliche Form mitgemeint und vice versa.
- 9 Platon hat seine Ideenlehre nirgends eigenständig ausgeführt, sodass sie aus seinen verschiedenen Schriften erschlossen werden muss. Siehe dazu nach wie vor instruktiv: Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1968 [Erstveröffentlichung 1963]. Holzschnittartig und sehr verkürzt lässt sich sagen, dass für die Ideenlehre Platons die Unterscheidung zwischen unvergänglichen, aber nicht sinnlich wahrnehmbaren Urbildern und vergänglichen, aber sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen zentral ist. »Die Welt der Ideen bildet danach eine zweite Welt, eine Art ›Ideenhimmel‹, wie es oft heißt; so Andrea M. Esser, »Schwerpunkt: Platonischer Ideenbegriff«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65, 6 (2017), S. 1025–1030, <https://doi.org/10.1515/dzph-2017-0070>, hier: S. 1025. Komplementär zum ›Ideenhimmel‹ lässt Platon in seinem Buch *Der Staat* Sokrates raummetaphorisch von einer Höhle sprechen; siehe Platon, *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band IV: ΠΟΛΙΤΕΙΑ – Der Staat*. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von Émile Chambry. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Jubiläumsausgabe 2019, hg. v. Gunther Eigler, Darmstadt 2019 [Erstveröffentlichung 1971], S. 555–567. Platon zeichnet das Bild einer unterirdischen, höhlenartigen Behausung, von der aus ein rauer und steiler Gang nach oben zur Erdoberfläche führt. In der Höhle leben Menschen, die dort ihr gesamtes Leben als Gefangene verbringen und so gefesselt sind, dass sie nur nach vorn auf die Höhlenwand blicken können. Daher halten sie die Schatten, die das einfallende Licht auf diese Wand wirft, für reale Gegenstände und das

Schauspiel der »Schattenkämpfe« (VII 517d–e) für die gesamte Wirklichkeit. Erst dann, wenn die Fesseln der in der Höhle lebenden Menschen gelöst würden und sie sich umzuwenden oder sogar aus der Höhle herauszugehen in der Lage wären, könnten sie erkennen, dass die Dinge, die sie für wirklich gehalten hatten, nur Abbilder sind und dass sich die wahren Formen, die Urbilder der phänomenalen Welt, außerhalb der Höhle befinden; vgl. Rudolf Rehn, »Sonnen-, Linien-, und Höhlengleichnis«, in: Christoph Horn, Jörn Müller und Joachim R. Söder (Hgg.), *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2017 [Erstveröffentlichung 2009], S. 338–342, hier: S. 340 f. Im Verlauf der Philosophiegeschichte wird damit begonnen, Ideen als Gedanken, Vorstellungen und Begriffe im menschlichen Bewusstsein zu verstehen und sie in raummetaphorischer Hinsicht in die Innenwelt des Menschen zu verlagern, die der Außenwelt gegenüber steht. Der Raummetaphorik der Vorortung von Ideen einschließlich religiöser Ideen verschiebt sich also von der Unterscheidung zwischen oben und unten zur Differenz zwischen innen und außen. Beide Unterscheidungen stehen durch das Konzept der Seele, das in vielen Religionen ausgebildet worden ist, miteinander in Beziehung. Der religionsgeschichtliche Vergleich zeigt zudem, dass sich auch Göttinnen und Götter nicht immer im Himmel droben befinden. Sie können beispielsweise in Höhlen und Bäumen hausen. Komplementär zum Himmel wird auch die Unterwelt mit religiösem Sinn ausgestattet, etwa als Hölle. Allerdings eint die Hölle die Menschen im Unterschied zum religiösen Himmel nicht. Während im Letzteren friedliche, unterschiedslose Eintracht herrscht, regiert in der Hölle das Diabolische, das Unterscheidende; und im Irdischen zwischen Himmel und Hölle gibt es sowohl Symbolisches als auch Diabolisches.

10 Der von Peter L. Berger geforderte »methodologische Atheismus« geht zu weit; siehe Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1973, S. 98, 170. Wissenschaft hat religiöse Wahrheitsansprüche nicht zu leugnen, sondern ihnen gegenüber Indifferenz zu üben. Zu einer theologischen Interpretation des »methodologischen Agnostizismus« vgl. Perry Schmidt-Leukel, »Der methodologische Agnostizismus und das Verhältnis der Religionswissenschaft zur wissenschaftlichen Theologie«, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 29 (2012), S. 48–72. In dieser Fassung meint »agnostisch«, »dass sich weder die Existenz noch die Nicht-Existenz einer transzendenten Wirklichkeit wissenschaftlich belegen lässt« (a. a. O., S. 57). Wenn sich »Existenz« auf einen metaphysischen Seinsstatus bezieht, ist das die religionswissenschaftlich angemessene Haltung. »Existenz« kann sich jedoch auch auf den empirischen Sachverhalt beziehen, dass Religionen auf der Basis der Unterscheidung Immanenz/Transzendenz operieren. Und das kann, wie im vorliegenden Ansatz vertreten, zu einer heuristischen Prämisse für religionswissenschaftliche Analyse und Theoriebildung werden. Über den metaphysischen Status einer »transzendenten Wirklichkeit« ist damit nichts ausgesagt und sollte es auch nicht werden, wohl aber etwas über eine Wirklichkeit, die sich auf Transzendentes bezieht, nämlich über den sozialontologischen Status der gesellschaftlichen Sinnform Religion, die mit immanenten Mitteln auf Transzendentes referiert, um letztinstanzlich unbestimmbare Kontingenz zu bearbeiten, und sich darin von anderen Sinnformen unterscheidet.

11 Zur Sprechfigur des »X als Y« siehe Helmuth Feilke, *Sprache als soziale Gestalt. Ausdruck, Prägung und die Ordnung der sprachlichen Typik*, Frankfurt a. M. 1996, S. 15–17.

12 Alexander Gosztanyi nennt 21 verschiedene Aspekte, unter denen »Raum« betrachtet werden kann; siehe Alexander Gosztanyi, *Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften. Band 1*, Freiburg 1976, S. 36–51. Der physische Raum als »der Raum der Natur im weitesten Sinne« (a. a. O., S. 46) ist nur ein Raum unter vielen. Als instruktiven Überblick zu Raumkonzepten in den Sozial- und Kulturwissenschaften siehe Alexander Mejschke, »Raumvorstellungen in den Geschichts-, Sozial- und Kulturwissenschaften. Epistemologische Profile«, in: Alexander C. T. Geppert, Jörn Weinhold und Uffa Jensen (Hgg.), *Ortsgespräche. Raum und Kommunikation im 19. und 20. Jahrhundert*, Bielefeld 2005, S. 53–78.

13 Vgl. Niklas Luhmann, »Ausdifferenzierung«, in: Werner Fuchs-Heinritz, Daniela Klimke, Rüdiger Lautmann, Otthein Rammstedt, Urs Stäheli, Christoph Weischer und Hanns Wienold (Hgg.), *Lexikon zur Soziologie*, Wiesbaden 2011 [Erstveröffentlichung 1973], S. 66: »Ausdifferenzierung (von Systemen, Rollen, Codes, Symbolen usw.) ist die Annahme von strukturellen Beschränkungen (*constraints*), die das Ausdifferenzierte unabhängig machen von beliebigen und zugleich abhängig machen von bestimmten Prozessen seiner Umwelt.«

14 Siehe Paul Humphreys, »How properties emerge« [Erstveröffentlichung 1997], in: Mark A. Bedau und Paul Humphreys (Hgg.), *Emergence. Contemporary Readings in Philosophy and Science*, Cambridge, MA 2008, S. 111–126. Formal sei unter Emergenz verstanden: »unprecedented global regularity generated within a composite system by virtue of the higher-order consequences of the interactions of composite parts«; so Terrence W. Deacon, »Emergence. The hole at the wheel's hub«, in: Philip Clayton und Paul C. W. Davies (Hgg.), *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford u. a. 2006, S. 111–150, hier: S. 122. Zur Diskussion des Konzepts der Emergenz siehe Mark A. Bedau und Paul Humphreys (Hgg.), *Emergence. Contemporary Readings in Philosophy and Science*, Cambridge, MA 2008.

15 Mit religiösem Sinn ist zunächst nicht religiöse Sinnstiftung als eine konkrete Semantik gemeint, sondern die primäre Ordnungsform von Kommunikation samt ihrer Unterformen des Erlebens und Handelns im Sinne einer Verweisungsstruktur; siehe Niklas Luhmann, »Sinn als Grundbegriff der Soziologie«, in: Jürgen Habermas und Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a. M. 1971, S. 25–100, hier: S. 56. Zu Religion als Sinnstiftung siehe Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, München 32004 [Erstveröffentlichung 1986].

16 Niklas Luhmann, »Die Soziologie und der Mensch«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995, S. 265–274, hier: S. 271.

17 Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1997, S. 30.

18 Die Metapher der Person als Zurechnungs- oder Zuschreibungsinstanz verwendet bereits Georg Simmel. Siehe Georg Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Zweiter Band*, hg. v. Klaus C. Köhnke, Frankfurt a. M. 1991 [Erstveröffentlichung 1893], S. 136: »Eine That wird mir »zugerechnet«, wie ein Posten einem Konto zugerechnet oder »zugeschrieben« wird, d. h. als zu ihm gehörig erkannt, als Theil dieser Einheit und Gesamtheit behandelt; nur wenn die Handlung als ein Theil meines Ich erkannt, d. h. zu mir gerechnet wird, wird sie mir zugerechnet.«

19 Vgl. Luhmann, *Gesellschaft*, S. 13 [wie Anm. 17]: »Gesellschaft ist nicht ohne Kommunikation zu denken, aber auch Kommunikation nicht ohne Gesellschaft.«

20 Niklas Luhmann, »Religion als Kommunikation«, Hartmann Tyrell, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch (Hgg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998, S. 135–145, hier: S. 137.

21 »Als Kommunikation kommt nicht nur Reden und Schreiben in Betracht, sondern auch gemeinsames Wahrnehmen, wenn es objektzentriert aktualisiert wird«; Niklas Luhmann, »Das Medium der Kunst«, *Aufsätze und Reden*, S. 198–217, hier: S. 210. Allerdings: »Zwar gibt es durchaus sprachlose Kommunikation – sei es mit Hilfe von Gesten, sei es als ablesbar an schlichtem Verhalten, zum Beispiel am Umgang mit Dingen, mag dies nun als Kommunikation gemeint gewesen sein oder nicht. Man kann sich aber schon fragen, ob es solche Kommunikation geben, das heißt: ob man einen Unterschied von Mitteilungsverhalten und Information überhaupt beobachten könnte, wenn es keine Sprache, also keine Erfahrung mit Sprache gäbe«; ders., *Gesellschaft*, S. 205 [wie Anm. 17]. Vgl. auch ders., »Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?«, in: ders., *Aufsätze und Reden*, hg. von Oliver Jahraus, Stuttgart 2001, S. 111–136, hier: S. 124: »Es gibt sicherlich (jedenfalls bei sprachfähigen Wesen) auch ein wortlos-gemeinsames Erleben als Kommunikation, das heißt auf der Basis einer für die Beteiligten verständlichen Darstellung, daß man so erlebt; etwa wenn Passanten einander ausweichen und jeder sieht, daß der andere sieht, daß die Situation dies erfordert.« In nonverbaler Kommunikation verwenden Personen »the pointing gesture to direct the visual attention of others, and they use iconic gestures (pantomiming) to direct the imagination of others. These two types of gesture may be considered »natural« communication as they exploit, respectively, the recipient's natural tendency to follow gaze direction, and the recipient's natural tendency to interpret the actions of others intentionally. These simple gestures communicate in complex ways because they are used in interpersonal situations in which the participants share conceptual common ground as interpretive nexus, as well as mutual assumptions of cooperation. To communicate nonlinguistically, humans use the pointing gesture to direct the visual attention of others, and they use iconic gestures (pantomiming) to direct the imagination of others. These two types of gesture may be considered »natural« communication as they exploit, respectively, the recipient's natural tendency to follow gaze direction, and the recipient's natural tendency to interpret the actions of others intentionally. These simple gestures communicate in complex ways because they are used in interpersonal situations in which the participants share concep-

tual common ground as interpretive nexus, as well as mutual assumptions of cooperation«; Michael Tomasello, *Origins of Human Communication*, Cambridge, MA 2008, S. 322. In diesem Sinne vertritt Humberto R. Maturana einen weiten Begriff von Sprache, der auch nonverbale Kommunikation einschließt; vgl. Humberto R. Maturana, *Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie*, Braunschweig 1982, S. 258. Jedoch ist gestische und mimische Kommunikation »noch extrem gebunden an wechselseitig-reflexives Wahrnehmen von Wahrnehmungen. Von da bis zur sprachlich oralen Kommunikation und weiter bis zur Schrift, zur alphabetischen Schrift, zum Buchdruck finden wichtige evolutionäre Schritte statt, die das Kommunikationssystem Gesellschaft mehr und mehr differenzieren gegen die stets gleichzeitig mitlaufenden Wahrnehmungs- und Überlegungsprozesse des Bewußtseins. Mehr und mehr wird Kommunikation auch dann möglich, wenn man nicht in der Lage ist, gleichzeitig wahrzunehmen, was andere wahrnehmen, und damit auch unabhängig davon, ob andere wahrnehmen, daß man wahrnimmt, was man wahrnimmt. Diese Errungenschaft ersetzt keineswegs ältere Formen oraler oder gar wortloser Kommunikation. Die Evolution ermöglicht ein Nebeneinander des Früheren und des Späteren und ermöglicht zusätzlich eine Verfeinerung und funktionale Spezifikation jener älteren Formen der Kommunikation«; Luhmann, »Bewußtsein«, S. 124 [wie Anm. 21]. Zu nonverbaler Kommunikation in semiotischer Hinsicht siehe William C. Stokoe, *Language in Hand. Why Sign Came Before Speech*, Washington, DC 2001, und Thomas A. Sebeok, »Nonverbal communication«, in: Paul Cobley (Hg.), *Routledge Companion to Semiotics and Linguistics*, London 2001, S. 14–27; in evolutionsbiologischer Perspektive: Marc D. Hauser, *The Evolution of Communication*, Cambridge, MA 1996.

22 Für Ägypten siehe Emily Teeter, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, Cambridge u. a. 2011, S. 104: »For example, Queen Hatshepsut claimed that her mother, Ahmose, had determined that the figure who appeared to be her husband was in fact the god Amun by the sweet odor of incense that emanated from him.« Zu einem Forschungsüberblick über Religion und Sinneswahrnehmung im Religionskontakt siehe Alexandra Cuffel, Licia Di Giacinto und Volkhard Krech, »Senses, religion, and religious encounter. Literature review and research perspectives«, in: *Entangled Religions* 10 (2019), Rn. 1–41, <https://doi.org/10.13154/er.10.2019.8407>.

23 Damit unterscheidet sich der vorliegende Ansatz von Religionstheorien, die Religion in bewußtseinsförmiger Erfahrung bestimmen. Siehe etwa Friedrich D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hg. v. Günter Meckenstock, Berlin 2001 [Erstveröffentlichung 1799], S. 79: Religion ist »weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl« und in dieser Fassung strikt von Erkennen (Metaphysik) und Wollen (Ethik) getrennt. Siehe ferner William James, *Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. With a foreword by Micky James and new introductions by Eugene Taylor and Jeremy Carrette. Centenary edition, London u. a. 2002 [Erstveröffentlichung 1902], und Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1922 [Erstveröffentlichung 1917].

24 Vgl. Luhmann, *Gesellschaft*, S. 114 [wie Anm. 17].

25 Gottlob Frege, »Der Gedanke«, in: ders., *Logische Untersuchungen*. Herausgegeben und eingeleitet von Günther Patzig. 4., durchgesehene und bibliographisch ergänzte Auflage, Göttingen 1993, S. 30–53, hier: S. 43.

26 Mit Blick auf Religion siehe Stewart E. Guthrie, *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*. Paperback edition, New York u. a. 1995 [Erstveröffentlichung 1993], S. 42 et passim, und Gregory J. Wightman, *The Origins of Religion in the Paleolithic*, Lanham u. a. 2015, S. 66. Für vorgeschichtliches Material vgl. Robert G. Bednarik, »Rock art and pareidolia«, in: *Rock Art Research* 33, 2 (2016), S. 167–181. Den Vorgang der Mustererkennung und -bildung beschreiben Alfred Schütz und Thomas Luckmann auf der Basis von »Relevanzstrukturen«. Die Autoren geben einen Fall wieder, der vom griechischen Skeptiker Carneades (214/213–129/128 v. u. Z.) behandelt wird: Ein Mann betritt »ein schlecht beleuchtetes Zimmer und glaubt in der Zimmerecke ein Seilknäuel zu bemerken. Er sieht aber den Gegenstand nur verschwommen. So fragt er sich, ob es denn wirklich ein Seilknäuel sei. Könnte es nicht auch eine eingerollte Schlange sein?« So Alfred Schütz und Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*. Erneut durchgesehene, editorisch bearbeitete und mit einer Einführung versehene Ausgabe von Prof. Dr. Martin Endreß, Universität Trier, Stuttgart 2017 [Erstveröffentlichung 1979], S. 255f. Um diese Frage in einer Weise beantworten zu können, die

auch die Zustimmung (συγκατάθεσις) des Skeptikers findet, rät Carneades: Nur wenn der Mann »einen Stock nimmt, den Gegenstand berührt und sich dieser dennoch nicht bewegt, wird er die Überzeugung gewinnen, daß es in der Tat keine Schlange sein kann« (a. a. O., S. 257). Während die Evidenz in diesem Beispiel durch die psychische Referenz auf physische Prozesse hergestellt wird, muss sie im Fall von Kommunikation über sozial generierte Konzepte erreicht werden. Die Herstellung von Evidenz durch Musterbildung ist generell ein semiotischer Prozess, erfolgt also über zeichenhaft geregeltes Erschließen, wie bereits der epikureische Philosoph Philodemus (* um 110 v. u. Z.; † um 40–35 v. u. Z.) feststellt: »The πίστεις ἄτεχνοι [künstliche Beweise] are common to all; of the πίστεις ἐντεχνοι [auf Evidenz basierende Beweise] probability, and sign, and necessary inference are not the property of the rhetoricians, but the sign is peculiar to one who has followed a particular calling; e. g. in diseases it is known by the physician, in storms at sea by the captain etc.«; *Rhet.* I.369, Kol. 87, zitiert nach der Übersetzung in Harry M. Hubbel, »The rhetorica of Philodemus. Translation and commentary«, in: *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences* 23 (1920), S. 243–382, hier: S. 338. Zur Mustervervollständigung aus neurophysiologischer Sicht siehe den Überblicksartikel von Edmund T. Rolls, »The mechanisms for pattern completion and pattern separation in the hippocampus«, in: *Frontiers in Systems Neuroscience* 7, Art. 74 (2013), S. 1–21, <https://doi.org/10.3389/fnsys.2013.00074>. Um eine Frage der Mustererkennung handelt es sich bereits beim »Stein von Makapansgat«, der auf ein Alter zwischen 2 und 3 Millionen Jahren datiert wird. Er trägt die Züge eines menschlichen Gesichts, ist aber nicht künstlich bearbeitet worden. In der Forschung wird diskutiert, ob die Verwendung dieses Steins ein Hinweis auf erste Ansätze ästhetischer Wahrnehmung und symbolfähiger Kognition von Homininen ist; vgl. Anm. 924.

27 Der genealogische Platonismus kann als Materialismus im Sinne von Karl Marx, *Kapital*, Fn 89, S. 364 [wie Anm. 2], verstanden werden. Deshalb ist das entsprechende Zitat der vorliegenden Abhandlung als eines der drei Mottos vorangestellt. Die Erinnerung an diese Stelle aus dem *Kapital* verdanke ich Gideon Freudenthal. Das Vorgehen dies- oder jenseits (bzw. oberhalb oder unterhalb) der Alternative von Materialismus oder Idealismus weist Korrespondenzen zur Absicht Georg Simmels in seiner *Philosophie des Geldes* auf, »dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen«; Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, hg. v. David Frisby und Klaus C. Köhnke, Frankfurt a. M. 1989 [Erstveröffentlichung 1900], S. 13. Gegen eine rein idealistische Auffassung geht Simmel davon aus, dass alle kulturellen Objektivationen und so auch Religion »in den Beziehungen zwischen [sic!] Menschen ihren Ursprung haben« (a. a. O., S. 272), dass aber ebenso – gegen einen materialistischen Reduktionismus – »der gleiche Inhalt in vielerlei Formen, die gleiche Form an vielerlei Inhalten sich auslebt« (a. a. O., S. 273). Der vorliegende Grundriss religiöser Evolution verfolgt einen materialistischen Ansatz, insofern er von einem Kontinuum von Materie und Energie ausgeht, zugleich aber Interdependenzunterbrechungen identifiziert, die den Aufbau komplexer materiell-energetischer Strukturen ermöglichen. Zu diesen Strukturen gehören neben physischen Sachverhalten, Organismen und psychischen Systemen auch soziale Systeme einschließlich Religion. Allerdings sind soziale Systeme von anderer struktureller Komplexität und produzieren sowie reproduzieren andere Arten von Information, als dass in physikalisch, chemisch, biologisch und psychologisch beobachteten Prozessen und Strukturen der Fall ist. Mit Blick auf den Materiebegriff orientiert sich der vorliegende Ansatz am »Agentiellen Realismus« von Karen Karen Barad, *Meeting the Universe Half-way. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham u. a. 2007, S. 151: »In an agential realist account, matter does not refer to a fixed substance; rather, matter is substance in its intra-active becoming—not a thing but a doing, a congealing of agency. Matter is a stabilizing and destabilizing process of iterative intra-activity. Phenomena—the smallest material units (relational »atoms«)—come to matter through this process of ongoing intra-activity. »Matter« does not refer to an inherent, fixed property of abstract, independently existing objects; rather, »matter« refers to phenomena in their ongoing materialization.«

28 Zitiert nach Samuel Horodezky, *Religiöse Strömungen im Judentum, mit besonderer Berücksichtigung des Chassidismus*, Bern u. a. 1920, S. 60.

29 Niklas Luhmann, »Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen«, in: *Soziale Systeme* 6, 1 (2001), S. 39–51, hier: S. 53.

30 Siehe etwa Novalis, »Vermischte Bemerkungen und Blütenstaub«, in: ders., *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Zweite, nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Auflage in vier Bänden. Zweiter Band: Das philosophische Werk I*, hg. von Richard Samuel, Stuttgart 1965 [Erstveröffentli-

chung 1803], hier: S. 430: »In sich zurückgehn bedeutet bey uns, von der Außenwelt abstrahiren. Bey den Geistern heißt analogisch, das irrdische Leben eine innre Betrachtung – ein in sich Hineingehn – ein immanentes Wircken. So entspringt das irrdische Leben aus einer ursprünglichen Reflexion – einem primitiven Hineingehn, Sammeln in sich Selbst – das so frey ist, als unsre Reflexion. Umgekehrt entspringt das geistige Leben in dieser Welt aus einem Durchbrechen jener primitiven Reflexion der Geist entfaltet sich wiederum – der Geist geht zu sich selbst wieder heraus – hebt zum Theil jene Reflexion wieder auf – und in diesem Moment sagt er zum Erstenmal – Ich. Man sieht hier, wie relativ das Herausgehn und Hineingehn ist. Was wir Hineingehn nennen, ist eigentlich Herausgehn – eine Wiederannahme der anfänglichen Gestalt.« Die Einheit von Innen und Außen nennt Novalis »Seele«; ders., »Bemerkungen«, S. 419 [wie Anm. 30]. Vgl. auch Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, hg. v. Otthein Rammstedt, Frankfurt a. M. 1992 [Erstveröffentlichung 1908], S. 853, mit Blick auf die Unterscheidung zwischen Seele und Gesellschaft: »Das Äußere wird durch das Innere, das Innere aber durch das Äußere gestaltet und verstanden, in Abwechslung, aber sicher auch oft im Zugleich.« Zum Verhältnis zwischen Seele und Gesellschaft auf der Basis der Unterscheidung zwischen innen und außen im Anschluss an Georg Simmel siehe ebenfalls den äußerst lesenswerten Text von Kurt Röttgers, »Seele und Gesellschaft in der Sicht der Sozialphilosophie«, in: Wolfgang Mack und Kurt Röttgers, *Gesellschaftsleben und Seelenleben. Anknüpfungen an Gedanken von Georg Simmel*, Göttingen 2007, S. 10–58.

Mit der Unterscheidung von innen und außen ist auch die Religionswissenschaft in Bezug auf ihren Gegenstand befasst. Zum Verhältnis zwischen religiöser Binnenperspektive und wissenschaftlicher Außenperspektive auf Religion siehe unter anderem die Beiträge in Russell T. McCutcheon (Hg.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*, London u. a. 1999, Kim Knott, »Insider/outsider perspectives«, in: John R. Hinnells (Hg.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, London u. a. 2010 [Erstveröffentlichung 2005], S. 259–273; Michael Pye, »Getting into trouble with the believers. Intimacy and distance in the study of religions«, in: ders., *Strategies in the Study of Religions. Volume 1: Exploring Methods and Positions*, Berlin u. a. 2013, S. 86–106; sowie Till Mostowlansky und Andrea Rota, »A matter of perspective? Disentangling the emic–etic debate in the scientific study of religion(s)«, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 28, 4/5 (2016), S. 317–336, <https://doi.org/10.1163/15700682-12341367>. Religionsethnologisch siehe James Peacock, »Belief beheld. Inside and outside, insider and outsider in the anthropology of religion«, in: Ellen Messer und Michael Lambek (Hgg.), *Ecology and the Sacred. Engaging the Anthropology of Roy A. Rappaport*, Ann Arbor 2001, S. 207–226. Jeppe Sinding hält die methodologischen und methodischen Fragen, die aus der Unterscheidung von religiöser Binnenperspektive und wissenschaftlicher Außenperspektive resultieren, für Pseudo-Probleme; siehe Jeppe S. Jensen, »Revisiting the insider-outsider debate. Dismantling a pseudo-problem in the study of religion«, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 23, 1 (2011), S. 29–47, <https://doi.org/10.1163/157006811X549689>.

31 Arthur Schopenhauer, »Über Religion« [Erstveröffentlichung 1851], in: ders., *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften. Zweiter Band*, hg. von Paul Deussen, München 1913 [Erstveröffentlichung 1851], S. 350–429, hier: S. 361; siehe ausführlich Alfred Schmidt, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*, München 1986.

32 Davon ist auch religionsinterne Religionskritik nicht ausgenommen, etwa die Opposition der dialektischen Theologie Karl Barths gegenüber dem Religionsbegriff: »Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen. [...] Dieser Satz [...] formuliert das Urteil der göttlichen Offenbarung über alle Religion«; Karl Barth (Hg.), *Die kirchliche Dogmatik. Band I/2*, Zollikon-Zürich 1960 [Erstveröffentlichung 1938], S. 327. Religionswissenschaftlich ist dieser Sachverhalt so zu beschreiben, dass der Religionsbegriff vor dem Hintergrund seines Gebrauchs zur Bezeichnung menschlicher Anschauung und menschlichen Gefühls im Gefolge Schleiermachers (Schleiermacher, *Reden*, S. 79 [wie Anm. 23]) rhetorisch abgewehrt wird, damit der Transzendenzbezug des sich als offenbarend zu glaubenden Gottes akzentuiert wird. Aber auch diese Sorte von Glauben und Dogmatik, wie sie Karl Barth vertritt, prozediert unter immanenten Bedingungen, also als Religion. Zur religionsinternen Entgegensetzung von Religion und Glauben siehe Hans Zirker, *Religionskritik*, Düsseldorf 1995 [Erstveröffentlichung 1982], S. 54–56.

33 Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Übersetzt von Ludwig Schmidts, Frankfurt a. M. 1981 [Erstveröffentlichung 1912], S. 28.

34 Die Umstrittenheit, »um die herum« Religion prozediert, ist ähnlich einem Attraktor in einem physikalischen dynamischen System, der durch Reibung entsteht. Die Umstrittenheit von Religion in der gesellschaftlichen Empirie spiegelt sich in der Wissenschaft: »In keiner Wissenschaft wird so anhaltend und so kontrovers über den Gegenstand, der der Disziplin den Namen gibt, gestritten wie in der Religionswissenschaft und ihren Nachbardisziplinen;« so Günter Kehr, »Religion, Definitionen der«, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl (Hgg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band IV: Kultbild – Rolle*, Stuttgart u. a. 1998, S. 418–425, hier: S. 418. Vgl. auch Hartmut Zinser, *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Paderborn u. a. 2010, S. 35: »Der Begriff der Religion ist völlig umstritten. Die Religionswissenschaft hat sich bis heute nicht auf eine Definition verständigen können.« Siehe exemplarisch Ernst Feil (Hg.), *Streitfall »Religion«*. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs, Münster 2000, und mit Blick auf divergierende Religionstheorien Michael Stausberg (Hg.), *Contemporary Theories of Religion. A Critical Companion*, London u. a. 2009. Da sowohl der Gegenstand der Religionsforschung als auch Religion in der gesellschaftlichen Praxis und ihrer Deutung umstritten sind, ist der Vorschlag einer »diskursiven Religionswissenschaft« unterbreitet worden; siehe Hans G. Kippenberg, »Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert«, in: Burkhard Gladigow und Hans G. Kippenberg (Hgg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, S. 9–28; Kocku von Stuckrad, »Discursive Study of Religion. From States of the Mind to Communication and Action«, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 15, 3 (2003), S. 255–271, <https://doi.org/10.1163/15700680322393387>; ders., »Reflections on the limits of reflection. An invitation to the discursive study of religion«, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 22, 2 (2010), S. 156–169, <https://doi.org/10.1163/157006810X512347>; ders., »Discursive study of religion. Approaches, definitions, implications«, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 25, 1 (2013), S. 5–25, <https://doi.org/10.1163/15700682-12341253>. Vor diesem Hintergrund ist Religion »the societal organization of knowledge about religion« (a. a. O., S. 17). In dieser Reflexionssteigerung können die Religionsforschung und ihr empirischer Gegenstand als »Religion der Religion« konvergieren. Allerdings droht der Gegenstand des Religionsdiskurses – das »materielle Substrat« – mit einem diskurstheoretischen Ansatz ausgeblendet zu werden oder zumindest unterbelichtet zu bleiben; siehe Frank Neubert, *Die diskursive Konstitution von Religion*, Wiesbaden 2016, S. 73–75. Dasselbe gilt für das wissenschaftstheoretische Fundament einer diskursiven Religionswissenschaft; denn es geht nicht nur um Deutung von Religion, sondern auch um ihre Praxis; siehe Detlef Pollack und Gergely Rosta, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a. M. 2015, S. 16. Hier könnte wenigstens teilweise Abhilfe geleistet werden, indem die Unterscheidung Deutung/Praxis auf ihre methodische und empirische Relevanz hin geprüft wird; denn die quantitative ebenso wie die qualitative Sozialforschung und so auch die empirisch arbeitende Religionssoziologie hat es aufgrund der Art der generierten Daten häufig mit (aggregierten) Aussagen zu und Einstellungen gegenüber Religion zu tun.

35 Siehe James Thrower, *The Alternative Tradition. Religion and the Rejection of Religion in the Ancient World*, The Hague u. a. 1980.

36 Zur »formalen Anzeige« vgl. Knut M. Stünkel, »Formal anzeigendes Philosophieren. Heideggers Denken 1919–1976«. Dissertation. Universität Bielefeld, Bielefeld 2001, <http://pub.uni-bielefeld.de/publication/2302351>, letzter Zugriff: 05.01.2021. Zum »empty signifier« siehe Ernesto Laclau, »Why do Empty Signifiers Matter to Politics«, in: Jeffrey Weeks (Hg.), *The Lesser Evil and the Greater Good*, London 1994, S. 167–178. Zum »floating signifier« siehe Claude Lévi-Strauss, *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. Translated by Felicity Baker, London 1987 [Erstveröffentlichung 1950], S. 63f. Vgl. auch Jeffrey Mehlman, »The »floating signifier«. From Lévi-Strauss to Lacan«, in: *Yale French Studies* 48 (1972), S. 10–37. Michael Bergunder verwendet das Konzept des »empty signifier«, um ein nicht-essentialistisches Konzept von Esoterik zu entwickeln, das Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung sein kann; siehe Michael Bergunder, »What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies«, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 22, 1 (2010), S. 9–36, <https://doi.org/10.1163/094330510X12604383550882>.

Für Kommunikation überhaupt formuliert Kurt Röttgers, *Das Soziale als kommunikativer Text. Eine post-anthropologische Sozialphilosophie*, Bielefeld 2012, S. 21, unter Verwendung der Textmetapher prägnant: »Was geschieht im Text, der sich zwischen uns entfaltet? Text, Kommunikation gibt es, gerade weil Gemeinsam fehlt. In der Großen Gemeinsamkeit des Pfingst-Ereignisses war eine Verständigung der re-

ligiös Ergriffenen nicht nur nicht nötig, sie war nicht einmal möglich. Die Bedingung der Möglichkeit der Kommunikation, also des kommunikativen Textes zwischen ihnen, ist die Unmöglichkeit der Einheit/Einigkeit der Kommunikationspartner. Weil wir uns uneins sind, reden wir miteinander. Und im Prozeß der Kommunikation, solange er andauert, wird der Dissens nicht ausgeräumt, oder minimiert; er wird befestigt, und deswegen reden wir weiter miteinander. Der Dissens ist zugleich der Nährboden für die Emergenz des Neuen. Der Andere öffnet dem Selbst die Augen, wie man sagt: er läßt ihn Neues erblicken.«

37 Siehe Hartmann Tyrell, »Max Webers Soziologie – eine Soziologie ohne ›Gesellschaft‹«, in: Gerhard Wagner und Heinz Zipprian (Hgg.), *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M. 1994, S. 390–414.

38 Siehe Klaus Lichtblau, »Von der ›Gesellschaft‹ zur ›Vergesellschaftung‹. Zur deutschen Tradition des Gesellschaftsbegriffs« [Erstveröffentlichung 2005], in: ders., *Die Eigenart der kultur- und sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Wiesbaden 2011, S. 11–36; mit Blick auf das Verhältnis von Religion und Gesellschaft: Philip A. Mellor, *Religion, Realism and Social Theory. Making Sense of Society*, London 2004.

39 Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984, S. 557.

40 Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1997, S. 32.

41 Thomas O. Beebe, »Can law-and-humanities survive systems theory?«, in: *Law and Literature* 22, 2 (2010), S. 244–268, <https://doi.org/10.1525/lal.2010.22.2.244>, hier: S. 249. Siehe ausführlicher Rudolf Stichweh, »Zum Gesellschaftsbegriff der Systemtheorie. Parsons und Luhmann und die Hypothese der Weltgesellschaft«, in: Bettina Heintz, Richard Münch und Hartmann Tyrell (Hgg.), *Weltgesellschaft. Theoretische Zugänge und empirische Problemlagen*, Stuttgart 2005, S. 174–185.

42 Zu Durkheims Gesellschaftstheorie im Allgemeinen siehe die Beiträge in Tanja Bogusz und Heike Delitz (Hgg.), *Émile Durkheim. Soziologie, Ethnologie, Philosophie*, Frankfurt a. M. 2013. Zu Durkheims Religionstheorie siehe Durkheim, *Formen* [wie Anm. 33]; Andreas Pettenkofer, »Émile Durkheim. Die elementaren Formen des religiösen Lebens«, in: Konstanze Senge und Rainer Schützeichel (Hgg.), *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, Wiesbaden 2013, S. 94–102. Die Literatur zur noch immer bestehenden Auffassung von Religion als einer gesellschaftlichen Integrationsfunktion ist Legion; vgl. nur, immerhin mit einem Fragezeichen versehen und diskutiert, Edmund Arens, Martin Baumann, Antonius Liedhegener, Wolfgang W. Müller und Markus Ries (Hgg.), *Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven*, Zürich 2014. Zur religionssoziologischen Diskussion der These von der gesellschaftlichen Integration durch Religion siehe Alexander-Kenneth Nagel, »Soziale Integration durch Religion?«, in: *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft*, 2 (2007), S. 1–26, <https://doi.org/10.4000/zjr.891>; zur Problematisierung dieser Ansicht in sinologischer Perspektive Michael Puett, »Social order or social chaos«, in: Robert A. Orsi (Hg.), *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge u. a. 2012, S. 110–129.

43 Niklas Luhmann, »Religion als System. Thesen«, in: Karl W. Dahm, Niklas Luhmann und Dieter Stoodt, *Religion. System und Sozialisation*, Darmstadt u. a. 1972, S. 11–13, hier: S. 11.

44 Vgl. Niklas Luhmann, »Response to commentators«, in: *Sociological Analysis* 46, 1 (1985), S. 33–36, <https://doi.org/10.2307/3710895>, hier: S. 33: »At the operational level religion is neither avoidable nor unavoidable. It is presupposed as a meaningful context for choosing further communications and, of course, we can choose communications without touching religious meaning. Only for an *observer* (and particularly for sociologists) the question may arise whether or not religion is avoidable, i. e. whether or not it fulfills a necessary function—whatever religion means on the operational level.«

45 Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, hg. v. André Kieserling, Frankfurt a. M. 2002 [Erstveröffentlichung 2000], S. 16, 31 f.

46 Eine ›Versöhnung‹ zwischen Religion und Wissenschaft beabsichtigen viele theologische Ansätze; siehe etwa Philip Clayton, *Die Frage nach der Freiheit. Biologie, Kultur und die Emergenz des Geistes in der Welt*. Frankfurt Templeton Lectures 2006, Göttingen 2007; Michael Dowd, *Thank God for Evolution! How the Marriage of Science and Religion Will Transform Your Life and Our World*, San Francisco CA et al. 2007; John Polkinghorne, *Exploring Reality. The Intertwining of Science and Religion*, New Haven 2005; ders., »Integrating science and religion«, in: Arri Eisen und Gary Laderman (Hgg.), *Science, Religion, and Society. An Encyclopedia of History, Culture, and Controversy. 2 Volumes*. Foreword by the Dalai Lama, Armonk, NY u. a. 2007, S. 7–17;

ders., *Science and Religion in Quest of Truth*, New Haven 2011. Auch einige philosophische Ansätze beabsichtigen eine ›Versöhnung‹ von Wissenschaft und Religion (siehe beispielsweise Ken Wilber, *The Marriage of Sense and Soul. Integrating Science and Religion*, New York 1998), aber auch manche naturwissenschaftliche Ansätze; siehe etwa Stuart A. Kauffman, *Reinventing the Sacred. The Science of Complexity and the Emergence of a Natural Divinity*, New York 2008, S. 129 f., von dem der vorliegende Ansatz dennoch profitiert hat. In gesellschaftlicher Hinsicht ist stattdessen von einem komplementären Verhältnis zwischen Wissenschaft und Religion auszugehen, in dem beide Bereiche je verschiedene gesellschaftliche Funktionen erfüllen; siehe Michael H. Barnes, *Stages of Thought. The Co-Evolution of Religious Thought and Science*, Oxford u. a. 2000; Paul Utukuru, »Intersecting frontiers in science and religion«, in: Arri Eisen und Gary Laderman (Hgg.), *Science, Religion, and Society. An Encyclopedia of History, Culture, and Controversy. 2 Volumes*. Foreword by the Dalai Lama, Armonk, NY u. a. 2007, S. 91–99; Francisco J. Ayala, *Darwin's Gift to Science and Religion*, Washington, DC 2007. Manche Naturwissenschaftler sind dagegen der Ansicht, dass es sich bei der religiösen und der naturwissenschaftlichen Weltsicht um eine Alternative handelt, deren Glieder nicht parallel zueinander bestehen können; siehe beispielsweise Steven Weinberg, »Science as a liberal art«, in: ders., *Facing up. Science and Its Cultural Adversaries*, Cambridge, MA 2001, S. 1–6, hier: S. 5. Historisch befinden sich Wissenschaft und Religion jedoch in unterschiedlichen Figurationen komplexer Interaktion; siehe John H. Brooke, *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, Cambridge 1991.

47 Zum Verhältnis von Selbstreferenz gesellschaftlicher Subsysteme und deren Koordination unter den Bedingungen der funktional differenzierten Gesellschaft siehe Klaus Bendel, »Funktionale Differenzierung und gesellschaftliche Rationalität. Zu Niklas Luhmanns Konzeption des Verhältnisses von Selbstreferenz und Koordination in modernen Gesellschaften«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 22, 4 (1993), S. 261–278, <https://doi.org/10.1515/zfs02-1993-0402>. Wie psychologische Studien zeigen, sind auch Psychen dazu in der Lage, als natürlich geltende mit für übernatürlich gehaltenen Erklärungen miteinander zu vermitteln; siehe Cristine H. Legare, E. Margaret Evans, Karl S. Rosengren und Paul L. Harris, »The coexistence of natural and supernatural explanations across cultures and development«, in: *Child Development* 83, 3 (2012), S. 779–793, <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.2012.01743.x>.

48 Die religionswissenschaftliche Forschung nimmt in Bezug auf die Gegenwart neben Religion sowie Säkularisierung und Wiederkehr der Religion in letzter Zeit verstärkt Nicht-Religion in den Blick, aber auch religiöse Indifferenz, die sich außerhalb der Unterscheidung Religion/Nicht-Religion bewegt; siehe etwa Christopher R. Cotter, *The Critical Study of Non-Religion. Discourse, Identification and Locality*, London 2020, sowie Johannes Quack und Cora Schuh (Hgg.), *Religious Indifference. New Perspectives from Studies on Secularization and Nonreligion*, Cham 2017. Während die Unterscheidung Religion/Nicht-Religion für den Vollzug von Religion und die Möglichkeit ihrer Identifikation konstitutiv ist, weist religiöse Indifferenz auf die Notwendigkeit hin, dass nicht alles Soziale auf die Unterscheidung Religion/Nicht-Religion hin wissenschaftlich beobachtet werden muss und aus wissenschaftlichen Gründen darf. Gesellschaft prozediert in jeder ihrer Gestalten nie ausschließlich unter religiösen Gesichtspunkten und hat es auch unter den Bedingungen mangelnder funktionaler Differenzierung nie getan. Gerade religiös gesinnte Personen, die einem Theismus anhängen, können sagen: »Um Gottes Willen!« und »Gott sei Dank!« Denn wenn Gott sich nicht von der Welt unterscheidet, könnte er nicht Gott sein, und ebenso wenig könnte die – auch, aber nicht nur religiös bestimmte – Gesellschaft im Gegenüber zu Gott bestehen. Letzteres nennt der evangelische Theologe Friedrich Gogarten Säkularisierung als eine Bedingung für den Vollzug von Religion im Gegenüber zur Welt (und in religiöser Perspektive: als eine Bedingung der religiösen ›Beherrschbarkeit‹ der Welt) im Unterschied zu Säkularismus als einer nicht-religiösen Ideologie: »Es geht in der Säkularisierung um die Forderung des Freiseins des Menschen der Welt gegenüber und des Herrseins über sie«; so Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953, S. 99. Zur theologischen Rezeption von Gogartens Säkularisierungsbegriff siehe Klaus Bartl, »Schwerpunkte der Säkularisierungsdebatte seit Friedrich Gogarten. Ein Literaturbericht«, in: *Verkündigung und Forschung* 35, 1 (1990), S. 41–61, <https://doi.org/10.14315/vf-1990-0104>. Zu Säkularisierung als einem ›ideenpolitischen Begriff‹ siehe Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Um ein Nachwort erweiterte Neuausgabe, Freiburg i. Br. 2003 [Erstveröffentlichung 1965].

49 So schreibt Novalis: »In dem Satze a ist a liegt nichts als ein Setzen, Unterscheiden und verbinden. [...] Wir verlassen das *Identische*[...] um es darzustellen«; Novalis, »Philosophische Studien der Jahre 1795/96 (Fichte-Studien)«, in: ders., *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Zweite, nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Auflage in vier Bänden. Zweiter Band: Das philosophische Werk I*, hg. von Richard Samuel, Stuttgart 1965 [Erstveröffentlichung 1803], S. 104–296, hier: S. 104. Dementsprechend fordert George Spencer-Brown dazu auf: »Draw a distinction« (George Spencer-Brown, *Laws of Form*. Reprint, New York 1979 [Erstveröffentlichung 1969], S. 3), denn ohne eine Unterscheidung ist nichts zu erkennen: »*Distinction is perfect continence*. That is to say, a distinction is drawn by arranging a boundary with separate sides so that a point on one side cannot reach the other side without crossing the boundary. For example, in a plane space a circle draws a distinction« (a. a. O., S. 1).

50 Vgl. Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch. Band 03: E–Forsche*. Bearbeitet von Hermann Wunderlich, Leipzig 1862, S. 172 f.: »EINFALT, f. *simplicitas*. dem goth. einfalpei entspricht ahd. einfaltī [...]; mhd. begegnet nicht einvelte, sondern einvalte, [...] woraus einfalt sich kürzte. [...] 1) *integritas, animi candor, schlichtheit, unschuld* [...]. 2) *aus dieser vorstellung stufte sich leicht die der unwissenheit, dummheit und albernheit ab* [...]«.

51 Gott ist Einfaltung (*complicatio*) der Welt, die Welt Ausfaltung (*explicatio*) Gottes. Siehe Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit, Buch I – De docta ignorantia, liber primus*, hg. v. Hans G. Senger, Hamburg 1994 [Erstveröffentlichung 1964]; ders., *Die belehrte Unwissenheit, Buch II – De docta ignorantia, liber secundus*, hg. v. Paul Wilpert, Hamburg 1999 [Erstveröffentlichung 1967]; ders., *Die belehrte Unwissenheit, Buch III – De docta ignorantia, liber tertius*, hg. v. Hans G. Senger, Hamburg 1999 [Erstveröffentlichung 1977]. Zur Metapher des Ein- und Ausfaltens bei Nikolaus von Kues siehe Arne Moritz, *Explizite Komplikationen. Der radikale Holismus des Nikolaus von Kues*, Münster 2006.

52 Die religiöse Einfaltung von Wissenschaft kann eher affirmativ oder eher abgrenzend erfolgen. Für den Fall der Evolutionstheorie aus Sicht der Religion siehe affirmativ etwa Pierre Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München 1959 [Erstveröffentlichung 1955]. Zur Ambivalenz des römischen Katholizismus gegenüber der Evolutionstheorie siehe Michael Chaberek, *Catholicism and Evolution. A History from Darwin to Pope Francis*. Ebook edition, Kettering 2015.

53 Gottfried Wilhelm Leibniz hält Faltungen für das Grundprinzip der gesamten Wirklichkeit; siehe dazu Gilles Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt a. M. 1995. Der Zusammenhang zwischen Differenz und Relation lässt sich auch mit der Metapher der Beugung beschreiben. Diese Metapher greift Karen Barad unter Bezug auf Donna Haraway auf; siehe Donna J. Haraway, »The promises of monsters. A regenerative politics for inappropriate/d others«, in: Lawrence Grossberg, Cary Nelson und Paula Treichler (Hgg.), *Cultural Studies*, New York u. a. 1992, S. 295–337; dies., *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan®_Meets_OncoMouse™. Feminism and Technoscience*, New York u. a. 1997. Die Metapher der Beugung »can serve as a useful counterpoint to reflection: both are optical phenomena, but whereas the metaphor of reflection reflects the themes of mirroring and sameness, diffraction is marked by patterns of difference«; so Barad, *Meeting*, S. 71 [wie Anm. 27]. Beugungsmuster sind »patterns of difference that make a difference« (a. a. O., S. 72). Die Beugungsmetapher ist gleichsam eine Vorstufe zur Metapher des Faltens. Mit der Beugung wird die Linie zu einer Kurve, mit der Faltung entsteht ein Winkel. Die Beugung ist, was die Differenzierung angeht, im Vergleich zur Faltung mit einer klaren Kante weniger eindeutig. Sieht man allerdings mikroskopisch genau hin, besteht auch die Beugung aus zahlreichen Faltungen mit jeweils einer Kante; vgl. Deleuze, a. a. O., S. 29–43. Während die Beugungsmetapher dem Bereich des Sehens entstammt und also Wahrnehmung akzentuiert, gehört die Metapher des Faltens dem Sujet des Textilen an und hebt somit den zum Wahrnehmen komplementären Aspekt physischer Sachverhalte hervor.

54 Die Unterscheidung von Objektsprache und Syntaxsprache ist von Rudolf Carnap eingeführt worden; siehe Rudolf Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Wien 1934, S. 4; ausführlich S. 106–119. Während die Objektsprache die Sprache des zu untersuchenden Gegenstandes ist, stellt die Syntaxsprache die Weise dar, in der über die syntaktischen Formen des Gegenstandes wissenschaftlich gesprochen wird.

55 Zum metaphorischen Kern eines wissenschaftlichen Modells siehe Max Black, *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Ithaca, NY 1962; Mary B. Hesse, *Models and Analogies in Science*, Notre

Dame, IN 1966; Richard Boyd, »Metaphor and theory change. What is ›metaphor‹ a metaphor for?«, in: Andrew Ortony (Hg.), *Metaphor and Thought*, Cambridge, UK u. a. 1993 [Erstveröffentlichung 1979], S. 481–532; Thomas S. Kuhn, »Metaphor in science«, in: Andrew Ortony (Hg.), *Metaphor and Thought*, Cambridge, UK u. a. 1993 [Erstveröffentlichung 1979], S. 533–542; John H. Holland, *Emergence. From Chaos to Order*, Cambridge, MA 1998, S. 202–210; Fernand Hallyn (Hg.), *Metaphor and Analogy in the Sciences*, Dordrecht 2000; Theodore L. Brown, *Making Truth. Metaphor in Science*, Urbana, Ill. 2003; Petra Drewer, *Die kognitive Metapher als Werkzeug des Denkens. Zur Rolle der Analogie bei der Gewinnung und Vermittlung wissenschaftlicher Erkenntnisse*, Tübingen 2003; Heinz L. Kretzenbacher, »The aesthetics and heuristics of analogy model and metaphor in chemical communication«, in: *HYLE* 9, 2 (2003), S. 191–218; Mathias Gutmann, Benjamin Rathgeber und Tareq Syed, »Information revisited«, in: Michael Bölker, Mathias Gutmann und Wolfgang Hesse (Hgg.), *Information und Menschenbild*, Berlin u. a. 2010, S. 1–19, hier: S. 15f.

56 So die Definition des Modells bei Ian G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms. The Nature of Scientific and Religious Language*, London 1974, S. 30: Ein Modell ist »an imagined mechanism or process, postulated by analogy with familiar mechanisms or processes and used to construct a theory to correlate a set of observations«.

57 Zum Parasiten als konstitutivem Bestandteil eines Systems, gerade auch eines Kommunikationssystems, siehe Michel Serres, *Der Parasit*. Übersetzt von Michael Bischoff, Frankfurt a. M. 1987 [Erstveröffentlichung 1980]. Zum Ansatz von Serres siehe Petra Gehring, »Michel Serres: Gärten, Hochgebirge, Ozeane der Kommunikation«, in: Stephan Moebius und Dirk Quadflieg (Hgg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden 2011 [Erstveröffentlichung 2006], S. 625–634.

58 Paul Ricoeur, *Die lebendige Metapher*. Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz, München 1986 [Erstveröffentlichung 1975], S. 10. Ricoeur spricht von der »verdoppelten Referenz« der Metapher (a. a. O., S. 220) und bezieht sich dabei auf den von Roman Jakobson eingeführten Begriff der »split reference«; siehe Roman O. Jakobson, »Closing statement. Linguistics and poetics«, in: Thomas A. Sebeok (Hg.), *Style in Language*, Cambridge, MA u. a. 1960, S. 350–377, hier: S. 371. Vgl. auch Christian Strub, »Peirce über Metaphern. Zur Interpretation von CP 2.277«, in: Helmut Pape (Hg.), *Kreativität und Logik. Charles S. Peirce und das philosophische Problem des Neuen*, Frankfurt a. M. 1994, S. 209–232, hier: S. 232: »Metaphern sind durch ihren doppelten Verweischarakter die Sätze, die ausdrücken, daß prinzipiell jedes Objekt darstellbar sein muß, auch wenn es bis jetzt noch nicht darstellbar ist. Das erste wird durch den Verweis auf die sinnvolle, das zweite durch den Verweis auf die widersinnige Proposition beschrieben.«

59 Die Literatur zu Metaphern in einzelnen Religionen ist Legion. Allerdings existieren bislang eher wenige Forschungen, die die Relevanz der Metapher bei der Bildung religiösen Sinns im Allgemeinen erforschen. An Arbeiten in systematisierender Absicht siehe etwa Janet M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford 1985; Benjamin Biebuyck, René Dirven und John Ries (Hgg.), *Faith and Fiction. Interdisciplinary Studies on the Interplay between Metaphor and Religion*, Frankfurt a. M. u. a. 1998; Przemyslaw Jablonski, Jan van der Lans und Chris Hermans, »Metaphor. Theories and religious language understanding«, in: *Metaphor & Symbol* 13, 4 (1998), S. 287–292; Joseph Campbell, *The Inner Reaches of Outer Space. Metaphor as Myth and as Religion*, Novato, CA 2002 [Erstveröffentlichung 1986]; Olaf Jäkel, »Hypotheses revisited. The cognitive theory of metaphor applied to religious texts«, in: *Metaphorik.de – Online-Journal zur Metaphorik in Sprache, Literatur, Medien* 2 (2002), S. 20–42; Edward G. Slingerland, »Conceptual metaphor theory as methodology for comparative religion«, in: *Journal of the American Academy of Religion* 72, 1 (2004), S. 1–31, <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfh002>; Robert Wuthnow, »Cognition and religion«, in: *Sociology of Religion* 68, 4 (2007), S. 341–360, <https://doi.org/10.1093/socrel/68.4.341>; Lyle B. Steadman und Craig T. Palmer, *Supernatural and natural selection. The evolution of religion*, Boulder, CO u. a. 2008; Johannes H. N. Loubser, »Prefigured in the human mind and body. Toward an ethnographically informed cognitive archaeology of metaphor and religion«, in: *Time and Mind* 3, 2 (2010), S. 183–213, <https://doi.org/10.2752/175169610X12632240392794>.

60 Aufgrund der Metaphorizität sind Modelle historisch bedingt und somit wandelbar. Daher kann es wissenschaftlich nur die Absicht sein, »kontingente (nicht-notwendige) Wahrheiten zu erzeugen«; Niklas Luhmann, »Systemtheorie, Evolutionstheorie und Kommunikationstheorie«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen 1975, S. 193–203, hier: S. 202. Diese kontingenten

Wahrheiten sind jedoch gemäß dem Prinzip der Stimmigkeit nicht beliebig oder gar willkürlich, sondern haben sich im gegenwärtigen und künftigen wissenschaftlichen Kontext als wahr zu bewähren oder sind zu falsifizieren.

61 Zur Metaphorizität des Evolutionsbegriffs: Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1997, S. 413; Vilmos Csanyi, »Evolution. Model or metaphor?«, in: Gertrudis Van de Vijver, Stanley N. Salthe und Manuela Delpo (Hgg.), *Evolutionary Systems. Biological and Epistemological Perspectives on Selection and Self-Organization*, Dordrecht 1998, S. 1–12; Ernst Mayr, *What Evolution Is*, London 2002 [Erstveröffentlichung 2001], S. 130–131, 137, 159. Zur Metaphorizität des Entwicklungsbegriffs: Richard C. Lewontin, *The Triple Helix. Gene, Organism, and Environment*, Cambridge, MA 2000, S. 5. Zur Metaphorizität des Informationsbegriffs: Michael Bölker, Mathias Gutmann und Wolfgang Hesse, »Information. A universal metaphor in natural and cultural sciences«, in: *Poiesis & Praxis* 5, 3/4 (2008), S. 155–158, <https://doi.org/10.1007/s10202-008-0046-2>; Tareq Syed, Michael Bölker und Mathias Gutmann, »Genetic ›information‹ or the indomitability of a persisting scientific metaphor«, in: *Poiesis & Praxis* 5, 3/4 (2008), S. 193–209, <https://doi.org/10.1007/s10202-008-0048-0>; Mathias Gutmann und Benjamin Rathgeber, »Information as metaphorical and allegorical construction. Some methodological preludes«, in: *Poiesis & Praxis* 5, 3/4 (2008), S. 211–232, <https://doi.org/10.1007/s10202-008-0047-1>. Zur Metaphorizität des Kommunikationsbegriffs: Benny Shanon, »Metaphors for language and communication«, in: *Revue Internationale de Systémique* 3, 1 (1989), S. 43–59; Joseph E. Grady, »The ›conduit metaphor‹ revisited. A reassessment of metaphors for communication«, in: Jean-Pierre Koenig (Hg.), *Discourse and Cognition. Bridging the Gap*, Stanford, CA 1998, S. 205–218. Zur Metaphorizität des Begriffs Autopoiesis: John Mingers, *Self-Producing Systems. Implications and Applications of Autopoiesis*, Boston, MA 1995, S. 151. Zur Metaphorizität des Systembegriffs und der die damit verbundenen System/Umwelt-Differenz: Peter Fuchs, *Die Metapher des Systems. Studien zu der allgemein leitenden Frage, wie sich der Tänzer vom Tanz unterscheiden lasse*, Weilerswist 2001; ders., »Die Metapher des Systems – Gesellschaftstheorie im dritten Jahrtausend«, in: Wolfram Burckhardt (Hg.), *Luhmann-Lektüren*. Dirk Baecker. Norbert Bolz. Peter Fuchs. Hans Ulrich Gumbrecht. Peter Sloterdijk, Berlin 2010, S. 53–69; Kenneth C. Bausch, *The Emerging Consensus in Social Systems Theory*, New York 2001, S. 271; Dirk Villányi und Thomas Lübcke, »Soziologische Systemtheorie und Metaphorik. Zur Epistemologie der Metapher des Systems«, in: Matthias Junge (Hg.), *Metaphern und Gesellschaft. Die Bedeutung der Orientierung durch Metaphern*, Wiesbaden 2011, S. 31–48.

62 Luhmann, »Bewußtsein«, S. 125 [wie Anm. 21]. Luhmann ist sich über den metaphorischen Status seines Ansatzes im Klaren, wenn er mit Bezug auf seinen Vorschlag, den Begriff ›Mensch‹ durch den Begriff ›Kommunikation‹ – und damit die anthropologische Religionstheorie durch eine gesellschaftstheoretische Bestimmung von Religion – zu ersetzen, von der »Radikalität dieses Wechsels der Metaphorik« spricht; ders., *Religion*, S. 13 [wie Anm. 45].

63 Vgl. Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Kommentar von Anselm Haverkamp unter Mitarbeit von Dirk Mende und Mariele Nientied, Frankfurt a. M. 1998 [Erstveröffentlichung 1960], S. 14: Metaphern können, »zunächst rein hypothetisch, auch Grundbestände der philosophischen Sprache sein, ›Übertragungen‹, die sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen. Wenn sich zeigen läßt, daß es solche Übertragungen gibt, die man ›absolute Metaphern‹ nennen müßte, dann wäre die Feststellung und Analyse ihrer begrifflich nicht ablösbaren Aussagefunktion ein essentielles Stück der Begriffsgeschichte.«

64 Niklas Luhmann bezeichnet den Vorgang der erneuten Einführung einer Unterscheidung auf der einen Seite des durch sie Unterschiedenen in Anlehnung an George Spencer-Brown, *Laws*, S. 69–77 [wie Anm. 49], als *re-entry*; siehe beispielsweise Luhmann, *Gesellschaft*, S. 45 et passim [wie Anm. 17]; ders., *Religion*, S. 26, 84 f. et pass. [wie Anm. 45]. Religion basiert somit auf einem imprädikativen Verfahren, und dasselbe gilt für ihre wissenschaftliche Rekonstruktion. Beim imprädikativen Verfahren wird ein Element durch eine Menge definiert, die ihrerseits die Existenz dieses Elementes voraussetzt. Die übliche Fassung des imprädikativen Verfahrens lautet: »When a set *M* and a particular object *m* are so defined that on the one hand *m* is a member of *M*, and on the other hand the definition of *m* depends on *M*, we say that the procedure (or the definition of *m*, or the definition of *M*) is *impredicative*. Similarly, when a property *P* is possessed by an object *m* whose definition depends on *P* (here *M* is the set of the objects which possess the property *P*). An impredicative definition is circular, at least on its face, as what is defined

participates in its own definition«; Stephen C. Kleene, *Introduction to Metamathematics*, New York 1952, S. 42. Formaler ausgedrückt: »[E]in definiertes Zeichen a_1 heißt imprädikativ, wenn in seiner Definitionenkette ein unbeschränkter Operator vorkommt mit einer Variablen, zu deren Wertbereich a_1 gehört«; Carnap, *Sprache*, S. 115 [wie Anm. 54]. Das Argument, das imprädikative Verfahren sei ein »vicious-circle principle« – so Bertrand Russell, »Mathematical logic as based on the theory of types«, in: *American Journal of Mathematics* 30, 3 (1908), S. 222–262, <https://doi.org/10.2307/2369948>, hier: S. 237 – wird von Joseph R. W. M. Picard entkräftet; siehe Joseph R. W. M. Picard, »Impredicativity and Turn of the Century Foundations of Mathematics. Presupposition in Poincare and Russell«. Dissertation. Massachusetts Institute of Technology, Massachusetts 1993, <http://dspace.mit.edu/handle/1721.1/12498>, letzter Zugriff: 20.01.2021. Vgl. auch bereits Carnap, *Sprache*, S. 115–118 [wie Anm. 54]. Beim imprädikativen Verfahren handelt es sich nicht um eine Tautologie, sondern um sich zentrierende Erkenntnis: »[E]very successful application of an impredicative model is an abductive act of discovery«; so Stephen W. Kercel und Donald C. Mikulecky, »Why do people behave religiously?«, in: *Evolution and Cognition* 10, 1 (2004), S. 98–113, hier: S. 103.

65 Aristoteles, »Metaphysik«. Nach der Übersetzung von Hermann Bonitz, bearbeitet von Horst Seidl, in: ders., *Philosophische Schriften in sechs Bänden. Bd. 5*, hg. von Hermann Bonitz, Eugen Rolfes, Horst Seidl, Hans Günter Zekl, Hamburg 2019, hier: S. 193.

66 Kontingenz ist ein »zweiseitiger Möglichkeitsbegriff« – so Gisela Striker, »Notwendigkeit mit Lücken«, in: *Neue Hefte für Philosophie* 24/25 (1985), S. 146–164, hier: S. 148 – beziehungsweise eine »symmetrische Möglichkeit« – so Walter Brugger, SJ, »Kontingenz«, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4: I–K*, Basel 1976, S. 1027–1034, hier: S. 1028. Vgl. auch Niklas Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992, S. 96: »Der Begriff wird also durch Negation von Notwendigkeit und Unmöglichkeit gewonnen.«

67 Vgl. Harold J. Morowitz, »Emergence of transcendence«, in: Niels H. Gregersen (Hg.), *From Complexity to Life. On the Emergence of Life and Meaning*, Oxford u. a. 2003, S. 177–186, hier: S. 185: »The emergence of the social mind in societies of *Homo sapiens* [...] is a necessary condition for the divine immanence to become transcendent. Transcendence is only meaningful in a world where the laws of immanence are known, at least partially. [...] This argues that the human mind is God's transcendence.« Und umgekehrt ist Gott dem »menschlichen Geist« – bzw. nicht psychologisch oder metaphysisch: der Gesellschaft – transzendent. In logischer Hinsicht brauchen sich beide Glieder der Unterscheidung Immanenz/Transzendenz wechselseitig. Sie stehen in einem komplementären Verhältnis, und für Komplementarität gilt: »Notice, that the perspective does not rule out wholistic situations which are not fragmentable, not fully describable, yet – sic – conceivable. This is where the concept of complementarity has its place«; so Lars Löfgren, »Complementarity in language. Toward a general understanding«, in: Marc E. Carvallo (Hg.), *Nature, Cognition, and System II. Current Systems-Scientific Research on Natural and Cognitive Systems. Volume 2: On Complementarity and Beyond*, Dordrecht 1992, S. 113–153, hier: S. 114 f. Zwar ist die Unterscheidung zwischen Transzendenz (*transcendentia*) und Immanenz (*immanentia*) semantisch erst seit dem 17. Jahrhundert belegt. Aber das Potenzial des sachlichen Gehalts dieser Unterscheidung geht bis auf die früheste Religionsbildung zurück. Siehe Abraham P. Bos, »Immanenz und Transzendenz«, in: Ernst Dassmann (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Band 17: Iao–Indictio feriarum*, Stuttgart 1996, Sp. 1041–1092, hier: Sp. 1042: »Beide Begriffe sind unauflöslich miteinander verbunden. Die Idee der Transzendenz ist Produkt der Art u. Weise, wie der Mensch dem Bedürfnis Ausdruck gibt, seine Erfahrung der Wirklichkeit in einer Ganzheitsschau zur Einheit zu bringen. Das Überschreiten (Transzendieren) der gegebenen Erfahrungswirklichkeit wurde als notwendige Bedingung angenommen, eine solch umfassende Schau, d. h. eine Schau aus der Sicht Gottes, zu erlangen. In alten Zeiten glaubte man, die Möglichkeit dazu sei göttlich inspirierten Menschen vorbehalten, den Dichtern, Sehern u. Propheten.« Bei Abraham P. Bos, a. a. O., sind Ausführungen zur semantischen Entwicklung der Unterscheidung immanent/transzendent in der Antike zu finden.

68 Niklas Luhmann, »Die Ausdifferenzierung der Religion«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3*, Frankfurt a. M. 1989, S. 259–357, hier: S. 313. Damit vollzieht Religion das, was Douglas Hofstadter »seltsame Schleifen« (strange loops) nennt. Siehe Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach. Ein endloses geflochtenes Band*. Aus dem Englischen von Philipp Wolff-Windegg und Hermann Feuersee unter Mitwirkung von Werner Alexi, Ronald Jonkers und Gün-

ter Jung, München ¹²2008 [Erstveröffentlichung 1979], S. 736: »Wo [...] die Sprache tatsächlich Seltsame Schleifen erzeugt, geschieht das, wenn sie – direkt oder indirekt – über sich selbst spricht. Hier springt etwas *im* System heraus und wirkt *auf* das System ein, als wäre es *außerhalb* des Systems.« Während dieser Sachverhalt für Systemparadoxien im Allgemeinen zutrifft, liegt der funktionspezifische Zuschnitt dieses Sachverhalts auf Religion darin, dass Religion so operiert, *als ob* sie die Welt von außen beobachten könne. Zur Realitätswahrnehmung im Modus des »Als Ob« siehe Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche, Leipzig ¹³1922 [Erstveröffentlichung 1911].

69 Und innerhalb psychischer Systeme muss der Glaube an die Wirklichkeit der Transzendenz immer wieder in den Glauben an die Wirklichkeit des Glaubens und somit ins Kontrafaktische oder jedenfalls in andere Gefilde als die nicht-religiöse Realitätswahrnehmung übergehen. Das wird auch kommunikativ registriert; etwa bei Paulus (1Kor, 1,18–25): »Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verloren gehen, Torheit; uns aber, die gerettet werden, ist es Gottes Kraft. Es heißt nämlich in der Schrift: Ich lasse die Weisheit der Weisen vergehen und die Klugheit der Klugen verschwinden. Wo ist ein Weiser? Wo ein Schriftgelehrter? Wo ein Wortführer in dieser Welt? Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt? Denn da die Welt angesichts der Weisheit Gottes auf dem Weg ihrer Weisheit Gott nicht erkannte, beschloss Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung zu retten. Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen.« Vgl. auch Tertullian, *De carne Christi* V: »Crucifixus est dei filius: non pudet, quia pudendum est. et mortuus est dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile.« (»Gottes Sohn ist gekreuzigt worden: ich schäme mich dessen nicht, gerade weil es etwas Beschämendes ist. Gottes Sohn ist gestorben: es ist ganz glaubhaft, weil es ungereimt ist [und sich nicht begreifen lässt]; er ist begraben und wieder auferstanden: das ist ganz sicher, weil es unmöglich ist.«)

70 Luhmann, »Ausdifferenzierung«, S. 329 [wie Anm. 68].

71 Julia Ching, *Chinese Religions*, London 1993, S. 5; vgl. auch S. 83 f.

72 Bruce Grady, »Transcendence and communion«, in: Molefi K. Asante und Ama Mazama (Hgg.), *Encyclopedia of African Religion*, Los Angeles u. a. 2009, S. 667–669, hier: S. 667. Zur Symbolisierung von Transzendenz in tribalen Gesellschaften siehe Hilton Deakin, »Some thoughts on transcendence in tribal societies«, in: Edwin Dowdy (Hg.), *Ways of Transcendence. Insights from Major Religions and Modern Thought*, Bedford Park 1982, S. 95–109.

73 Gemäß einer üblichen Definition der Metapher; siehe George Lakoff, »The meaning of literal«, in: *Metaphor and Symbolic Activity* 1 (1986), S. 291–296, hier: S. 294: »[...] a metaphor is a structural mapping from one domain of subject matter (the source domain) to another (the target domain).« Vgl. auch Zoltán Kövecses, *Metaphor. A Practical Introduction*. Exercises written with Réka Benczes, Zsuzsanna Bokor, Szilvia Csábi, Orsolya Lazányi, and Eszter Nucz, Oxford u. a. ²2010 [Erstveröffentlichung 2002], S. 4.

74 Dieses Verständnis des Zusammenspiels von Metapher und Metonymie geht zurück auf Roman Jakobson. Siehe dazu das Kapitel »Religiöse Kognition in der Oszillation von Metapher und Metonymie«, S. 146 ff. Zur Funktionsweise von Metaphern in religiöser Kommunikation siehe Volkhard Krech, »Transcending the body. The semiotics of an out-of-body experience reported by Mechthild of Magdeburg«, in: Jenny Ponzio, Robert A. Yelle und Massimo Leone (Hgg.), *Mediation and Immediacy. A Key Issue for the Semiotics of Religion*, Berlin u. a. 2021, S. 85–109.

75 Diese Fassung des Religionssystems entspricht William Ross Ashby's Auffassung von Kybernetik in der Oszillation von Offen- und Geschlossenheit: »Cybernetics might, in fact, be defined as *the study of systems that are open to energy but closed to information and control*—systems that are »information-tight«; W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, London ²1957 [Erstveröffentlichung 1956], S. 4.

76 Der Gebrauch der Formular-Metapher erfolgt in Anlehnung an Jürgen Frese, *Prozesse im Handlungsfeld*, München 1985, S. 16: »Soziale Prozesse sind beschreibbar als sinnvolle Ausfüllungen von Formularen zu sich selbstidentifizierenden Systemen.« Zur Anwendung der Formular-Metapher siehe Knut M. Stün-

kel, »Biblisches Formular und soziologische Wirklichkeit. Elemente einer Hamannschen Soziologie«, in: Manfred Beetz und Andre Rudolph (Hgg.), *Johann Georg Hamann. Religion und Gesellschaft*, Berlin u. a. 2012, S. 72–94.

77 Vgl. Peirce, *Collected Papers*, 5:171 [wie Anm. 1]. Zum abduktiven Schließen siehe Lorenzo Magnani, »Understanding abduction«, in: ders. (Hgg.), *Model-Based Reasoning in Science and Technology. Theoretical and Cognitive Issues*, Berlin, Heidelberg 2014, S. 173–205; ausführlich ders., *Abductive Cognition. The Epistemological and Eco-Cognitive Dimensions of Hypothetical Reasoning*, Berlin u. a. 2009.

78 Siehe dazu Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*. Aus dem Französischen von Joseph Vogl, München 1992 [Erstveröffentlichung 1968].

79 Zu diesem Argument siehe Stanley N. Salthe, »Evolution«, in: Anne L. C. Runehov und Lluís Oviedo (Hgg.), *Encyclopedia of Sciences and Religions*, Dordrecht u. a. 2013, S. 793–798, hier: S. 797. Der genannte Sachverhalt ist beispielsweise bei vielen Aspekten der Relativitätstheorie der Fall.

80 Flächigkeit ist nicht nur ein Kennzeichen von Texten, sondern auch eines der Merkmale operativer Bildlichkeit, die in Form von Diagrammen prozediert; siehe Sybille Krämer, »Operative Bildlichkeit. Von der ›Grammatologie‹ zu einer ›Diagrammatologie‹? Reflexionen über erkennendes ›Sehen‹«, in: Martina Hessler und Dieter Mersch (Hgg.), *Logik des Bildlichen. Zur Kritik der ikonischen Vernunft*, Bielefeld 2009, S. 94–122. Der Objekttyp ›Bildträger‹ weist unter anderem das Merkmal ›flach‹ auf; siehe Matthias Händler, »Was ist ein Bild? Eine Antwort aus semiotisch-konstruktivistischer Perspektive«, in: *Medien & Kommunikationswissenschaft* 63, 4 (2015), S. 535–556, <https://doi.org/10.5771/1615-634X-2015-4-535>, hier: S. 553 (diesen Literaturhinweis verdanke ich Tim Karis). Um Textlichkeit und Bildlichkeit miteinander in der Fläche zu verbinden, sind im vorliegenden Buch vergleichsweise viele Diagramme zu finden. Auch Bruno Latour versucht, die Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) so flach wie möglich zu halten: »Borrowing a metaphor from cartography, I could say that ANT has tried to render the social world as flat as possible in order to ensure that the establishment of any new link is clearly visible«; so Bruno Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford u. a. 2005, S. 16.

81 Text und Gewebe sind in der lateinischen Etymologie (*textus*) aufeinander bezogen. Bei *textus* handelt es sich um ein Verbalnomen der seltenen vierten lateinischen Deklination. Das Verbalnomen leitet sich vom Verb *texere* ab, dessen semantischer Kern ›Weben‹ ist. Aber auch unabhängig von der lateinischen Etymologie sind die Vorgänge des Webens und Textens seit fortgeschrittenen Gesellschaften metaphorisch aufeinander bezogen. Siehe für poetische Texte Marcello Durante, »Untersuchungen zur Vorgeschichte der griechischen Dichtersprache, Die Terminologie für das dichterische Schaffen«, in: Rüdiger Schmitt (Hgg.), *Indogermanische Dichtersprache*, Darmstadt 1968, S. 261–290, hier: S. 272 f.: »Wenn zu dem Bild des planvollen Entwerfens eines poetischen Textes als *tertium comparationis* die gut gefügte Ordnung [...] gehört, so kann das des ›Webens‹ auf eine ähnliche Vorstellung zurückgeführt werden, die Regelmäßigkeit, mit der die Fäden des Gewebes verteilt sind [...]. Oder umgekehrt, wenn man als Ausgangspunkt den Faden nimmt, der verwebt wird, könnte man sich berufen auf die Vorstellung der Kontinuität, die [...] dem Bild vom Faden innewohnt. Ein uraltes Handwerk ist die Weberei, dem größten Teil der Primitivvölker bekannt, und es gibt vielleicht keine Kunstfertigkeit, die eine größere Zahl an Metaphern im indogermanischen Sprachgebiet hervorgebracht hat.« Zur metaphorischen Verbindung von Weben und Texten im alten Iran siehe P. Oktor Skjærvø, »Poetic weaving in the old Avesta. The *Gāthās* and the Kusti«, in: Mahmoud Jaafari-Dehaghi (Hg.), *One for the Earth. Prof. Dr. Y. Mahyar Nawabi Memorial Volume*, Teheran 2008, S. 117–133. Für den Kontext des antiken China siehe Tobias B. Zürn, »The Han *Imaginaire* of writing as weaving. Intertextuality and the *Huainanzi*'s self-fashioning as an embodiment of the way«, in: *The Journal of Asian Studies* 79, 2 (2020), S. 367–402, <https://doi.org/10.1017/S0021911819001906>. Schrift und Weben haben gemeinsam, dass sie auf Linien der einen oder anderen Art basieren: »What do walking, weaving, observing, singing, storytelling, drawing and writing have in common? The answer is that they all proceed along lines of one kind or another«; Tim Ingold, *Lines. A Brief History*, London u. a. 2007, S. 1.

82 Diese Kombination wählt auch Luhmann, »Systemtheorie« [wie Anm. 60], allerdings ohne Bezug auf die Semiotik. Zu einer Synthese von Luhmann'scher Systemtheorie und Peirce'scher Semiotik siehe Werner Scheibmayr, *Niklas Luhmanns Systemtheorie und Charles S. Peirces Zeichentheorie. Zur Konstruktion eines Zeichensystems*, Tübingen 2004.

83 Mit dieser Theoriesynthese ist die Hoffnung verbunden, eine Art von Metatheorie zu erreichen. Eine Metatheorie ist eine Theorie, die »einen Blick von außen« ermöglicht – »sogar für eine Theorie, die innerhalb ihrer selbst »über sich selbst denken« kann«; so Hofstadter, *Gödel*, S. 212 [wie Anm. 68].

84 Konsequenzen einer semiotischen Perspektive auf die Gesellschaftstheorie zieht Bernhard Giesen, *Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne*, Frankfurt a. M. 1991.

85 Siehe dazu Volkhard Krech, »What we can learn from semiotics, systems theory, and theoretical biology to understand religious communication«, in: *Sign Systems Studies* 48, 2/4 (2020), S. 192–223, <https://doi.org/10.12697/SSS.2020.48.2-4.02>.

86 Die allgemeine Evolutionstheorie wird insbesondere von Donald Th. Campbell, Talcott Parsons und Niklas Luhmann auf soziale und gesellschaftliche Prozesse angewendet; siehe etwa Donald T. Campbell, »Variation and selective retention in socio-cultural evolution«, in: Herbert R. Barringer, George I. Blanksten und Raymond W. Mack (Hgg.), *Social Change in Developing Areas. A Reinterpretation of Evolutionary Theory*, Cambridge, MA 1965, S. 19–48; Talcott Parsons, *Gesellschaften. Evolutionäre und komparative Perspektiven*, Frankfurt a. M. 1975; Luhmann, »Systemtheorie« [wie Anm. 60]; und ders., *Gesellschaft*, S. 413–594 [wie Anm. 17]. Zu einem Überblick über soziologische Evolutionstheorien siehe Michael Schmid, »Soziologische Evolutionstheorien«, in: Gerhard Preyer (Hg.), *Strukturelle Evolution und das Weltsystem. Theorien, Sozialstruktur und evolutionäre Entwicklungen*, Wiesbaden ²2016 [Erstveröffentlichung 1998], S. 341–373.

Nachdem sich die Evolutionstheorie der Religion um 1900 großer Beliebtheit erfreute, erfährt seit den letzten 20 Jahren eine erneute Konjunktur; siehe als Überblick Armin W. Geertz, »Religious belief, evolution of«, in: James D. Wright (Hg.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. Volume 20*, Amsterdam ²2015 [Erstveröffentlichung 2001], S. 384–395, sowie die Zusammenfassung verschiedener evolutionstheoretischer Ansätze zur Erforschung der Entstehung von Religion bei Radek Kundt, *Contemporary Evolutionary Theories of Culture and the Study of Religion*, London u. a. 2015.

87 Vgl. Luhmann, *Religion*, S. 216 [wie Anm. 45]. Mit dem Problem der Paradoxie der Einheit von vorher und nachher in der Gegenwart beschäftigt sich bereits der Kirchenvater Augustinus von Hippo (354–430 u. Z.): »Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich's, will ich's aber einem Fragenden erklären, weiß ich's nicht. Doch sage ich getrost: Das weiß ich, wenn nichts verginge, gäbe es keine vergangene Zeit, und wenn nichts käme, keine zukünftige, und wenn nichts wäre, keine gegenwärtige Zeit. Aber wie steht es nun mit jenen beiden Zeiten, der vergangenen und zukünftigen? Wie kann man sagen, daß sie sind, da doch die vergangene schon nicht mehr und die zukünftige noch nicht ist? Die gegenwärtige aber, wenn sie immer gegenwärtig wäre und nicht in Vergangenheit überginge, wäre nicht mehr Zeit, sondern Ewigkeit. Wenn also die gegenwärtige Zeit nur dadurch Zeit wird, daß sie in Vergangenheit übergeht, wie können wir dann sagen, sie sei, da doch der Grund ihres Seins der ist, daß sie nicht sein wird? Muß man also nicht in Wahrheit sagen, daß Zeit nur darum sei, weil sie zum Nichtsein strebt?« Augustinus, *Confessiones/Bekenntnisse. Lateinisch–deutsch*. Übersetzt von Wilhelm Thimme. Mit einer Einführung von Norbert Fischer, Düsseldorf u. a. 2004, S. 553.

88 Siehe dazu die Sammlung von Mircea Eliade (Hg.), *Die Schöpfungsmythen*. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten, Darmstadt 1996. Umfangreicher und ausführlicher sondierend siehe David A. Leeming, *Creation Myths of the World. An Encyclopedia*, Santa Barbara, CA u. a. ²2010 [Erstveröffentlichung 1994].

89 Vgl. etwa den Text *Santian neijie jing – 三天內解經* (Schrift über die esoterische Erklärung der Drei Himmel, DZ 1205, fasc. 876). Zum Hintergrund dieses Textes siehe Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*. With a contribution by Peter S. Nickerson, Berkeley u. a. 1997, S. 186–203. Diesen Hinweis verdanke ich Licia Di Giacinto.

90 Zu Theorien religiöser Evolution im 19. Jahrhundert siehe Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997, sowie meine Ausführungen in Volkhard Krech, »From historicism to functionalism. The rise of scientific approaches to religions around 1900 and their socio-cultural context«, in: *Numen* 47, 3 (2000), S. 244–265, <https://doi.org/10.1163/156852700511540>.

91 Indem Religion nicht nur als ein einmal entstandenes und fortan nur noch zu tradierendes Produkt, sondern als ein stets neu anzueignender und somit immer wieder neu entstehender Sachverhalt zu ver-

stehen ist, gibt »es in diesem Sinne wirklich ›Ursprünge‹ der Religion [...], deren Auftreten und Wirksamkeit lange nach der Zeit des ›Ursprunges‹ der Religion liegt«; Georg Simmel, »Zur Soziologie der Religion [1898]«, in: ders., *Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*, hg. von Heinz-Jürgen Dahme, David P. Frisby, Frankfurt a. M. 1992, S. 266–286, hier: S. 285. Dementsprechend notiert Niklas Luhmann, *Gesellschaft*, S. 500 [wie Anm. 17]: »Wie alles angefangen hat, müssen wir dem ›big bang‹ oder ähnlichen Mythen überlassen. Für alle späteren Einsatzpunkte der Evolution kann man immer schon System/Umwelt-Differenzen voraussetzen und damit jenen Multiplikationsmechanismus, der nur noch Systeme mit Operationen entstehen läßt, die sich auf eine Gemengelage von Phänomenen einstellen können, die sie als Unordnung bzw. Ordnung, als Zufall bzw. Notwendigkeit, als Erwartbares bzw. Irritierendes, und damit eben auch als Variation konstruieren können, die einen Selektionsdruck auslöst. Die Theorie selbstreferenzieller Evolution verlegt den ›Grund‹ des Geschehens also nicht mehr in den Anfang (arché, principium). Sie ersetzt diese traditionelle Weise der Erklärung durch eine differenztheoretische, nämlich durch eine Spezifikation der Differenz der evolutionären Funktionen und eine möglichst genaue Lokalisierung der besonderen Bedingungen ihres Auseinandertretens in der empirischen Realität evoluierender Systeme. Auf diese Weise erzeugt die Evolutionstheorie ein praktisch endloses Forschungsprogramm für historische Untersuchungen.« Diese Sichtweise entspricht Nietzsches Verständnis von Genealogie in der Rekonstruktion von Andreas Kött: »Die von ihm modifizierte historische Methode nennt Nietzsche in seinen Spätschriften Genealogie. Unter einer Genealogie wurde bis Nietzsche lediglich Ahnenforschung verstanden. Nietzsche sieht in seinem methodischen Vorgehen eine Analogie zur Ahnenforschung. Diese fängt in der Gegenwart an und stößt, je weiter sie zurückgeht, auf eine immer größer werdende Zahl von Herkunftsn. Das heißt, daß eine Genealogie es ›nicht mit einer wachsenden Plausibilisierung, sondern mit einer wachsenden Hypothesisierung der Herkunftn zu tun hat. Folglich muß eine Genealogie der Religion, je weiter sie in die Vergangenheit blickt, von einer zunehmenden Anzahl von Herkunftsn ausgehen«; Andreas Kött, »Nietzsches genealogische Bestimmung der Religion vor dem Hintergrund evolutionär-religionstypologischer Überlegungen«, in: Oliver Krüger (Hg.), *Nicht alle Wege führen nach Rom. Religionen, Rituale und Religionstheorie jenseits des Mainstreams*. Festschrift für Karl Hoheisel zum 70. Geburtstag, Frankfurt a. M. 2007, S. 206–227, hier: S. 208 f., mit Bezug auf Werner Stegmaier, Nietzsches »Genealogie der Moral«, Darmstadt 1994, S. 64.

92 Die Evolutionsbiologie spricht in diesem Zusammenhang von Präadaption und von antizipatorischen Systemen; siehe Kauffman, *Reinventing*, S. 131–143 [wie Anm. 46], und ders., »From physics to semiotics«, in: Dirk Evers, Michael Fuller, Antje Jackelén und Knut-Willy Sæther (Hgg.), *Issues in Science and Theology. What is Life?*, Cham u. a. 2015, S. 3–18. Zum Begriff des ›antizipatorischen Systems‹ siehe Robert Rosen, *Anticipatory Systems. Philosophical, Mathematical, and Methodological Foundations*. With Contributions by Judith Rosen, John J. Kineman, and Mihai Nadin, New York 2012 [Erstveröffentlichung 1985], S. 313: Ein antizipatorisches System ist »a system containing a predictive model of itself and/or of its environment, which allows it to change state at an instant in accord with the model's predictions pertaining to a later instant.«

93 Vgl. Reinhard Schulze, *Der Koran und die Genealogie des Islam*, Basel 2015, S. 109: »Die Frage also ist nicht: Wie entstand beziehungsweise was ist Religion? Sondern: Was und wie wurde Religion? Es gilt demnach, den Prozess zu benennen, der sich rückwirkend oder genauer gesagt retrospektiv als Genealogie der Religion fassen lässt.« Auch Stephen C. Berkwitz, »The history of Buddhism in retrospect«, in: ders. (Hg.), *Buddhism in World Cultures. Comparative Perspectives*, Santa Barbara u. a. 2006, S. 1–44, wendet ansatzweise ein retrospektives Verfahren zur Rekonstruktion der Geschichte des Buddhismus an.

94 Siehe Edmund Russell, *Evolutionary History. Uniting History and Biology to Understand Life on Earth*, Cambridge u. a. 2011.

95 Siehe Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989.

96 In Bezug auf das Verhältnis von Potenzial und dessen Realisierung halte ich mich an Stephen W. Kercel, »Endogenous causes—bizarre effects«, in: *Evolution and Cognition* 8, 2 (2002), S. 130–144, hier: S. 141: »more causal entailments exist as potentials than are entailed as caused events.« Der theoretische Biologe Robert Rosen, *Anticipatory*, S. 418 [wie Anm. 92], bestimmt das Verhältnis zwischen Potenzial und Realisierung wie folgt: »The basic complex relation is between two aspects of an otherwise unified whole. These aspects are: (1) the realized (actual) aspect that can be locally observed, and (2) the contextualized

(potential) aspect that can only be inferred as a nonlocal potential.« Der Ansatz, von der Realisierung auf das frühere Potenzial zu schließen, korrespondiert mit der von Robert Bednarik entwickelten Theorie der »Metamorphologie«; siehe Robert G. Bednarik, »A unified theory for palaeoart studies«, in: *Rock Art Research* 23, 1 (2006), S. 5–88. Sie ist »the science of how forms of evidence of events in the past become the forms as which they are perceived or understood by the individual researcher today«; so ders., *The Human Condition*. Foreword by Dean Falk, New York u. a. 2011, S. 81. Zum Verhältnis zwischen Hypothese und Konklusion siehe Charles S. Peirce, »Die Festlegung einer Überzeugung«, in: ders., *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*. Übersetzt von Gert Wartenberg, hg. von Karl-Otto Apel, Frankfurt a. M. 1991, S. 149–181; vgl. dazu Alfred Nordmann, »Die Hypothese der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Hypothesen«, in: Andreas Hetzel, Jens Kertscher und Marc Rölli (Hgg.), *Pragmatismus – Philosophie der Zukunft?*, Weilerswist 2008, S. 217–242.

97 Zur Theoriefigur der Geschlossenheit siehe ausführlich Andreas Kirchner, *Dynamik der Geschlossenheit. Eine Theoriefigur der späten Moderne und ihre Entfaltung bei Hans Blumenberg*, Wiesbaden 2012.

98 Vgl. Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, MA 2011, S. 13: »The view that ›nothing is ever lost‹ can [...] also be brought to bear on religious history.«

99 Zum Verhältnis von Geschichte und Evolution siehe die Beiträge in Matthew H. Nitecki und Doris V. Nitecki (Hgg.), *History and Evolution*, Albany 1992; ferner Niklas Luhmann, »Evolution und Geschichte«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen 1975, S. 150–169; und ders., »Geschichte als Prozeß und die Theorie sozio-kultureller Evolution«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen 1981, S. 178–197. Darauf, dass Evolution Zeit ›verbraucht‹ und nicht einfach ›vergehen lässt‹, hat mich Dominika Motak aufmerksam gemacht.

100 Niklas Luhmann formuliert als Grundaussage der Evolutionstheorie, »daß Evolution geringe Entstehenswahrscheinlichkeit in hohe Erhaltungswahrscheinlichkeit transformiert«; Luhmann, *Gesellschaft*, S. 414 [wie Anm. 17].

101 Luhmann, *Gesellschaft*, S. 460 [wie Anm. 17].

102 Vgl. Talcott Parsons, Edward A. Shils, Gordon W. Allport, Clyde Kluckhohn, Henry A. Murray, Robert R. Sears, Richard C. Sheldon, Samuel A. Stouffer und Edward C. Tolman, »Some fundamental categories of the theory of action. A general statement«, in: Talcott Parsons und Edward A. Shils (Hgg.), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, MA 1962 [Erstveröffentlichung 1951], hier: S. 16: »There is a *double contingency* inherent in interaction. On the one hand, ego's gratifications are contingent on his selection among available alternatives. But in turn, alter's reaction will be contingent on ego's selection and will result from a complementary selection on alter's part. Because of this double contingency, communication, which is the precondition of cultural patterns, could not exist without both generalization from the particularity of the specific situations (which are never identical for ego and alter) and *stability* of meaning which can only be assured by ›conventions‹ observed by both parties.«

103 Vgl. Scott Atran, *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford, New York 2002, S. 264.

104 Diese Auffassung von Evolution korrespondiert mit Platons Begriff der Entstehung. Siehe Gaiser, *Lehre*, S. 188 [wie Anm. 9]: Platon definiert »den Begriff der ›Entstehung‹ rein strukturell, ohne Berücksichtigung des Zeitmoments«. Entstehung ist für Platon Formbildung, und Vergehen ist Deformierung.

105 Der Begriff der Wechselwirkung hat eine lange Geschichte und wird von Georg Simmel auf die Soziologie angewendet. Im Englischen wird dafür der Begriff ›interaction‹ verwendet. Das Konzept der Anschlussfähigkeit ist von Jürgen Frese geprägt und von Niklas Luhmann aufgenommen worden; mittlerweile ist der Begriff Teil des allgemeinen Sprachgebrauchs: »Der Sinn eines Aktes ist das als eine bestimmte Situation gegebene Ensemble der Möglichkeiten, an diesen Akt weitere Akte anzuschließen; d. h. Sinn eines Aktes ist die Mannigfaltigkeit der Anschließbarkeiten, die er eröffnet«; so Jürgen Frese, »Sprechen als Metapher für Handeln«, in: Hans-Georg Gadamer (Hg.), *Das Problem der Sprache*, München 1967, S. 45–55, hier: S. 50, und gleichlautend ders., *Prozesse*, S. 77 [wie Anm. 76]. Auch der vorliegende Ansatz verwendet den Begriff der Anschlussfähigkeit – ausdrücklich sowie mehr noch der Sache nach – und kombiniert ihn mit der Unterscheidung von Sinn und Bedeutung gemäß Gottlob Frege, »Über Sinn und Bedeutung« [Erstveröffentlichung 1892], in: ders., *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*. Herausgegeben und eingeleitet von Günther Patzig, Göttingen 2008, S. 23–46. Anschlussfähigkeit macht

Kommunikation zu einer eminent sozialen Angelegenheit. Nur durch die Anschlussfähigkeit und den erfolgten kommunikativen Anschluss wird ein mitgeteilter Satz als kleinste Sinneinheit (nach dem Prinzip: etwas ist etwas *als* etwas, oder, formalisiert: x ist ein P) zu einem sozialen Vorgang. Der erfolgte kommunikative Anschluss verleiht einem mitgeteilten Satz Bedeutung, die in systeminternen Sinn transformiert wird.

106 In der Evolutionsbiologie, Chemie und Psychologie ist statt Restabilisierung auch von Retention die Rede. In der Psychologie meint Retention die Leistung des Gedächtnisses in Bezug auf Lernen, Reproduzieren und Wiedererkennen. In der Chemie wird darunter der Konfigurationserhalt verstanden. In der Evolutionsbiologie wird von selektiver Retention (oder selektiver Stabilisierung) gesprochen, wenn die Individuen einer Population über viele Generationen hinweg unter konstanten Umweltbedingungen leben.

107 Vgl. Luhmann, *Gesellschaft*, S. 459 [wie Anm. 17].

108 Vor diesem Hintergrund notiert Röttgers, *Das Soziale*, S. 36 [wie Anm. 36]: »Konsenstheorien sind Feinde der Kommunikation; denn der kommunikative Text im Zwischen ermöglicht nicht nur Einverständnisse, sondern ebenso sehr Unverständnisse und Mißverständnisse. Und das ist gut so.«

109 Reinhart Koselleck hält Universalität beanspruchende ›Kollektivsingular‹ für ein Merkmal der frühen Neuzeit und der Sattelzeit zwischen 1750 und 1850. Siehe Reinhart Koselleck, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Mit zwei Beiträgen von Ulrike Spree und Willibald Steinmetz sowie einem Nachwort zu Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks von Carsten Dutt, Frankfurt a. M. 2006. Aber auch bereits – und spätestens – die Weltbilder von Achsenkulturen bringen Universalität beanspruchende Perspektiven hervor. Siehe Jóhann P. Árnason, Shmuel N. Eisenstadt und Björn Wittrock, »General introduction«, in: dies. (Hg.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden u. a. 2005, S. 1–12, hier: S. 2: »The common constitutive features of Axial Age world-views might be summed up in the following terms: They involve a *broadening of horizons*, or an opening up of potentially universal perspectives, in contrast to the particularism of more archaic modes of thought; an *ontological distinction* between higher and lower levels of reality; and a *normative subordination* of the lower level to the higher, with more or less overtly stated implications for human efforts to translate guiding principles into ongoing practices.« Platons Ideen sind nur ein Beispiel für antiken Universalismus unter vielen. Dennoch sollen Unterschiede zwischen Universalisierungskonzepten in der Antike sowie solchen in der Neuzeit und Moderne nicht in Abrede gestellt werden.

110 Luhmann, *Gesellschaft*, S. 94 [wie Anm. 17].

111 Unter dem Begriff ›traditionelle Gesellschaften‹ werden »Lager- und Dorfgemeinschaften in wild- und feldbeuterischen, agrarischen und hirtennomadischen Kulturen verstanden, die zum Zeitpunkt ihrer Erforschung noch nicht oder nur kaum in Berührung mit den neuzeitlichen Industriegesellschaften gekommen waren. Ihr Leben verlief strikt im Rahmen der altüberlieferten Traditionen (daher der Terminus ›traditionelle Gesellschaft‹), die durch das Beispiel der Vorfahren (Ahnen) geheiligt und durch die Schöpfung sanktioniert waren und darum als unantastbar galten«; so Klaus E. Müller, *Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale*, München 2010 [Erstveröffentlichung 1997], S. 11.

112 Zum Traditionsbegriff in soziologischer Perspektive siehe Edward A. Shils, *Tradition*, Chicago 1981, und zur Theorie der Tradition von Shils Struan Jacobs, »Edward Shils' theory of tradition«, in: *Philosophy of the Social Sciences* 37, 2 (2007), S. 139–162, <https://doi.org/10.1177/0048393107299685>.

113 Siehe David Atwood, *Schwellenzeiten. Mythopoetische Ursprünge von Religion in der Zeitgeschichte*, Baden-Baden 2019.

114 Vgl. Luhmann, *Gesellschaft*, S. 478 [wie Anm. 17].

115 Interaktion im Sinne von Goffman's *encounter*; siehe Erving Goffman, *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*, Harmondsworth u. a. 1961. Zu Interaktionssystemen siehe André Kieserling, *Kommunikation unter Anwesenenden. Studien über Interaktionssysteme*, Frankfurt 1999. Zum Gesellschaftsbegriff siehe Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen 1986, S. 62: »Unter Gesellschaft soll das umfassendste System sinnhafter Kommunikation verstanden werden.«

116 Zu Tourismus und Religion siehe Michael Stausberg, *Religion und moderner Tourismus*, Berlin 2010; Alex Norman und Carole M. Cusack (Hgg.), *Religion, Pilgrimage, and Tourism*, London u. a. 2014.

117 Siehe Niles Eldredge und Stephen J. Gould, »Punctuated equilibria. An alternative to phyletic gradualism« [Erstveröffentlichung 1972], in: Niles Eldredge (Hg.), *Time Frames. The Rethinking of Darwinian Evolution and the Theory of Punctuated Equilibria*, New York 1985, S. 82–115; Stephen J. Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge, MA 2002. Zur Diskussion siehe Dana H. Geary, »The legacy of punctuated equilibrium«, in: Patricia H. Kelley, Robert M. Ross und Warren D. Allmon (Hgg.), *Stephen Jay Gould. Reflections on his View of Life*, Oxford u. a. 2009, S. 127–145. Zur Anwendung des Konzepts des *punctuated equilibrium* auf die Entstehung von Sprache siehe Quentin D. Atkinson, Andrew Meade, Chris Venditti, Simon J. Greenhill und Mark Pagel, »Languages evolve in punctational bursts«, in: *Science* 319, 5863 (2008), S. 588, <https://doi.org/10.1126/science.1149683>. Zur Diskussion siehe Simon J. Greenhill, Quentin D. Atkinson, Andrew Meade und Russell D. Gray, »The shape and tempo of language evolution«, in: *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 277, 1693 (2010), S. 2443–2450, <https://doi.org/10.1098/rspb.2010.0051>.

118 Siehe für die antike religiöse Lage im Mittelmeerraum Christoph Auffarth, »Religio migrans. Die ›Orientalischen Religionen‹ im Kontext antiker Religion. Ein theoretisches Modell«, in: *Mediterranea IV* (2007), S. 333–363, <https://doi.org/10.1400/94867>. Ein besonderes Beispiel ist der Kult des Iuppiter Dolichenus, der sich ab dem 2. Jahrhundert in Kleinasien durch römische Soldaten verbreitete, die an verschiedenen Orten stationiert waren. Siehe Michael Blömer und Engelbert Winter (Hgg.), *Iuppiter Dolichenus. Vom Lokalkult zur Reichsreligion*, Tübingen 2012. Ein modernes Beispiel für migrationsbedingte Strukturänderungen von Religion ist möglicherweise die Präsenz des Islam in westlichen Gesellschaften. In Bezug auf den Religionsbegriff siehe Abdulkader Tayob, »Divergent approaches to religion in Modern Islamic discourses«, in: *Religion Compass* 3, 2 (2009), S. 155–167, <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2008.00133.x>. Mit Blick auf das religiöse Feld sowie seine Innen- und Außengrenzen siehe Markus Drefßler, Armando Salvatore und Monika Wohlrab-Sahar, »Islamicate Secularities. New Perspectives on a Contested Concept«, in: *Historical Social Research* 44, 3 (2019), S. 7–34, <https://doi.org/10.12759/hsr.44.2019.3.7-34>. Religionspolitisch und -rechtlich siehe die Beiträge in Uwe Hunger und Nils J. Schröder (Hgg.), *Staat und Islam. Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden 2016.

119 Mit diskurstheoretischen Ansätzen wird zwar das Zusammenspiel von Semantiken und sozialen Strukturen untersucht, aber weder der Begriff des Diskurses noch der des Dispositivs eignen sich aufgrund ihrer Unschärfe für differenztheoretische Analysen. In seiner allgemeinen Bedeutung meint der Begriff »Dispositiv« die Koordination von Machtbeziehungen. Dispositive bestehen aus einer Vielzahl unterschiedlicher Elemente wie Aussagen, Regeln, Praktiken, Institutionen usw. Der Effekt der Koordination von Machtbeziehungen besteht darin, zu Diskursen anzureizen, die ein bestimmtes Wissen erzeugen. Dieses Wissen verleitet wiederum Subjekte dazu, auf eine bestimmte Weise zu denken und sich in einer spezifischen Art zur Welt und zu sich selbst zu verhalten. Zu einem Bestimmungsversuch des Dispositiv-Begriffs siehe Giorgio Agamben, *Was ist ein Dispositiv?* Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Zürich u. a. 2008 [Erstveröffentlichung 2006]. Mit Rudolf Stichweh verorte ich Diskurse auf der semantischen Seite der Unterscheidung von Semantik und Sozialstruktur; siehe Rudolf Stichweh, »Semantik und Sozialstruktur. Zur Logik einer systemtheoretischen Unterscheidung«, in: Dirk Tänzler, Hubert Knoblauch und Hans-Georg Soeffner (Hgg.), *Neue Perspektiven der Wissenssoziologie*, Konstanz 2006, S. 157–171, hier: S. 163 f. Zu einer Theorie der diskursiven Konstitution von Religion siehe Neubert, *Konstitution* [wie Anm. 34]. Zu diskursanalytisch gehaltenen Fallstudien über Religion und zu theoretischen Überlegungen hinsichtlich einer religionswissenschaftlichen Diskursanalyse siehe beispielweise die Beiträge in Frans J. S. Wijsen und Kocku von Stuckrad (Hgg.), *Making Religion. Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, Leiden u. a. 2016.

120 Vgl. Luhmann, *Gesellschaft*, S. 488 [wie Anm. 17].

121 Niklas Luhmann bezeichnet den Vorgang der erneuten Einführung einer Unterscheidung auf der einen Seite des durch die Unterschiedenen in Anlehnung an George Spencer-Brown, *Laws*, S. 69–77 [wie Anm. 49], als *re-entry*. Dadurch entsteht ein imprädikatives Verfahren; siehe Anm. 64.

122 Jan Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984, S. 11. Siehe ausführlich ders., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München 1995 [Erstveröffent-

lichung 1990], und Emily Teeter, *The Presentation of Maat. Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt*, Chicago, IL 1997.

123 Assmann, Ägypten, S. 12 [wie Anm. 122].

124 Nach a. a. O., S. 13.

125 Ebd.

126 Zu Begriff und Theorie der Co-Evolution siehe Scott L. Nuismer, *Introduction to Coevolutionary Theory*, New York 2017.

127 Die Einwirkung der sozialen Ebene auf die organische und physische Ebene ist seit Beginn des Anthropozän, also mit der Industrialisierung seit Beginn des 19. Jahrhunderts, auch im globalen Maßstab gegeben. Siehe Jan Zalasiewicz, Mark Williams, Alan Smith, Tiffany L. Barry, Angela L. Coe, Paul R. Bown, Patrick Brechley, David Cantrill, Andrew Gale, Philip Gibbard, F. J. Gregory, Mark W. Hounslow, Andrew C. Kerr, Paul Pearson, Robert Knox, John Powell, Colin Waters, John Marshall, Michael Oates, Peter Rawson und Philip Stone, »Are we now living in the Anthropocene?«, in: *GSA Today* 18, 2 (2008), S. 4–8, <https://doi.org/10.1130/GSAT01802A.1>.

128 Vgl. Luhmann, *Gesellschaft*, S. 433 [wie Anm. 17]: »Nur die Differenz von System und Umwelt ermöglicht Evolution.«

129 In ihrer allgemeinen Fassung geht die Systemtheorie wesentlich auf den Biologen Ludwig von Bertalanffy zurück; siehe Ludwig von Bertalanffy, »An outline of general system theory«, in: *The British Journal for the Philosophy of Science* 1, 2 (1950), S. 134–165, <https://doi.org/10.1093/bjps/l.2.134>; ders., *General System Theory. Foundations, Development, Applications*, New York 1968. Zusätzlich ist die allgemeine Systemtheorie durch die physikalische Kybernetik inspiriert worden; siehe Norbert Wiener, *Cybernetics. Or Control and Communication in the Animal and the Machine*, New York u. a. 1961 [Erstveröffentlichung 1948], und Ashby, *Introduction* [wie Anm. 75]. Zur Wissenschaftsgeschichte der allgemeinen Systemtheorie siehe Klaus Müller, *Allgemeine Systemtheorie. Geschichte, Methodologie und sozialwissenschaftliche Heuristik eines Wissenschaftsprogramms*, Wiesbaden 1996. Zur fachübergreifenden Anwendung der allgemeinen Systemtheorie siehe Klaus Mainzer (Hg.), *Komplexe Systeme und Nichtlineare Dynamik in Natur und Gesellschaft. Komplexitätsforschung in Deutschland auf dem Weg ins nächste Jahrhundert*, Berlin, Heidelberg 1999. Talcott Parsons und Niklas Luhmann haben die Systemtheorie maßgeblich auf die Gegenstände der Soziologie angewendet; siehe Talcott Parsons, *The Social System*. With a New Preface by Bryan S. Turner, Abingdon, Oxon 1991 [Erstveröffentlichung 1951], Luhmann, *Systeme* [wie Anm. 39], und ders., *Gesellschaft* [wie Anm. 17].

Die Systemtheorie wird seit einiger Zeit auch auf Religion angewendet. Als Überblick siehe Martin Petzke, »Systemtheorie«, in: Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller und Markus Hero (Hgg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018, S. 145–169. Im Einzelnen siehe etwa Rainer Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt a. M. 1973; Luhmann, *Funktion* [wie Anm. 3]; ders., *Religion* [wie Anm. 45]; Gregory Bateson und Mary C. Bateson, *Angels Fear. Towards An Epistemology of the Sacred*, Toronto u. a. 1987; Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, UK u. a. 1999; Peter Beyer, *Religion and Globalization*, London, UK u. a. 1994, S. 70–96; ders., *Religions in Global Society*, London u. a. 2006, S. 62–116; Andreas Kött, *Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann*, Würzburg 2003; John D. Barrow, Paul C. W. Davies und Charles L. Harper, Jr. (Hgg.), *Science and Ultimate Reality. Quantum Theory, Cosmology, and Complexity*, Cambridge, UK u. a. 2004; Barbara J. King, *Evolving God. A Provocative View of the Origins of Religion*, New York 2007; Kauffman, *Reinventing* [wie Anm. 46]; Moritz Klenk, »Religionswissenschaft als systemische Kulturwissenschaft«, in: *Bayreuther Beiträge zur Erforschung der religiösen Gegenwartskultur* 2, 2 (2010), S. 1–60; Enzo Pace, *Religion as Communication. God's Talk*, Farnham, UK u. a. 2011; Peter Fuchs, *Der Papst und der Fuchs. Eine fabelhaft unaufgeregte Unterhaltung*, Weilerswist 2012; Mikko Heimola, *From Deprived to Revived. Religious Revivals as Adaptive Systems*, Berlin u. a. 2013. Auf die japanische Religionsgeschichte wird die Systemtheorie angewendet von Christoph Kleine, »Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular. Eine systemtheoretische Betrachtung«, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft. Ein Studienbuch*, Berlin 2012, S. 65–80; ders., »Religion and the secular in premodern Japan from the viewpoint of systems theory«, in: *Journal of Religion in Japan* 2, 1 (2013), S. 1–34, <https://doi.org/10.1163/22118349-12341246>. Zu einer systemtheoreti-

schen Perspektive auf das frühe Christentum siehe Johann E. Hafner, *Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis*, Freiburg i.Br. 2003.

130 So die Definition des Systems bei Ilya Tëmkin und Emanuele Serrelli, »General principles of biological hierarchical systems«, in: Niles Eldredge, Telmo Pievani, Emanuele Serrelli und Ilya Tëmkin (Hgg.), *Evolutionary Theory. A Hierarchical Perspective*, Chicago, London 2016, S. 19–28, hier: S. 19.

131 Formalisiert: »A system consists of a set, M , and a non-empty set of relations on M , R , satisfying the following conditions: (1) $|M| \geq 2$. (2) From every member of M there is a path to every other member of M «; Alexander Backlund, »The definition of system«, in: *Kybernetes* 29, 4 (2000), S. 444–451, <https://doi.org/10.1108/03684920010322055>, hier: S. 448. Vgl. auch etwas detaillierter Mario Bunge, »Semiotic systems«, in: Gabriel Altmann und Walter A. Koch (Hgg.), *Systems. New Paradigms for the Human Sciences*, Berlin u. a. 1998, S. 337–349, hier: S. 338: »A system is a complex object, the components of which are held together by bonds or ties of some type. The simplest, yet most general, conceptual representation of a system is the following, which I call the CES model or sketch: $m(s) = \langle C(s), E(s), S(s) \rangle$ where $C(s)$ = Composition (collection of all the parts) of s ; $E(s)$ = Collection of items, other than those in s , which act on or are acted upon some or all components of s ; $S(s)$ = Collection of relations, in particular bonds, among components of s or among these and items in its environment $E(s)$.« Unter einem semiotischen System versteht Bunge »a system s such that $C(s)$ = A collection of signs, $E(s)$ = A culture, $S(s)$ = Syntactic, semantic, phonological and pragmatic (social) relations« (a. a. O., S. 343).

132 Siehe Francisco J. Varela, Humberto R. Maturana und Ricardo Uribe, »Autopoiesis. The organization of living systems, its characterization and a model«, in: *BioSystems* 5, 4 (1974), S. 187–196, [https://doi.org/10.1016/0303-2647\(74\)90031-8](https://doi.org/10.1016/0303-2647(74)90031-8); Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. With a preface to »Autopoiesis« by Sir Stafford Beer, Dordrecht u. a. 1980; und Maturana, *Erkennen* [wie Anm. 21]. Für die Biologie siehe den Forschungsüberblick von Pier L. Luisi, »Autopoiesis. A review and a reappraisal«, in: *Naturwissenschaften* 90, 2 (2003), S. 49–59, <https://doi.org/10.1007/s00114-002-0389-9>. Für die soziologische Systemtheorie siehe Luhmann, *Systeme*, S. 60–75 [wie Anm. 39].

133 Luhmann, *Religion*, S. 254 f. [wie Anm. 45].

134 Vgl. Niklas Luhmann, »System as difference«, in: *Organization* 13, 1 (2006), S. 37–57, <https://doi.org/10.1177/13505084060059638>, hier: S. 38.

135 Vgl. Luhmann, *Systeme*, S. 52 f. [wie Anm. 39]: »Mit Hilfe von Grenzen können Systeme sich zugleich schließen und öffnen, indem sie interne Interdependenzen von System/Umwelt-Interdependenzen trennen und beide aufeinander beziehen. Grenzen sind insofern eine evolutionäre Errungenschaft par excellence; alle höhere Systementwicklung und vor allem die Entwicklung von Systemen mit intern-geschlossener Selbstreferenz setzt Grenzen voraus.«

136 Luhmann, *Gesellschaft*, S. 45 [wie Anm. 17].

137 Vgl. Spencer-Brown, *Laws*, S. 5 [wie Anm. 49].

138 Die Unterscheidung analog/digital in der im vorliegenden Ansatz verwendeten Weise ist von Anthony Wilden und Gregory Bateson eingeführt worden. Siehe Anthony Wilden, »Analog and digital communication. On negation, signification, and meanings«, in: ders., *System and Structure. Essays in Communication and Exchange*, London u. a. 1980 [Erstveröffentlichung 1972], S. 155–195; Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, Northvale, NJ u. a. 1987 [Erstveröffentlichung 1972], S. 213. Vgl. auch Gemma Corradi Fiumara, *The Metaphoric Process. Connections between Language and Life*, London u. a. 1995, S. 69–89; Eugenio Andrade, »The organization of nature. Semiotic agents as intermediaries between digital and analog informational spaces«, in: *Semiosis Evolution Energy Development* 2, 1 (2002), S. 56–84; Paul Watzlawick, Janet H. Beavin und Don D. Jackson, *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Bern 12011 [Erstveröffentlichung 1967], S. 70. Roy A. Rappaport wendet die Unterscheidung analog/digital auf rituelle Prozesse an: Das Ritual repräsentiert analoge Einheiten, Eigenschaften und Prozesse digital. Siehe Rappaport, *Ritual*, S. 86–97 [wie Anm. 129].

Der Prozess der Digitalisierung analoger Verhältnisse ist bereits innerhalb der organischen Zelle am Werk. Siehe Marcello Barbieri, *Code Biology. A New Science of Life*, Cham 2015, S. 9, mit Bezug auf Hubert P. Yockey, »Origin of life on earth and Shannon's theory of communication«, in: *Computers & Chemistry* 24, 1

(2000), S. 105–123, [https://doi.org/10.1016/S0097-8485\(00\)80010-8](https://doi.org/10.1016/S0097-8485(00)80010-8): «[...] heredity is transmitted by factors that are »segregated, linear and digital« whereas the compounds of chemistry are »blended, three-dimensional and analog.«

139 Zum Konzept des »Ökosystems« siehe Ron Cottam, Willy Ranson und Roger Vounckx, »Re-mapping Robert Rosen's (M,R)-systems«, in: *Chemistry & Biodiversity* 4, 10 (2007), S. 2352–2368, <https://doi.org/10.1002/cbdv.200790192>, hier: S. 2357. Zur Dualität von digitalem und analogem Code vgl. auch bereits Jesper Hoffmeyer und Claus Emmeche, »Code-duality and the semiotics of nature«, in: Myrdene Anderson und Floyd Merrell (Hgg.), *On Semiotic Modeling*, Berlin 1991, S. 117–166. Zum Begriff der »Nischenkonstruktion« siehe Kevin N. Laland, Blake Matthews und Marcus W. Feldman, »An introduction to niche construction theory«, in: *Evolutionary Ecology* 30, 2 (2016), S. 191–202, <https://doi.org/10.1007/s10682-016-9821-z>. Zur Anwendung des Konzepts der Nische auf die Theorie religiöser Evolution siehe Joseph A. Bulbulia, »Meme infection or religious niche construction? An adaptationist alternative to the cultural maladaptationist hypothesis«, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 20, 1 (2008), S. 67–107, <https://doi.org/10.1163/157006808X260241>.

140 Vgl. Luhmann, *Gesellschaft*, S. 61 [wie Anm. 17].

141 Die Unterscheidung zwischen amorpher Umgebung und systeminterner Umwelt geht zurück auf Jakob J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, hg. v. Florian Mildenberger und Bernd Herrmann, Berlin u. a. 2014 [Erstveröffentlichung 1921] (Neuaufgabe der zweiten Auflage von 1921; Original: 1909).

142 Das »Ding an sich« ist nicht zu erreichen – weder kommunikativ noch bewusstseinsförmig. Es ist, worauf Immanuel Kant hinweist, ein negativer Reflexionsbegriff und folglich bewusstseinsförmig sowie kommunikativ konstituiert: »Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren: so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande«, Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Unveränderter Neudruck der von Raymond Schmidt besorgten Ausgabe nach der zweiten durchgesehenen Auflage von 1930, Hamburg 1956 [Erstveröffentlichung 1781], S. 302.

143 Diese Formulierung in Anlehnung an Luhmann, *Religion*, S. 27 [wie Anm. 45]: »Keine Gesellschaft wäre auch nur in Gang gekommen, wenn man nicht gelernt hätte, zwischen Worten (Selbstreferenz) und Dingen (Fremdreferenz) zu unterscheiden.«

144 Serres, *Parasit*, S. 346 [wie Anm. 57].

145 Das Wort »Person« geht auf das lateinische Wort *persona* zurück, das neben Person auch Maske und Rolle bedeutet. Insofern weist der Terminus darauf hin, dass sich ein Mensch »hinter« einer Person befindet, aber auch nur dort. Einen direkten Zugriff auf einen konkreten Menschen hat die sozio-kulturelle Wirklichkeit nicht. Die ältere Sozialtheorie spricht von Rollen. Maske und Rolle sind als Metaphern für die Welt des Sozialen dem Sujet des Theaters entnommen. Dieser Gebrauch geht innerhalb der europäischen Semantikgeschichte bis zu den antiken Stoikern zurück, z. B. auf Panaitios von Rhodos (185–110 v. u. Z.); siehe Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Band 2.1: Die Römer*, Stuttgart u. a. 2002, S. 43 f. Anders als diese Tradition, die auf der Unterscheidung von Person und Mensch beruht, versteht Niklas Luhmann Personen als »strukturelle[.] Kopplung von psychischen und sozialen Systemen«, Niklas Luhmann, »Die Form »Person«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995, S. 142–154, hier: S. 153.

146 Siehe die Zusammenstellung von entsprechenden Quellen bei Heinrich Karpp, *Textbuch zur altkirchlichen Christologie. Theologia und Oikonomia*. Unveränderter Nachdruck der Originalausgabe. Mit einem Nachwort von Adolf Martin Ritter, Neukirchen-Vluyn 2014, sowie die detailreiche Darstellung der frühen christologischen Vorstellungen und Verehrungspraktiken bei Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, MI 2003.

147 Peirce notiert: »Since a sign is not identical with the thing signified, but differs from the latter in some respects, it must plainly have some characters which belong to it in itself, and have nothing to do with its representative function. These I call the *material* qualities of the sign«, Peirce, *Collected Papers*, 5.287 [wie Anm. 1]. Vgl. auch Elisabeth Walther, *Allgemeine Zeichenlehre. Einführung in die Grundlagen der Semiotik*, Stuttgart 1979 [Erstveröffentlichung 1974], S. 51: »Jedes Zeichen, das verwendet wird, ist selbst ein *materielles* Etwas. Es gibt kein nur gedachtes Zeichen, das unabhängig von einer *Realisation* ein Zei-

chen sein kann.« Vgl. ebenfalls bereits Augustinus, *De doctrina christiana*. Edited and translated by Roger P.H. Green, Oxford, UK u. a. 1997, S. 14. »[...] omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est. Non autem omnis res etiam signum est« ([...] jedes Zeichen ist auch irgendein Ding; denn was nämlich kein Ding ist, ist gänzlich nichts. Nicht aber ist jedes Ding auch ein Zeichen).«

148 Charles W. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago 1938, S. 3. Der Begriff der Semiose geht auf Peirce zurück, der ihn wiederum von dem Epikureer Philodemus aufnimmt; siehe Peirce, *Collected Papers*, 5.484 [wie Anm. 1]. Von Philodemus ist ein Manuskript mit dem Titel *Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων* überliefert; siehe Philodemus, *On Methods of Inference*. Edited with translation and commentary by Philip Howard De Lacy and Estelle Allen De Lacy, Napoli 1978. Der Titel ist am besten mit »Über Zeichen und Schlüsse aus Zeichen« zu übersetzen; vgl. Gérard Deledalle, *Charles S. Peirce's Philosophy of Signs. Essays in Comparative Semiotics*, Bloomington 2000, S. 80. Das Manuskript samt Titelseite ist lückenhaft. Die Lesart des Titels geht auf Theodor Gomperz zurück, der sich dabei auf die Neapolitaner Ausgabe beruft; siehe Theodor Gomperz (Hg.), *Philodem: Über Induktionsschlüsse*. Nach der Oxforder und Neapolitaner Abschrift, Leipzig 1865. Zur Diskussion siehe Robert Philippson, »Zur Wiederherstellung von Philodems sog. Schrift *περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*«, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 64 (1909), S. 1–38. Peirce zufolge ist Semiose »always the triadic process by which a first determines a third to refer to a second to which itself refers«; Deledalle, *Philosophy*, S. 18 [wie Anm. 148]. Zum Verhältnis von Peirce zu Philodemus siehe Francesco Bellucci, »Inferences from signs. Peirce and the recovery of the σημείον«, in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 52, 2 (2016), S. 259–284, <https://doi.org/10.2979/trancharpeirsoc.52.2.08>. Die wissenschaftliche Untersuchung der Semiose nennt Peirce *semiotics* oder *semeiotics* und führt sie auf die Schrift *Grammatica Speculativa* von Thomas von Erfurt (um 1300) zurück; vgl. Thomas von Erfurt, *Abhandlung über die bedeutsamen Verhaltensweisen der Sprache (Tractatus de Modis significandi)*. Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von Stephan Grotz, Amsterdam u. a. 1998; ders., *Grammatica speculativa*. An edition with translation and commentary by Geoffrey L. Bursill-Hall, London 1972. Peirce schreibt diese Schrift jedoch Duns Scotus zu, was bis zur Widerlegung durch Martin Grabmann üblich war; siehe Martin Grabmann, »Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik (Tractatus de modis significandi). Vortrag, gehalten in der Münchener Philologischen Gesellschaft am 19. Dezember 1920«, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft XXXV* (1922), S. 121–135, 199–214; ders., *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus. Vorgetragen am 24. Oktober 1942*, München 1943. Aufgrund des Bezugs zur *Grammatica Speculativa* bezeichnet Peirce die Semiotik auch als »Speculative Grammar«; vgl. Torjus Midtgarden, »Peirce's Speculative Grammar from 1895–1896. Its exegetical background and significance«, in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 37, 1 (2001), S. 81–96.

149 Birgit Meyer ist überzeugt: »The spiritual is inextricably entangled with the physical or material realm«; Birgit Meyer, »Religious and secular, ›spiritual‹ and ›physical‹ in Ghana«, in: Ann Taves und Courtney Bender (Hgg.), *What Matters? Ethnographies of Value in a not so Secular Age*, New York 2012, S. 86–118, hier: S. 97. Das ist richtig, wenn man unter »inextricably entangled« nicht Unmittelbarkeit versteht, sondern die zeichenförmige Vermittlung berücksichtigt.

150 So die Definition in Anlehnung an Peirce bei Richard J. Parmentier, *Signs in Society. Studies in Semiotic Anthropology*, Bloomington 1994, S. 16: »a sign stands for an object in some respect to some interpretant.«

151 Vgl. Ulrich Baltzer, »Selbstbewußtsein ist ein Epiphänomen des Zeichenprozesses. Die Landkartenparabel von Ch. S. Peirce«, in: *Zeitschrift für Semiotik* 16, 3/4 (1994), S. 357–372, hier: S. 360: Peirce spricht »mit Bedacht von ›Interpretant‹ und nicht vom (menschlichen) Interpreten«. In einem Brief an Lady Welby von 1908 schreibt Peirce: »I define a Sign as anything which is so determined by something else, called its Object, and so determines an effect upon a person, which effect I call its Interpretant, that the latter is thereby mediately determined by the former.« Sogleich beeilt er sich jedoch hinzuzufügen: »My insertion of ›upon a person‹ is a sop to Cerberus, because I despair of making my own broader conception understood«; siehe Charles S. Hardwick (Hg.), *Semiotic and Significs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Bloomington u. a. 1977, S. 80 f. Die Zurechnung des Interpretanten auf eine Person ist also lediglich ein Besänftigungsmittel für Kerberos, den mehrköpfigen Höllenhund, der die Unterwelt bewacht, ein didaktisches Mittel, um für ein größeres Publikum verständlich zu sein.

152 Vgl. Morris, *Foundations*, S. 3 [wie Anm. 148].

153 Siehe Terrence W. Deacon, *The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and the Brain*, New York u. a. 1997, S. 63: »Whatever process determines reference qualifies as an interpretant.« Im Kontext der Biosemiotik ist ein Biosystem wie zum Beispiel eine Zelle oder ein Organismus ein Interpretant. Vgl. João Queiroz, Claus Emmeche, Kalevi Kull und Charbel El-Hani, »The biosemiotic approach in biology. Theoretical bases and applied models«, in: George Terzis und Robert Arp (Hgg.), *Information and Living Systems* 2011, S. 91–129, hier: S. 99.

154 Vgl. Elisabeth Walther, »Abriss der Semiotik«, in: *Arch+* 8 (1969), S. 3–15, hier: S. 6: »Der Interpretant [...] ist nicht nur »interpretierendes Bewußtsein, das ein Zeichen« ist, sondern allgemein die Interpretation, das Interpretantenfeld, der Bedeutungsbereich des Zeichens. Der Interpretant ist selbst ein Zeichen (das zum Denken gehört) oder eine Erfahrung oder eine Empfindung, mit anderen Worten, es umfaßt alles, was mit »Bedeutung« im weitesten Sinne gemeint ist.«

155 Vgl. Peirce, *Collected Papers*, 4.536 [wie Anm. 1].

156 Vgl. Frege, »Sinn«, S. 24 [wie Anm. 105]. Zur Unterscheidung von Sinn (*sense*) und Bedeutetem (*reference*) vgl. auch Mario Bunge, *Treatise on Basic Philosophy. Volume 1. Semantics I: Sense and Reference*, Dordrecht u. a. 1974, Paul Ricoeur, *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth 1976, S. 19, und Winfried Nöth, »Meaning, sense, and reference«, in: ders., *Handbook of Semiotics*, Bloomington 1990, S. 92–102. Die Einheit dieser Unterscheidung ist der Begriff der Bedeutung (*meaning* – im weiteren Sinn) oder allgemeiner: Semantik. Mit der Unterscheidung von Sinn und Bedeutetem hängen auch diejenige zwischen Denotation und Konnotation, Intension und Extension, Inhaltsform und Inhaltssubstanz sowie Designation und Denotation zusammen; siehe Umberto Eco, »Wer ist schuld an der Konfusion von Denotation und Bedeutung? Versuch einer Spurensicherung«, in: *Zeitschrift für Semiotik* 10 (1988), S. 189–207.

157 Dieses Beispiel ist inspiriert von Albert Atkin, *Peirce*, New York 2016, S. 129.

158 Fachleute für Semiotik mögen einwenden, dass Peirce sowie die meisten Semiotikerinnen und Semiotiker die genuine Abfolge der Semiose anders bestimmen: Ein Zeichen Z hat einen Objektbezug O und löst dadurch einen Interpretanten I aus. Die Abfolge $Z \rightarrow I \rightarrow O$ ist in dieser Perspektive bereits eine degenerierte Semiose. Andererseits basiert die hier gewählte Abfolge auf der semiotischen Einsicht, dass »die Operation der *Kreation* (Peirce) bzw. *Realisation* (Bense) auf der Selektion aus Erstheit unter der Berücksichtigung von Drittheit zur Erzeugung von Zweitheit beruht«, so Walther, *Zeichenlehre*, S. 118 [wie Anm. 147]. Dem entspricht das Verständnis der Semiose als Gegenstand der Semiotik: »[S]emiosis is always the triadic process by which a first determines a third to refer to a second to which itself refers«, so Deledalle, *Philosophy*, S. 18 [wie Anm. 148]. Außerdem basiert die hier gewählte Anordnung der Komponenten im Zeichenprozess auf dem semiotischen Generierungsschema, das wiederum der Peirce'schen Einsicht folgt: »*Thirdness* is that whose being consists in its bringing about a secondness«, so Charles S. Peirce, »Sundry logical conceptions« [Erstveröffentlichung 1903], in: ders., *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Vol. 2 (1893–1913)*, hg. von The Peirce Edition Project, Bloomington, IN u. a. 1998, S. 267–288, hier: S. 267. Ohne bereits bestehende Semiose ist der Weg ihrer Genese der von Erstheit über Zweitheit zur Drittheit. *Faktisch* aber, das heißt: innerhalb von bestehender Semiose, nimmt die Semiose ihren Ausgang in der Drittheit. Übrigens erfolgt auch die Rekonstruktion semiotischer Strukturen und Prozesse zeichenförmig, das heißt: innerhalb semiotischer Theorie und somit von der Drittheit aus. Das semiotische Generierungsschema hat nach Elisabeth Walther, *Zeichenlehre*, S. 118 [wie Anm. 147], folgende Gestalt:



Ferner gründet die Abfolge $Z \rightarrow I \rightarrow O$ in der von Gottlob Frege eingeführten Unterscheidung zwischen innerem Sinn und äußerer Bedeutung; siehe Frege, »Sinn« [wie Anm. 105]. Während $Z \rightarrow I$ eine pragmatische Austauschrelation ist und selbstreferenziellen *Sinn* herstellt sowie reproduziert, ist $I \rightarrow O$ eine ordnende Relation und generiert eine *Bedeutung* mit Objektbezug. Auch Francesco Bellucci wendet die Frege'sche Unterscheidung auf das Peirce'sche Verständnis der Semiose an. Allerdings versteht er das unmittelbare Objekt als Sinn der Semiose und das dynamische Objekt als deren Bedeutung; siehe Francesco Bellucci, »Exploring Peirce's speculative grammar. The immediate object of a sign«, in: *Sign Systems Studies* 43, 4 (2015), S. 399–418, <https://doi.org/10.12697/SSS.2015.43.4.02>. Die externe Bedeutung wird jedoch

im weiteren Verlauf der Semiose unter systemischen Bedingungen in den internen Sinn eingeschlossen, sodass es sich um eine permanente Oszillation zwischen Sinn und Bedeutung handelt – ebenso wie das beim Wechselspiel zwischen Schließung und Öffnung der Fall ist. Und nicht zuletzt ist die hier vertretene Abfolge der Semiose durch einen strukturellen Isomorphismus mit organischen Zellprozessen bedingt; siehe dazu Krech, »Semiotics« [wie Anm. 85].

159 So betont Peirce: »[...] a sign is not a sign unless it translates itself into another sign in which it is more fully developed«; Peirce, *Collected Papers*, 5.594 [wie Anm. 1]. In semiotischer Hinsicht ist der semantische Vorgang der Bildung von Sinn und Bedeutung »the translation of a sign into another system of signs« (a. a. O., 4.127; vgl. auch 4.132).

160 So Peter Burschel und Jürgen Huss, *Grundriß des Waldbaus. Ein Leitfaden für Studium und Praxis*, Berlin 1997 [Erstveröffentlichung 1987], S. 1.

161 Werner Sombart, *Vom Menschen. Versuch einer geistwissenschaftlichen Anthropologie*, Berlin 1938, S. 395.

162 Jakob J. von Uexküll und Georg Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*. Mit einem Vorwort von Adolf Portmann. Neuedition, Hamburg 1956 [Erstveröffentlichung 1934], S. 108.

163 Die systemische Berücksichtigung der Umwelt in Mikro-Makro-Beziehungen wird mit dem Begriff »downward causation« bezeichnet; siehe Mark A. Bedau, »Downward causation and autonomy in weak emergence«, in: Mark A. Bedau und Paul Humphreys (Hgg.), *Emergence. Contemporary Readings in Philosophy and Science*, Cambridge, MA 2008, S. 155–188. Der Begriff »Verursachung« ist unter Berücksichtigung der Autopoiesis allerdings problematisch. Daher ist im vorliegenden Ansatz stattdessen von »Berücksichtigung« der Umwelt im System die Rede. Jaegwon Kim argumentiert, dass es keine Bewegung nach unten oder oben in der Hierarchie der Entitäten und ihrer Eigenschaften, geordnet nach der Mikro-Makro-Beziehung, gibt. Die Kausalität bleibe vielmehr auf derselben Ebene – der Ebene, auf der übergeordnete Eigenschaften realisiert werden; siehe Jaegwon Kim, *Mind in a Physical World. An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge, MA 1998, S. 81–85. Zur Diskussion des Konzepts der »downward causation« siehe Richard J. Campbell und Mark H. Bickhard, »Physicalism, emergence and downward causation«, in: *Axiomathes* 21, 1 (2011), S. 33–56, <https://doi.org/10.1007/s10516-010-9128-6>.

164 In der Sozialpsychologie und im Sozialbehaviorismus wird das Verhältnis von Generalisierung und Konkretion mit der Unterscheidung zwischen dem generalisierten und dem signifikanten Anderen beschrieben. Während der signifikante Andere eine konkrete Bezugsperson ist, ist der generalisierte Andere »the universalization of the process of role-taking: the generalized other is any and all others that stand or could stand as particulars over against the attitude of role-taking in the co-operative process at hand. Looked at from the standpoint of the act, the generalized other is the act of role-taking in its universality«; Charles W. Morris, »Introduction«, in: George H. Mead, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Edited and with an introduction by Charles W. Morris, Chicago, Ill. 1972 [Erstveröffentlichung 1934], hier: S. xxviii.

165 Siehe Jacqueline Brunning, »Genuine triads and teridentity«, in: Nathan Houser, Don D. Roberts und James Van Evra (Hgg.), *Studies in the Logic of Charles Sanders Peirce*, Bloomington 1997, S. 252–263.

166 Winfried Nöth, *Handbuch der Semiotik*, Stuttgart u. a. 2000 [Erstveröffentlichung 1985], S. 61.

167 Floyd Merrell, *Peirce, Signs, and Meaning*, Toronto u. a. 1997, S. 167.

168 Nöth, *Handbuch*, S. 61 [wie Anm. 166].

169 Merrell, *Peirce*, S. 167 [wie Anm. 167].

170 Nöth, *Handbuch*, S. 61 [wie Anm. 166].

171 Merrell, *Peirce*, S. 167 [wie Anm. 167]. Zu den Übergängen zwischen Ersttheit, Zweittheit und Drittheit siehe Walther, *Zeichenlehre*, S. 136–138 [wie Anm. 147]; Joseph Ditterich, *Selbstreferentielle Modellierungen. Biologie – Kybernetik*. Kategorientheoretische Untersuchungen zur Second Order Cybernetics und ein polykontexturales Modell kognitiver Systeme, Klagenfurt 1990, S. 91–103; und Alfred Toth, »Hierarchie und Heterarchie in der Semiotik« 2000, <http://www.mathematical-semiotics.com/pdf/Hier.u.Heter.pdf>, letzter Zugriff: 25.01.2021.

172 Vgl. Joseph E. Brenner, *Logic in Reality*, Dordrecht 2008, S. 3.

173 Peirce, *Collected Papers*, 2.274 [wie Anm. 1].

174 Vgl. a. a. O., 5.484.

175 Vgl. David Savan, *An Introduction to C. S. Peirce's Full System of Semeiotic*, Toronto 1988, S. 43.

176 Das gilt auch in physikalischer Hinsicht. Campbell/Bickhard, »Physicalism«, S. 33 [wie Anm. 163], argumentieren gegen die Auffassung, »shared by physicalists and Cartesians alike, that what basically exists are things (entities, substances). Our best physics tells us that there are no basic particulars, only fields in process.« Mit Blick auf den Materiebegriff orientiert sich der hier vertretene Ansatz, wie erwähnt, am »Agentiellen Realismus« von Karen Barad; siehe Anm. 27.

177 Deacon, *Species*, S. 71 [wie Anm. 153]. Vgl. auch Jerzy Pelc, »Iconicity. Iconic signs or iconic uses of signs?«, in: Paul Bouissac, Michael Herzfeld und Roland Posner (Hgg.), *Iconicity. Essays on the Nature of Culture. Festschrift for Thomas A. Sebeok on his 65th Birthday*, Tübingen 1986, S. 7–15, hier: S. 11.

178 Die detaillierte Herleitung des semiotischen Modells anhand der projektiven Geometrie und Isomorphismen zum Modell des organischen Zellsystems findet sich in Krech, »Semiotics« [wie Anm. 85].

179 In Bezug auf das Ökosystem vgl. Cottam/Ranson/Vounckx, »Re-Mapping«, S. 2359 [wie Anm. 139]: »Abstractly, the recognition in general of a single object implies the existence of not two, but three separate domains: the object, its ecosystemic environment, and their interface: the bifurcating categorization of Nature proposed by Rosen into the complement of mechanism and organism is insufficient. An organism is not the complement of a mechanism: the complement of a mechanism is its ecosystem.«

180 Zum Isomorphismus zwischen dem semiotischen System und dem System der Zelle mit Blick auf Input und Output siehe Krech, »Semiotics« [wie Anm. 85].

181 Vor diesem semiotischen Hintergrund ist die Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) zu überdenken, die maßgeblich auf Michel Callon, John Law und Bruno Latour zurückgeht. Sie konstatiert, dass sich Gesellschaft aus verschiedenen Elementen zusammensetzt, die über Netzwerke miteinander verbunden sind. Zu den Elementen zählen sowohl menschliche Aktanten als auch Dinge, denen eine Wirkmacht zukommt (»agency of objects«); siehe nur Bruno Latour, *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt a. M. 2001. Wie Personen und Dinge interagieren, lässt sich semiotisch verstehen. Daher bezieht die ANT auch semiotische Überlegungen mit ein; siehe etwa John Law, »Actor network theory and material semiotics«, in: Bryan S. Turner (Hg.), *The New Blackwell Companion to Social Theory*, Chichester 2009, S. 141–158. Allerdings geht die ANT pauschal von menschlichen Aktanten aus und unterscheidet nicht, wie mit dem hier präsentierten Ansatz vorgeschlagen, zwischen den evolutionären Ebenen des Sozialen, Psychischen, Organischen und Physischen.

182 Zum »radikalen Konstruktivismus« siehe die Beiträge in Siegfried J. Schmidt (Hg.), *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt a. M. 1986.

183 Siehe Charles S. Peirce, *Phänomen und Logik der Zeichen*. Hrsg. und übersetzt von Helmut Pape, Frankfurt a. M. 1983, S. 145: »Wir müssen nämlich das Unmittelbare Objekt, welches das Objekt ist, wie es das Zeichen selbst darstellt und dessen Sein also von seiner Darstellung im Zeichen abhängig ist, von dem Dynamischen Objekt unterscheiden, das die Realität ist, die Mittel und Wege findet, das Zeichen zu bestimmen, ihre Darstellung zu sein.« Das englische Original lautet: »[...] we have to distinguish the Immediate Object, which is the Object as the Sign itself represents it, and whose Being is thus dependent upon the Representation of it in the Sign, from the Dynamical Object, which is the Reality which by some means contrives to determine the Sign to its Representation«; ders., *Collected Papers*, 4.536 [wie Anm. 1].

184 Vgl. die Erläuterung zum unmittelbaren Objekt bei Bellucci, »Exploring«, S. 411 [wie Anm. 158], allerdings im üblichen, beim vorliegenden Ansatz nicht verwendeten Sender-Empfänger-Modell: »Immediate objects account for the intersubjectivity of reference. A sign functions as such if it identifies an object that is common to the utterer's and the interpreter's experiences.«

185 Zum Begriff der strukturellen Verknüpfung siehe die Ausführungen auf S. 61

186 So auch Scheibmayr, *Systemtheorie*, S. 337 [wie Anm. 82].

187 Den Begriff des materiellen Ankers verwende ich in Anlehnung an Edwin Hutchins, »Material anchors for conceptual blends«, in: *Journal of Pragmatics* 37, 10 (2005), S. 1555–1577, <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2004.06.008>; Gilles Fauconnier und Mark Turner, *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York 2002, S. 195–216. Zu Gebrauchseigenschaften von Objekten siehe

James J. Gibson, »The theory of affordances« [Erstveröffentlichung 1979], in: ders., *The Ecological Approach to Visual Perception*, New York u. a. 2015 [Erstveröffentlichung 1979], S. 119–135; Emanuele Bardone, »Affordances as abductive anchors«, in: Lorenzo Magnani, Walter Carnielli und Claudio Pizzi (Hgg.), *Model-Based Reasoning in Science and Technology. Abduction, Logic, and Computational Discovery*, Berlin, Heidelberg 2010, S. 135–157.

188 »Agency of objects: in Anlehnung an Latour, *Reassembling*, S. 63–86 [wie Anm. 80].

189 Rahmen im Sinne von Erving Goffman, *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. With a new foreword by Bennett M. Berger. Reprint, Boston, MA 1986 [Erstveröffentlichung 1974]; Walther, *Zeichenlehre*, S. 129–133 [wie Anm. 147], spricht von »Situation«.

190 Vgl. Charles S. Peirce, »New elements (καινὰ στοιχεῖα)«, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*. Vol. 2 (1893–1913), S. 300–324, hier: S. 318: »[...] a symbol, if sufficiently complete, always involves an index, just as an index sufficiently complete involves an icon.«

191 Vgl. Terrence W. Deacon, »Beyond the symbolic species«, in: Theresa Schilhab, Frederik Stjernfelt und Terrence W. Deacon (Hgg.), *The Symbolic Species Evolved*, Dordrecht 2012, S. 9–38, hier: 13: »Indices are not made of icons and symbols are not made of indices. These are stages in developing and differentiating ever more complex forms of reference.«

192 Siehe Peirce, *Collected Papers*, 8.332 [wie Anm. 1].

193 Vgl. Paul Natterer, *Philosophie der Biologie. Mit einem Abriss zu Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft und einer interdisziplinären Bilanz der Evolutionsbiologie*, Norderstedt 2010, S. 92: »Nukleotide bestehen aus vier Nukleobasen, von denen je zwei komplementär sind. Drei Paare bilden ein Codon oder Triplett, was einer spezifischen Aminosäure entspricht (vergleichbar einem Buchstaben der menschlichen Sprache). Dutzende bis Hunderte der Codons (vergleichbar Worten und Sätzen der Sprache) entsprechen Proteinfunktionen (Proteinbauplänen). Mittels des Enzyms RNS-Polymerase erfolgt die *Transkription* in Boten-RNS (mRNS), d. h. die Anfertigung einer Arbeitskopie. In den Ribosomen erfolgt dann über Transfer-Ribonukleinsäuren (tRNS) die *Translation* des Code, d. h. die Übersetzung in Proteinstrukturen (Proteinkodierung), deren Aminosäuresequenz eindeutig durch die Triplettsequenz der mRNS bestimmt ist. Eine Folge von Triplets, welche einen Proteincode ausmachen, ist ein *Gen*. Für die Triplets oder Codons gibt es nun 64 mögliche Kombinationen (= Aminosäuren). Verwendet werden aber nur 20 Kombinationen + drei Stoppcodons (proteinkodierende Gene werden durch sog. Promotoren und einen Startkodon angezeigt). D. h. mehrere Codons stehen für dieselbe Aminosäure und sind so maximal redundant. Der genetische Code ist informationstheoretisch, syntaktisch und semantisch von nachweisbarer hochgradiger Optimalität, Fehlertoleranz und Anpassungsfähigkeit. Die DNS zeigt eine äußerst hohe Informationsdichte. Sie umfasst nicht nur die Proteinsyntheseinformation, sondern auch vielfältige Regulationssequenzen und Ribozymen-Code, überlappende Gene etc., wobei auch die Raumstruktur der DNS informationstragend ist.« Neuerdings wird die Invarianz des Genoms infrage gestellt. Bei der Transmission des Genoms zur Bildung eines Organismus komme es zur Tilgung, zu Duplikationen und zu anderen Mutationen an verschiedenen Stellen im Organismus; siehe Evan Z. Macosko und Steven A. McCarroll, »Genetics. Our fallen genomes«, in: *Science* 342, 6158 (2013), 564 f., <https://doi.org/10.1126/science.1246942>. Diese Sichtweise zeigt die enorme Flexibilität des Erbgutes, wirft aber auch ein neues Licht auf die Entstehung von Krankheiten; siehe Jay Shendure und Joshua M. Akey, »The origins, determinants, and consequences of human mutations«, in: *Science* 349, 6255 (2015), S. 1478–1483, <https://doi.org/10.1126/science.aaa9119>.

194 In semiotischer Hinsicht können sowohl die Zeichen als auch die Objekte und Interpretanten degenerieren. Zu degenerierter Indexikalität siehe Uwe Wirth, »Zwischen genuiner und degenerierter Indexikalität. Eine Peircesche Perspektive auf Derridas und Freuds Spurbegriff«, in: Sybille Krämer, Werner Kogge und Gernot Grube (Hgg.), *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*, Frankfurt a. M. 2007, S. 55–81.

195 Zu diesem Zweck können vielleicht Verfahren der Mustererkennung und -klassifikation angewendet werden. Siehe etwa Sergios Theodoridis und Konstantinos Koutroumbas, *Pattern Recognition*, Burlington, MA u. a. 42009 [Erstveröffentlichung 1998]; Richard O. Duda, David G. Stork und Peter E. Hart, *Pattern Classification and Scene Analysis*, New York u. a. 22000 [Erstveröffentlichung 1973]; Heinrich Niemann, *Klassifikation von Mustern*, Berlin, Heidelberg 1983.

196 Vgl. Daniel C. Dennett, »Real patterns«, in: *The Journal of Philosophy* 88, 1 (1991), S. 27–51, hier: S. 34 f.: Patterns »are efficient ways of transmitting exact copies of frames [sc. empirical objects with certain properties; VK] [...] from one place to another, but our interests often favor a somewhat different goal: transmitting *inexact* copies that nevertheless preserve ›the‹ pattern that is important to us. [...] Sometimes we are interested in not just ignoring the noise, but eliminating it, improving the pattern in transmission.« Insofern das semiotische Modell mit seinen Rekursionen isomorph zum Sierpiński-Dreieck ist, gilt: »Many fractals have some degree of self-similarity—they are made up of parts that resemble the whole in some way. Sometimes, the resemblance may be weaker than strict geometrical similarity; for example, the similarity may be approximate or statistical«; Kenneth Falconer, *Fractal Geometry. Mathematical Foundations and Applications*, Chichester 2003 [Erstveröffentlichung 1990], S. xxii.

197 Petter Portin und Adam Wilkins, »The evolving definition of the term ›gene‹«, in: *Genetics* 205, 4 (2017), S. 1353–1364, <https://doi.org/10.1534/genetics.116.196956>, hier: S. 1361.

198 Zum Übergang zwischen nicht-semiotischen und verschiedenen semiotischen Zuständen vgl. das Konzept der ›semiotischen Schwellenzonen‹ bei Kalevi Kull, »Vegetative, animal, and cultural semiosis. The semiotic threshold zones«, in: *Cognitive Semiotics* 4, Spring (2009), S. 8–27, <https://doi.org/10.1515/cogsem.2009.4.spring2009.8>.

199 Auch neurophysiologisch gilt, dass sich stets große Mengen von neuronalen Impulsen gleichzeitig ereignen müssen, um sich vernetzen zu können – gemäß der ›Hebb-Regel‹: »Neurons that fire together wire together«; siehe Niels Birbaumer und Robert F. Schmidt, *Biologische Psychologie*, Heidelberg 2006 [Erstveröffentlichung 1990], S. 610.

200 Zur Degeneration des Codes, die Abweichung und Veränderung ermöglicht, siehe Rüdiger Vaas, *Der genetische Code. Evolution und selbstorganisierte Optimierung, Abweichungen und gezielte Veränderung. Eine Übersicht*, Stuttgart 1994; zur Degeneration als einer biologisch ubiquitären Eigenschaft siehe Gerald M. Edelman und Joseph A. Gally, »Degeneracy and Complexity in Biological Systems«, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 98, 24 (2001), S. 13763–13768, <https://doi.org/10.1073/pnas.231499798>.

201 Zur Unterscheidung des unmittelbaren und des dynamischen Objekts vgl. S. 55 und Anm. 183.

202 Siehe Michel Serres und Bruno Latour, *Conversations on Science, Culture, and Time*. Translated by Roxanne Lapidus, Ann Arbor 1998 [Erstveröffentlichung 1995], S. 60. Geometrie und Topologie stehen in einem Verhältnis, wie es bei einem Modell und empirischen Sachverhalten der Fall ist, nämlich in einer metaphorischen Relation; siehe Black, *Models* [wie Anm. 55]. Vgl. auch Rappaport, *Ritual*, S. 88 [wie Anm. 129]: »Precision is not accuracy, and sometimes there may be loss of accuracy in the representation of analogic processes or entities digitally. The advantage of digitalization is that it increases clarity.«

203 Zu Mitteilung, Information und Verstehen als den drei Komponenten von Kommunikation siehe ausführlich Luhmann, *Systeme*, S. 193–241 [wie Anm. 39].

204 Vgl. Luhmann, *Systeme*, S. 194 [wie Anm. 39].

205 Zum Begriff der Information als Differenz, die eine Differenz erzeugt, siehe Bateson, *Steps*, S. 276, 321 et pass. [wie Anm. 138]. Karen Barad, die von Beugungen statt Faltungen spricht, bezeichnet Beugungsmuster als »patterns of difference that make a difference«; Barad, *Meeting*, S. 72 [wie Anm. 27].

206 Vgl. Luhmann, *Systeme*, S. 198 [wie Anm. 39].

207 In Interaktionen unter anwesenden Personen »ist – im Gegensatz zu Körperausdruck, Mimik, Gestik – die Sprache, (das Sprechen), so sehr sie viele Interaktionssituationen beherrscht – nur eines von vielen Kommunikationsmedien, ihr Einsatz am ehesten manipulierbar: Ihr pragmatisches, semantisches und syntaktisches Ordnungsgefüge repräsentiert nur wenige – allerdings auch bewusstseinsfähigere – von unbestimmt vielen Empfindungs- und Sinnes- bzw. Sinnqualitäten«; Hans-Georg Soeffner, *Symbolische Formung. Eine Soziologie des Symbols und des Rituals*, Weilerswist 2010, S. 14.

208 Siehe beispielsweise für das Lesen von Bildern ohne Text im römischen Reich Paul Zanker, »Bilder lesen ohne Texte«, in: Ortwin Dally, Tonio Hölscher, Susanne Muth und Rolf M. Schneider (Hgg.), *Medien der Geschichte. Antikes Griechenland und Rom*, Berlin 2013, S. 190–203.

- 209** Siehe etwa Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela, *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*. Foreword by J. Z. Young. Revised edition, Boston, MA u. a. 1992, S. 95–99; Luhmann, *Gesellschaft*, S. 92–120 [wie Anm. 17].
- 210** Siehe Axel Lange, *Darwins Erbe im Umbau. Die Säulen der erweiterten Synthese in der Evolutionstheorie*, Würzburg 2012, S. 383, und den Überblick bei Ary Hoffmann, »Evolutionary limits and constraints«, in: Jonathan B. Losos (Hg.), *The Princeton Guide to Evolution*, Princeton u. a. 2014, S. 247–252.
- 211** Vgl. Luhmann, *Gesellschaft*, S. 101 [wie Anm. 17].
- 212** Roberto Calasso, *Der himmlische Jäger*. Aus dem Italienischen von Reimar Klein und Marianne Schneider. Kindle Edition, Berlin 2020, S. 120. Den Hinweis auf das Buch verdanke ich Dominika Motak.
- 213** Siehe Niklas Luhmann, »Die Form ›Person‹«, *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, S. 142–154, hier: S. 153: »Personen dienen der strukturellen Kopplung von psychischen und sozialen Systemen.«
- 214** Der Begriff der Familienähnlichkeit ist von Ludwig Wittgenstein eingeführt worden. Er bedürfte ausführlicher Diskussion, was an dieser Stelle jedoch nicht geleistet werden kann. Siehe stattdessen nur Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical investigations*. Translated by Gertrude E. M. Anscombe, Peter M. S. Hacker and Joachim Schulte, Chichester 2009 [Erstveröffentlichung 1969], S. 35: »66. [...] Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und Kleinen. 67. Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren, als durch das Wort ›Familienähnlichkeiten‹; denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament, etc. etc. – Und ich werde sagen: die ›Spiele‹ bilden eine Familie.« Zum Argument, Familienähnlichkeiten des Religionsbegriffs zu berücksichtigen, vgl. Christoph Kleine, »Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18, 1 (2010), S. 3–38, <https://doi.org/10.1515/zfr.2010.18.1.3>.
- 215** Zu einem psychologischen Attributionsansatz siehe Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered. A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton, NJ 2009.
- 216** Zur Unterscheidung von sachlich, zeitlich und sozial vgl. Luhmann, *Systeme*, 111–122 [wie Anm. 39].
- 217** Für religiöse Kommunikation siehe zum Beispiel die Beiträge in Hans G. Kippenberg, Yme B. Kuiper und Andy F. Sanders (Hgg.), *Concepts of Person in Religion and Thought*, Berlin u. a. 1990; Albert I. Baumgarten, Jan Assmann und Guy G. Stroumsa (Hgg.), *Self, Soul, and Body in Religious Experience*, Leiden 1998; Jan Assmann und Guy G. Stroumsa (Hgg.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden u. a. 1999; David Brakke, Michael L. Satlow und Steven Weitzman (Hgg.), *Religion and the Self in Antiquity*, Bloomington, IN 2005. Vgl. dazu auch das Urteil von Guy Stroumsa: »Sicher gibt es zuweilen grundlegende Unterschiede zwischen den in der Spätantike koexistierenden und in Konflikt geratenden Religionen, aber die wichtigsten davon haben nicht unbedingt etwas mit dem unterschiedlichen Götterhimmel zu tun: Es sind die anthropologischen Konzeptionen und ethischen Einstellungen, die sich zuweilen viel gründlicher und deutlicher voneinander unterscheiden«, Guy G. Stroumsa, *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*. Aus dem Französischen von Ulrike Bokelmann. Mit einem Vorwort von John Scheid, Berlin 2011 [Erstveröffentlichung 2005], S. 17. Allgemein systemtheoretisch siehe Michael Hutter und Gunther Teubner, »Der Gesellschaft fette Beute. *Homo juridicus* und *homo oeconomicus* als kommunikationserhaltende Fiktionen«, in: Peter Fuchs und Andreas Göbel (Hgg.), *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?*, Frankfurt a. M. 1994, hier: S. 121: »Jedes Subsystem verfügt über eigene Zurechnungsmechanismen der Personifizierung, die gegenüber den Umweltperturbationen als Filter wirken. Es gibt eine je systemrelative Unterstellung von Freiheiten, subsystemspezifische Zurechnung von Handlungen, Verantwortung, Rechten und Pflichten, subsystemspezifische Ausstattung der Personen mit Kapital, Interessen, Intentionen, Zielen und Präferenzen. Jedes Subsystem erfindet sich sozusagen seine eigene Sozialpsychologie, die je eigene Relevanzkriterien besitzt, um Informationen über die beteiligten Menschen zu schaffen. [...] Mit Hilfe des jeweiligen Rationalmodells ›sehen‹ die psychologisierenden Subsysteme jeweils andere menschliche Eigenschaften, selbst wenn es sich konkret um den gleichen Menschen handeln sollte.«
- 218** Luhmann, »Ausdifferenzierung«, S. 344 [wie Anm. 68].

219 Das ist innerhalb der natürlichen Sprache, die in irgendeiner Anordnung von Subjekt, Prädikat und Objekt prozediert, schwierig und kann daher nur andeutungsweise, nämlich zumeist unter Rückgriff auf Metaphern, erfolgen. Was in der Religion Subjekt und was in ihr Objekt ist, scheint Gerardus van der Leeuw zu wissen, wenn er im ersten Teil seiner Phänomenologie »das Objekt der Religion« und im zweiten Teil »das Subjekt der Religion« behandelt, bevor er sich im dritten Teil »Objekt und Subjekt in ihrer Wirkung aufeinander« zuwendet; siehe Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956 [Erstveröffentlichung 1933]. Hingegen ist Peirce zufolge Religion weder subjektiv noch objektiv; siehe Alessandro Topa, *Die Genese der Peirce'schen Semiotik. Band 1. Das Kategorienproblem (1857–1865)*, Würzburg 2007, S. 335. Stefano Cochetti schreibt mit Bezug auf die Opfertheorie von Georges Bataille: »Transzendenz und Immanenz implizieren keinerlei Rangordnung: ein Mensch transzendiert einen Tisch ebenso wie ein Tisch einen Menschen transzendiert«; Stefano Cochetti, »Die Aporie des Heiligen. Der Opferbegriff bei Bataille und Girard«, in: Andreas Hetzel und Peter Wiechens (Hgg.), *Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung*, Würzburg 1999, S. 243–258, hier: S. 244 f. Vgl. auch Luhmann, *Religion*, S. 13 [wie Anm. 45]: »Mit dem Schema des Bewußtseins (Subjekt/Objekt, Beobachter/Gegenstand) läßt sich Religion nicht zureichend begreifen, weil sie auf beiden Seiten dieser Differenz angesiedelt ist.« Denn: »Die Religion hat [...] nicht zuletzt darin ihr Problem, daß sie auch nach dem Sinn dieser Subjekt/Objekt-Unterscheidung noch fragen kann – und letztlich muß« (a. a. O., S. 39). In linguistischer Hinsicht und in Analogie zwischen einer elementaren Aussage und einem Schauspiel schreibt Algirdas J. Greimas, *Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen*, Braunschweig 1971, S. 158: »Das Schauspiel hat [...] die Eigentümlichkeit, daß es permanent ist: der Inhalt der Aktionen ändert sich die ganze Zeit hindurch, die Akteure wechseln, das Äußerungs-Schauspiel jedoch bleibt immer das gleiche, denn seine Permanenz wird durch die festliegende Distribution der Rollen gewährleistet.« Dementsprechend ersetzt Greimas die einfache Opposition zwischen Subjekt und Objekt durch »zwei aktantielle Kategorien in Form der Oppositionen: Subjekt vs. Objekt, /Adressant vs. Adressat« (a. a. O., S. 158). Anhand von Analysen narrativen Materials zeigt Greimas: »Die vier Aktanten sind – symmetrisch und umgekehrt – vorhanden« (a. a. O., S. 162).

220 Vgl., allerdings in eher handlungstheoretischer Ausrichtung, Mustafa Emirbayer und Ann Mische, »What is agency?«, in: *American Journal of Sociology* 103, 4 (1998), S. 962–1023, <https://doi.org/10.1086/231294>. Alfred Gell weitet die »agency« auf Gegenstände aus und spricht von Kunstobjekten als »Agenten«; siehe Alfred Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford 1998, passim. Von hier aus kann dann auch von der »agency of objects« die Rede sein, etwa im Sinne von Latour, *Reassembling*, S. 63–86 [wie Anm. 80].

221 Vgl. Luhmann, *Gesellschaft*, S. 105 [wie Anm. 17]: »Kommunikationen bilden, wenn autopoietisch durch Rekursionen reproduziert, eine emergente Realität sui generis. Nicht der Mensch kann kommunizieren, nur die Kommunikation kann kommunizieren. Ebenso wie Kommunikationssysteme sind auch Bewußtseinssysteme (und auf deren anderer Seite Gehirne, Zellen usw. ...) operativ geschlossene Systeme, die keinen Kontakt zueinander unterhalten können. Es gibt keine nicht sozial vermittelte Kommunikation von Bewußtsein zu Bewußtsein, und es gibt keine Kommunikation zwischen Individuum und Gesellschaft.« Der *sui generis*-Charakter von Religion hat nichts mit der Privatisierung von Religion als einer bestimmten sozialstrukturellen Formation, ihrer Essentialisierung sowie ihrer vermeintlich prioritären Stellung gegenüber anderen gesellschaftlichen Bereichen zu tun; so aber Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York 1997, S. xi: »[...] the widespread scholarly assumption, operative at least in North American scholarship, that religion is best conceptualized as sui generis, autonomous, of its own kind, strictly personal, essential, unique, prior to, and ultimately distinct from, all other facets of human life and interaction, is a highly useful discursive as well as political strategy.« Vgl. auch ders., *The Discipline of Religion. Structure, Meaning, Rhetoric*, London u. a. 2003, S. 54: »[...] I must note from the outset that what we term the history of religions is but one instance of what I refer to as the discourse on *sui generis* religion or the private affair tradition, an essentialist discourse that has now gained hegemonic status in the field.« Mit dem *sui generis*-Charakter von Religion ist ihre autopoietische Entstehungs- und Reproduktionsweise innerhalb gesellschaftlicher Kommunikation gemeint, die im Übrigen auch den autonomen Status der Religionswissenschaft im Wissenschaftskanon ermöglicht. Siehe Daniel L. Pals, »Is religion a *sui generis* phenomenon?«, in: *Journal of the American Academy of Religion* 55, 2 (1987), S. 259–284, <https://doi.org/10.1093/jaarel/LV.2.259>, hier: S. 278.

222 Vgl. Serres/Latour, *Conversations*, S. 103 [wie Anm. 202].

223 Bruno Latour, »A relativist account of Einstein's relativity«, in: *Social Studies of Science* 18 (1998), S. 3–44, hier: S. 25.

224 Zum Argument, dass auch Metaphern Aktanten sein können, siehe – mitsamt einer Fallstudie zur Metapher des Glockenschlags, die Handlungen in einem Kloster anregt – Danny Otto und Nelly Welskop, »Handlungsanregende Potentiale einer schallenden Metapher – eine empirische Untersuchung der Metapher als Aktant«, in: Matthias Junge (Hg.), *Methoden der Metaphernforschung und -analyse*, Wiesbaden 2014, S. 251–269, insb. S. 257: »Indem durch die Metapher Erfahrungen eines Feldes durch die Sprache eines anderen neu interpretiert werden, sind ebenjene Assoziationen nicht nur Teil einer Übertragung, sondern ebenso Ausdruck von etwas Neuem, dass aus den Assoziationen entsteht [...]. In der Assoziation liegt die Neuschöpfung, liegt die Handlungsfähigkeit und die Quelle der Unterschiede. Folglich macht die Metapher nicht nur einen Unterschied; sie stößt vielmehr weitere Entitäten an, da sie zwei Bereiche zusammenbringt und durch diese Kombination einen Punkt verdeutlicht, der ohne sie nicht in identischer Weise möglich wäre.« Beispiele für die Wirkungsweise der Glocke als Aktant sind die Aussagen: »Die Glocke ruft mich und mahnt mich«; »Jetzt müssen wir laufen und tun, was uns für die Ewigkeit nützt«; »Der liebe Gott ruft« (a. a. O., S. 264).

225 Michel Callon, »Technoökonomische Netzwerke und Reversibilität [1991]«, in: Andréa Bellinger und David J. Krieger (Hgg.), *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006, S. 309–342, hier: S. 319.

226 Vgl. Steadman/Palmer, *Selection*, S. 38 [wie Anm. 59]: »Religious behavior is a specific kind of communication, a metaphor whose metaphorical status is denied.«

227 Vgl. Frese, »Sprechen« [wie Anm. 105]. Evolutionstheoretisch siehe Camilla Power, »Ritual and speech coevolution«, in: Todd K. Shackelford und Viviana A. Weekes-Shackelford (Hgg.), *Encyclopedia of Evolutionary Psychological Science*. Online edition, Cham 2018, S. 1–5; Chris Knight und Jerome Lewis, »Wild voices. Mimicry, reversal, metaphor, and the emergence of language«, in: *Current Anthropology* 58, 4 (2017), S. 435–453, <https://doi.org/10.1086/692905>.

228 Vgl. statt vieler Robert F. Campany, »On the very idea of religions (in the Modern West and in Early Medieval China)«, in: *History of Religions* 42, 4 (2003), S. 287–319, hier: S. 319: »Religions do not exist, at least not in the same way that people and their textual and visual artifacts and performances do. And when religions are metaphorically imagined as doing things, it becomes harder to see the agents who really and nonmetaphorically do things: people.« Dementsprechend spricht Steffen Führding, *Jenseits von Religion? Zur sozio-rhetorischen ›Wende‹ in der Religionswissenschaft*, Bielefeld 2015, S. 12 f., u. a. mit Bezug auf Peter Antes, »Religionswissenschaft als humanwissenschaftliche Disziplin«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 63 (1979), S. 275–282, und Manfred Hutter, »Religionswissenschaft im Kontext der Humanwissenschaften«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 87 (2003), S. 3–20, von »einem weitgehenden Konsens darüber [...], dass es sich bei der postphänomenologischen Religionswissenschaft um eine empirische und humanwissenschaftliche Disziplin handelt.« Empiriebezug sollte selbstverständlich sein, aber was ein »humanwissenschaftlicher« Ausgangspunkt und was an »people« »real« und »nicht-metaphorisch« sein soll, erschließt sich mir nicht. Hingegen teile ich die von Wolfgang Gantke geäußerte Vermutung: »Vielleicht ist eine neue Offenheit für das Phänomen des Heiligen nur dann erreichbar, wenn zuvor die heute noch vorherrschende ›humanegoistische Anthropozentrik‹ überwunden wird«; Wolfgang Gantke, »Die Diskussion um das Heilige vor dem Hintergrund der Krise des Naturalismus«, in: Wolfgang Gantke und Vladislav Serikov (Hgg.), *Das Heilige als Problem der gegenwärtigen Religionswissenschaft*, Frankfurt a. M. et al. 2015, S. 33–40, hier: S. 39. Diese Auffassung muss jedoch nicht eine Revitalisierung der Religionsphänomenologie zur Folge haben, wie das Gantkes Argumentation nahe legt. In einer sozialwissenschaftlich ausgerichteten Religionsforschung ist ›das Heilige‹ das Resultat einer kommunikativen Zuschreibung und somit ein genuin sozio-kultureller Sachverhalt; vgl. Magnus Schlette, »Das Heilige in der Moderne«, in: Christian Thies (Hg.), *Religiöse Erfahrung in der Moderne. William James und die Folgen*, Wiesbaden 2009, S. 109–132.

229 Was Kurt Röttgers über anthropologisch fundierte Sozialphilosophien schreibt, gilt für jede Wissenschaft, die meint, ›den Menschen‹ zu ihrem Gegenstand machen zu können: »Sozialphilosophien, die versuchen, vom Menschen auszugehen, halsen sich mehrere Probleme auf. Sie müßten zunächst

klären, was dieser ›Mensch‹ ist. Ist er Objekt oder gar Subjekt eines praktischen Humanismus, d. h. eine Zurechnungseinheit, und wer ist dann auf welcher Grundlage berechtigt, eine solche Zurechnung vorzunehmen, die heute allein noch mögliche, aber zirkuläre Antwort lautet: das ist der Mensch; oder ist der Mensch das, wofür die Humanmediziner oder gar die Biopolitiker zuständig erklärt worden sind, letztlich also der Mensch als ein durch einen bestimmten Genpool definierter Organismus, oder wollen wir unter einem Menschen das verstehen, was die philosophische Anthropologie vor 200 Jahren erfunden hat, sei er nun mit Gehlen als Mängelwesen, sei er mit Plessner als Exzentriker verstanden. Aber selbst angenommen, es gelänge in überzeugender Weise, die anthropologischen und humanistischen Vorannahmen zu klären, und selbst die moralische, ob der Mensch von seiner ersten oder zweiten Natur aus gut oder böse oder gemischt wie ein Schachbrett sei, bleibt doch immer noch unklar, wie aus einem so konstruierten Menschen (den so konstruierten Menschenbildern) Soziales oder gar eine ganze Gesellschaft hergeleitet werden kann; Röttgers, *Das Soziale*, S. 16 f. [wie Anm. 36].

230 Zur Unterscheidung von Grund und Interpretant siehe Jørgen D. Johansen, *Dialogic Semiosis. An Essay on Signs and Meaning*, Bloomington, IN 1993, S. 90–93. Zur Differenz von Grund und Figur siehe linguistisch Stephen Wallace, »Figure and ground. The interrelationships of linguistic categories«, in: Paul J. Hopper (Hg.), *Tense-Aspect. Between Semantics & Pragmatics*, Amsterdam 1982, S. 201–223; medientheoretisch: Marshall McLuhan und Bruce R. Powers, *The Global Village. Transformations in World Life and Media in the 21st Century*, New York 1989, S. 9. Auch die Wahrnehmungspsychologie und die Gestalttheorie benutzen diese Unterscheidung; siehe etwa Jörgen L. Pind, *Edgar Rubin and Psychology in Denmark. Figure and Ground*, Cham u. a. 2014. Neurophysiologisch siehe Uri Hasson, Talma Hendler, Dafna Ben Bashat und Rafael Malach, »Vase or face? A neural correlate of shape-selective grouping processes in the human brain«, in: *Journal of Cognitive Neuroscience* 13, 6 (2001), S. 744–753, <https://doi.org/10.1162/08989290152541412>.

231 Vgl. Luhmann, »Medium der Kunst«, S. 198 [wie Anm. 21].

232 Fritz Heider, »Ding und Medium [1921]« [Erstveröffentlichung 1921], in: Claus Pias, Joseph Vogl, Lorenz Engell, Oliver Fahle und Britta Neitzel (Hgg.), *Kursbuch Medienkultur. Die maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard*, Stuttgart 1999, S. 319–333, hier: S. 323. Vgl. auch Aristoteles: »Jede Farbe ist fähig, das der Wirklichkeit nach Durchsichtige in Bewegung zu setzen; und dies ist auch ihre Natur. Deswegen ist sie ohne Licht nicht sichtbar, sondern durchweg jede Farbe wird im Licht gesehen. Daher muss zuerst über das Licht gesagt werden, was es ist. Also: Es gibt etwas Durchsichtiges. ›Durchsichtig‹ nenne ich das, was zwar sichtbar, nicht aber an sich sichtbar im einfachen Sinn ist, sondern aufgrund einer fremden Farbe; Aristoteles, »Über die Seele«. Übersetzt von Klaus Corcilus, in: ders., *Philosophische Schriften in sechs Bänden. Bd. 6: Physik – Über die Seele*, hg. von Hermann Bonitz, Eugen Rolfes, Horst Seidl, Hans Günter Zekl, Hamburg 2019, S. 265–353, hier: S. 307. Siehe ausführlich Georg Picht, *Aristoteles' ›De anima‹*. Mit einer Einführung von Enno Rudolph, hg. v. Constanze Eisenbart, Stuttgart 1987, passim.

233 Heider, »Ding«, S. 323 [wie Anm. 232].

234 Uwe Wirth, »Die Frage nach dem Medium als Frage nach der Vermittlung«, in: Stefan Münker und Alexander Roesler (Hgg.), *Was ist ein Medium?*, Frankfurt a. M. 2008, S. 222–234, hier: S. 223.

235 Siehe Friedrich A. Kittler, *Draculas Vermächtnis. Technische Schriften*, Leipzig 1993, S. 8, und ausführlich Hartmut Winkler, *Prozessieren. Die dritte, vernachlässigte Medienfunktion*, Paderborn 2015.

236 Zur Selbstreferenzialität beispielsweise des Qur'ān siehe Stefan Wild (Hg.), *Self-Referentiality in the Qur'ān*, Wiesbaden 2006; Daniel A. Madigan, *The Qur'ān's Self Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton, NJ u. a. 2001. Zu Kanonisierungsprozessen im Mittelmeerraum siehe Margalit Finkelberg und Guy G. Stroumsa (Hgg.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden 2003; zur Kanonisierung der Hebräischen Bibel: Elvira Martín Contreras und Lorena Miralles Maciá (Hgg.), *The Text of the Hebrew Bible. From the Rabbis to Masoretes*, Göttingen 2014; zum Neuen Testament: Michael J. Kruger, *Canon Revisited. Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books*, Wheaton, Ill. 2012; zur Kanonisierung der liturgischen avestischen Texte im Zoroastrismus: Kianoosh Rezania, »Von der altiranischen Dichtung zur Yasna-Liturgie. Über die Kanonisierung der liturgischen avestischen Texte im Zoroastrismus«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18, 2 (2010), S. 199–228; zu Kanonisierungsprozessen im Buddhismus: Kenneth R. Norman, »Buddhism and canonicity«, in: ders., *A Philological Approach to Buddhism. The Bukkyō Dendō Kyōkai Lectures* 1994, London 1997, S. 111–126; zur Kompilation da-

oistischer Schriften: Bokenkamp, *Scriptures* [wie Anm. 89]; zur Kanonisierung der *Veden*: Michael Witzel, »The development of the Vedic canon and its schools. The social and political milieu«, in: ders. (Hg.), *Inside the Texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas*. Proceedings of the International Vedic Workshop, Harvard University, June 1989, Columbia, MO 1997, S. 257–345; systematisch: Carsten Colpe, »Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons«, in: Aleida Assmann und Jan Assmann (Hgg.), *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, S. 80–92.

237 Vgl. Luhmann, *Gesellschaft*, S. 198 [wie Anm. 17].

238 Vgl. Sybille Krämer, »Form als Vollzug oder: Was gewinnen wir mit Niklas Luhmanns Unterscheidung zwischen Medium und Form?«, in: *Rechtshistorisches Journal* 17 (1998), S. 558–573, hier: S. 559.

239 Niklas Luhmann, »Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen«, in: *Soziale Systeme* 6 (2001), S. 39–51, hier: S. 41.

240 Luhmann, »Medium der Kunst«, S. 199 [wie Anm. 21].

241 Siehe Armin W. Geertz und Jeppe S. Jensen (Hgg.), *Religious Narrative, Cognition, and Culture. Image and Word in the Mind of Narrative*, Sheffield, UK u. a. 2011.

242 Vgl. Raphael Falco, *Charisma and Myth*, London u. a. 2010, S. 31; gegen Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940.

243 Hans Belting, *Faces. Eine Geschichte des Gesichts*, München 2013, S. 13. Zum Zusammenhang von Gesicht und Tod im antiken China siehe Ladislav Kesner, »Face and dead in early China«, in: Ivan Foletti (Hg.), *The Face of the Dead and the Early Christian World*, Rome u. a. 2013, S. 161–182.

244 Richard Weihe, *Die Paradoxie der Maske. Geschichte einer Form*, München 2004, S. 201.

245 A. a. O., S. 47.

246 Weihe, *Paradoxie*, S. 43 [wie Anm. 244].

247 »Materieller Anker« im Sinne von Fauconnier/Turner, *Way*, S. 195–216 [wie Anm. 187], und Hutchins, »Anchors« [wie Anm. 187]. Der Begriff bezeichnet die Bedeutung von bestimmten Aspekten physischer Strukturen bei der Stabilisierung von Konzepten.

248 Vgl. Henry Pernet, *Ritual Masks. Deceptions and Revelations*, Columbia, SC 1992.

249 David Morgan, »Image«, in: ders. (Hg.), *Key Words in Religion, Media and Culture*, New York u. a. 2008, S. 96–110, hier: S. 97.

250 Deleuze, *Differenz*, S. 34 [wie Anm. 78].

251 George Santayana, *Soliloquies in England and later soliloquies*, London u. a. 1922, S. 131 f.

252 Weihe, *Paradoxie*, S. 51 [wie Anm. 244].

253 Vgl. Donald Pollock, »Masks and the semiotics of identity«, in: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. NS 1, 3 (1995), S. 581–597, <https://doi.org/10.2307/3034576>.

254 Vor diesem Hintergrund lassen sich auch die christologischen Streitigkeiten in der Antike verstehen, vor allem die Auseinandersetzung zwischen Nestorius, Cyrill und Boethius. Während Nestorius und Cyrill die Präposition als Verbindung von Person und Natur (eine Person *in* oder *aus* zwei Naturen) verstehen, versucht Boethius, diese Paradoxie durch die Definition von *persona* als »naturae rationabilis individua substantia« (die unteilbare Substanz eines vernunftbegabten Wesens) zu »lösen«, woraus die Verinnerlichung der Maske und die tendenzielle Vereinheitlichung von Maske und Natur resultieren; vgl. Weihe, *Paradoxie*, 196 ff. [wie Anm. 244]. Mit dieser Definition hat Boethius »den Persona-Begriff selbst semantisch gespalten. Hierin liegt meines Erachtens der Ausgangspunkt zweier gegenläufiger Entwicklungen, hier beginnt eine Dialektik zweier Kulturen: eine Kultur der Äußerlichkeit, die auf *persona* als Maske abstellt, und eine Kultur der Innerlichkeit, die *persona* allmählich gegen das Maskenhafte abgrenzt« (a. a. O., S. 39).

255 Für China siehe David N. Keightley, »Shamanism, death, and the ancestors. Religious mediation in Neolithic and Shang China (ca. 5000–1000 B. C.)«, in: *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 52, 3 (1998), S. 763–828, hier: S. 765 f.; ausführlich: Elizabeth Childs-Johnson, »The ghost head mask and metamorphic Shang imagery«, in: *Early China* 20 (1995), S. 79–92.

- 256** Siehe Eckard Lefèvre, »Theatrum mundi. Götter, Gott und Spielleiter im antiken Drama«, in: Franz H. Link und Günter Niggel (Hgg.), *Theatrum mundi. Götter, Gott und Spielleiter im Drama von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin 1981, S. 49–91.
- 257** Die wichtigsten Stellen nennt Paul Barth, *Die Stoa*, Stuttgart 1903; für Seneca: S. 366 (Anm. 187), S. 367 (Anm. 204), S. 369 (Anm. 349); für Epiktet: S. 372 (Anm. 67 u. 70); für Marc Aurel: S. 377 (Anm. 180).
- 258** Siehe Christian Weber, »Theatrum Mundi. Zur Konjunktur der Theatrum- Metapher im 16. und 17. Jahrhundert als Ort der Wissenskompilation und zu ihrer literarischen Umsetzung im Großen Welttheater«, in: *Metaphorik.de – Online-Journal zur Metaphorik in Sprache, Literatur, Medien* 14 (2008), S. 333–360.
- 259** Siehe Erving Goffman, *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. Aus dem Amerikanischen von Peter Weber-Schäfer, München u. a. 1983.
- 260** Ralf Konersmann, »Die Metapher der Rolle und die Rolle der Metapher«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 30 (1986/87), S. 84–137, hier: S. 137. Masken helfen, um Distanz zu wahren, können aber auch eine Last sein – etwa beim Versuch, seiner selbst gewahr zu werden. Das gilt nicht nur, aber auch in religiöser Hinsicht.
- 261** Siehe Simmel, *Soziologie*, S. 456–511 [wie Anm. 30].
- 262** Siehe Luhmann, »Form« [wie Anm. 145].
- 263** Luhmann, »Medium der Kunst«, S. 211 [wie Anm. 21].
- 264** A. a. O., S. 201.
- 265** Darin besteht eine Analogie zum buddhistischen *apoha*-Konzept. Diesem Begriff gemäß bezeichnet Sinn die Beziehung zwischen Wort und Konzept und ist nicht mit einem externen Objekt verbunden. Vor allem aber bedeutet *apoha*, dass mit jeder Bezeichnung die Unterscheidung eines Bezeichneten von etwas anderem, *Ausgeschlossenen* verbunden ist: »this is what is meant by the term *apoha*: the exclusion or differentiation of the thing from the other things«; so Dhirendra Sharma, *The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic*, The Hague u. a. 1969, S. 27. Allerdings will die Soteriologie des Buddhismus jegliche Unterscheidung und somit Formbildung überwinden. Beispielsweise heißt es im *Avantamsaka Sūtra*: »The real body of the Buddha is fundamentally nondual; / Yet it fills the world according to beings and forms— / Sentient beings each see it before them: / This is the perspective of Flames of Light«; zitiert nach Thomas Cleary, *The Flower Ornament Scripture. A Translation of the Avantamsaka Sutra*, Boston, MA u. a. 1993 [Erstveröffentlichung 1984], S. 79. Der wahre Buddhakörper ist »formless, free from all defilement« (a. a. O., S. 70), »inconceivable« (a. a. O., S. 66), »inexhaustible«, »boundless« (a. a. O., S. 73) und somit das buddhistische Generalmedium, aus dem heraus sich alle Formen bilden: »Like reflections it shows separate forms equal [in number] to the cosmos« (a. a. O., S. 77).
- 266** Maren Lehmann, »Die Diagrammatik der Form«, in: Klaus Bernsau, Thomas Friedrich und Klaus Schwarzfischer (Hgg.), *Management als Design? Design als Management? Intra-, inter- und transdisziplinäre Perspektiven auf die Gestaltung von ökonomischer, ästhetischer und moralischer Lebenswelt*, Regensburg 2012, S. 127–159, hier: S. 137 f.
- 267** Die Diffusion von religiösen Elementen in der modernen Unterhaltungsindustrie zeigt Greg Garrett, *Entertaining Judgment. The Afterlife in Popular Imagination*, Oxford u. a. 2015, auf – allerdings eher sporadisch beschreibend und im Ganzen ohne analytische Schärfe.
- 268** Vgl. Luhmann, *Systeme*, S. 217 [wie Anm. 39].
- 269** Vgl. a. a. O., S. 222.
- 270** Vgl. etwa Jürgen Mohn, »Religionsästhetik. Religion(en) als Wahrnehmungsräume«, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft. Ein Studienbuch*, Berlin 2012, S. 329–342, und David Morgan, *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley 2005 – aber hier geht es um das kommunikativ als religiös attribuierte Wahrnehmen bzw. Sehen – sowie Annette Wilke und Oliver Moebus, *Sound and Communication. An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism*, Berlin, New York 2011 – aber hier geht es um den kommunikativ als religiös relevant adressierten Klang mündlicher Kommunikation.
- 271** Siehe Martin Radermacher, »Atmosphäre«. Zum Potenzial eines Konzepts für die Religionswissenschaft«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 26, 1 (2018), S. 142–194, <https://doi.org/10.1515/zfr-2017-0018>.
- 272** Siehe Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990.

- 273** Siehe Joachim Fischer, »Gebaute Welt als schweres Kommunikationsmedium der Gesellschaft. Architektur und Religion aus architektursoziologischer Perspektive«, in: Uta Karstein und Thomas Schmidt-Lux (Hgg.), *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen*, Wiesbaden 2017, S. 49–69.
- 274** Luhmann, *Systeme*, S. 222 [wie Anm. 39]; vgl. ausführlich ders., »Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 3, 3 (1974), S. 236–255.
- 275** Nach Luhmann, *Gesellschaft*, S. 336 [wie Anm. 17].
- 276** Vgl. Georg Simmel, »Die Religion«, in: ders., *Philosophie der Mode (1905) Die Religion (1906/1912) Kant und Goethe (1906/1916) Schopenhauer und Nietzsche (1907)*, hg. von Michael Behr, Volkhard Krech, Gert Schmidt, Frankfurt a. M. 1995, S. 39–118, hier: S. 61. Zu den zwei Arten von Sakralisierungsprozessen siehe Magnus Schlette und Volkhard Krech, »Sakralisierung«, in: Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller und Markus Hero (Hgg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018, S. 437–463.
- 277** Luhmann, »Medium der Religion«, S. 42 [wie Anm. 29].
- 278** A. a. O., S. 53. Zu meditativen Techniken in religiösen, therapeutischen, ästhetischen und bildungsbezogenen Praktiken siehe Almut-Barbara Renger und Christoph Wulf, »Meditation als Lebens- und Erfahrungsform«, in: *Paragrana* 22, 2 (2013), S. 13–25, <https://doi.org/10.1524/para.2013.22.2.13>, zum (historischen) Verhältnis zwischen einem religiösen Seelenkonzept und der Psychologie, inklusive der Psychotherapie, vgl. Graham Richards, *Psychology, Religion, and the Nature of the Soul. A Historical Entanglement*, New York, NY 2011. Die multi-perspektivische Anschlussfähigkeit an das Medium Seele zeigt auch Bourdieu auf. Ihm zufolge werden in der Moderne zunehmend Psychoanalytiker, Soziologen, Sozialarbeiter und andere zu Experten der »Behandlung des Seelenheils«; Pierre F. Bourdieu, »Die Auflösung des Religiösen [1984]«, in: ders., *Religion. Schriften zur Kulturosoziologie* 5, hg. von Franz Schultheis und Stephan Egger, Konstanz 2009, S. 243–249, hier: S. 246. Ob die genannten Berufe damit aber zugleich in den Rang von religiösen Experten zu rücken sind, wie Bourdieu das tut, ist fraglich und mit Blick auf die Empirie begründungspflichtig. Zum Begriff der Seele in religionswissenschaftlicher Verwendung siehe die Beiträge in Johann Figl und Hans-Dieter Klein (Hgg.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*, Würzburg 2002.
- 279** Siehe Luhmann, *Systeme*, S. 222 [wie Anm. 39]. So auch noch Jan Künzler, »Grundlagenprobleme der Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien bei Niklas Luhmann«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 16, 5 (1987), S. 317–333. Dazu, dass Luhmann den Glauben als symbolisch generalisiertes Medium für Religion wieder verworfen hat, siehe Kött, *Systemtheorie*, S. 86 ff. [wie Anm. 129].
- 280** Siehe Luhmann, *Funktion*, S. 124 f. [wie Anm. 3].
- 281** Vgl. Donald S. Lopez, »Belief«, in: Mark C. Taylor (Hg.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago 1998, S. 21–27.
- 282** Vgl. Luhmann, »Medium der Religion« [wie Anm. 29]. Als »Klassiker« zu antiken griechischen Seelenkonzepten siehe Erwin Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Zwei Bände, Tübingen u. a. 1903 [Erstveröffentlichung 1894]; als Überblick zur Geschichte von Seelenkonzepten in Europa: Jan N. Bremmer, »Die Karriere der Seele. Vom antiken Griechenland ins moderne Europa«, in: Bernd Janowski (Hg.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin 2012, S. 173–198.
- 283** Zum einen hält Wolf Singer fest: »The mechanisms that enable us to experience ourselves as endowed with mental capacities do, of course, reside in individual brains but the contents of this experience are derived from social interactions«. Zum anderen gilt: »[...] the subjective connotations of consciousness, although they have been acquired by learning, would be perceived as having transcendental qualities that resist reductionistic explanations«; Wolf Singer, »Phenomenal awareness and consciousness from a neurobiological perspective«, in: *NeuroQuantology* 4, 2 (2006), S. 134–154, <https://doi.org/10.14704/nq.2006.4.2.94>, hier: S. 137.
- 284** Novalis, »Bemerkungen«, S. 419 [wie Anm. 30].
- 285** Siehe Wilhelm Bousset, »Die Himmelsreise der Seele«, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 1 (1901), 136–169, 229–273. Zum Zusammenhang von Seelenreise und Raum im archaischen Griechenland siehe den instruktiven Artikel von Ioannis G. Kalogerakos, »Jenseits des Raums. Seelenreisen und Raumvorstellungen der Frühzeit«, in: Irmgard Männlein-Robert (Hg.), *Seelenreise und Katabasis. Einblicke ins Jenseits*

in antiker philosophischer Literatur, Berlin u. a. 2021, S. 13–34. Zur Entwicklung von Seelenwanderungskonzepten in der Sozial- und Kulturgeschichte des mediterranen Raums von der Antike bis zur Gegenwart siehe ausführlich und materialreich Helmut Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt 1999; Helmut Feld, *Das Ende des Seelenglaubens. Vom antiken Orient bis zur Spätmoderne*, Berlin 2013. Religionsethnologisch: Hans Peter Duerr, *Die dunkle Nacht der Seele. Nahtod-Erfahrungen und Jenseitsreisen*, Berlin 2015.

286 Pindarus, *Siegesgesänge und Fragmente. Griechisch und deutsch*, hg. v. Oskar Werner, München 1967, S. 451. Zum Konzept der unsterblichen Seele in der griechischen Antike siehe ausführlich Ioannis G. Kalogerakos, *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, Berlin u. a. 1996. Übergreifend: Hanspeter Weigl, *Auf der Suche nach der unsterblichen Seele*, München 1999.

287 Gauser, *Lehre*, S. 189 [wie Anm. 9].

288 Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Bd. 1: Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1988 [Erstveröffentlichung 1934], S. 179.

289 A. a. O., S. 180.

290 Vgl. ebd.

291 A. a. O., S. 210.

292 Vgl. a. a. O., S. 210–212.

293 Vgl. Flemming Kaul, »Bronze age tripartite cosmologies«, in: *Prähistorische Zeitschrift* 80, 2 (2005), S. 135–148, hier: S. 136.

294 Vgl. a. a. O., S. 139.

295 Siehe Edmund Hermsen, *Die zwei Wege des Jenseits. Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie*, Freiburg, Schweiz u. a. 1991. Allerdings existiert auch die Variante, dass sich die Besatzung der Sonnenbarke aus Göttinnen und Göttern zusammensetzt, während die Zugmannschaft aus Seelen von verstorbenen Menschen besteht (vgl. a. a. O., S. 37).

296 Siehe etwa Émile Benveniste, *Indo-European Language and Society. Summaries, table and index* by Jean Lallot. Translated by Elizabeth Palmer, London 1973, S. 445–469; Carsten Colpe, »Heilig (sprachlich)«, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl (Hgg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band III: Gesetz–Kult*, Stuttgart u. a. 1993, S. 74–80; Eduard Williger, *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen*, Giessen 1922.

297 In Anlehnung an die von Max Weber verwendeten Metaphern; z. B. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1*, Tübingen 1920, S. 538 f.; ders., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe, Tübingen 1980 [Erstveröffentlichung 1922], S. 328, 331.

298 Durkheim, *Formen*, S. 67 [wie Anm. 33].

299 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 3: Das antike Judentum*, Tübingen 1921, S. 137.

300 Vgl. Otto, *Das Heilige*, S. 52 [wie Anm. 23]: »Um dieser zweiten Seite des Numinosen gerecht zu werden, mußten wir dem »mysterium tremendum« von oben beifügen, daß es zugleich ein schlechthin fascinans ist. Und in diesem zugleich unendlich Schauervollen und unendlich Wundervollen hat das Mysterium seinen eigenen positiven Inhalt, der dem Gefühle sich kundtut.«

301 Zum Begriff der Kommunikationsvermeidungskommunikation siehe Luhmann, *Gesellschaft*, S. 35 [wie Anm. 17]; zu demjenigen des Kommunikationsstopps Richard Rorty, »Religion as conversation-stopper« [Erstveröffentlichung 1994], in: ders., *Philosophy and Social Hope*, London 1999, S. 168–174.

302 Vgl. Luhmann, *Religion*, S. 82 [wie Anm. 45]: »Das Sakrale kondensiert gewissermaßen an der Grenze, die die Einheit der Unterscheidung von transzendent und immanent darstellt.«

303 Vgl. Schlette, »Das Heilige«, S. 119 [wie Anm. 228].

304 Siehe Luhmann, *Gesellschaft*, S. 382–386 [wie Anm. 17].

305 Siehe z. B. Donald E. Miller und Tetsunao Yamamori, *Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement*, Berkeley 2007.

- 306** Niklas Luhmann, »Symbiotische Mechanismen«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen 1981, S. 228–244, hier: S. 230.
- 307** Luhmann, *Gesellschaft*, S. 378 [wie Anm. 17].
- 308** Zu symbiotischen Mechanismen oder Symbolen in den einzelnen Funktionskontexten siehe Luhmann, *Gesellschaft*, S. 378–382 [wie Anm. 17].
- 309** Zur rituellen Bändigung von Gewalt in griechischen Opferritualen siehe Albert Henrichs, »Blutvergießen am Altar. Zur Ritualisierung der Gewalt im griechischen Opferkult«, in: ders., *Greek Myth and Religion*, hg. von Harvey Yunis, Berlin u. a. 2019, S. 149–176.
- 310** Siehe David C. Balderston, »Shakers«, in: David A. Leeming, Kathryn Madden und Stanton Marlan (Hgg.), *Encyclopedia of Psychology and Religion*, New York 2010, S. 838–840, hier: S. 838.
- 311** Zum Verhältnis von Religion und Sexualität siehe als Überblick Gerhard J. Bellinger, *Sexualität in den Religionen der Welt*, Frechen 1999. Zur kultischen Entsagung in antiken Religionen des Mittelmeerraums siehe Eugen Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Gießen 1910.
- 312** Siehe Peter Trudgill, »Sociolinguistics. An overview«, in: Ulrich Ammon, Norbert Dittmar, Klaus J. Mattheier und Peter Trudgill (Hgg.), *Sociolinguistics / Soziolinguistik. An International Handbook of the Science of Language and Society / Ein internationales Handbuch zur Wissenschaft von Sprache und Gesellschaft. Volume 1 / Band 1*, Berlin u. a. 2004 [Erstveröffentlichung 1987], S. 1–5.
- 313** Als Überblick siehe Hubert Knoblauch, *Wissenssoziologie*, Konstanz 2014 [Erstveröffentlichung 2010].
- 314** Zur Diskursanalyse siehe etwa Reiner Keller, *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*, Wiesbaden 2011 [Erstveröffentlichung 2005]. Zur Transformation der Sprachsoziologie in Wissenssoziologie siehe Hubert Knoblauch, »Das Ende der linguistischen Wende. Von der Sprachsoziologie zur Wissenssoziologie«, in: Barbara Orth, Thomas Schwietring und Johannes Weiß (Hgg.), *Soziologische Forschung. Stand und Perspektiven. Ein Handbuch*, Opladen 2003, S. 581–593.
- 315** Siehe beispielsweise Jörg Meibauer, Ulrike Demske, Jochen Geilfuß-Wolfgang, Jürgen Pafel, Karl H. Ramers, Monika Rothweiler und Markus Steinbach, *Einführung in die germanistische Linguistik*, Stuttgart u. a. 2015 [Erstveröffentlichung 2002], S. 122–254.
- 316** Siehe etwa Jochen Rehbein und Shinichi Kameyama, »Pragmatik / Pragmatics«, in: Ulrich Ammon, Norbert Dittmar, Klaus J. Mattheier und Peter Trudgill (Hgg.), *Sociolinguistics / Soziolinguistik. An International Handbook of the Science of Language and Society / Ein internationales Handbuch zur Wissenschaft von Sprache und Gesellschaft. Volume 1 / Band 1*, Berlin u. a. 2004 [Erstveröffentlichung 1987], S. 556–588.
- 317** Als Beispiele für sehr verschiedene soziologische Theorieansätze seien angeführt: Anthony Giddens, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge 1984, spricht von *agency*, Struktur und diskursiver Reflexivität. Niklas Luhmann, *Organisation und Entscheidung*, Opladen u. a. 2000, nennt für die Sozialform der Organisation Kommunikationsstruktur, Personal und Programm.
- 318** Für den Fall des vedischen Rituals siehe Adi Hastings, »From ritual to grammar. Sacrifice, homology, metalanguage«, in: *Language & Communication* 23, 3/4 (2003), S. 275–285, [https://doi.org/10.1016/S0271-5309\(03\)00016-8](https://doi.org/10.1016/S0271-5309(03)00016-8).
- 319** Vgl. Thomas Luckmann, »Grundformen der Gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens. Kommunikative Gattungen«, in: Friedhelm Neidhardt, M. Rainer Lepsius und Johannes Weiß (Hgg.), *Kultur und Gesellschaft*, Opladen 1986, S. 191–211; Ruth Ayaß, »Kommunikative Gattungen, mediale Gattungen«, in: Stephan Habscheid (Hg.), *Textsorten, Handlungsmuster, Oberflächen. Linguistische Typologien der Kommunikation*, Berlin 2011, S. 275–295.
- 320** Ayaß, »Gattungen«, S. 278 f. [wie Anm. 319].
- 321** Zur »agency of objects« vgl. Janet Hoskins, »Agency, biography and objects«, in: Christopher Y. Tilley, Webb Keane, Susanne Kuechler, Mike Rowlands und Patricia Spyer (Hgg.), *Handbook of Material Culture*, London u. a. 2006, S. 74–84.
- 322** Vgl. Röttgers, *Das Soziale*, S. 9 [wie Anm. 36]: »Wegen der Allgemeinheit des Prozeßbegriffs hat der Text keine Grenzen, aber man kann (und muß) sowohl analytisch also auch in der Textpraxis Grenzen ziehen.« Die Grenzen werden durch die Differenz zwischen Text und Kontext gezogen. Innerhalb der Li-

teraturtheorie werden vier Arten von Kontexten unterschieden: innerhalb eines einzelnen Textes (1) der intratextuelle Kontext (Co-Text; Beziehungen zwischen Textelementen) und (2) der infratextuelle Kontext als Beziehung von Textelementen zu einem Textganzen. Als (3) intertextuell gelten die Beziehungen zu anderen Texten, und der (4) extratextuelle Kontext ist die Beziehung eines Textes zu nichttextuellen Gegebenheiten; siehe Lutz Danneberg, »Kontext«, in: Klaus Weimar, Klaus Grubmüller und Jan-Dirk Müller (Hgg.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Band II: H–Z*, Berlin u. a. 2010 [Erstveröffentlichung 2000], S. 333–337, hier: S. 333 f. Dem im vorliegenden Ansatz angedeuteten Kommunikationsmodell zufolge gehören die Kontextarten (1) und (2) zur Pragmatik (PG), die Kontextarten (3) und (4) zum Programm (PR). In der Linguistik wird zudem zwischen Mikropragmatik und Makropragmatik unterschieden; siehe Piotr Cap, »Micropragmatics and macropragmatics«, in: Wolfram Bublitz und Neal R. Norrick (Hgg.), *Foundations of Pragmatics*, Berlin u. a. 2011, S. 51–75. Dem hier vertretenen Kommunikationsmodell gemäß bezieht sich die Mikropragmatik auf die Komponente »Pragmatik« (PG) und die Makropragmatik auf die Komponente »Programm« (PR). Zu Teil und Ganzem in Texten siehe Franz Simmler, »Teil und Ganzes in Texten. Zum Verhältnis von Textexemplar, Textteilen, Teiltexen und Makrostrukturen«, in: *Daphnis* 25, 4 (1996), S. 597–625, <https://doi.org/10.1163/18796583-90000598>.

323 Vgl. Luhmann, »Form«, S. 148 [wie Anm. 145].

324 Rappaport, *Ritual*, S. 52 [wie Anm. 129].

325 Frits Staal, »The meaninglessness of ritual«, in: *Numen* 26 (1979), S. 2–22, hier: S. 4.

326 Vgl. Luhmann, *Organisation*, S. 257 [wie Anm. 317].

327 Zu einer Sozialtheorie, die auf der Metapher des Textes basiert, siehe Röttgers, *Das Soziale* [wie Anm. 36].

328 Vgl. Reinhart Koselleck, »Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte«, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989, S. 107–129.

329 Vgl. etwa noch Günter Lanczkowski, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 1980, S. 77, der Religion als »ein unableitbares Urphänomen, eine Größe sui generis« betrachtet. Der sui-generis-Charakter von Religion ist richtig gesehen, weil Religion autopoietisch entsteht. Allerdings ist sie kein »Urphänomen«, sondern co-evoluiert mit Gesellschaft, die wiederum eine Co-Evolution zur psychischen und organischen Evolution ist.

330 Zu Kritias siehe Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 2*, hg. v. Walther Kranz, Berlin 1959 [Erstveröffentlichung 1903], S. 386–389; zu Polybios siehe die Stelle in seiner *Geschichte*: Polybios, *Geschichte. Gesamtausgabe in zwei Bänden. Erster Band. Eingeleitet und übertragen von Hans Drexler*, Zürich u. a. 1961, VI, 56.6–12. Zur Stelle vgl. Heinrich Dörrie, »Polybios über pietas, religio und fides (zu Buch 6, Kap. 56). Griechische Theorie und römisches Selbstverständnis«, in: *Publications de l'École Française de Rome* 22, 1 (1974), S. 251–272. Zu Cicero siehe etwa die folgende Stelle: »in specie autem fictae simulationis sicut reliquae virtutes item pietas inesse non potest; cum qua simul sanctitatem et religionem tolli necesse est, quibus sublatis perturbatio vitae sequitur et magna confusio; atque haut scio an pietate adversus deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus iustitia tollatur.« (In der Gestalt einer bloßen Fiktion kann die Frömmigkeit ebenso wenig bestehen wie die übrigen Tugenden. Mit ihr zusammen fallen aber notwendigerweise auch die Ehrfurcht und der Gottesdienst, und wenn sie beseitigt sind, gerät das Leben in die größte Unordnung und Verwirrung. Wenn die Frömmigkeit den Göttern gegenüber verschwunden ist, so weiß ich nicht, ob damit nicht auch die Vertragstreue, die Gemeinschaft aller Menschen untereinander und schließlich die hervorragendste unter allen Tugenden, die Gerechtigkeit, aufgehoben sind); Marcus T. Cicero, *Vom Wesen der Götter. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Olof Gigon und Laila Straume-Zimmermann*, Zürich 1996, S. 10 f. Zu Livius siehe die Stelle in seiner *Römischen Geschichte*: Titus Livius, *Römische Geschichte / Ab urbe condita. Buch 1–3*, hg. v. Hans-Jürgen Hillen, Berlin 2011 [Erstveröffentlichung 1991], S. 1.

331 Winfried Schröder hat die in diesem Kontext entstandene klandestine Literatur akribisch aufgearbeitet; siehe Winfried Schröder, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2012 [Erstveröffentlichung 1998]. Diese radikale Religionskritik wiederum wurde von anderen wiederum ins Positive gewendet; zu diesem Zusammen-

hang vgl. Jan Assmann, »Monotheismus als Politische Theologie«, in: Jürgen Brokoff und Jürgen Fohrmann (Hgg.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Paderborn u. a. 2003, S. 13–27.

332 Siehe Roger A. Johnson, »Natural religion, common notions, and the study of religions. Lord Herbert of Cherbury (1583–1648)«, in: *Religion* 24, 3 (1994), S. 213–224, <https://doi.org/10.1006/reli.1994.1019>.

333 Vgl. Anm. 27.

334 Wolfgang Schieder, »Religion in der Sozialgeschichte«, in: ders. (Hg.), *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang. Band III: Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte*, Göttingen 1987, S. 9–31, hier: S. 25.

335 Vgl. Max Weber, »Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1*, Tübingen 1920, S. 237–573, hier: S. 252: »Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die ›Weltbilder‹, welche durch ›Ideen‹ geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte.« Siehe dazu M. Rainer Lepsius, »Interessen und Ideen. Die Zurechnungsproblematik bei Max Weber«, in: ders., *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen 1990, S. 31–43.

336 Wegweisend sind die Arbeiten von Reinhart Koselleck. Als Überblick siehe die Beiträge in Hans E. Bödeker (Hg.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen 2002.

337 Siehe insgesamt Alexandra K. Grieser, »Religion als fascinans? Der Faszinationsbegriff in der Religionswissenschaft und die Interferenz von Faszinations- und Wissenschaftsgeschichte«, in: Andy Hahnemann und Björn Weyand (Hgg.), *Faszination. Historische Konjunkturen und heuristische Tragweite eines Begriffs*, Frankfurt a. M. 2009, S. 129–148, zu Klaus Heinrich im Speziellen S. 137–140.

338 Die Differenz zwischen ›Rhetorik‹ und ›Realität‹ scheint mir eine analytische Schiefelage zu schaffen, mit der unterstellt wird, bei sozialen Prozessen handle es sich nicht um sprachlich verfasste Vorgänge; siehe mit Blick auf das frühe Christentum Willi Braun (Hg.), *Rhetoric and Reality in Early Christianities*, Waterloo, ON 2005.

339 Vgl. etwa Urs Stäheli, »Die Nachträglichkeit der Semantik – Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik«, in: *Soziale Systeme* 4, 2 (1998), S. 315–340.

340 Zur Umstrittenheit vgl. Kehrer, »Religion«, S. 418 [wie Anm. 34]; und Zinser, *Grundfragen*, S. 35 [wie Anm. 34]. Exemplarisch: Feil, *Streitfall* [wie Anm. 34]; und mit Blick auf divergierende Religionstheorien Stausberg, *Theories* [wie Anm. 34]. Als ordnenden Literaturüberblick siehe Detlef Pollack, »Probleme der Definition von Religion«, in: Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller und Markus Hero (Hgg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018, S. 17–50.

341 Franz-Xaver Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, S. 85.

342 A. a. O., S. 88.

343 Luhmann, *Gesellschaft*, S. 193 [wie Anm. 17].

344 Vgl. Evan M. Zuesse, »Divination. An overview«, in: Lindsay Jones (Hg.), *Encyclopedia of Religion. Vol. 4: Dacian Riders – Esther*, Detroit 2005 [Erstveröffentlichung 1987], S. 2369–2375.

345 Anthropologische Bedürfnislagen sollen nicht geleugnet werden, aber gesellschaftliche Entwicklungen, zu denen in sozialwissenschaftlicher Perspektive auch Religion gehört, orientieren sich zumeist nicht an ihnen – wie täglich zu erfahren ist.

346 Zu einer differenzierten Perspektive auf Säkularisierungsprozesse im globalen Vergleich siehe Marian Burchardt, Monika Wohlrab-Sahr und Matthias Middell (Hgg.), *Multiple Secularities beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*, Berlin u. a. 2015.

347 Vgl. Volkhard Krech, »Die Lage der Religion in der modernen Gesellschaft unter der Bedingung der Zurechnung auf Personen. Ein systemtheoretischer Kommentar«, in: *Zeitschrift für theoretische Soziologie*, 2 (2016), S. 252–268.

348 Zur Semantikgeschichte des Kontingenzbegriffs in der europäischen Semantikgeschichte siehe Ernst Troeltsch, »Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz [1910]«, in: ders., *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen 1913, S. 769–778; Brugger, S), »Kontingenz« [wie Anm. 66]; und ausführlich Peter Vogt, *Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*. Mit einem Vorwort von Hans Joas,

Berlin 2011. Zu Ostasien und in einer Vergleichsperspektive siehe Lisa A. Raphals, »Fate, fortune, chance, and luck in Chinese and Greek. A comparative semantic history«, in: *Philosophy East & West* 53, 4 (2003), S. 537–574.

349 Edward B. Tylor, *Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte. Erster Band*. Unter Mitwirkung des Verfassers ins Deutsche übertragen von J. W. Spengel und F. Poske, Leipzig 1873, S. 418; Original: »the belief in Spiritual Beings«; ders., *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Volume I, London 1871, S. 383.

350 Zu einem Religionsverständnis, das nicht unbedingt eine Gottesvorstellung einschließt, siehe Ronald Dworkin, *Religion without God*, Cambridge, MA 2013.

351 Etwas spezifischer ist Émile Durkheim. Er versteht unter dem Übernatürlichen »alles, was unser Verständnis übersteigt. Das Übernatürliche ist die Welt des Mysteriösen, des Unerkennbaren, des Unverständlichen. Demnach wäre die Religion eine Art Spekulation über alles, was die Wissenschaft oder das klare Denken nicht erfassen kann«; Durkheim, *Formen*, S. 47 [wie Anm. 33]. Für diesen Fall würden allerdings auch verschiedenste Emotionen sowie die Kunst als Religion zu bestimmen sein.

352 Friedrich M. Müller, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen im Jahre MDVVVLXX an der Royal Institution in London gehalten. Nebst zwei Essays »Über falsche Analogien« und »Über Philosophie der Mythologie«*, Straßburg 1874, S. 15.

353 Siehe Detlef Pollack, »Was ist Religion?«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3, 2 (1995), S. 163–190, <https://doi.org/10.1515/0023.163>; Luhmann, *Religion*, S. 53–114 [wie Anm. 45]; Kleine, »Universalität« [wie Anm. 129]; ders., »Niklas Luhmann und die Religionswissenschaft. Geht das zusammen?«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 24, 1 (2016), S. 47–82, <https://doi.org/10.1515/zfr-2016-0005>.

354 Vgl. Thomas Luckmann, »Über die Funktion der Religion«, in: Peter Koslowski (Hg.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*, Tübingen 1985, S. 26–41, hier: S. 29: »1) Wenn das in der gegenwärtigen Erfahrung angezeigte Nicht-Erfahrene grundsätzlich genau so erfahrbare ist wie das gegenwärtig Erfahrene, wollen wir von »kleinen« Transzendenzen sprechen. 2) Wenn das Gegenwärtige grundsätzlich nur mittelbar und nie unmittelbar, dennoch aber als Bestandteil der gleichen Alltagswirklichkeit erfahren wird, wollen wir von »mittleren« Transzendenzen sprechen. 3) Wenn etwas überhaupt nur als Verweis auf eine andere, außeralltägliche und als solche nicht erfahrbare Wirklichkeit erfaßt wird, sprechen wir von »großen« Transzendenzen.«

355 Siehe Thomas Rentsch, »Transzendenz und Sprache. Der Mensch im Verhältnis zu Grenze und Sinngrund der Welt«, in: Florian Uhl und Artur R. Boelderl (Hgg.), *Die Sprachen der Religion*, Berlin 2003, S. 13–30.

356 Siehe Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin u. a. 1975 [Erstveröffentlichung 1928]; Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien 1932, S. 109; Peter L. Berger und Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY 1966; Thomas Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1967; Hans-Georg Soeffner, »Zur Soziologie des Symbols und des Rituals«, in: Jürgen Oelkers und Klaus Wegenast (Hgg.), *Das Symbol – Brücke des Verstehens*, Stuttgart 1991, S. 63–81; ders., *Formung* [wie Anm. 207]; Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg i. Br. 2004.

357 Luhmann, »Sinn«, S. 31 [wie Anm. 15].

358 Thomas Rentsch unterscheidet die folgenden Dimensionen von Transzendenz: die ontologische und kosmologische Transzendenz, die menschliche Existenz sowie die Sprache; siehe Thomas Rentsch, »Die Universalität der Transzendenz. Systematische Thesen«, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 1, 1 (2015), S. 122–127, <https://doi.org/10.14220/jrat.2015.1.1.122>.

359 Auf die Notwendigkeit, zwischen allgemeiner und religiöser Transzendenz zu unterscheiden, hat Matthias Jung während seiner Zeit als Gastwissenschaftler am Bochumer Käte Hamburger Kolleg »Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa« zu Recht verschiedentlich hingewiesen.

360 Siehe Isabella Schwaderer und Katharina Waldner (Hgg.), *Annäherungen an das Unausprechliche*, Bielefeld 2020; Wolf-Andreas Liebert, »Das Unsagbare«, in: Alexander Lasch und Wolf-Andreas Liebert (Hgg.), *Handbuch Sprache und Religion*, Berlin u. a. 2017, S. 266–287. Vgl. etwa die christlich-theologische Unterscheidung zwischen apophatisch und kataphatisch; siehe mit Bezug auf Bilder Anne Karahan, »The

image of God in Byzantine Cappadocia and the issue of supreme transcendence«, in: Allen Brent und Markus Vinzent (Hgg.), *Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2011. Volume 7: Early Christian Iconographies*, Leuven u. a. 2013, S. 97–112; dies., »Byzantine visual culture. Conditions of ›right‹ belief and some Platonic outlooks«, in: *Numen* 63, 2/3 (2016), S. 210–244, <https://doi.org/10.1163/15685276-12341421>. Zur Metaphorik des unbeschreiblichen Gefühls in gegenwärtigen christlichen Kontexten siehe Regine Herbrich, »Metaphorik des unbeschreiblichen Gefühls in christlichen Kontexten heute«, in: Matthias Junge (Hg.), *Methoden der Metaphernforschung und -analyse*, Wiesbaden 2014, S. 155–179. Der Unsagbarkeitstopos disponiert zu Religion, ist jedoch nicht zwangsläufig ihr Gegenstand; zum Unsagbarkeitstopos beispielsweise in Gesprächen mit Epilepsiepatienten, in denen unspezifisch von einer ›Aura‹ die Rede ist, siehe Elisabeth Gülich, »Unbeschreibbarkeit. Rhetorischer Topos – Gattungsmerkmal – Formulierungsressource«, in: *Gesprächsforschung. Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion* 6 (2005), S. 222–244.

361 Luhmann, »Religion«, S. 11 [wie Anm. 43].

362 Luhmann, *Religion*, S. 31 [wie Anm. 45].

363 Dem Widerspruch der Darstellung des nicht Darstellbaren entsprechend ist auch der Transzendenzbegriff selbst »a highly paradoxical notion«; Richard Campbell, »Philosophical reflection and the impulse towards transcendence«, in: Edwin Dowdy (Hg.), *Ways of Transcendence. Insights from Major Religions and Modern Thought*, Bedford Park 1982, S. 148–169, hier: S. 148. Zur mystischen Sprache siehe Michael A. Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago 1994.

364 Die folgenden Ausführungen sind das Resultat eines abduktiven Wechselspiels zwischen Hypothesenbildung und materialen Untersuchungen, werden hier jedoch nur abstrakt angedeutet, während die empirischen Analysen im dritten Kapitel zu finden sind.

365 Der Stellenwert der fremdreferenziell-indexikalischen Relation von Immanenz und Transzendenz ist isomorph mit dem *splicing* bei der Weiterverarbeitung der Ribonukleinsäure; vgl. Volker Storch, Ulrich Welsch und Michael Wink, *Evolutionsbiologie*, Berlin 2013 [Erstveröffentlichung 2001], S. 226.

366 Vgl. Scheibmayr, *Systemtheorie*, S. 283 [wie Anm. 82].

367 Zur selbstreferenziellen semantischen Schließung siehe Howard H. Pattee, »Evolving self-reference. Matter, symbols, and semantic closure« [Erstveröffentlichung 1995], in: Howard H. Pattee und Joanna Rączaszek-Leonardi, *Laws, Language and Life. Howard Pattee's Classic Papers on the Physics of Symbols with Contemporary Commentary*, Dordrecht u. a. 2012, S. 211–226, hier: S. 212.

368 Für einen fachübergreifenden Überblick zu verschiedenen Religionsdefinitionen siehe Pollack, »Religion« [wie Anm. 353]; eher religionssoziologisch ausgerichtet: ders., »Probleme« [wie Anm. 340].

369 Als einer der ersten, die sich zu Operationalisierungszwecken mit Dimensionen des Religiösen beschäftigt haben, ist Charles Y. Glock zu nennen; siehe Charles Y. Glock, »On the study of religious commitment«, in: *Religious Education* 57, 4, Supplement (1962), S. S-98–S-110, <https://doi.org/10.1080/0034408620575407>; ders., »Über die Dimensionen der Religiosität«. [Amerik. Orig. 1962], in: Joachim Matthes (Hg.), *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie. Bd. 2*, Reinbek bei Hamburg 1969, S. 150–168; Rodney Stark und Charles Y. Glock, *American Piety. The Nature of Religious Commitment*, Berkeley 1968. Glock unterscheidet fünf Dimensionen:

- Die *Dimension der religiösen Erfahrung* (the experiential dimension) umfasst das subjektive religiöse Erleben und Gefühl. Sie kann sich in den Formen Bedürfnis, Erkennen, Vertrauen oder Furcht ausdrücken.
- Die *ritualistische Dimension* (the ritualistic dimension) ist die der religiösen Praxis, die noch einmal zwischen öffentlich und privat unterschieden wird.
- Die *ideologische Dimension* (the ideological dimension) richtet sich auf die Erwartung, dass sich eine religiöse Person zu bestimmten Inhalten seiner Religion bekennt.
- Die *Wissensdimension* (the intellectual dimension) richtet sich auf das Wissen um eine bestimmte religiöse Lehre.
- Die *Dimension der Konsequenzen aus religiösen Überzeugungen und Erfahrungen* (the consequential dimension) bezieht sich auf die Wirkungen des religiösen Glaubens, Wissens, der religiösen Erfahrung und Praxis in der Alltagswelt.

Die fünf Dimensionen beschreiben *soziale* Erwartungen an religiöse Einstellung und Praxis. Sie können sich sowohl auf psychische Prozesse und Zustände beziehen als auch in ihnen niederschlagen; siehe Stefan Huber und Odilo W. Huber, »Psychology of religion«, in: Allan Anderson, Michael Bergunder, André Droogers und Cornelis van der Laan (Hgg.), *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, Berkeley u. a. 2010, S. 133–155, hier: S. 142. Beispielsweise ermöglicht die Erfahrungsdimension »recognition to the fact that all religions have certain expectations, however imprecisely they may be stated, that the religious person will at one time or another achieve direct knowledge of ultimate reality or will experience religious emotion. [...] The intellectual dimension has to do with the expectation that the religious person will be informed and knowledgeable about the basic tenets of his faith and its sacred scriptures«; Charles Y. Glock (Hg.), *Religion in Sociological Perspective. Essays in the Empirical Study of Religion*, Belmont, CA 1973, S. 10 f. Bei den genannten Dimensionen handelt es sich also um kommunikative Zuschreibungen. Dieser Vorschlag der Dimensionierung von Religion ist in konzeptioneller Hinsicht breit diskutiert, empirisch angewendet sowie modifiziert und ergänzt worden. Insofern ist die folgende Einschätzung berechtigt: »Die von Glock ausgearbeiteten Dimensionen der Religiosität, die gemeinsam mit Stark weiterentwickelt wurden, haben den Test der Zeit bestanden und finden auch heute noch verbreitete Anwendung in der empirischen Erforschung von Religiosität«; so Gergely Rosta, »Charles Y. Glock und Rodney Stark: Religion and Society in Tension (1965)«, in: Christel Gärtner und Gert Pickel (Hgg.), *Schlüsselwerke der Religionssoziologie*, Wiesbaden 2019, S. 221–229, hier: S. 228. Die bislang umfänglichste und reflektierteste konzeptionelle Fundierung, Weiterentwicklung und empirische Anwendung des Glock'schen Modell stammt von Stefan Huber; siehe Stefan Huber, *Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*, Opladen 2003; Stefan Huber und Odilo W. Huber, »The centrality of religiosity scale (CRS)«, in: *Religions* 3, 4 (2012), S. 710–724, <https://doi.org/10.3390/rel3030710>. Die Rezeption des Glock'schen Ansatzes ist weitgehend an den Möglichkeiten und Grenzen der Operationalisierung quantitativer Religionsforschung orientiert; so Gert Pickel und Kornelia Sammet, *Einführung in die Methoden der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung*, Wiesbaden 2014, S. 26; Der Glock'sche Ansatz eignet sich aber ebenso zur Analyse qualitativer Daten.

Bruce Lincoln unterscheidet ebenfalls Dimensionen von Religion: »(1) a discourse whose concerns transcend the human, temporal, and contingent, and that claims for itself a similarly transcendent status; (2) a set of practices whose goal is to produce a proper world and/or proper human subjects, as defined by the religious discourse to which these practices are connected; (3) a community whose members construct their identity with reference to a religious discourse and its attendant practices; (4) an institution that regulates discourse, practices, and community, reproducing them over time and modifying them as necessary, while asserting their eternal validity and transcendent value«; Bruce Lincoln, *Religion, Empire, and Torture. The Case of Achaemenian Persia. With a postscript on Abu Ghraib*, Chicago 2007, S. 243 f. In der Literatur finden sich weitere Vorschläge mit teils ähnlichen, teils abweichenden oder ergänzenden Dimensionen. Beispielsweise nennt Alfred North Whitehead vier Faktoren der Emergenz von Religion in der Reihenfolge emergenter Wirkungen: »first ritual, then emotion, then belief, then rationalization«; Alfred North Whitehead, *Religion in the Making. Lowell Lectures 1926*, Cambridge 1927, S. 8. Ninian Smart zufolge umfasst Religion sieben Dimensionen: die praktische und rituelle, die erfahrungsförmige und emotionale, die narrative oder mythische, die doktrinaire und philosophische, die ethische und rechtliche, die soziale und institutionelle sowie die materielle Dimension; Ninian Smart, *The World's Religions. Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge 1989, S. 12–21; Letztere wird auch ästhetische Dimension genannt (a. a. O., S. 25). Vgl. ausführlich ders., *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*, Berkeley 1996. Dimensionierungen der genannten Art sind sinnvoll, um hermetische und sterile Definitionen zu vermeiden oder wenigstens zu ergänzen sowie die empirische Forschung zu stimulieren und zu operationalisieren. Die vorliegende Skizze der vier Dimensionen des Religiösen ist im Wesentlichen meinen Vorarbeiten entnommen; siehe Volkhard Krech, »Dimensionen des Religiösen«, in: Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller und Markus Hero (Hgg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018, S. 51–94.

370 Vgl. Edward E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965.

371 Friedrich D. E. Schleiermacher, Über die Religion. *Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hg. v. Andreas Arndt, Hamburg 2004, S. 29.

372 Siehe Anm. 300.

373 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, hg. v. Karl Vorländer, Leipzig 1922 [Erstveröffentlichung 1794], S. 179.

374 Parsons, *Gesellschaften*, S. 23 [wie Anm. 86].

375 Siehe etwa David Morgan (Hg.), *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*, London, New York 2010; Dick Houtman und Birgit Meyer (Hgg.), *Things. Religion and the Question of Materiality*, New York 2012; sowie Alexandra K. Grieser und Jay Johnston (Hgg.), *Aesthetics of Religion. A Connective Concept*, Berlin 2017.

376 Diese Metapher ist entnommen aus Atran, *Gods*, S. 265 [wie Anm. 103].

377 In meinem Beitrag »Dimensionen des Religiösen« im *Handbuch Religionssoziologie* habe ich fälschlicherweise geschrieben, dass es sich bei den vier Dimensionen »eher um typologische als um kategoriale analytische Unterscheidungen handelt«; siehe Krech, »Dimensionen«, S. 53 [wie Anm. 369]. Auf diesen Fehler hat mich dankenswerterweise Kianoosh Rezaia hingewiesen.

378 Vgl. Nina Ort, *Reflexionslogische Semiotik. Zu einer nicht-klassischen und reflexionslogisch erweiterten Semiotik im Ausgang von Gotthard Günther und Charles S. Peirce*, Weilerswist 2007, S. 244: »[...] Erstheit als Möglichkeit versteht Peirce als reine Qualität, die nicht individuiert ist, an nichts Substantielles gebunden. Insofern kann sie also auch nicht identifiziert werden – sie entzieht sich dem seinslogischem Zugriff.« Peirce widerspricht ausdrücklich der Auffassung, dass erstheitliche Qualität in Gestalt einer Sinneswahrnehmung gegeben sei: »Quality seems at first sight to be given in the impression. Such results of introspection are untrustworthy«; so Peirce, *Collected Papers*, 1.551 [wie Anm. 1]. Siehe auch Ulrich Oevermann, »Die Philosophie von Charles Sanders Peirce als Philosophie der Krise«, in: Hans-Josef Wagner, *Objektive Hermeneutik und Bildung des Subjekts. Mit einem Text von Ulrich Oevermann: »Die Philosophie von Charles Sanders Peirce als Philosophie der Krise«*, Weilerswist 2001, S. 209–246, hier: S. 237.

379 Vgl. Otto, *Das Heilige* [wie Anm. 23].

380 Zum Isomorphismus zwischen dem Modell des elementaren semiotischen Systems und dem Modell der organischen Zelle als eines Systems siehe Krech, »Semiotics« [wie Anm. 85].

381 Friedrich Nietzsche gibt dafür eine metaphortheoretische Begründung: »Das ›Ding an sich‹ (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswerth. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zu Hülfe. Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Ueberspringen der Ebene, mitten hinein in eine ganz andere und neue«; so Friedrich Nietzsche, »Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (1873)«, in: ders., *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873*, hg. von Giorgio Colli, Mazzino Montinari, München 1988, S. 873–890, hier: S. 879.

382 Röttgers, *Das Soziale*, S. 21 f. [wie Anm. 36], mit Bezug auf Maurice Blanchot, »Encountering the imaginary«, in: ders., *The Book to Come*. Translated by Charlotte Mandell, Stanford, CA 2003, S. 3–10.

383 Mit der Unterscheidung von Repräsentation und Präsenz hängt auch die Unterscheidung von Sagen und Zeigen zusammen; siehe Dieter Mersch, *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, München 2002. Während Sätze symbolisch gehalten sind, kann Zeigen auf indexikalischen Zeichen beruhen.

384 Jörg Rüpke, »Religion medial«, in: Jamal Malik, Jörg Rüpke und Theresa Wobbe (Hgg.), *Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual*, Münster 2007, S. 19–28, hier: S. 20 f. Das heißt jedoch keinesfalls, dass mediale Prozesse vorzugsweise oder gar *per se* religiös sind. Als Beispiel eines inflationären Verständnisses des Zusammenhangs von Religion und Medien siehe Arno Schilson, *Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart*, Tübingen 1997, S. 90. Dort werden so unterschiedliche und verschieden semantisierbare Sachverhalte wie die Oszillation zwischen Bedürfnis und Erfüllung in der Werbung, die Sehnsucht nach Gerechtigkeit im Krimiroman, die Stiftung sozialer Kohärenz in Fernsehserien, die andere Seite des Alltags in Fernsehshows, die Traumerfüllung in den Fernsehproduktionen über das »Paradiesische« und die Strukturierung der Zeit durch einen festen Programmrhythmus als das »Medienreligiöse« bestimmt. Um hier Klarheit zu schaffen, bietet sich mit Bezug auf den Realitätsstatus der Medien die Unterscheidung an, die Wulf R. Halbach und Manfred Famer treffen; nämlich zwischen Medien, die a) als Vermittlung einer unerfahrbaren, religiös gefassten »Außenwelt« nach »innen« dienen, b) als Vermittlung zwischen »Wirklichkeit« und »Schein«, Wahrheit und Trug gelten, c) als kulturell abhängiger Teil sozialer

Selbstbeschreibung benutzt werden und d) als autonome Systeme der medialen Realitätserzeugung, z. B. in der Zeitung, im Film, Radio und Fernsehen, auftreten; siehe Wulf R. Halbach und Manfred Famer, »Einleitung in die Mediengeschichte«, in: dies. (Hg.), *Geschichte der Medien*, München 1998, S. 17–54, hier: S. 35.

385 Siehe etwa Anne Koch und Katharina Wilkens (Hgg.), *The Bloomsbury Handbook of the Cultural and Cognitive Aesthetics of Religion*, London u. a. 2020; Katharina Waldner, »Die Ästhetisierung der ›religiösen Erfahrung‹ oder: Wie sinnlich ist Religion?«, in: Isabella Schwaderer und Katharina Waldner (Hgg.), *Annäherungen an das Unausprechliche*, Bielefeld 2020, S. 17–53; Sabine Dorpmüller, Jan Scholz, Max Stille und Ines Weinrich (Hgg.), *Religion and Aesthetic Experience. Drama – Sermons – Literature*, Heidelberg 2018; Grieser/Johnston, *Aesthetics* [wie Anm. 375]; Alexandra K. Grieser, »Aesthetics«, in: Robert A. Segal und Kocku von Stuckrad (Hgg.), *Vocabulary for the Study of Religion. Volume 1: A–E*, Leiden u. a. 2015, S. 14–23; Lucia Traut und Annette Wilke (Hgg.), *Religion – Imagination – Ästhetik. Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur*, Göttingen 2015; Mohn, »Religionsästhetik« [wie Anm. 270]; Birgit Meyer, *Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*. Inaugural Lecture, Amsterdam 2005; Morgan, *Sacred Gaze* [wie Anm. 270].

386 Zu diesem Argument siehe Robert H. Sharf, »Experience«, in: Mark C. Taylor (Hg.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago 1998, S. 94–116.

387 Vgl. Rudolf Schlögl, »Einleitung. Von der gesellschaftlichen Dimension religiösen Erlebens«, in: *Historische Zeitschrift. Beihefte NS 31* (2001), S. 271–280.

388 Die koptische Version von »übersteigen« lautet *ⲙⲏⲉⲣⲥⲉ ⲁⲗⲣⲏⲓ* (*fnehsē ahrēī*). Harold W. Attridge und Elaine H. Pagels übersetzen mit »he transcends«; siehe Harold W. Attridge (Hg.), *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*, Leiden 1985, S. 196. Das Verb meint üblicherweise »erwachen, aufwachen, aufstehen«. Die Übersetzenden argumentieren, dass »[t]he parallel expressions in lines 21–24 indicate that the verb must here mean ›transcend‹ or ›surpass‹« (a. a. O., S. 233). Das griechische Original ist vermutlich eine Form von *ἀναβαίνω* (aufsteigen). Das Verb bedeutet im patristischen Griechisch zumeist »transzendieren« oder »übertreffen« (vgl. Geoffrey W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford u. a. 1961, S. 94) und wird koptisch mit *ⲙⲉⲣⲥⲉ ⲉⲣⲣⲁⲓ* (*nehse ehrai*) übersetzt; siehe Walter E. Crum, *A Coptic Dictionary*. Reprint of the original 1939, Oxford 1979, S. 245; Mit der koptischen Version *ⲙⲏⲉⲣⲥⲉ ⲁⲗⲣⲏⲓ* (*fnehsē ahrēī*) in einer Familienähnlichkeit befindet sich das griechische Wort *ἀναφέρειν* (›bringen‹, ›tragen‹, ›heben‹, ›aufstehen‹, ›aufsteigen‹) (z. B. in Mat 3.16, 5.13, 8.23, 15.39; Peshiṭta NT, Codex Sinaiticus Syriacus), der hebräische Terminus *אָלַח* (*ālāh*) (›aufsteigen‹, ›aufstehen‹, ›sich von einem Punkt zu einem höheren Punkt bewegen‹) (z. B. in Ex 19.3, Jud 20.38) und das altsyrische Wort *ܣܠܥ* (*sāleq*; ›hinaufgehen‹, ›aufsteigen‹); vgl. Jessie Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary. Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*. From sheets of the first edition 1903, Oxford 1957, S. 379.

389 Zitiert nach Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge und Ursula U. Kaiser (Hgg.), *Nag Hammadi Deutsch. 1. Band: NHCI, 1–V, 1*. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften, Berlin u. a. 2001, S. 59.

390 Johannes Klimakus, *Die Leiter zum Paradiese. Oder Vorschriften, wodurch eifrige Seelen zur christlichen Vollkommenheit geleitet werden. Aus dem griechischen Urtexte des heiligen Kirchenvaters Johannes Klimakus, Abtes auf dem Berge Sinai. Nebst seinen übrigen Schriften. Mit Erklärungen des Elias, Erzbischofes von Kreta, und Anmerkungen aus der heiligen Schrift und den Werken heiliger Kirchenväter*, Landshut 1834, S. 573.

391 Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit. Zweisprachige Ausgabe*, hg. v. Gisela Vollmann-Profe, Berlin 2010, S. 103.

392 Mechthild von Magdeburg, *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg. Oder das fließende Licht der Gottheit*. Aus der einzigen Handschrift des Stiftes Einsiedeln hg. von P. Gall Morel, Regensburg 1869, S. 37.

393 Bei der Modellierung von propositional-natürlichen Daten gemäß dem semiotischen Elementarsystem sind sehr viele Fragen noch nicht geklärt; zum Beispiel, wie mit Subjekt, Objekt, Prädikat, Attributen und Adverbien umzugehen ist, ferner wie mit intransitiven Verben, drei Argumenten bei ditransitiven Verben, mit Satzstellung, mit funktionalen Kategorien der generativen Grammatik (*determiner*, *tense* [auch *inflection* genannt] und *complementizer*; vgl. David Adger, *Core Syntax. A Minimalist Approach*, Oxford u. a. 2003) sowie mit Wiederholungen (Anapher), Hypotaxen und Anakolutha verfahren werden soll. Hier

kann für künftige Forschung vielleicht eine Typologie von grammatischen Mustern helfen; vgl. Johanna Nichols, *Linguistic Diversity in Space and Time*, Chicago 1992, S. 45–96. Indefinitpronomen wie ›etwas‹ und deiktische oder indexikalische Ausdrücke wie ›ich‹, ›du‹, ›dort‹, ›dies‹, ›hier‹, etc. sind hingegen zumeist logisch äquivalent mit einem Gegenstand. Im Ganzen jedoch sind Schwierigkeiten der genannten Art nicht geringer als etwa in der *grounded theory* und anderen qualitativen Methoden sowie in quantitativen Verfahren und der textlich zu formenden Auswertung von statistischen Berechnungen.

394 Zum lyrischen Subjekt in der Mystik der Beguinen siehe Barbara Newman, *From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia 1995, S. 143–153.

395 Zur ausführlichen semiotischen Analyse des zitierten Passus siehe Krech, »Transcending« [wie Anm. 74]. Zur Beschreibung der Erfahrung der Einigung mit Gott anhand der Flugmetapher vgl. auch Teresa von Ávila, *Das Buch meines Lebens*. Vollständige Neuübertragung. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters. Gesammelte Werke, Bd. 1, Freiburg i.Br. u. a. 2001, S. 266.

396 Vgl. Sandra Linden, »Der inwendig singende Geist auf dem Weg zu Gott. Lyrische Verdichtung im Fließenden Licht der Gottheit Mechthilds von Magdeburg«, in: Hartmut Bleumer und Caroline Emmelius (Hgg.), *Lyrische Narrationen – Narrative Lyrik. Gattungsinterferenzen in der mittelalterlichen Literatur*, Berlin u. a. 2011, S. 359–386, hier: S. 379.

397 Vgl. Balázs J. Nemes, »Der involvierte Leser. Immersive Lektürepraktiken in der spätmittelalterlichen Mystikrezeption«, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 42, 3 (2012), S. 38–62, <https://doi.org/10.1007/BF03379686>, hier: S. 47.

398 Christian Kiening, *Zwischen Körper und Schrift. Texte vor dem Zeitalter der Literatur*, Frankfurt a. M. 2003, S. 13.

399 George Berkeley, »A treatise concerning the principles of human knowledge«, in: ders., *Philosophical Writings*, hg. von Desmond M. Clarke, New York 2008, S. 67–149, hier: S. 84.

400 George Berkeley, »An essay towards a new theory of vision«, in: ders., *Philosophical Writings*, hg. von Desmond M. Clarke, New York 2008, S. 1–66, hier: S. 62. Zugleich versteht Berkeley Sprache als aktivierte Semiose: »[...] language and all other signs agree in the general nature of sign, or so far forth as signs. But it is as certain that all signs are not language; not even all significant sounds, such as the natural cries of animals, or the inarticulate sounds and interjections of men. It is the articulation, combination, variety, copiousness, extensive and general use and easy application of signs (all which are commonly found in vision) that constitute the true nature of language. Other senses may indeed furnish signs; and yet those signs have no more right than inarticulate sounds to be thought a language«; ders., »Alciphron: or, the minute philosopher [excerpts]«, in: ders., *Philosophical Writings*, hg. von Desmond M. Clarke, New York 2008, S. 269–313, hier: S. 284 f.

401 Siehe etwa die Beiträge in Axel Michaels und Christoph Wulf (Hgg.), *Exploring the Senses*, London u. a. 2014.

402 Mario D'Amato, »The semiotics of signlessness. A Buddhist doctrine of signs«, in: *Semiotica* 147, 1/4 (2003), S. 185–207, hier: S. 191.

403 Siehe Hartmann Tyrell, »Religiöse Kommunikation. Auge, Ohr und Medienvielfalt«, in: ders., *Soziale und gesellschaftliche Differenzierung. Aufsätze zur soziologischen Theorie*, hg. von Bettina Heintz, André Kieserling, Stefan Nacke, René Unkelbach, Wiesbaden 2008, S. 251–314.

404 Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen 1996 [Erstveröffentlichung 1995], S. 13.

405 Jan Assmann, »Im Schatten junger Medienblüte. Ägypten und die Materialität des Zeichens«, in: Hans U. Gumbrecht und Karl L. Pfeiffer (Hgg.), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt a. M. 1988, S. 141–160, hier: S. 143 f. Dass die ›Trägermaterie‹, obgleich für die Semantizität nicht von direkter Bedeutung, dennoch zum System gehört, soll nicht bestritten werden: »The existence of the system is sustained by three co-existing modes: material, dynamic, and informational. The material mode determines the existence of the system in the physical, corpuscular sense, the dynamic mode in turn refers to the energy processes occurring within the system, and information basically has to do with the nature of relations binding the elements of the system together, that is, with the system's structure. For example, in language conceived as a system the material aspect comprises humans as language users, the physical (acoustic)

properties of the linguistic utterance in oral communication, as well as permanent linguistic records such as written texts. The dynamic aspect in turn refers to the energy (both physiological and sociological) employed by language users to produce, understand, and retain a linguistic message, while information describes the structure of language, that is, its grammar, which determines the meaning of a linguistic message«; so Piotr Sadowski, »From signal to symbol. Towards a systems typology of linguistic signs«, in: Wolfgang G. Müller und Olga Fischer (Hgg.), *From Sign to Signing. Iconicity in Language and Literature* 3, Amsterdam u. a. 2003, S. 411–424, hier: S. 411. Die Materialität gehört allerdings nur insofern zu Sinnsystemen, als einige ihrer Aspekte ihre Ermöglichungsbedingung und Fremdreferenz in der spezifischen Umwelt im Unterschied zur amorphen Umgebung sind.

406 Siehe J. David Lewis-Williams und Thomas A. Dowson, »The signs of all times. Entoptic phenomena in Upper Palaeolithic art«, in: *Current Anthropology* 29, 2 (1988), S. 201–245, hier: S. 215.

407 Angelika Berlejung, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, Fribourg u. a. 1998, S. 62 f. Siehe ausführlich Zainab Bahrani, *The Graven Image. Representation in Babylonia and Assyria*, Philadelphia 2003, S. 121–148.

408 Gertrud Farber, »me (garza, paršu)«, in: Dietz O. Edzard (Hg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. Bd. 7: Libanukšabaš–Medizin*. Begründet von Erich Ebeling (†) und Bruno Meissner (†). Fortgeführt von Ernst Weidner und Wolfram von Soden. Unter Mitwirkung von Peter Calmeyer, J. Nicholas Postgate, Wolfgang Röllig, Einar von Schuler, Wolfram von Soden, Marten Stol und Gernot Wilhelm, Berlin u. a. 1987–1990, S. 610–613, hier: S. 610.

409 A. a. O., S. 611.

410 A. a. O., S. 610.

411 Alasdair Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford 1986, S. 59.

412 Berlejung, *Theologie*, S. 24 [wie Anm. 407].

413 Johannes Renger, »Art. Kultbild. A. Philologisch«, in: Dietz O. Edzard (Hg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. Bd. 6: Klagegesang–Libanon*. Begründet von Erich Ebeling (†) und Bruno Meissner (†). Fortgeführt von Ernst Weidner und Wolfram von Soden. Unter Mitwirkung von Peter Calmeyer, Anton Moortgat, Heinrich Otten, W. Röllig, Wolfram von Soden und Donald J. Wiseman, Berlin u. a. 1980–1983, S. 307–314, hier: S. 309.

414 Vgl. Stella Kramrisch, *The Art of India through the Ages. Traditions of Indian Sculpture, Painting and Architecture*, London 1965 [Erstveröffentlichung 1955], S. 10: »Indian temple architecture, in the fullness of its development, establishes in spatial terms an intellectual and actual approach to the Supreme Principle of which the deity is symbolic. The statue is the manifestation (*arcā-avatāra*) of the deity through a concrete work of art (*mūrti*), and the building is its body and house. Images are given shape by sculpture and painting, whose inter-relationship expresses in line, proportion and colour the love (*bhakti*) to which gods and myths owe their existence as aspects of the Absolute.«

415 Vgl. Julius Lipner, *Hindus. Their Religious Beliefs and Practices*, London u. a. 1994, S. 259.

416 Diana L. Eck, *Darśan. Seeing the Divine Image in India*, New York 1998 [Erstveröffentlichung 1981], S. 3.

417 Heather Elgood, *Hinduism and the Religious Arts*. Paperback edition, London u. a. 2000, S. 13.

418 Siehe Gary Macy, »The dogma of transubstantiation in the Middle Ages«, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 45, 1 (1994), S. 11–41, <https://doi.org/10.1017/S0022046900016419>.

419 Siehe als Überblick Milette Gaifman, »Aniconism. Definitions, examples and comparative perspectives«, in: *Religion* 47, 3 (2017), S. 335–352, <https://doi.org/10.1080/0048721X.2017.1342987>. Zum Anikonismus in der altisraelitischen Religion: Tryggve N. D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Winona Lake, Ind. 1995; im Buddhismus: Ashley Thompson, »In the absence of the Buddha. »Aniconism« and the contentions of Buddhist art history«, in: Rebecca M. Brown und Deborah S. Hutton (Hgg.), *A Companion to Asian Art and Architecture*, Chichester, West Sussex, UK u. a. 2011, S. 398–420; in Teilen des Hinduismus: Richard H. Davis, »Śiva's multiplicity of presence in aniconic and iconic form«, in: *Religion* 47, 3 (2017), <https://doi.org/10.1080/0048721X.2017.1329188>, S. 459–482; und im antiken Griechenland: Milette Gaifman, *Aniconism in Greek Antiquity*, Oxford u. a. 2012.

420 Christoph Asmuth, *Bilder über Bilder, Bilder ohne Bilder. Eine neue Theorie der Bildlichkeit*, Darmstadt 2011, S. 46.

421 Vgl. Robin Cormack, »Looking for iconophobia and iconoclasm in late antiquity and Byzantium«, in: Natalie N. May (Hg.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and beyond*, Chicago 2012, S. 471–484, hier: S. 471: »Byzantium by all accounts should be the ideal location from which to derive and understand the grammar and rules of ›iconoclasm‹.« Caroline W. Bynum zufolge ist der byzantinische Bilderstreit paradigmatisch für spätere Haltungen Bildern gegenüber innerhalb Europas; siehe Caroline W. Bynum, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York 2011, S. 45 ff.

422 Vgl. Stephen Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III. With Particular Attention to the Oriental Sources*, Leuven 1973; Charles Diehl, »Leo III and the Isaurian dynasty (717–802)«, in: J. B. Bury, J. R. Tanner, C. W. Previté-Orton und Z. N. Brooke (Hgg.), *The Cambridge Medieval History. Volume 4: The Eastern Roman Empire (717–1453)*, Cambridge 1923, S. 1–26.

423 Ambrosios Giakalis, *Images of the Divine. The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*. With a foreword by Henry Chadwick. Revised edition, Leiden u. a. 2005, S. 10, mit Bezug auf Giovan D. Mansi (Hg.), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Tomus Dicemus Tertius: Ab an. DCCLXXXVII usque ad an. DCCCXIV inclusive*. Unveränderter Nachdruck, Graz 1960 [Erstveröffentlichung 1767], Sp. 221C, 229DE, 248E, 269C, 280DE, 324D. Vgl. die Quellen in der Edition von Torsten Krannich, Christoph Schubert und Claudia Sode (Hgg.), *Die ikonoklastische Synode von Hieria 754. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos*. Nebst einem Beitrag zur *Epistula ad Constantiam* des Eusebius von Cäsarea von Annette von Stockhausen, Tübingen 2002.

424 Sebastian Brock widerspricht der Annahme eines monophysitischen Einflusses auf die Entstehung des byzantinischen Bilderstreits; siehe Sebastian Brock, »Iconoclasm and the Monophysites«, in: Anthony Bryer und Judith Herrin (Hgg.), *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham 1977, S. 53–57.

425 Anita Strezova, »Relation of Image to Its Prototype in Byzantine Iconophile Theology«, in: *Byzantinoslavica*, 1/2 (2008), S. 87–106, hier: S. 88.

426 Vgl. Mansi, *Conciliorum*, Sp. 72B [wie Anm. 423].

427 Giakalis, *Images*, S. 93 f. [wie Anm. 423], mit Bezug auf Mansi, *Conciliorum*, Sp. 72C [wie Anm. 423].

428 Patricia Crone, »Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm«, in: dies., *From Kavād to al-Ghazālī. Religion, Law, and Political Thought in the Near East, c.600–c.1100*, Aldershot, UK u. a. 2005, S. 59–96, hier: S. 63.

429 Vgl. ausführlich: »Ich verehere nicht die Materie, ich verehere vielmehr den Schöpfer der Materie, denjenigen, der um meinewilligen Materie geworden ist, der es auf sich genommen hat, in Materie zu wohnen, und werde nicht aufhören, die Materie zu verehren, durch die mein Heil gewirkt ist. [...] Wenn auch der Leib Gottes Gott ist, infolge der wesensmäßigen Einheit unveränderbar zu dem geworden, was ihn gesalbt hat, ist er doch zugleich das geblieben, was er von Natur aus war: mit einer vernünftigen und verständigen Seele beseeltes Fleisch, das geschaffen und nicht unerschaffen ist. Die übrige Materie, durch die mein Heil zustande gekommen ist, verehere und achte ich als voll von göttlichem Wirken und göttlicher Gnade. Ist nicht Materie das Holz des Kreuzes, dreimal glücklich und dreimal selig? Ist nicht Materie der verehrungswürdige und heilige Berg, die Schädelstätte? Ist nicht Materie der nahrungsspendende und lebentragende Felsen, das heilige Grab – die Quelle unserer Auferstehung? Ist nicht Materie die Tinte und das hochheilige Evangelienbuch? Ist nicht Materie der lebensspendende Tisch, der uns das Brot des Lebens darbietet? Sind nicht Materie das Gold und das Silber, aus denen Kreuze, Patenen und Kelche verfertigt werden? Sind nicht Materie vor all diesen Dingen der Leib und das Blut meines Herrn, Nimm all diesen Dingen ihre Würde und Verehrung weg, oder gestehe der kirchlichen Tradition auch die Verehrung der Bilder Gottes und der seiner Freunde zu, die durch den Namen Gottes geheiligt und deshalb von der Gnade des göttlichen Geistes geschmückt werden! Mache die Materie nicht schlecht; denn sie ist nicht wertlos! Nichts nämlich ist wertlos, was von Gott stammt.« Zitiert nach der deutschen Ausgabe: Johannes von Damaskus, *Drei Verteidigungsschriften gegen diejenigen, welche die heiligen Bilder verwerfen*. Übersetzt von Wolfgang Hradsky, hg. v. Gerhard Feige, Leipzig 1994, S. 39 f. Die originale griechische Version und die lateinische Übersetzung sind zu finden in Johannes Damascenus, »ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ

ΔΙΑΒΑΛΛΟΝΤΑΣ ΤΑΣ ΑΓΙΑΣ ΕΙΚΟΝΑΣ», in: Jacques-Paul Migne (Hg.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, Tomus 94*, Paris 1864, Sp. 1227–1420.

430 Vgl. ausführlich Johannes von Damaskus, *Verteidigungsschriften*, S. 92, 95 f. [wie Anm. 429]: »Dem einen Gott diene ich, der einzigen Gottheit, aber auch die Dreizahl der Personen verehere ich: Gott Vater, seinen fleischgewordenen Sohn und Gott, den Heiligen Geist, nicht drei Götter, sondern *einen* Gott, nicht getrennte Personen, sondern geeinte. [...] Wie kann das Unsichtbare abgebildet werden? (Πῶς εἰκασθήσεται τὸ ἀνεῖκαστον;) Wie kann man das, was nicht abbildbar ist, zu einem Bilde machen? (Πῶς εἰκασθήσεται τὸ ἀνεῖκαστον;) Wie kann man beschreiben, was ohne Maß, GröÙe, Grenze und Gestalt ist? Wie kann man etwas, das ohne Körper ist, in Farbe wiedergeben? (Πῶς χρωματουργηθήσεται τὸ ἀσώματον;) Wie kann das Gestaltlose gestaltet werden? Was also ist das geheimnisvoll Angedeutete? Jetzt ist offenbar, daß man Gott als den Unsichtbaren nicht abbilden kann. Wenn Du aber den Körperlosen (ἀσώματος) siehst, der um Deinetwillen Mensch geworden ist, dann wirst Du das Abbild der menschlichen Gestalt (τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς τὸ ἐκτύπωμα) schaffen; wenn der Unsichtbare (ἀόρατος) im Fleisch sichtbar (όρατός) geworden ist, dann wirst Du das Abbild des Sichtbargewordenen schaffen (τότε εἰκονίσεις τὸ τοῦ ὁραθέντος ὁμοίωμα); wenn derjenige, der ohne Maß, Alter und GröÙe ist (καὶ ἀσχημάτιστος ἀποσός τε καὶ ἀπῆλικος), durch den Vorzug seiner Natur (ὑπεροχῇ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως) aber Gottes Gestalt (ἐν μορφῇ θεοῦ) hat, der Knechtsgestalt angenommen hat (ὑπάρχων μορφὴν δούλου) [...], durch eine solche Umhüllung Maß, Alter und Körpergepräge erhält, dann ritze (χάραττε) ihn auf einer Platte ein und stelle ihn, der es auf sich genommen hat, gesehen zu werden (ὁραθῆναι), zum Anschauen aus! Präge in Metall sein unaussprechbares Herabsteigen (Χάραττε τούτου τὴν ἄφατον συγκατάβασιν), die Geburt aus einer Jungfrau, die Taufe im Jordan, die Verklärung (μεταμόρφωσις) auf dem Berge Tabor, die Leiden als Vermittler der Freiheit von Sünde, die Wunder, die Merkmale seiner göttlichen Natur wie seines göttlichen Wirkens, die durch Mitwirkung des Fleisches geschaffen werden, das heilbringende Grab des Heilandes, die Auferstehung und das Aufsteigen in den Himmel! All das magst Du in Wort und Farbe, in Büchern und auf Tafeln darstellen!«

431 Vgl. Erich Lamberz (Hg.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum. Series Secunda. Concilium Universale Nicaenum Secundum: Volumen III. Pars 1: Concilii Actiones I–III*, Berlin u. a. 2008, S. 87.

432 Strezova, »Relation«, S. 89 [wie Anm. 425].

433 Michael Prokurat, Alexander Golitzin und Michael D. Peterson, *Historical Dictionary of the Orthodox Church*, Lanham, MD u. a. 1996, S. 165.

434 Sonja Luehrmann, »Iconographic historicism. Being contemporary and orthodox at the same time«, in: *Material Religion* 12, 2 (2016), S. 238–240, <https://doi.org/10.1080/17432200.2016.1172770>, hier: S. 238.

435 Vgl. Kenneth Parry, *Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth centuries*, Leiden 1996.

436 Vgl. Cormack, »Iconophobia«, S. 480 [wie Anm. 421].

437 Siehe Anne Karahan, »The image of God in Byzantine Cappadocia and the issue of supreme transcendence«, in: Allen Brent und Markus Vinzent (Hgg.), *Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2011. Volume 7: Early Christian Iconographies*, Leuven u. a. 2013, S. 97–112; und dies., »Culture« [wie Anm. 360].

438 Siehe etwa Meister Eckhart, *Werke. Bd. 1: Deutsche Werke I*, hg. v. Niklaus Largier, Frankfurt a. M. 2008, Predigt 16B, S. 191: Dem Menschen wohnt »ein natürliches Bild Gottes« inne, »das Gott in alle Seelen naturhaft eingedrückt hat«.

439 Anton F. Koch, »Zweierlei Wahrheit als Thema der Philosophie«, in: Bernd J. Hilberath (Hg.), *Dimensionen der Wahrheit. Hans Kūngs Anfrage im Disput*, Tübingen 1999, S. 17–32, hier: S. 27.

440 Dietmar Mieth, *Meister Eckhart*, München 2014, S. 104.

441 Vgl. Mauritius Wilde, *Das neue Bild vom Gottesbild. Bild und Theologie bei Meister Eckhart*, Freiburg Schweiz 2000, S. 292 f.

442 Mieth, *Meister*, S. 106 [wie Anm. 440].

443 Deutsche Predigt 69, DW III 176, 3–177, 5; zitiert nach Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2010, S. 59.

- 444** Gleiches lässt sich für das Verhältnis von Original und Kopie sagen.
- 445** Zitiert nach Flasch, *Eckhart*, S. 117 [wie Anm. 443].
- 446** »Split-reference« nach Jakobson, »Linguistics«, S. 371 [wie Anm. 58]; »verdoppelte Referenz« gemäß Ricœur, *Metapher*, S. 220 [wie Anm. 58]. Zur Metapher als extremer Analogiebildung siehe Dedre Gentner, Brian Falkenhainer und Janice Skorstad, »Viewing metaphor as analogy«, in: David H. Helman (Hg.), *Analogical Reasoning. Perspectives of Artificial Intelligence, Cognitive Science, and Philosophy*, Dordrecht 1988, S. 171–177; sowie Dedre Gentner, Brian F. Bowdle, Phillip Wolff und Consuelo Boronat, »Metaphor is like analogy«, in: Dedre Gentner, Keith J. Holyoak und Boicho N. Kokinov (Hgg.), *The Analogical Mind. Perspectives from Cognitive Science*, Cambridge, MA u. a. 2001, S. 207–253.
- 447** Flasch, *Eckhart*, S. 117 [wie Anm. 443].
- 448** A. a. O., S. 124.
- 449** Wilde, *Bild*, S. 71 [wie Anm. 441].
- 450** Siehe Hans D. Huber, »Das Bild als System«, in: *kritische berichte. Zeitschrift für Kunst- und Kulturwissenschaften* 36, 4 (2008), S. 28–31.
- 451** Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke. Band IV*. Hg. und übersetzt von Ernst Benz, Bruno Decker und Josef Koch. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1956, Stuttgart 1987, S. 425.
- 452** Koch, »Wahrheit«, S. 27 [wie Anm. 439].
- 453** Siehe Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili*, Lib. I tr. 2 c. 3 IX 494 b, Opera omnia, ed. Borgnet, Band 7, Paris 1890.
- 454** Zitiert nach Flasch, *Eckhart*, S. 40 [wie Anm. 443].
- 455** A. a. O., S. 91.
- 456** Prologus in opus propositionum n. 13; Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke. Band I, 2*. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1956, hg. v. Loris Sturlese, Stuttgart 1987, S. 47.
- 457** Zur Bildlosigkeit siehe Meister Eckhart, *Werke I*, S. 188 [wie Anm. 438].
- 458** Vgl. Watzlawick/Beavin/Jackson, *Kommunikation*, S. 60 [wie Anm. 138].
- 459** »bilde äne bilde« – etwa in Predigt 69; Meister Eckhart, *Werke. Bd. 2: Deutsche Werke II. Lateinische Werke*, hg. v. Niklaus Largier, Frankfurt a. M. 2008, S. 46. Vgl. Wolfgang Achtner, »Eckharts Bildkritik – vom Bild zur Bildlosigkeit. Erkenntnistheoretische, psychologische und theologische Aspekte«, in: Cora Dietl und Dietmar Mieth (Hgg.), *Sprachbilder und Bildersprache bei Meister Eckhart und in seiner Zeit*, Stuttgart 2015, S. 87–117.
- 460** Vgl. etwa *Liber Parabolarum Genesis*, II n. 1; Meister Eckhart, *Werke I, 2*, S. 448 [wie Anm. 456]. Dementsprechend verwendet Eckhart auch prominent die Metapher des Spiegels; siehe Wilde, *Bild*, S. 52–66 [wie Anm. 441].
- 461** Innerhalb der europäischen Religionsgeschichte haben Analogiekonzepte insbesondere in Diskussionen um die »natürliche Religion« eine wichtige Bedeutung, etwa bei Joseph Butler (1692–1752); siehe Joseph Butler, *The Analogy of Religion. Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature. In Two Volumes. To the First of which are Added Two Brief Dissertations: I. Of Personal Identity. II. Of the Nature of Virtue*, London 1857 [Erstveröffentlichung 1736]. In römisch-katholischer Perspektive siehe Karl Feckes, »Die Analogie in unserem Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung«, in: Adolf Dyroff (Hg.), *Probleme der Gotteserkenntnis*, Münster 1928, S. 132–184. Die diachronen und kulturvergleichenden Details von Analogiekonzepten bedürfen einer eigenen Untersuchung, die hier nicht geleistet werden kann. Für einen Vergleich zwischen indischem und westlichem Analogiedenken siehe David B. Zilberman, *Analogy in Indian and Western Philosophical Thought*, hg. v. Helena Gourko und Robert S. Cohen, Dordrecht 2006.
- 462** So treten etwa auch manche buddhistische Strömungen bilderskeptisch bis -feindlich auf. Siehe beispielsweise Fabio Rambelli und Eric R. Reinders, *Buddhism and Iconoclasm in East Asia. A History*, London u. a. 2012.
- 463** Zu Medien im engeren Sinne in der Religionsgeschichte siehe David Morgan, »Mediation or media-tisation. The history of media in the study of religion«, in: *Culture and Religion* 12, 2 (2011), S. 137–152, sowie

die Einträge in Daniel A. Stout, *The Routledge Encyclopedia of Religion, Communication, and Media*, New York 2010. Zum Stand der Forschung über Religion und Medien siehe David Morgan, »Religion and media. A critical review of recent developments«, in: *Critical Research on Religion: An Interdisciplinary Journal* 1, 3 (2013), S. 47–56, <https://doi.org/10.1177/2050303213506476>.

464 Vgl. Birgit Meyer, »Mediation and immediacy. Sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium«, in: *Social Anthropology* 19, 1 (2011), S. 23–39, <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00137.x>.

465 Als überzeugende Fallstudien zur medialen Vermittlung von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit in religiösen Prozessen siehe Michael V. Schwarz, *Visuelle Medien im christlichen Kult. Fallstudien aus dem 13. bis 16. Jahrhundert*, Wien 2002, S. 25–64; der Gekreuzigte am Naumburger Westlettner.

466 Vgl. Heider, »Ding«, S. 322 [wie Anm. 232]; Luhmann, *Gesellschaft*, S. 353 [wie Anm. 17]; ders., »Medium der Kunst«, S. 200 [wie Anm. 21].

467 Luhmann, *Gesellschaft*, S. 201 [wie Anm. 17].

468 Ludwig Jäger, »Zeichen/Spuren. Skizze zum Problem der Sprachzeichenmedialität«, in: Georg Stanzitz und Wilhelm Vosskamp (Hgg.), *Schnittstelle. Medien und Kulturwissenschaften*, Köln 2001, S. 17–31, hier: S. 17.

469 Hartmut Winkler, »Zeichenmaschinen. Oder warum die semiotische Dimension für eine Definition der Medien unerlässlich ist«, in: Stefan Münker und Alexander Roesler (Hgg.), *Was ist ein Medium?*, Frankfurt a. M. 2008, S. 211–221, hier: S. 211.

470 Oder in der Sprache Saussures: zwischen *apôseme* und *sème* bzw. *parasème*; vgl. Ludwig Jäger, »Der saussuresche Begriff des Aposème als Grundlagenbegriff einer hermeneutischen Semiologie«, in: Ludwig Jäger und Christian Stetter (Hgg.), *Zeichen und Verstehen. Akten des Aachener Saussure-Kolloquiums 1983*, Aachen 1986, S. 7–33. Zum Verhältnis zwischen Zeichenmaterie und Zeichenträger siehe Roland Posner, »Linguistische Poetik«, in: Helmut Henne und Herbert E. Wiegand (Hgg.), *Lexikon der Germanistischen Linguistik*, Tübingen 1980, S. 687–698, hier: S. 688: »Alle physikalisch feststellbaren Elemente, die während eines Kommunikationsprozesses durch den Kanal transportiert werden, gehören – ohne Rücksicht auf ihre semiotische Relevanz – zur Zeichenmaterie. Sie ist zugleich Produkt der Sendung (output) und Ausgangspunkt der Rezeption (input), in ihr schlägt sich die Nachricht sinnlich wahrnehmbar nieder. [...] Die semiotisch relevanten Teile der Zeichenmaterie und diejenigen Teile der Nachricht, die als Trägerinformationen für andere Teile der Nachricht fungieren, werden unter dem Begriff des Zeichenträgers zusammengefaßt. Der Zeichenträger ist wie fast jede Nachricht mehrschichtig. Die unterste Ebene bilden die physikalischen Informationsträger, d. h. die semiotisch relevanten Elemente der Zeichenmaterie. [...] Wer eine Mitteilung ohne Abstriche verstehen will, muss aus der gegebenen Zeichenmaterie den Zeichenträger und aus diesem die Endinformationen rekonstruieren können.« Beispielsweise sind die antiken Medien, die Harold A. Innis behandelt (Stein, Ton, Papyrus), primär Zeichenmaterie, können aber auch – etwa metonymisch als einzelne »magische« Objekte – zum Zeichenträger werden; siehe Harold A. Innis, »Die Medien in den Reichen des Altertums«, in: ders., *Kreuzwege der Kommunikation. Ausgewählte Texte*, hg. von Karlheinz Barck, Wien 1997, S. 56–66. Ähnlich verhält es sich mit der Unterscheidung zwischen Schallphänomen und Sprachzeichen bei mündlicher Kommunikation. Zumeist gehören Schallphänomene der Zeichenmaterie an, können aber auch z. B. im liturgischen Gesang oder in der Rezitation semiotisiert werden. Zum Verhältnis zwischen Zeichenmaterie und Zeichenträger bei stilistischen Zeichen siehe Martin Siefkes, »Zeichenmaterie und Zeichenträger bei stilistischen Zeichen«, in: *Kodikas/Code. Ars Semeiotica* 32, 1/2 (2009), S. 63–83. Materialität und Sinn werden auch im Peirce'schen Verständnis von Realität vermittelt: »Da Realität denkbahngig ist, sind Materie und Begriff nur zwei Seiten eines einzelnen, zwei Aspekte, wie man die eine Realität thematisieren kann«; Alexander Roesler, *Illusion und Relativismus. Zu einer Semiotik der Wahrnehmung im Anschluss an Charles S. Peirce*, Paderborn u. a. 1999, S. 87. Zum Verhältnis von Zeichen und Materialität bei Peirce siehe Mark A. Halawa, »Widerständigkeit als Quellpunkt der Semiose. Materialität, Präsenz und Ereignis in der Semiotik von C. S. Peirce«, in: *Kodikas/Code. Ars Semeiotica* 32, 1/2 (2009), S. 11–24.

471 Hartmut Winkler, *Docuverse. Zur Medientheorie der Computer*, Regensburg 1997, S. 366.

- 472** Jäger, »Zeichen«, S. 22 [wie Anm. 468]. In diesem Sinne auch bereits Wilhelm von Humboldt: »Das Wort theilt nicht, wie eine Substanz, etwas schon Hervorgebrachtes mit, enthält auch nicht einen schon geschlossenen Begriff, sondern regt bloß an, diesen mit selbständiger Kraft, nur auf bestimmte Weise zu bilden«; zitiert nach a. a. O., S. 25.
- 473** Vgl. Mersch, *Materialität* [wie Anm. 383].
- 474** Vgl. Morgan, »Image«, S. 96 [wie Anm. 249].
- 475** Massimo Leone, »Wrapping transcendence. The semiotics of reliquaries«, in: *Signs and Society* 2, S1 / Supplement (2014), S. S49–S83, <https://doi.org/10.1086/674314>, hier: S. S50.
- 476** Spencer-Brown, *Laws*, S. 5 [wie Anm. 49].
- 477** Leone, »Transcendence«, S. S50 [wie Anm. 475].
- 478** Vgl. Ranulph Glanville, *Objekte*. Hrsg. und aus dem Englischen übersetzt von Dirk Baecker, Berlin 1988.
- 479** In diesem Sinne verstehe ich den Entwurf einer »non-dualistischen Medientheorie« von Stefan Weber. Er geht von der »Einheit von Medienbeschreibung und Wirklichkeit« und der Verzeitlichung ihrer Differenz nach dem Schema einer »so far/from now on-Logik« aus; siehe Stefan Weber, *Non-dualistische Medientheorie. Eine philosophische Grundlegung*, Konstanz 2005, S. 319. Allerdings muss auch eine »non-dualistische Medientheorie« Unterscheidungen treffen – wie etwa die zwischen Theorie und Praxis als zwei »Beschreibungsbereiche« (a. a. O., S. 37). Wenn dann, wie vorgeschlagen (a. a. O., S. 335), nicht binär, sondern graduell unterschieden wird, droht die Gefahr, zum Beispiel nicht als wissenschaftlich zu gelten, und zugleich der Einwand, diese Sorte von Reflexion nütze der Praxis nichts. Ein Perspektivismus, der auf der Perspektive als Einheit der Differenz von Perspektivierendem und Perspektiviertem beruht, ist unumgänglich. Dennoch muss diese erkenntnistheoretische Bedingung nicht zwangsläufig einen »ontologischen Dualismus« bedeuten.
- 480** Glanville, *Objekte*, S. 11 [wie Anm. 478].
- 481** Vgl. Latour, *Parlament* [wie Anm. 181].
- 482** Wie das etwa viele der Beiträge tun, die versammelt sind in Colin Renfrew und Christopher Scarre (Hgg.), *Cognition and material culture. The archaeology of symbolic storage*, Cambridge, UK 1998.
- 483** Vgl. Paul Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge, UK u. a. 1989, S. 72.
- 484** Connerton, *Societies*, S. 75 [wie Anm. 483].
- 485** Zum Übergang vom bildhaften (»imagistic«) und rituellen zum doktrinalen (»doctrinal«) Modus religiöser Kommunikation siehe Joseph A. Bulbulia, Armin W. Geertz, Quentin D. Atkinson, Emma Cohen, Nicholas Evan, Pieter Francois, Herbert Gintis, Russell D. Gray, Joseph Henrich, Fiona M. Jordon, Ara Norenzayan, Peter J. Richerson, Edward G. Slingerland, Peter Turchin, Harvey Whitehouse, Thomas Widlok und David S. Wilson, »The cultural evolution of religion«, in: Peter J. Richerson und Morten H. Christiansen (Hgg.), *Cultural Evolution. Society, Technology, Language, and Religion*, Cambridge, MA 2013, S. 381–404, hier: S. 400f.
- 486** So prägnant Luhmann, *Religion*, S. 15 [wie Anm. 45].
- 487** Georg Simmel, »Exkurs über die Soziologie der Sinne«, in: ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a. M. 1992 [Erstveröffentlichung 1908], S. 722–742, hier: S. 731.
- 488** Michael Stausberg, *Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale*. Bd. 1, Stuttgart u. a. 2002, S. 96.
- 489** So in Y 33,6; vgl. Andrea Piras, »āsna- xratu-: Innate or rising wisdom?«, in: *East and West* 46, 1/2 (1996), S. 9–19, hier: S. 16; Helmut Humbach und Klaus Faiss, *Zarathushtra and his Antagonists. A Sociolinguistic Study with English and German translations of his Gāthās*, Wiesbaden 2010, S. 97, übersetzen mit »Beratung«.
- 490** Piras, »āsna«, S. 16 [wie Anm. 489].
- 491** Vgl. Carsten Colpe, »Lichtsymbolik im alten Iran und antiken Judentum«, in: *Studium Generale* 18, 2 (1965), S. 116–133, hier: S. 118.
- 492** Vgl. a. a. O., S. 119.

493 Zitiert nach Humbach/Faiss, *Zarathushtra*, S. 152 [wie Anm. 489]. Die Übersetzung von Ahura Mazdā changiert unter Fachleuten zwischen »Weiser Herr« und »Herr Weisheit«; zur zuletzt genannten – und m. E. plausibelsten – Übersetzung siehe Franciscus B. J. Kuiper, »Ahura Mazdā ›Lord Wisdom‹«, in: *Indo-Iranian Journal* 18, 1/2 (1976), S. 25–42, <https://doi.org/10.1007/BF00160125>.

494 Zitiert nach Humbach/Faiss, *Zarathushtra*, S. 108 [wie Anm. 489].

495 Robert C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. First American edition, New York 1961, S. 65.

496 Zitiert nach Humbach/Faiss, *Zarathushtra*, S. 107 [wie Anm. 489]. Anders übersetzt Johanna Narten, *Der Yasna Haptanhāiti*, Wiesbaden 1986, S. 41: »Deine herrlichste Gestalt der Gestalten ist, / (so) verkünden wir, o Weiser Herr, / dieses Licht hier, / seit jene höchste der Höhen dort / Sonne heißt.« Zur Stelle vgl. Ilya Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959, S. 293. Hier liegt eine Parallele zu den alt-ägyptischen Sonnengöttern Re-Harachte und Aton vor. Nach altägyptischer Kosmologie steigt Re mit seiner Sonnenbarke aus purem Gold am östlichen Horizont hinauf und fährt am westlichen Horizont wieder herunter. Nachts reist er durch die Unterwelt (*Duat*) und erfreut die Verstorbenen mit seinem göttlichen Licht. Unter der Herrschaft des Pharao Echnaton steigt Aton in seiner Funktion als Sonnengott zum obersten göttlichen Wesen auf. Parallelen bestehen ebenfalls zu indischen Sonnengöttern und -göttinnen, etwa zu Mitra, zu Uṣas, der Göttin der Morgenröte, und zu Sūrya. In diesen Kontext gehört auch die folgende Stelle aus *Bundahišn* (TD2 11.2–3): »Von seinem eigenen Selbst, welches körperliches Licht ist, schuf Ohrmazd die Gestalt seiner eigenen Geschöpfe«; zitiert in der Übersetzung nach Almut Hintze, »Monotheismus zoroastrischer Art«, in: Jan Assmann und Harald Strohm (Hgg.), *Echnaton und Zarathustra. Zur Genese und Dynamik des Monotheismus*, Paderborn 2012, S. 63–92, hier: S. 73. Das wirft über kurz oder lang die Frage auf, ob der Sonne neben Gott (*yazd*) ein eigener göttlicher Status zukommt; so etwa als polemische Nachfrage in *Dēnkard* V 23,15: »Und warum wird das Gebet (*namāz*) nicht einzig Gott, sondern auch der Sonne und vielen anderen Lichtern dargebracht?« Zitiert in der Übersetzung von Michael Stausberg, »Zoroastrische Unterscheidungen«, in: Jan Assmann und Harald Strohm (Hgg.), *Echnaton und Zarathustra. Zur Genese und Dynamik des Monotheismus*, Paderborn 2012, S. 93–117, hier: S. 97. Diese Praxis bringt den Zoroastrier Ādur-Farrobay in Begründungspflicht. Die Anbetung der Lichtwesen – der Sonne, des Mondes, des Feuers und der anderen Lichter – sowie der »gesamten guten Geschöpfe« seien eine Sitte, die in der »Brüderlichkeit« und »derselben Abstammung« der »Menschen« und »Lichtwesen« gründe; vgl. a. a. O., S. 98.

497 Vgl. Colpe, »Lichtsymblik«, S. 121 [wie Anm. 491].

498 Herman Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*, Tübingen 1930, S. 28.

499 Colpe, »Lichtsymblik«, S. 121 f. [wie Anm. 491].

500 *Bundahišn* 1.2–5; zitiert nach Fazlolah P. Soraki, *Bundahišn. Zoroastrische Kosmologie und Kosmogonie. Kapitel I–VI*, Tübingen 2003, S. 77.

501 *Bundahišn* 5.5; vgl. a. a. O., S. 99.

502 *Bundahišn* 1.28; zitiert nach a. a. O., S. 82.

503 Vgl. *Bundahišn* 181.6; 188.111; wiedergegeben nach der englischen Paraphrase des Passus bei Zaehner, *Dawn*, S. 203 [wie Anm. 495]: »[...] Ohrmazd was identified with the hot and the moist, Ahriman with the cold and the dry, for the substance of Ohrmazd is hot and moist, bright, sweet-smelling, and light, while that of Ahriman is cold and dry, heavy, dark, and stinking.« In *Bundahišn* 6.1 wird eine Reihe von Gegensätzen angeführt, die dem »Glauben« zufolge miteinander im Kampf stehen; siehe Soraki, *Bundahišn*, S. 103 [wie Anm. 500].

504 Colpe, »Lichtsymblik«, S. 125 [wie Anm. 491].

505 A. a. O., S. 126, mit Bezug auf den *Großen Bundahišn* 11.2 f. u. 10 f.

506 Lommel, *Religion*, S. 191 [wie Anm. 498].

507 Zur Licht-Analogie in der indischen Erkenntnistheorie siehe etwa Bimal K. Matilal, *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford u. a. 1986, S. 57–68 et passim. Zur religionsgeschichtlichen Relevanz der Lichtsymblik im mediterranen Raum siehe zum Beispiel Rudolf Bultmann, »Zur Geschichte der Lichtsymblik im Altertum«, in: *Philologus* 97 (1948), S. 1–36.

- 508** Vgl. Robin M. Jensen, *Living Water. Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*, Leiden u. a. 2011.
- 509** Zu »hydraulischen Gesellschaften« siehe Karl A. Wittfogel, *Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht*, Köln u. a. 1962.
- 510** Vgl. Stephanie Dalley (Hg.), *Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Edited and translated, with an introduction and notes by Stephanie Dalley. Revised edition, Oxford, UK u. a. 1989.
- 511** Zur religiösen Verarbeitung von Naturkatastrophen siehe Jean-Christophe Gaillard und Pauline Texier, »Religions, natural hazards, and disasters. An introduction«, in: *Religion* 40, 2 (2010), S. 81–84, <https://doi.org/10.1016/j.religion.2009.12.001>.
- 512** Vgl. Randall Nadeau, »Chinese religion in the Shang and Zhou dynasties«, in: Randall L. Nadeau (Hg.), *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religions*, Chichester, West Sussex u. a. 2012, S. 27–49, hier: S. 27. Vgl. ausführlich Mark E. Lewis, *The Flood Myths of Early China*, Albany 2006.
- 513** Für die römische Antike siehe Jack J. Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, Cambridge 2013. Für die Gegenwart siehe Randolph Haluza-DeLay, »Religion and climate change. Varieties in viewpoints and practices«, in: *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change* 5, 2 (2014), S. 261–279, <https://doi.org/10.1002/wcc.268>.
- 514** Hermann Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Stuttgart u. a. 1917 [Erstveröffentlichung 1894], S. 41.
- 515** A. a. O., S. 42.
- 516** Vgl. Richard Bradley, *Image and Audience. Rethinking Prehistoric Art*, Oxford u. a. 2009, S. 4.
- 517** Glen Elder, Jennifer R. Wolch und Jody Emel, »Le pratique sauvage. Race, place, and the human-animal divide«, in: Jennifer R. Wolch und Jody Emel (Hgg.), *Animal Geographies. Place, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, London 1998, S. 72–90, hier: S. 73.
- 518** Für den Fall des antiken Griechenland siehe Hermann Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy. A History of Greek Epic, Lyric, and Prose to the Middle of the 5th century*. Translated by Moses Hadas and James Willis, Oxford Blackwell 1975, S. 200.
- 519** Vgl. a. a. O., S. 146.
- 520** »Therianthropisch – von *thêrion*, Tier, und *anthrôpos*, Mensch – nennen wir diejenigen Religionen, in welchen derselbe Gott bald als Mensch, bald als Tier gedacht, meist aber in halb tierischer, halb menschlicher Gestalt vorgestellt wurde, sei es als Mensch mit Tierkopf oder als Tier mit Menschenhaupt«, Cornelis P. Tiele, *Einleitung in die Religionswissenschaft*. 1. Teil: *Morphologie*. Gifford-Vorlesungen gehalten an der Universität zu Edinburgh. Autorisierte deutsche Ausgabe von G. Gehrlich, Gotha 1899, S. 88.
- 521** Zum proto-elamitischen Stier-Menschen siehe Jeremy A. Black und Anthony Green, *Gods, Demons, and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*. Illustrations by Tessa Rickards, London 1992, S. 48.
- 522** Siehe Constance E. Gane, »Composite Beings in Neo-Babylonian Art«. Dissertation. University of California, Berkeley 2012, <http://escholarship.org/uc/item/3p25f7wk>, letzter Zugriff: 08.12.2020.
- 523** Gane, »Beings«, S. 67. Zu Zwischenwesen in Mesopotamien vgl. auch Karen Sonik, »Mesopotamian conceptions of the supernatural. A taxonomy of Zwischenwesen«, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 14, 1 (2013), S. 103–116, <https://doi.org/10.1515/arege-2012-0007>.
- 524** Zu weiteren Beispielen, inklusive dem Alten Vorderen Orient, siehe Heinz A. Mode, *Fabeltiere und Dämonen in der Kunst. Die fantastische Welt der Mischwesen*, Stuttgart u. a. 1974; speziell zum alten Vorderen Orient: Eckhard Unger, »Mischwesen«, in: Max Ebert (Hg.), *Reallexikon der Vorgeschichte*. Bd. 08: *Maltaja–Noppenring*, Berlin 1927, S. 195–216.
- 525** Siehe Brigitte Groneberg, »Tiere als Symbole von Göttern in den frühen geschichtlichen Epochen Mesopotamiens. Von der altsumerischen Zeit bis zum Ende der altbabylonischen Zeit«, in: *Topoi. Orient-Occident* 2, 1 (2000), S. 283–320.
- 526** Hermann Parzinger, *Die Skythen*, München 2004, S. 100; auch das Folgende lehnt sich an Parzinger, a. a. O., an.
- 527** Luhmann, *Religion*, S. 82 [wie Anm. 45].

- 528 Vgl. Durkheim, *Formen*, S. 313 [wie Anm. 33].
- 529 Der Passus lautet im Original: »Lapis iste vel hoc lignum mihi lumen est; et si quaeris, quomodo, ratione me admonet, ut tibi respondeam, hunc vel hunc lapidem consideranti multa mihi occurrunt, quae animum meum illuminat«; Jacques-Paul Migne (Hg.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, Tomus 122*, Paris 1853, Sp. 129.
- 530 Lutz Bergemann, *Kraftmetaphysik und Mystrienkult im Neuplatonismus. Ein Aspekt neuplatonischer Philosophie*, München 2006, S. 85.
- 531 Siehe Sebastian F. Weiner, *Eriugenas negative Ontologie*, Amsterdam u. a. 2007.
- 532 Vgl. Heider, »Ding« [wie Anm. 232], der die Unterscheidung von Ding und Form unter anderem ebenfalls an der Lichtreflexion eines Steins untersucht. Zur religiösen Semiotisierung von Steinen vgl. S. Brent Plate, *A History of Religion in 5 1/2 Objects. Bringing the Spiritual to Its Senses*. Ebook edition, Boston, MA 2014, S. 24.
- 533 Heider, »Ding«, S. 319 [wie Anm. 232].
- 534 Zitiert nach Weiner, *Eriugenas*, S. 22 [wie Anm. 531].
- 535 Zitiert nach ebd.
- 536 Vgl. Robin Osborne, »Relics and remains in an ancient Greek world full of anthropomorphic gods«, in: Alexandra Walsham (Hg.), *Relics and Remains*, Oxford 2010, S. 56–72; Andreas Hartmann, *Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften*, Berlin 2010.
- 537 Siehe Amanda S. Reiterman, »Keimêlia. Objects curated in the ancient Mediterranean (8th–5th centuries B.C.)«. Dissertation, University of Pennsylvania 2016, <https://repository.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4331&context=edissertations>, letzter Zugriff: 09.12.2020.
- 538 Vgl. Hartmann, *Relikt*, S. 543 [wie Anm. 536].
- 539 Vgl. a. a. O., S. 591.
- 540 Vgl. Robert A. Scott, »Making relics work«, in: Mark Turner (Hg.), *The Artful Mind. Cognitive Science and the Riddle of Human Creativity*, Oxford u. a. 2006, S. 211–223, hier: S. 215, mit Bezug auf Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981, S. 1 ff.
- 541 Der Passus lautet im Original: »Duodecimo igitur die ex quo cum sua ad Amicum Dei venerat matre, dum orat ad locum sacratae Memoriae, pulsans fidei pietate, non solum affectu cordis, verum etiam motu corporis, ipsa ostiola Memoriae impulsa patefecit, ac vim faciens regno Dei, caput suum intromisit interius, et super cubile sanctorum reliquiarum confixit, lacrimisque suis omnia illic lauit atque rigauit«; Auctor Incertus, »De Miraculis Sancti Stephani Protomartyris«, in: Jacques-Paul Migne (Hg.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, Tomus 41*, Paris 1845, Sp. 833–854, hier: Sp. 847.
- 542 Brown, *Cult*, S. 88 [wie Anm. 540].
- 543 Siehe Christof L. Diedrichs, *Vom Glauben zum Sehen. Die Sichtbarkeit der Reliquie im Reliquiar. Ein Beitrag zur Geschichte des Sehens*, Berlin 2001.
- 544 Siehe T. W. Rhys Davids, »Asoka and the Buddha-relics«, in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1901), S. 397–410.
- 545 Robert L. Brown, »The nature and use of the bodily relics of the Buddha in Gandhāra«, in: Pia Brancaccio und Kurt A. Behrendt (Hgg.), *Gandhāran Buddhism. Archaeology, Art, and Texts*, Vancouver u. a. 2006, S. 183–209, hier: S. 205.
- 546 Jacob N. Kinnard, »The field of the Buddha's presence«, in: David Germano und Kevin Trainor (Hgg.), *Embodying the Dharma. Buddhist Relic Veneration in Asia*, Albany, NY 2004, S. 117–143, hier: S. 126.
- 547 Faxian, *The Travels of Fa-hsien (399–414 A. D.), or Record of the Buddhistic Kingdoms*. Translated by Herbert Allen Giles, Cambridge 1923, S. 30 f.
- 548 Vgl. Kinnard, »Field«, S. 127 [wie Anm. 546].
- 549 Siehe Kim Knott, *The Location of Religion. A Spatial Analysis*, London u. a. 2005. Zur religiösen Raummetaphorik vgl. Niklas Luhmann und Peter Fuchs, *Reden und Schweigen*, Frankfurt a. M. 1989, S. 72 f.: »Im Normalfall [...] wird das Problem der Einheit von Immanenz und Transzendenz entschärft durch Pointierung des Codes hinsichtlich seiner räumlichen Implikationen. Diesseits und Jenseits komplementieren sich zu einer Ganzheit wie hüben und drüben, wie rechts und links, wie oben und unten. Die räumliche Metapho-

rik simplifiziert das Einheitsproblem. Die Einheit ist ein topographisches Alles. Daraus folgt, daß die Bewegung zwischen den Differenten dieses Alles ein einfaches Gehen auf (allerdings unterschiedlich breiten, unterschiedlich bequemen) Pfaden ist. Die Verräumlichung läßt die Vorstellung eines Abgrundes (logisch: des ausgeschlossenen Dritten) zu, der – zwischen Immanenz und Transzendenz gelegen – durch heilsorientierte tugendhafte Lebensführung peu à peu überbrückt werden kann (oder nicht: was dann zum Sturz ins Ausgeschlossene führt), wohingegen religiöse Virtuosen ihn zu überspringen verstehen.«

550 Vgl. zum Beispiel van der Leeuw, *Phänomenologie*, S. 448 [wie Anm. 219]; Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt a. M. 1984 [Erstveröffentlichung 1957], S. 23.

551 1 Kön 6–7 zufolge bestand der Tempel Salomos aus drei nacheinander angeordneten Räumen, einer Vorhalle (אֹרְזֵל) 5 × 10 × 15 m, einem Hauptraum (הֵיכָל) 20 × 10 × 15 m, und dem Allerheiligsten (דְּבִיר), 10 × 10 × 10 m. Heiliges und Allerheiligstes waren durch eine hölzerne Zwischenwand getrennt; zwischen Vorhalle und Hauptraum gab es Türen; vgl. Othmar Keel, Ernst A. Knauf und Thomas Staubli, *Salomons Tempel*, Fribourg 2004.

552 Vgl. Fischer, »Gebaute Welt« [wie Anm. 273].

553 Mk 11.17, wiedergegeben gemäß der *Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers*. Standardausgabe mit Apokryphen. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984, Stuttgart 1985. Mit der Bezeichnung »Räuberhöhle« (σπηλαιον ληστών) spielt das Jesuswort auf Jer 7.11 an, wo YHWH, dessen Wort zuvor an Jeremia ergangen ist, in Anbetracht des Stehlens, Ehebrechens, Mordens und anderer Gräueltaten der Menschen, die in den Tempel kommen, die Frage stellt: »Haltet ihr denn dies Haus, das nach meinem Namen genannt ist, für eine Räuberhöhle (פֶּרֶצִים הַבָּיִת)?« In der Übersetzung nach der *Bibel* (a. a. O.). Zuvor (Jer 7.3) hat YHWH verheißen, dass er »bei euch wohnen [werde] an diesem Ort«, wenn ihr »euer Leben und euer Tun« bessert; aber: »YHWH sieht alles«, wie man sich am Ende von Jer 7.11 vergewissern kann. Vor diesem Hintergrund bezieht sich die Tempelreinigung Jesu nicht nur »auf den (Verkaufs-)Trubel im Tempel«, sondern »auf das Ausplündern und Berauben« unter den Menschen im Allgemeinen«; so Michael Hauser, *Die Herrschaft Gottes im Markusevangelium*, Frankfurt a. M. et al. 1998, S. 121.

554 Worum genau es bei diesem »Gräuel« geht, ist bis heute nicht exakt geklärt. Elias Bickermann geht davon aus, dass es sich dabei um die Errichtung eines zweiten Brandalters auf dem alten, YHWH geweihten, handelt; vgl. Elias Bickermann, *Gott der Makkabäer*, Berlin 1937, S. 105. Klaus Bringmann vermutet hingegen, dass sich das »Gräuel« auf von Menelaos importierte kanaanäische Kulte wie den des Baal Schemin bezieht; eine Verehrungspraxis, die später als »Zeus Olympios« bezeichnet wird; siehe Klaus Bringmann, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175–163 v. Chr.)*, Göttingen 1983, S. 131. Diese Hinweise verdanke ich der Masterarbeit von Thomas Jurczyk, *Differenzierung von »Politik« und »Religion« in der Antike. Das Beispiel Judäa im 2. Jh. v. Chr.*, Bochum 2014, S. 39.

555 Siehe Stausberg, *Religion* [wie Anm. 116].

556 Zu begrifflichen Erwägungen über religiöse Bedeutungen von Landschaften siehe Werner Telesko, »Sakrallandschaft«. Annäherungen an einen komplexen Begriff«, in: Werner Telesko und Thomas Aigner (Hgg.), *Sakralisierung der Landschaft. Inbesitznahme, Gestaltung und Verwendung im Zeichen der Gegenreformation in Mitteleuropa*, St. Pölten 2019, S. 10–21; Béatrice Caseau, »Sacred landscapes«, in: Glen W. Bowersock, Peter Brown und Oleg Grabar (Hgg.), *Interpreting Late Antiquity. Essays on the Postclassical World*, Cambridge, MA u. a. 2001, S. 21–59. Zu einzelnen Fallstudien siehe etwa Donna L. Gillette, Mavis Greer, Michele H. Hayward und William B. Murray (Hgg.), *Rock Art and Sacred Landscapes*, New York, NY, et al. 2014; Martin Bredenbeck und Inge Gotzmann (Hgg.), *Religion und Landschaft*, Bonn 2013; Georg Schreiber, *Die Sakrallandschaft des Abendlandes. Mit besonderer Berücksichtigung von Pyrenäen, Rhein und Donau*, Düsseldorf 1937.

557 Siehe etwa Christoph Keller, »Klöster als mittelalterliche Landschaftsgestalter«, in: Martin Bredenbeck und Inge Gotzmann (Hgg.), *Religion und Landschaft*, Bonn 2013, S. 36–44; Matthias Egeler, »Ortsnamen als religionswissenschaftliche Quelle«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27, 1 (2019), S. 146–173, <https://doi.org/10.1515/zfr-2018-0012>.

558 Vgl. Wayne Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake, IN 1998.

559 Weber, *Wirtschaft*, S. 328, 331 [wie Anm. 297].

560 Gemäß der Hebräischen Bibel sind in den Nieren (קִלְיָה; *kilyah*) »die tiefsten Gefühle u. Regungen beheimatet. Sie sind darin so fest verankert, daß die Nieren die Rolle des Gewissens spielen u. den Menschen über Gott belehren können (Ps 16.7)«; Edmond Jacob, »ψυχή. B. Die Anthropologie des Alten Testaments«, in: Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich und Oskar Rühle (Hgg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. 9, Stuttgart et al. 1973, S. 614–629, hier: S. 623. Wenn Gott Herz und Nieren prüft, geht es folglich um die innersten Motive eines Menschen (Ps 7.10; 26.2). Der biblische Begriff נֶפֶשׁ (*nəpəš*) wird oft mit dem deutschen Wort »Seele« übersetzt. Richtiger ist aber, von Leben(skraft) zu sprechen; siehe Bernd Janowski, »Die lebendige nəpəš. Das Alte Testament und die Frage nach der »Seele««, in: Gregor Etzelmüller und Annette Weissenrieder (Hgg.), *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, Berlin, Boston 2016, S. 73–116. Zur Semiotisierung des Bluts in magischen Praktiken der mediterranen Antike siehe Mino Gabriele, »Blut und Magie in der klassischen Antike«, in: James M. Bradburne, Annette Weber und James Clifton (Hgg.), *Blut. Kunst, Macht, Politik, Pathologie*, München 2001, S. 33–39. Zur religiösen Metaphorik des Herzens siehe die Beiträge in Wilhelm Geerlings und Andreas Mügge (Hgg.), *Das Herz. Organ und Metapher*, Paderborn u. a. 2006.

561 Schenke/Bethge/Kaiser, *Nag Hammadi* 1, S. 289 [wie Anm. 389].

562 Zitiert nach der *Lutherbibel* [wie Anm. 553].

563 Zum »transzendenten Sex« vgl. Hugh Milne, *Bhagwan. The God that Failed*. First U. S. edition, New York 1986, S. 26.

564 Vgl. dazu Andreas Hepp und Veronika Krönert, *Medien – Event – Religion. Die Mediatisierung des Religiösen*, Wiesbaden 2009, Stewart M. Hoover, *Religion in the Media Age*, London u. a. 2006, sowie Anna Neumaier, »Religion, Öffentlichkeit, Medien«, in: Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller und Markus Hero (Hgg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018, S. 833–859.

565 Vgl. Christoph Uehlinger, »Audienz in der Götterwelt. Anthropomorphismus und Soziomorphismus in der Ikonographie eines altsyrischen Zylindersiegels«, in: *Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas* 24 (1992), S. 339–359, hier: S. 339: »Siegel und Amulette sind neben Terakotten die typischsten und verbreitetsten Kleinkunstgattungen des Alten Orients. In der Regel billiger als andere Gattungen der Kleinkunst wie Bronzen oder Elfenbeine, waren sie auch sehr viel beweglicher als diese. Ihre primär ikonische Dekoration war weiteren Kreisen zugänglich als Texte, die zwar in bestimmten Gattungen – man denke an Briefe – durchaus auch beweglich, in mehr oder weniger komplizierten Schriftsystemen codiert aber nur für eingeweihte Spezialist(inn)en verstehbar waren. Siegel und Amulette können deshalb ohne Zweifel als das wichtigste »Massenkommunikationsmittel« des vorhellenistischen Vorderen Orients bezeichnet werden.«

566 Vgl. Alois Hahn, »Glaube und Schrift. Anmerkungen zu einigen Selbstthematisierungsformen von Hochreligionen mit besonderer Berücksichtigung des Christentums«, in: Hartmann Tyrell, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch (Hgg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998, S. 323–356.

567 Siehe Niklas Luhmann, »Die Sinnform Religion«, in: *Soziale Systeme* 2, 1 (1996), S. 3–33.

568 Vgl. Weber, *Wirtschaft*, S. 124, 140, 154, 246, 326, 343, 363, 376, 654, 660 f., 694, 696, 822, 829 et pass. [wie Anm. 297]. Der formale Begriff der Anderwelt weist Korrespondenzen zum Begriff »andere Wirklichkeiten« auf, wie ihn Alfred Schütz und Thomas Luckmann verwenden; siehe Schütz/Luckmann, *Strukturen*, S. 614–633 [wie Anm. 26]. An diese Passagen hat mich Dominika Motak erinnert.

569 Vgl. Robin I. M. Dunbar, »The social brain. Mind, language, and society in evolutionary perspective«, in: *Annual Review of Anthropology* 32, 1 (2003), S. 163–181, <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.061002.093158>.

570 Vgl. Edwin Hutchins, *Cognition in the Wild*, Cambridge, MA 1995, S. 353–374; ders., »The role of cultural practices in the emergence of Modern human intelligence«, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences* 363, 1499 (2008), S. 2011–2019, <https://doi.org/10.1098/rstb.2008.0003>.

571 Luhmann, »Bewußtsein«, S. 113 [wie Anm. 21].

572 Ebd.

573 Luhmann, *Gesellschaft*, S. 122 [wie Anm. 17].

574 A. a. O., S. 124.

575 Ebd.

576 Ebd.

577 A. a. O., S. 125.

578 Z. B. in intimer Kommunikation: »Warum glaubst du mir nicht?« Oder als Nachricht auf dem Computerbildschirm: »Das System kann ihre Eingabe nicht bearbeiten.« Oder in religiösem Zusammenhang: »Ob Gott mein Gebet wohl erhört?«

579 Luhmann, *Gesellschaft*, S. 125 [wie Anm. 17].

580 A. a. O., S. 126.

581 A. a. O., S. 127.

582 A. a. O., S. 128.

583 So aber Nestle, *Mythos* [wie Anm. 242].

584 Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen ²2009 [Erstveröffentlichung 1946], S. 178.

585 So aber Weber, *Wirtschaft*, S. 245 [wie Anm. 297].

586 Vgl. Rappaport, *Ritual* [wie Anm. 129].

587 Siehe Tylor, *Anfänge I*, S. 411–495 [wie Anm. 349].

588 Vgl. Jean Piaget, »Children's philosophies«, in: Carl Murchison (Hg.), *A Handbook of Child Psychology*, Worcester ²1933 [Erstveröffentlichung 1931], S. 534–547, hier: S. 537.

589 Zur Diskussion und Anwendung des Animismus-Konzepts siehe Guthrie, *Faces*, S. 39–61 [wie Anm. 26]; Nurit Bird-David, »»Animism« revisited«, in: *Current Anthropology* 40, S1 (1999), S67–S91, <https://doi.org/10.1086/200061>. Ein überzeugendes Konzept liegt vor bei Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*. Translated by Janet Lloyd. Foreword by Marshall Sahlins, Chicago u. a. 2013 [Erstveröffentlichung 2005], S. 129–143.

590 Eduardo Viveiros de Castro, »Immanence and fear«, in: *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2, 1 (2012), S. 27–43, hier: S. 41.

591 Robert R. Marett, »Pre-animistic religion«, in: ders., *The Threshold of Religion*, London ²1914 [Erstveröffentlichung 1909], S. 1–29, hier: S. 1 f.

592 Siehe Robert R. Marett, »The tabu-mana-formula as a minimum definition of religion«, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 12, 2/3 (1909), S. 186–194.

593 Siehe etwa Günter Dux, *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*, Wiesbaden ²2017 [Erstveröffentlichung 1982], S. 166–168.

594 Roberto Calasso kommentiert den inflationären Gebrauch des Begriffs Schamanismus wie folgt: »So stark musste das Bedürfnis nach diesem Wort, so stark sein Fehlen empfunden worden sein, dass es sich ungehindert und undifferenziert ausbreiten konnte. [...] Zuletzt ist es schwierig geworden zu definieren, was nicht schamanisch ist«; Calasso, *Jäger*, S. 17 [wie Anm. 212]. In Bezug auf die Heterogenität der Schamanismus-Konzepte siehe zum Beispiel Brian Hayden, *Shamans, Sorcerers, and Saints. A Prehistory of Religion*, Washington 2003, sowie die Beiträge in Neil S. Price (Hg.), *The Archaeology of Shamanism*, London, New York 2001. Kritisch siehe etwa Kocku von Stuckrad, *Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*, Leuven 2003; Homayun Sidky, »On the antiquity of shamanism and its role in human religiosity«, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 22 (2010), S. 68–92, <https://doi.org/10.1163/157006810790931832>. Zum Exotismus westlicher Imagination, die sich mit dem Begriff des Schamanismus verbindet, siehe ausführlich Andrei A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*, Oxford 2007. Zur Karriere des Begriffs im Westen hat maßgeblich der Kontakt zwischen der Russisch-Orthodoxen Kirche und indigenen Religionen in Sibirien und Alaska beigetragen; siehe ders., *Shamanism and Christianity. Native Encounters with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska*, 1820–1917, Westport, CN 1999.

595 Vgl. den Forschungsüberblick von Thomas A. DuBois, »Trends in contemporary research on shamanism«, in: *Numen* 58, 1 (2011), S. 100–128, <https://doi.org/10.1163/156852710X514339-2>.

596 Siehe etwa James McClenon, »Shamanic healing, human evolution, and the origin of religion«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, 3 (1997), S. 345, <https://doi.org/10.2307/1387852>; Jean Clottes und

David Lewis-Williams, *Schamanen. Trance und Magie in der Höhlenkunst der Steinzeit*. Aus dem Französischen übertragen und mit einer Einleitung versehen von Peter Nittmann, Sigmaringen 1997; Michael Winkelmann, »Shamanism and the origins of spirituality and ritual healing«, in: *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 3, 4 (2009), S. 458–489, <https://doi.org/10.1558/jsrnc.v3i4.458>.

597 Vgl. Ivar Paulson, »Der Schamanismus in Nordasien (Sibirien)«, in: *Paideuma* 11 (1965), S. 91–104.

598 Kalogerakos, »Jenseits«, S. 17 [wie Anm. 285]. Vgl. Eric R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*. Übersetzt von Hermann-Josef Dirksen, Darmstadt 1970 [Erstveröffentlichung 1951], S. 77–91, mit Bezug auf Karl Meuli, »Scythica«, in: *Hermes* 70 (1935), S. 121–176. Die Auffassung von Meuli und Dodds ist mittlerweile von Jan Bremmer widerlegt worden; siehe Jan N. Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife. The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, London, New York 2002, S. 27–40.

599 Kalogerakos, »Jenseits«, S. 17 f. [wie Anm. 285].

600 Vgl. Calasso, *Jäger*, S. 15 [wie Anm. 212]: »Drei Welten gibt es, und die Menschen leben normalerweise in der mittleren. Die Schamanen dagegen in allen dreien.«

601 So Lars K. Pharo, »A methodology for a deconstruction and reconstruction of the concepts ›shaman‹ and ›shamanism‹«, in: *Numen* 58, 1 (2011), S. 6–70, <https://doi.org/10.1163/156852711x540087>.

602 So Åke Hultkrantz, »Introduction«, in: Louise Bäckman und Åke Hultkrantz (Hgg.), *Studies in Lapp Shamanism*, Stockholm 1978, S. 9–35, hier: S. 11.

603 Vgl. Jan N. Bremmer, »The birth of the term ›magic‹«, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 126 (1999), S. 1–12, hier: S. 2. Objektsprachlich ist der Begriff ›Magier‹ (persisch مع [muğ bzw. möğ], altgriechisch μάγοι) beispielsweise von Strabo überliefert; siehe Strabo, *The Geography of Strabo*. Translated by Duane W. Roller, Cambridge 2014. Strabo zufolge unterscheiden sich Magier »vom Rest einer Art von Weisheit« (a. a. O., C24, S. 55). Sie sind »persische Philosophen, die Könige in göttlichen Angelegenheiten beraten« (a. a. O., C717, S. 672) und haben ein »bestimmtes heiliges Leben gewählt« (a. a. O., C727, S. 681). Zahlreiche Angehörige des »Clans der Magier« (auch »Pyraither« [=Feuerpriester] genannt) seien in Kapadokien anzutreffen, wo sie an Heiligtümern Opfer darbrächten und täglich Beschwörungen ausübten (a. a. O., C733, S. 685). Terminologisch besteht eine Verbindung zwischen dem modernen Begriff ›Magie‹ und der altägyptischen Bezeichnung *heka* als dem Terminus für Magie, da in christlicher Zeit in Ägypten die griechische Bezeichnung *μαγεία* durch diesen ägyptischen Ausdruck übersetzt wurde (koptisch *hik* < altägyptisch *hki* [*heka*]); vgl. Thomas Schneider, »Die Waffe der Analogie. Altägyptische Magie als System«, in: Karen Gloy und Manuel Bachmann (Hgg.), *Das Analogiedenken. Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie*, Freiburg i. Br. 2000, S. 37–85, hier: S. 42.

604 Jan Assmann, »Zur Einführung: Die biblische Einstellung zu Wahrsagerei und Magie«, in: Jan Assmann und Harald Strohm (Hgg.), *Magie und Religion*, München 2010, S. 11–22, hier: S. 18.

605 Bernd-Christian Otto, *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*, Berlin, New York 2011, S. 31 f. Damit ist der Unterscheidung widersprochen, wie sie etwa Günter Dux formuliert: »Als religiös werden gemeinhin diejenigen Verhaltensweisen angesehen, mit denen sich die Praktikanten an den Willen eines numinosen Agens wenden, soweit sie diesen Willen prinzipiell als frei ansehen und respektieren. Bitten, Gebete, Opfer sind danach religiöse Handlungen. Maßnahmen, die auf das Agens in einer Weise einzuwirken suchen, daß der Erfolg direkt kraft der Mechanik der Einwirkung herbeigeführt werden soll, werden als magisch bezeichnet«; Dux, *Weltbilder*, S. 145 [wie Anm. 593].

606 Jan Assmann, »Magie und Ritual im Alten Ägypten«, in: Jan Assmann und Harald Strohm (Hgg.), *Magie und Religion*, München 2010, S. 23–43, hier: S. 23.

607 Antonio Loprieno, »Zeichenkonzeptionen im Alten Orient«, in: Roland Posner, Klaus Robering und Thomas A. Sebeok (Hgg.), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur = Semiotics: A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*. 2. Teilband / Volume 2, Berlin, New York 1998, S. 1785–1799, hier: S. 1791.

608 Vgl. Daniel Dubuisson, *Religion and Magic in Western Culture*, Leiden u. a. 2016, S. 178: »The opposition ›magic/religion‹ that seems so familiar to us, and even canonical, is in fact the result of a scholarly process conducted with obstinacy by the clerics of the (Catholic) Church. They blackened, deformed, and caricaturized magisms to make out of them an adversary (›Magic‹) that accumulates all of the defects

and imperfections that religion, on the contrary, ignores, since it possesses at least in their view all of the symmetrical and inverse qualities.«

609 Bronislaw Malinowski, »Magic, science and religion«, in: ders., *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Selected, and with an introduction by Robert Redfield, Glencoe, Ill. 1948, S. 1–71, hier: S. 68.

610 Wilfried Gutekunst, »Zauber«, in: Wolfgang Helck und Wolfhart Westendorf (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie*. Bd. VI: *Stele–Zypresse*. Begründet von Wolfgang Helck und Eberhard Otto, Wiesbaden 1986, S. 1319–1355, hier: Sp. 1326.

611 James G. Frazer, *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*, Leipzig 1928, S. 15 f.

612 Vgl. Karl-Heinz Göttert, *Daumendrücken. Der ganz normale Aberglaube im Alltag* 2003. Der Autor führt zahlreiche Beispiele aus Geschichte und Gegenwart dafür an, wie einzelne magische Handlungen und entsprechende Kognitionen im Alltag mitlaufen. In diesem Sinne sind magische Praktiken Marcel Mauss zufolge nicht unbedingt in organisierte Sozialformen integriert, woran mich Dominika Motak erinnert hat: »A magical rite is any rite which does not play a part in organized cults—it is private, secret, mysterious and approaches the limit of a prohibited rite«, Marcel Mauss, *A General Theory of Magic*. Translated by Robert Brain. With a foreword by David Francis Pocock, London u. a. 2001 [Erstveröffentlichung 1902], S. 30. Allerdings kann Magie auch in organisierte Strukturen eingebettet sein. Ein prominentes Beispiel dafür ist die römisch-katholische Lehre und liturgische Praxis der Transsubstantiation; vgl. Macy, »Dogma« [wie Anm. 418]. Dementsprechend spricht Max Weber von der »magische[n] Sakramentsgnade«; so Weber, *Wirtschaft*, S. 340 [wie Anm. 297].

613 Loprieno, »Zeichenkonzeptionen«, S. 1791 [wie Anm. 607].

614 Siehe Jesper Sørensen, *A Cognitive Theory of Magic*, Lanham 2007; ders., »Magic reconsidered. Towards a scientifically valid concept of magic«, in: Bernd-Christian Otto und Michael Stausberg (Hgg.), *Defining Magic. A Reader*, Sheffield u. a. 2013, S. 229–242.

615 Vgl. Marcus T. Cicero, Über die Wahrsagung / De divinatione. *Lateinisch – deutsch*. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Christoph Schäublin, Berlin u. a. 2013, S. 17 et passim.

616 Vgl. James Allen, *Inference from Signs. Ancient Debates about the Nature of Evidence*, Oxford u. a. 2001, S. 162.

617 Cicero, *Wahrsagung*, S. 17 [wie Anm. 615].

618 Siehe Jean Bottéro, »Religion and reasoning in Mesopotamia«, in: Jean Bottéro, Clarisse Herrenschmidt und Jean-Pierre Vernant, *Ancestor of the West. Writing, Reasoning, and Religion in Mesopotamia, Elam, and Greece*. With a foreword by François Zabbal. Translated by Teresa Lavender Fagan, Chicago 2000, S. 3–66, hier: S. 47.

619 Giovanni Manetti, *Theories of the Sign in Classical Antiquity*. Translated by Christine Richardson, Bloomington, IN 1993 [Erstveröffentlichung 1987], S. 2.

620 Vgl. Kurt Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaft*, Stuttgart 1960, S. 33 f.

621 Manfred Weippert, »Nachwort«, in: ders., *Götterwort in Menschenmund. Studien zur Prophetie in Assyrien, Israel und Juda*, Göttingen 2014, S. 227–245, hier: S. 231 f.

622 Vgl. Odil H. Steck, *Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfrage und Fährten zur Antwort*, Tübingen 1996, S. 127–204.

623 Vgl. Claude Lévi-Strauss, »The structural study of myth«, in: *The Journal of American Folklore* 68, 270 (1955), S. 428–444, <https://doi.org/10.2307/536768>, hier: S. 430: »Whatever our ignorance of the language and the culture of the people where it originated, a myth is still felt as a myth by any reader throughout the world. Its substance does not lie in its style, its original music, or its syntax, but in the story which it tells.«

624 Barry B. Powell, *Einführung in die klassische Mythologie*. Übersetzt und bearbeitet von Bettina Reitz unter Mitarbeit von Anja Behrendt, Stuttgart u. a. 2009, S. 1 f.

625 Walter Burkert, »Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen«, in: Fritz Graf (Hg.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stuttgart u. a. 1993, S. 9–24, hier: S. 14.

626 Powell, *Einführung*, S. 44 f. [wie Anm. 624].

- 627 Siehe Leeming, *Myths* [wie Anm. 88].
- 628 Powell, *Einführung*, S. 66 [wie Anm. 624].
- 629 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg 2010, S. 47.
- 630 Hans U. Gumbrecht, »Präsenz-Spuren. Über Gebärden der Mythographie und die Zeitresistenz des Mythos«, in: Udo Friedrich und Bruno Quast (Hgg.), *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2004, S. 1–16, hier: S. 2.
- 631 Siehe Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge, MA 1991. Vgl. die Zusammenfassung in ders., *Triumph des Bewusstseins. Die Evolution des menschlichen Geistes*. Aus dem Amerikanischen von Christoph Trunk, Stuttgart 2008, S. 270–275.
- 632 So das Verständnis von Information im allgemeinen Sinne bei Bateson, *Steps*, S. 276, 321 et pass. [wie Anm. 138].
- 633 Für den vorderorientalischen Raum siehe Hubert Cancik, *Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung*, Wiesbaden 1976; für China siehe die entsprechenden Beiträge in Denis C. Twitchett und Michael Loewe (Hgg.), *The Chin and Han Empires, 221 B. C.–A. D. 220*, Cambridge, UK u. a. 1986.
- 634 Vgl. Bruce Lincoln, »Between history and myth«, in: ders., *Gods and Demons, Priests and Scholars. Critical Explorations in the History of Religions*, Chicago 2012, S. 53–62.
- 635 Mimetische Kognition setzt wiederum episodisches Bewusstsein voraus, das aber überwiegend signalbasiert ist und daher noch keine Gesellschaftsbildung im hier verstandenen Sinne auslöst.
- 636 Siehe Peirce, *Collected Papers*, 8.332 [wie Anm. 1].
- 637 Wolfgang Iser, *Emergenz. Nachgelassene und verstreut publizierte Essays*, hg. v. Alexander Schmitz, Konstanz 2013, S. 40, 37. Zum Begriff der »downward causation« siehe Anm. 163.
- 638 Vgl. Heinz von Foerster, *Sicht und Einsicht. Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie*. Autorisierte deutsche Fassung von Wolfram K. Köck, Braunschweig 1985, S. 39.
- 639 Vgl. Luhmann, »Kommunikation«, S. 142 [wie Anm. 20].
- 640 Vgl. James G. March und Herbert A. Simon, *Organizations*, New York 1958, S. 165: »Uncertainty absorption takes place when inferences are drawn from a body of evidence and the inferences, instead of the evidence itself, are then communicated.«
- 641 Siehe Eberhard Jüngel, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen 2004 [Erstveröffentlichung 1970].
- 642 Die Unterscheidungen und Belegstellen sind entnommen aus Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin u. a. 2014 [Erstveröffentlichung 2012], S. 568, Fn 108.
- 643 Vgl. a. a. O., S. 568.
- 644 Siehe Jennifer Eyl, *Signs, Wonders, and Gifts. Divination in the Letters of Paul*, New York 2019.
- 645 Siehe Hansjürgen Verweyen, *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*, Darmstadt 2005, S. 39–99, 128–158.
- 646 Vgl. Origenes, *Contra Celsum – gegen Celsus. Fünfter Teilband*. Eingeleitet und kommentiert von Michael Fiedrowicz, übersetzt von Claudia Barthold, Freiburg i. Br. u. a. 2012, VII, 39.
- 647 Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*. With a new foreword by Robert Alter. New edition, New York 1995 [Erstveröffentlichung 1941], S. 5. Vgl. auch Ronald W. Hepburn und Kai-man Kwan, »Mysticism, nature and assessment of«, in: Donald M. Borchert (Hg.), *Encyclopedia of Philosophy. 10 Volumes*, Detroit 2006 [Erstveröffentlichung 1967], Bd. VI, S. 453–462, hier: 453.
- 648 Vgl. Sidney Spencer, *Mysticism in World Religion*, Baltimore u. a. 1963, S. 9: »What is characteristic of the mystics is the claim which they make to an immediate contact with the Transcendent.« Zu Metaphern des Unaussprechlichen im antiken Indien siehe Ana Agud, »Die krumme Rede. Metaphern des Unaussprechbaren in der altindischen Philosophie«, in: Tilman Borsche, Johann Kreuzer und Christian Strub (Hgg.), *Blick und Bild im Spannungsfeld von Sehen, Metaphern und Verstehen*, München 1998, S. 297–313.
- 649 Siehe Sells, *Languages* [wie Anm. 363].
- 650 Tyrell, »Kommunikation«, S. 255 [wie Anm. 403].

- 651** Susanne Köbele, *Frauenlobs Lieder. Parameter einer literarhistorischen Standortbestimmung*, Tübingen 2003, S. 236.
- 652** Ninian Smart, »Mysticism, history of«, in: Donald M. Borchert (Hg.), *Encyclopedia of Philosophy*. 10 Volumes, Detroit 2006 [Erstveröffentlichung 1967], Bd. VI: 441–453, hier: S. 441.
- 653** 4Q405 Frg. 20 Kol. ii.11–13; zitiert nach Johann Maier, *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer. Bd. 2: Die Texte der Höhle 4*, München u. a. 1995, S. 407. Zum Einfluss der Qumran-Schriften auf die Ausbildung der jüdischen Mystik siehe Peter Schäfer, »Communion with the angels. Qumran and the origins of Jewish mysticism«, in: ders. (Hg.), *Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christentum und Islam. Mystical Approaches to God. Judaism, Christianity, and Islam*, München 2009, S. 37–66.
- 654** Vgl. Wilke/Moebus, *Sound*, S. 62, 170 [wie Anm. 270].
- 655** Jan-Dirk Müller, »Buchstabe, Geist, Subjekt. Zu einer frühneuzeitlichen Problemfigur bei Sebastian Franck«, in: *Modern Language Notes* 106, 3 (1991), S. 648–674, <https://doi.org/10.2307/2904803>, hier: S. 658, mit Bezug auf Hilmar Kallweit, »Paradoxe accumulatio copiosa. Kompilationsformen in Schriften Sebastian Francks«, in: Jan-Dirk Müller (Hg.), *Sebastian Franck (1499–1542)*, Wiesbaden 1993, und Sebastian Franck, *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar. Band 4: Die vier Kronbüchlein*, hg. v. Peter K. Knauer, Bern 1992, Bl 83f.
- 656** Alfred Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck. Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit*, Freiburg i.Br. 1892, S. 84.
- 657** Paul J. Griffiths, *Religious Reading. The Place of Reading in the Practice of Religion*, New York 1999, S. 42. Als eine Fallstudie zur »Schriftmystik« siehe Racha Kirakosian, *Die Vita der Christina von Hane. Untersuchung und Edition*, Berlin u. a. 2017. Die literarische Gattung der »inneren Übung« im Daoismus kann ebenfalls unter »Schriftmystik« gefasst werden; siehe Harold D. Roth, *Original Tao. Inward Training (內業) and the Foundations of Taoist Mysticism*, New York 1999, S. 12–17.
- 658** Zur Wein-Metapher im persischen Sufismus siehe Nasrollah Pourjavady, »Love and the metaphors of wine and drunkenness in Persian Sufi poetry«, in: Ali-Asghar Seyed-Gohrab (Hg.), *Metaphor and Imagery in Persian Poetry*, Leiden 2012, S. 125–136.
- 659** Diese Merkmale werden im Europa des 12. Jahrhunderts gelegentlich zu krankhaften Erscheinungen erklärt; vgl. Peter Dinzelsbacher, »Mystik und Krankheit«, in: Werner E. Gerabek, Bernhard D. Haage, Gundolf Keil und Wolfgang Wegner (Hgg.), *Enzyklopädie Medizingeschichte*, Berlin 2007, S. 1020–1022, hier: S. 1020.
- 660** Zur Einordnung der genannten religionsgeschichtlichen Fälle als Varianten »theoretischer Mystik« siehe Wilke/Moebus, *Sound*, S. 170 [wie Anm. 270]; Annemarie Schimmel, *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*, München 2003 [Erstveröffentlichung 2000], S. 38–43; Scholem, *Trends*, S. 205–243 [wie Anm. 647]; Alois M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg u. a. 1979, S. 141–147; Karl Klemm, *Das Paradoxon als Ausdrucksform der spekulativen Mystik Sebastian Francks*, Leipzig 1937.
- 661** Vgl. Shankara, *Crest-Jewel of Discrimination*. Translated by Swami Prabhavananda and Christopher Isherwood, Hollywood, CA 1971 [Erstveröffentlichung 1947], S. 117: »The universe no longer exists after we have awakened into the highest consciousness in the eternal Atman, which is Brahman, devoid of any distinction or division.«
- 662** Haas, *Sermo mysticus*, S. 188 [wie Anm. 660].
- 663** Vgl. Clemens Zintzen, »Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie«, in: *Rheinisches Museum für Philologie N. F.* 108 (1965), S. 71–100; und Scholem, *Trends*, S. 40–79 [wie Anm. 647]. Zum Quanzhen-Daoismus siehe Louis Komjathy, *Cultivating Perfection. Mysticism and Self-Transformation in Early Quanzhen Daoism*, Leiden u. a. 2007.
- 664** Schimmel, *Sufismus*, S. 8 [wie Anm. 660].
- 665** Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence. According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*, Bloomington, IN 2006, S. 205.
- 666** Gemäß einer üblichen Definition der Metapher; siehe Anm. 73.
- 667** Dieses Verständnis von semantischen Domänen in Anlehnung an Alfio Gliozzo und Carlo Strappara, *Semantic Domains in Computational Linguistics*, Berlin u. a. 2009, S. 13, 20 et passim.

- 668 Als Überblick zu Theorien der Metapher und Metonymie sowie zu ihrem Verhältnis siehe Vyvyan Evans und Melanie Green, *Cognitive Linguistics. An Introduction*, Edinburgh 2006, S. 286–328.
- 669 Siehe Roman O. Jakobson, »Zwei Seiten der Sprache und zwei Typen aphatischer Störungen« [Erstveröffentlichung 1956], in: ders., *Aufsätze zur Linguistik und Poetik*, hg. von Wolfgang Raible, Frankfurt a. M. 1974, S. 117–141.
- 670 A. a. O., S. 134.
- 671 Siehe die Beiträge in René Dirven und Ralf Pörings (Hgg.), *Metaphor and Metonymy in Comparison and Contrast*, Berlin u. a. 2003.
- 672 Anthony Wilden, »Metaphor and metonymy. Freud's semiotic model of condensation and displacement«, in: ders., *System and Structure. Essays in Communication and Exchange*, London u. a. 1980 [Erstveröffentlichung 1972], S. 31–62, hier: S. 47.
- 673 Vgl. Steven A. Fesmire, »What is <cognitives> about cognitive linguistics?«, in: *Metaphor and Symbolic Activity* 9, 2 (1994), S. 149–154, https://doi.org/10.1207/s15327868ms0902_4, hier: S. 152: »Metaphors emerge through our interactions as structured modes of understanding and adapting to our physical, cultural, and interpersonal environments. They are thus of the same stuff as our habits. Our habits take an environment into themselves. It would, of course, be absurd to suppose that our habits of walking or driving are wholly subjectively constituted. Our habits, for example, of right-handedness or left-handedness have an organic fluency with our environment—we open doors, shake hands, write, and play music. [...] In just this way, metaphors are habitual (stable, but flexible) patterns of understanding and experiencing. All metaphors take an environment into themselves« (meine Hervorhebung; VK).
- 674 So Niklas Luhmann, *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, hg. v. Dieter Lenzen, Frankfurt a. M. 2002, S. 59 f., im Anschluss an Jochen Kade, »Vermittelbar/nicht-vermittelbar. Vermitteln: Aneignen. Im Prozeß der Systembildung des Pädagogischen«, in: Dieter Lenzen und Niklas Luhmann (Hgg.), *Bildung und Weiterbildung im Erziehungssystem. Lebenslauf und Humanontogenese als Medium und Form*, Frankfurt a. M. 1997, S. 30–70.
- 675 Vgl. Renate Bartsch, »Generating polysemy. Metaphor and metonymy«, in: René Dirven und Ralf Pörings (Hgg.), *Metaphor and Metonymy in Comparison and Contrast*, Berlin u. a. 2003, S. 49–74.
- 676 Wolfgang Lipp, »Kulturtypen, Kulturelle Symbole, Handlungswelt. Zur Pluralität von Kultur«, in: Stephan Moebius und Clemens Albrecht (Hgg.), *Kultur-Soziologie. Klassische Texte der neueren Kulturosoziologie*, Wiesbaden 2014, S. 95–138, hier: S. 111.
- 677 Gemäß den Peirce'schen Zeichenklassen ist das Ikon ein Typus des Repräsentamens, das heißt des Zeichenaspekts des Zeichens. Um darauf aufmerksam zu machen, dass es kein Zeichen gibt, das ein reines Ikon ist, führt Peirce den Begriff *hypoicon* ein. Die Metapher ist ein Typus des Hypoikons: »Hypoicons may be roughly divided according to the mode of Firstness of which they partake. Those which partake of simple qualities, or First Firstnesses, are *images*; those which represent the relations, mainly dyadic, or so regarded, of the parts of one thing by analogous relations in their own parts, are *diagrams*; those which represent the representative character of a representamen by representing a parallelism in something else, are *metaphors*«; Peirce, *Collected Papers*, 2.277 [wie Anm. 1]. Da eine Metapher nie ein reines Ikon sein kann, hat sie stets metonymische Anteile, die mehr oder weniger stark hervorgehoben werden können. Zum ikonischen Charakter der Metapher siehe Piotr Sadowski, *From Interaction to Symbol. A Systems View of the Evolution of Signs and Communication*, Amsterdam u. a. 2009, S. 180; zum Zusammenhang zwischen Ikonizität und Metaphorizität ausführlich: Masako Hiraga, *Metaphor and Iconicity. A Cognitive Approach to Analysing Texts*, Basingstoke, Hampshire u. a. 2005.
- 678 Michel Serres, *Hermes 4: Verteilung*, Berlin 1993, passim, spricht von »Passage«.
- 679 Bartsch, »Generating«, S. 73 f. [wie Anm. 675]. Zu Übergängen zwischen Metonymie und Metapher siehe auch Louis Goossens, »Metaphor and metonymy. The interaction of metaphor and metonymy in figurative expressions for linguistic action«, in: Louis Goossens, Paul Pauwels, Brygida Rudzka-Ostyn und Anne-Marie Simon-Vandenbergen, *By Word of Mouth. Metaphor, Metonymy, and Linguistic Action in a Cognitive Perspective*, Amsterdam u. a. 1995, S. 159–174.
- 680 Der Vorgang der Umschrift (*Transkription*) der Transformation (*Translation*) wird in der Zellbiologie folgendermaßen beschrieben: »Der in der DNA verwendete genetische Code ist ein Tripletcode, der je-

weils eine Gruppe von drei aufeinanderfolgenden Basen enthält. Dieser Code ist für alle Organismen nahezu identisch. Die für die Zelle entscheidende Information ist die Festlegung einer spezifischen Aminosäuresequenz in aufeinanderfolgenden Basentriplets der DNA. Diese Tripletbasensequenz kann in der Zelle durch die Bildung entsprechender Proteine umgesetzt werden. Hierzu bedient sich die Zelle einer weiteren Nukleinsäure, der einzelsträngigen Boten-RNA (engl. *messenger RNA*, mRNA). Diese mRNA wird an der DNA nach dem gleichen Duplikationsverfahren synthetisiert (Transkription), das auch bei der Replikation zur Anwendung kommt. Die mRNA repräsentiert jedoch nur den einen der beiden DNA-Stränge, der als codierender (codogener) Strang bezeichnet wird. Wie der Name besagt, dient die mRNA als Bote zur Übertragung der genetischen Information ins Cytoplasma. Hier findet mit ihrer Hilfe an den Ribosomen die Proteinsynthese (Translation) statt«; Jochen Graw, *Genetik*, Berlin u. a. 2015, S. 57.

In der Kognitionswissenschaft wird die Metapher des Übersetzens verwendet, um die Übergänge zwischen psychisch registrierten Wahrnehmungen und sensomotorischem Verhalten des Organismus zu beschreiben: »[...] in the experimental analysis of human performance, the metaphor of ›translation‹ has become one of the most prominent theoretical notions to account for the operations underlying the mapping of responses to stimuli [...]. This metaphor stresses the incommensurability between sensory codes and motor codes, implying that both belong to separate representational domains and can, hence, only be linked to each other by way of creating arbitrary mappings«; so Andrew N. Meltzoff und Wolfgang Prinz, »An introduction to the imitative mind and brain«, in: dies. (Hg.), *The Imitative Mind. Development, Evolution and Brain Bases*, Cambridge, UK u. a. 2002, S. 1–15, hier: S. 7. Der Akt der Übersetzung erfolgt zusätzlich zu ähnlichkeitsbasierter Induktion: »Cognitive views provide room for both rule-based translation and similarity-based induction. On the one hand, they acknowledge a strong role for rule-based mapping in order to account for many forms of learning. However, they also acknowledge a role for similarity-based matching that may operate in parallel to rule-based mapping« (a. a. O., S. 8). Zu hermeneutischen Implikationen und Konsequenzen des Übersetzens siehe Paul Ricœur, *On Translation*. Translated by Eileen Brennan. With an introduction by Richard Kearney, London u. a. 2006. Wegen der Problematik der Metapher des Übersetzens (ähnlich der Metapher des Übertragens), die kommunikationstheoretisch mit dem ebenso problematischen Sender-Empfänger-Modell einhergeht, wird ihm vorliegenden Ansatz der Begriff der Transformation bevorzugt.

681 Vgl. Foerster, *Sicht*, S. 39 [wie Anm. 638].

682 Peirce, *Collected Papers*, 2.277 [wie Anm. 1].

683 Tertullian, »Über die Taufe«, in: ders., *Private und katechetische Schriften*. Aus dem Lateinischen übersetzt von K. A. Heinrich Keller, Kempten u. a. 1912, S. 274–299, hier: S. 290.

684 Die im Passus ebenfalls verwendeten Metaphern des Schlafens und Aufweckens werden außer Acht gelassen.

685 Im Unterschied zu anderen, mindestens weniger theologisch konnotierten lateinischen Begriffen für Welt wie etwa *mundus* oder *orbis*, die den physischen und räumlich-kosmologischen Aspekt von Welt bezeichnen.

686 Der Text des folgenden Teilkapitels ist größtenteils meiner »Religionssoziologie« entnommen und für den vorliegenden Ansatz teilweise überarbeitet worden; vgl. Volkhard Krech, *Religionssoziologie*, Bielefeld 1999, S. 33–61.

687 Peirce, *Phänomen*, S. 55 [wie Anm. 183]; vgl. auch ders., »Conceptions«, S. 267 [wie Anm. 158].

688 Diese Übersetzung verdanke ich Heiner Roetz. Richard Wilhelm übersetzt: »Der SINN erzeugt die Einheit. / Die Einheit erzeugt die Zweiheit. / Die Zweiheit erzeugt die Dreiheit. / Die Dreiheit erzeugt alle Geschöpfe«; Laozi, *Tao Te King. Das Buch des Alten. Vom Sinn und Leben*. Aus dem Chinesischen verdeutsch und erläutert von Richard Wilhelm, Jena 1911, S. 47. In diesem semantischen Zusammenhang ist die Etymologie des chinesischen Zeichens für drei (三) interessant: Laurent Sagart vermutet, »that the root in *san*, 三 is that found in *can*, 參 in the meaning ›accumulate‹. The same root (with unexplained final -?) occurs in *tan*, 貪 *a(Ca)-hlím? > thomX ›numerous‹; ›three‹ is the minimum number for an accumulation. In this connection, a more plausible true cognate of *san*, in Tibeto-Burman is Lushai *hlom* ›in numbers‹ (also has the idea of ›many, all or several‹); Laurent Sagart, *The Roots of Old Chinese*, Amsterdam 1999, S. 151. Vgl. auch Karl Menninger, *Number Words and Number Symbols. A Cultural History of Numbers*. Ebook edition,

New York 1992 [Erstveröffentlichung 1957–58], S. 17: »The step to Three is the decisive one, which introduces the infinite progression into the number sequence.« Anna Wierzbicka identifiziert »eins«, »zwei« und »viel(e)« als semantische Primitiva mit universeller Geltung; siehe Anna Wierzbicka, »A survey of semantic primitives«, in: dies., *Semantics. Primes and Universals*, Oxford u. a. 1996, S. 35–111, hier: S. 44–47.

Als Überblick zu triadischen Figuren in der Religionsgeschichte siehe Geoffrey Parrinder, »Triads«, in: Lindsay Jones (Hg.), *Encyclopedia of Religion. Vol. 14: Transcendental Meditation – Zwingli, Huldrych*, Detroit 2005 [Erstveröffentlichung 1987], S. 9345–9350. Zum »trinitarischen Denken« in der europäischen Semantikgeschichte siehe Ernest Gellner, *Pflug, Schwert und Buch. Grundlinien der Menschheitsgeschichte*, Stuttgart 1990, S. 17. In der christlichen Mystik ist die Dreizahl »figura mystica« und auf Symmetrie und Analogie abhebendes Zeichen und Kontemplationsbild; Niklaus Largier, »Zahlenmuster als Metonymie. Zwischen figura mystica, Mnemotechnik, und Metamorphose«, in: Moritz Wedell (Hg.), *Was zählt. Ordnungsangebote, Gebrauchsformen und Erfahrungsmodalitäten des »numerus« im Mittelalter*, Köln et al. 2012, S. 209–218, hier: S. 209. Darüber hinaus ist sie »ein abstraktes Schema und Muster der Korrelation und Permutation (Vater/Sohn/Geist, Gedächtnis/Intellekt/Wille)« (a. a. O., S. 209).

Dazu, dass soziale Verhältnisse konstitutiv das Dritte brauchen und alles Weitere Variation ist, siehe Thomas Bedorf, *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, München 2003. Georg Simmel Simmel, *Soziologie*, S. 117 [wie Anm. 30], notiert, dass »die weitere Ausdehnung der Gruppengröße auf vier oder mehrere das Wesen der Vereinigung keineswegs noch entsprechend weiter modifiziert«. Zu Simmels triadischer Soziologie siehe vor allem Julien Freund, »Der Dritte in Simmels Soziologie«, in: Hannes Böhringer und Karlfried Gründer (Hgg.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende. Georg Simmel*, Frankfurt a. M. 1976, S. 90–101; Thomas Jung, »Georg Simmel. Das numinose Dritte«, in: Institut für Soziologie und Sozialforschung der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg (Hg.), *Der soziologische Blick. Vergangene Positionen und gegenwärtige Perspektiven*, Wiesbaden 2002, S. 115–137; Joachim Fischer, »Tertiarität. Die Sozialtheorie des »Dritten« als Grundlegung der Kultur- und Sozialwissenschaften«, in: Jürgen Raab, Michaela Pfadenhauer und Peter Stegmaier (Hgg.), *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*, Wiesbaden 2008, S. 121–130; ders., »Der lachende Dritte. Schlüsselfigur der Soziologie Simmels«, in: Eva Esslinger (Hg.), *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Frankfurt a. M. 2010, S. 193–207; ders., »Die Triade. Gründungsszene der Simmelschen Soziologie«, in: Sina Farzin und Henning Laux (Hgg.), *Gründungsszenen soziologischer Theorie*, Wiesbaden 2014, S. 55–66. Zur Figur des Dritten in der Soziologie vgl. die Beiträge in Thomas Bedorf, Joachim Fischer und Gesa Lindemann (Hgg.), *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München 2010; Gesa Lindemann, »Die Emergenzfunktion und die konstitutive Funktion des Dritten. Perspektiven einer kritisch-systematischen Theorieentwicklung«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 35, 2 (2006), S. 82–101; dies., »Die Emergenzfunktion des Dritten – ihre Bedeutung für die Analyse der Ordnung einer funktional differenzierten Gesellschaft«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 39, 6 (2010), S. 493–511. In kulturwissenschaftlicher Perspektive siehe die Beiträge in Eva Esslinger (Hg.), *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Frankfurt a. M. 2010, und Ian Cooper und Bernhard F. Malkmus (Hgg.), *Dialectic and Paradox. Configurations of the Third in Modernity*, Oxford 2013.

Zur Denkfigur des Vierten in der europäischen Philosophie siehe Reinhard Brandt, *D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte (1,2,3/4)*, Stuttgart 1991, mit dem Schema 1,2,3/4, wobei die 4 einen Abschluss darstellt. Siehe außerdem die Beiträge in ders. (Hg.), *Die Macht des Vierten. Über eine Ordnung der europäischen Kultur*, Hamburg 2014. Gemäß der Peirce'schen Semiotik, der sich der vorliegende Ansatz anschließt, ist das Vierte der Anschluss an ein Drittes und faltet sich erneut in den drei Kategorien von Ersttheit, Zweittheit oder Drittheit aus. »The most fundamental fact about the number three is its generative potency«, Peirce, *Collected Papers*, 4.309 [wie Anm. 1]. Die 4 schließt zwar ab – im Sinne des Schemas 1,2,3/4 von Reinhard Brandt –, aber die Semiose selbst ist prinzipiell unabschließbar. Insofern enthält die 4 erneut das Schema 1,2,3. Auch Goethes *Faust* weiß darum, dass die 4 der einfältende Anschluss an 1,2,3 ist: »Drei haben wir mitgenommen, / Der vierte wollte nicht kommen; / Er sagte, er sei der Rechte; / Der für sie alle dächte«; Johann Wolfgang von Goethe, *Faust. Eine Tragödie. Erster und zweiter Teil*. Mit einem Abriss zur Entstehungsgeschichte, Anmerkungen und Literaturhinweisen von Günther Fetzer, München 1977, S. 237. Selbstverständlich sind die auf Dreiheit fußende Platon'sche und Schleiermacher'sche Dialektik ebenso wie die davon abweichende Hegel'sche Dialektik

nicht zu vergessen. Um auf sie vor dem Hintergrund der im vorliegenden Ansatz verwendeten Semiotik einzugehen, wäre jedoch eine umfängliche Untersuchung notwendig, die hier nicht geleistet werden kann.

689 Luhmann, »Ausdifferenzierung«, S. 271 [wie Anm. 68].

690 Thomas F. O'Dea, »Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion«, in: Friedrich Fürstenberg (Hg.), *Religionssoziologie*, Neuwied a. Rh. u. a. 1964, S. 207–213, hier: S. 213.

691 Dieser Umstand ist etwa in evangelikalen Gemeinden nicht selten anzutreffen. Beispielsweise sind die Mitglieder der *Assemblies of God* in Brasilien »not people who stand out in the secular world of the poor (such as union leaders), but poor people who have »succeeded« and are elected on their religious and/or financial prestige«; Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Africa, Asia and Latin America*, Cambridge, MA u. a. 2001, S. 20.

692 O'Dea, »Dilemmas«, S. 210 [wie Anm. 690].

693 Ebd.

694 Vgl. Joachim Matthes, »Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens«, in: Jörg Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann (Hgg.), *Religion und Kultur*, Opladen 1993, S. 16–30.

695 Im Folgenden werden nur einige religiöse oder für Religion relevante Sozialformen sporadisch behandelt. Siehe ausführlich die entsprechenden Beiträge in Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller und Markus Hero (Hgg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018.

696 Peter L. Berger und Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. 1969, S. 64.

697 Georg Kamphausen, »Institution«, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl (Hgg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band III: Gesetz–Kult*, Stuttgart u. a. 1993, S. 260–269, hier: S. 260.

698 Vgl. Michael Krüggeler und Peter Voll, »Strukturelle Individualisierung. Ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie«, in: Alfred Dubach und Roland J. Campiche (Hgg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich u. a. 1993, 174–149, hier: 23.

699 Zu religiösen Festen im Allgemeinen siehe die Beiträge in Jan Assmann und Theo Sundermeier (Hgg.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Gütersloh 1991.

700 Zum Katholischen Weltjugendtag siehe Michael N. Ebertz, »Transzendenz im Augenblick. Über die »Eventisierung« des Religiösen – dargestellt am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage«, in: Winfried Gebhardt, Ronald Hitzler und Michaela Pfadenhauer (Hgg.), *Events. Soziologie des Außergewöhnlichen*, Opladen 2000, S. 345–362. Zu Megakirchen siehe Thomas Kern und Uwe Schimank, »Megakirchen als religiöse Organisationen. Ein dritter Gemeindetyp jenseits von Sekte und Kirche?«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65, S1 (2013), S. 285–309, <https://doi.org/10.1007/s11577-013-0227-4>.

701 Vgl. Dorothea Lüddeckens und Rafael Walthert (Hgg.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, Bielefeld 2010.

702 Vgl. Markus Hero, »Das Prinzip Access. Zur institutionellen Infrastruktur zeitgenössischer Spiritualität«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 17, 2 (2009), S. 189–211.

703 Vgl. Franz Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig 1909, S. 6: »So läßt sich denn von vornherein nicht sagen, welche besonderen Interessen Artemisiasten, Apolloniasten usw. zusammenführten. Ehe man sie als Kultvereine bezeichnet, könnte man oft gewiß mit noch größerem Rechte davon reden, daß sie das vom kulturgeschichtlichen Standpunkt aus bescheidenste menschliche Interesse zusammengeführt hat, das Vergnügen.«

704 Siehe Jens Schlamelcher, *Ökonomisierung der protestantischen Kirche? Sozialgestaltliche und religiöse Wandlungsprozesse im Zeitalter des Neoliberalismus*, Würzburg 2013.

705 Vgl. Donald, *Origins*, S. 162–200 [wie Anm. 631].

706 Cornelis P. Tiele, *Kompendium der Religionsgeschichte*, Breslau 1903, S. 3.

707 Siehe Goffman, *Encounters* [wie Anm. 115].

- 708** Peter A. Boodberg, »The semasiology of some primary Confucian concepts«, in: *Philosophy East and West* 2, 4 (1953), S. 317–332, <https://doi.org/10.2307/1397493>, hier: S. 326.
- 709** Frits Staal, *Ritual and Mantras. Rules without Meaning*. First Indian edition, Delhi 1996 [Erstveröffentlichung 1989], S. 115.
- 710** Siehe Jens Kreinath, Jan A. M. Snoek und Michael Stausberg (Hgg.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden u. a. 2006. Für die Zeit zwischen 1966 und 2006 siehe dies., *Annotated Bibliography of Ritual Theory, 1966–2005*, Leiden 2007.
- 711** Unter den jüngsten Arbeiten siehe etwa die vorzügliche religionssoziologische Studie von Rafael Walther, *Religiöse Rituale und soziale Ordnung*, Wiesbaden 2020.
- 712** Vgl. Gregor Ahn, »Kommunikation von Religion im Internet«, in: Jamal Malik, Jörg Rüpke und Theresa Wobbe (Hgg.), *Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual*, Münster 2007, S. 191–205.
- 713** Lars Fogelin, »The archaeology of religious ritual«, in: *Annual Review of Anthropology* 36, 1 (2007), S. 55–71, <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.36.081406.094425>, hier: S. 57.
- 714** Vgl. z. B. Elizabeth Sobel und Gordon Bettle, »Winter hunger, winter myths. Subsistence risk and mythology among the Klamath and Modoc«, in: *Journal of Anthropological Archaeology* 19, 3 (2000), S. 276–316, <https://doi.org/10.1006/jaar.2000.0365>.
- 715** Für den Fall des antiken Indien vgl. Wilke/Moebus, *Sound* [wie Anm. 270].
- 716** Fogelin, »Archaeology«, S. 57 [wie Anm. 713].
- 717** Zitiert nach Staal, *Ritual*, S. 116 [wie Anm. 709].
- 718** Vgl. Ekkehard Mühlenberg, »Dogma und Lehre im Abendland. Erster Abschnitt: Von Augustin bis Anselm von Canterbury«, in: Carl Andresen, Ekkehard Mühlenberg, Adolf M. Ritter, Martin A. Schmidt und Klaus Wessel (Hgg.), *Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters. Neubearbeitung von Adolf Martin Ritter*, Göttingen 2011, S. 411–570, hier: S. 427: »Die ›Kraft‹ (potestas) des Sakramentes kommt von Gott, die Bischöfe der Kirche führen die Handlung aus (ministerium).«
- 719** Caroline Humphrey und James Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford u. a. 1994, S. 89.
- 720** Vgl. für die europäische frühe Neuzeit Rudolf Schlögl, *Anwesende und Abwesende. Grundriss für eine Gesellschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Konstanz 2014.
- 721** So die Neurobiologin Hannah Monyer in einem Interview in Reinhard Breuer (Hg.), *Rituale. Was unser Leben zusammenhält*, Heidelberg 2011, S. 42.
- 722** Staal, »Meaninglessness«, S. 9 [wie Anm. 325].
- 723** Vgl. Axel Michaels, »Le rituel pour le rituel oder wie sinnlos sind Rituale?«, in: Corina Caduff und Joanna Pfaff-Czarnecka (Hgg.), *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*, Berlin 1999, S. 23–47.
- 724** Siehe Arnold van Gennep, *Übergangsriten*, Frankfurt a. M. 1986 [Erstveröffentlichung 1909]; Victor W. Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a. M. u. a. 1989 [Erstveröffentlichung 1969], S. 94 ff.; Catherine M. Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*. With a foreword by Reza Aslan, Oxford u. a. 2009 [Erstveröffentlichung 1997]; dies., *Ritual Theory, Ritual Practice*. Foreword by Diane Jonte-Pace, New York 2009.
- 725** Vgl. William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. Second and Third Series*. Edited with an introduction by John Day, Sheffield, UK 1995, S. 44–46 et pass.; Durkheim, *Formen* [wie Anm. 33].
- 726** Vgl. Marc Breuer, »Religiöse Inklusion über die Liturgie? Zum Verhältnis von Profession und Publikum im Katholizismus«, in: Michael N. Ebertz und Rainer Schützeichel (Hgg.), *Sinnstiftung als Beruf*, Wiesbaden 2010, S. 43–70.
- 727** Vgl. Robert Ackerman, *The Myth and Ritual School. J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New York 1991.
- 728** Siehe etwa Frits Staal, »Ritual syntax«, in: Masatoshi Nagatomi, Bimal K. Matilal, J. Moussaieff Masson und Edward C. Dimock (Hgg.), *Sanskrit and Indian Studies. Essays in Honour of Daniel H. H. Ingalls*, The Hague 1980, S. 119–142; Iwar Werlen, *Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen*, Tübingen 1984; Staal, *Ritual*, S. 101–114 [wie Anm. 709]; Thomas J. Csordas, »Genre, motive, and metaphor. Conditions for creativity in ritual language«, in: *Cultural Anthropology* 2, 4 (1987), S. 445–469, <https://doi.org/10.1436/10783839457856-023> <https://www.inibra.com/de/page/agb> - Open Access - 

doi.org/10.1525/can.1987.2.4.02a00020; E. Thomas Lawson und Robert N. McCauley, *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge, UK u. a. 1990, S. 45–59; Ingwer Paul, *Rituelle Kommunikation. Sprachliche Verfahren zur Konstitution ritueller Bedeutung und zur Organisation des Rituals*, Tübingen 1990; Marcel Bax, »Ritual modes, ritual minds. Introduction to the special issue on ritual language behaviour«, in: *Journal of Historical Pragmatics* 4, 2 (2003), S. 159–170, <https://doi.org/10.1075/jhp.4.2.02bax>; Hastings, »Ritual« [wie Anm. 318]; Axel Michaels, »The grammar of rituals«, in: Axel Michaels, Lucia Dolce, Anand Mishra, Gil Raz und Katja Triplett (Hgg.), *Grammars and Morphologies of Ritual Practices in Asia*, Wiesbaden 2010, S. 7–28; Oliver Hellwig und Axel Michaels, »Ritualgrammatik«, in: Christiane Brosius, Axel Michaels und Paula Schrode (Hgg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen 2013, S. 144–150. Eine besonders ausgearbeitete Theorie und Analyse von Ritualen der Hebräischen Bibel als einer spezifischen Grammatik liegt vor bei Naphtali S. Meshel, *The ›Grammar‹ of Sacrifice. A Generativist Study of the Israelite Sacrificial System in the Priestly Writings with a ›Grammar‹ of Σ*, Oxford 2014. Bei dem Ansatz, rituelle Performanz als Sprache zu verstehen, zeigt sich, dass viele Texte, die von Ritualen handeln, Textrituale sind, die rezitiert werden. Beispielsweise für die Veden siehe Gabriela N. Ilieva, »The Rg Vedic hymn as a ritual speech event. About some grammatical-rhetorical features of 10.39 from a pragmatic perspective«, in: *Journal of Historical Pragmatics* 4, 2 (2003), S. 171–193, <https://doi.org/10.1075/jhp.4.2.03ili>.

729 Vgl. Weber, *Wirtschaft*, S. 328 [wie Anm. 297].

730 Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen 1987, S. 90.

731 Zu Individualisierungsprozessen als sozialstrukturellem Korrelat funktionaler Differenzierung siehe Kaufmann, *Religion*, S. 217 [wie Anm. 341]. Die Debatte um religiöse Individualisierung in der Moderne ist zwischenzeitlich abgeebbt. Als ältere Arbeiten siehe etwa Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt a. M. u. a. 1995; Karl Gabriel (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh u. a. 1996; Detlef Pollack und Gert Pickel, »Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 28, 6 (1999), S. 465–483; Monika Wohlrab-Sahr und Michael Krüggeler, »Strukturelle Individualisierung vs. autonome Menschen oder: Wie individualisiert ist Religion? Replik zu Pollack/Pickel: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 29, 3 (2000), S. 240–244; Detlef Pollack und Gert Pickel, »Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung? Eine falsche Alternative. Antwort auf die Replik von Wohlrab-Sahr und Krüggeler«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 29, 3 (2000), S. 244–248.

732 Siehe Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991.

733 Vgl. statt vieler Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M. 1986, S. 115 ff.

734 Dieser Sachverhalt wird in der religionssoziologischen Literatur im Anschluss an Luckmann zumeist unter den Stichworten »Bricolage« oder »Fleckerlteppich« verhandelt; vgl. statt vieler: Michael Krüggeler, »Inseln der Seligen. Religiöse Orientierungen in der Schweiz«, in: Alfred Dubach und Roland J. Campiche (Hgg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich u. a. 1993, S. 93–132, hier: S. 122 ff.; und Karl Gabriel, »Wandel des Religiösen«, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 3/4 (1993), S. 28–36, hier: S. 30 ff.

735 Berger, *Dialektik*, S. 158 [wie Anm. 10].

736 Helmut Schelsky, »Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie«, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 1 (1957), S. 153–174, hier: S. 161.

737 Klaus Engelhardt, Hermann von Löwenich und Peter Steinacker (Hgg.), *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 1997, S. 18.

738 Vgl. a. a. O., S. 18 f.

739 Krüggeler, »Inseln«, S. 123 [wie Anm. 734].

740 Vgl. Frank Usarski, »Asiatische Religiosität als alternativkulturelles Phänomen«, in: *Geographie Religionum* 6 (1989), S. 87–102.

741 Vgl. Alois Hahn, Herbert Willems und Rainer Winter, »Beichte und Therapie als Formen der Sinngebung«, in: Gerd Jüttemann, Michael Sonntag und Christoph Wulf (Hgg.), *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Weinheim 1991, S. 493–511; Alois Hahn und Herbert Willems, »Schuld und Bekenntnis in Beichte und

Therapie«, in: Jörg Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann (Hgg.), *Religion und Kultur*, Opladen 1993, S. 309–330. Zu den Übergängen siehe Almut-Barbara Renger und Christoph Wulf (Hgg.), *Meditation in Religion, Therapie, Ästhetik, Bildung*, Berlin 2013.

742 Vgl. Hubert Knoblauch, »Das unsichtbare Zeitalter. ›New Age‹, privatisierte Religion und kultisches Milieu« 41 (1989), S. 503–525, <https://doi.org/10.1007/s11577-013-0216-7>; Horst Stenger, »Kontext und Sinn. Ein typologischer Versuch zu den Sinnstrukturen des ›New Age‹«, in: *Soziale Welt* 41 (1990), S. 383–403.

743 Zum ›Kult des Individuums‹: vgl. Émile Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1988 [Erstveröffentlichung 1893], S. 227: »In dem Maß, in dem alle anderen Überzeugungen und Praktiken einen immer weniger religiösen Charakter annehmen, wird das Individuum der Gegenstand einer Art Religion.« Zur »Sakralisierung des Ich« siehe Hubert Knoblauch, »Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion«, in: Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991, S. 7–41, hier: S. 31.

744 Vgl. Wohlrab-Sahr, *Biographie* [wie Anm. 731]; Volker Drehsen, *Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis*, Gütersloh 1994, S. 147 ff. Hans Mol, *Identity and the Sacred. A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*, Oxford 1976; Alois Hahn und Volker Kapp (Hgg.), *Selbstthematization und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt a. M. 1987.

745 Vgl. Armin Nassehi, »Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne«, in: Karl Gabriel (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh u. a. 1996, S. 41–56.

746 Vgl. Kaufmann, *Religion*, S. 193, 170 [wie Anm. 341].

747 Siehe für Frankreich Danièle Hervieu-Léger, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg 2004; für England: Paul Heelas und Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Malden, MA 2005.

748 Vgl. Karl-Friedrich Daiber, »Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse.«, in: Karl Gabriel (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh u. a. 1996, S. 86–100.

749 Vgl. Detlef Pollack, »Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie«, in: Karl Gabriel (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh u. a. 1996, S. 57–85.

750 Siehe Jörg Rüpke, »Religion und Individuum«, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft. Ein Studienbuch*, Berlin 2012, S. 241–254; Martin Fuchs und Jörg Rüpke, »Religious individualisation in historical perspective«, in: *Religion* 45, 3 (2014), S. 323–329, <https://doi.org/10.1080/0048721X.2015.1041795>.

751 Siehe Almut-Barbara Renger (Hg.), *Meister und Schüler in Geschichte und Gegenwart. Von Religionen der Antike bis zur modernen Esoterik*, Göttingen 2012.

752 Siehe Peter Antes, *Große Religionsstifter. Zarathustra, Mose, Jesus, Mani, Muhammad, Nānak, Buddha, Konfuzius, Lao Zi*, München 1992.

753 Zu einer Auswahl religiöser Rollen siehe Jacques Waardenburg, *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin u. a. 1986, S. 177–189.

754 Siehe Gustav Mensching, *Soziologie der Religion*, Bonn 1968 [Erstveröffentlichung 1947], S. 289.

755 Vgl. z. B. die Skandale der US-amerikanischen freikirchlichen Prediger, die aufgrund moralischen Fehlverhaltens (in wirtschaftlicher oder sexueller Hinsicht) in Verruf geraten sind.

756 Vgl. Friedrich R. Lehmann, *Mana. Der Begriff des ›außerordentlich Wirkungsvollen‹ bei den Südseevölkern*, Leipzig 1922.

757 Friedhelm Neidhardt, »Das innere System sozialer Gruppen« 31 (1979), S. 639–660, hier: S. 642.

758 Hartmann Tyrell, »Zwischen Interaktion und Organisation I. Gruppe als Systemtyp«, in: Friedhelm Neidhardt (Hg.), *Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien*, Opladen 1983, S. 75–87, hier: S. 82.

759 Friedhelm Neidhardt, »Themen und Thesen zur Gruppensoziologie«, in: ders. (Hg.), *Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien*, Opladen 1983, S. 12–34, hier: S. 16.

760 Tyrell, »Interaktion«, S. 79 [wie Anm. 758].

761 Im Sinne Max Webers, der unter Vergemeinschaftung eine soziale Beziehung versteht, die »auf subjektiv gefühlter (affektuellem oder traditionaler) Zusammengehörigkeit der Beteiligten beruht«; Weber, *Wirtschaft*, S. 21 [wie Anm. 297].

762 Vgl. Luhmann, *Organisation* [wie Anm. 317]; Karl Gabriel, *Analysen der Organisationsgesellschaft. Ein kritischer Vergleich der Gesellschaftstheorien Max Webers, Niklas Luhmanns und der phänomenologischen Soziologie*, Frankfurt a. M. u. a. 1979.

763 Siehe Hans Geser, »Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation. Zur aktuellen (und zukünftigen) Bedeutung religiöser Organisationen«, in: Michael Krüggeler, Karl Gabriel und Winfried Gebhardt (Hgg.), *Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen 1999, S. 39–69.

764 Siehe ausführlich Jörg Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit*, Berlin 2008.

765 Zu totalen Institutionen siehe Erving Goffman, »On the characteristics of total institutions«, in: ders., *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Garden City, NY 1961, S. 1–124.

766 Vgl. für Deutschland die Forschungsüberblicke von Ingrid Lukatis, »Empirische Forschung zum Thema Religion in Westdeutschland, Österreich und der deutschsprachigen Schweiz«, in: Karl-Fritz Daiber und Thomas Luckmann (Hgg.), *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*, München 1983, S. 199–220; dies., »Empirische Religions- und Kirchensoziologie in Deutschland in den 80er Jahren«, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 34 (1990), S. 303–317; und im Detail die Kirchenmitgliedschaftsstudien der EKD: Helmut Hild (Hg.), *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung*, Gelnhausen 1974; Johannes Hanselmann, Helmut Hild und Eduard Lohse (Hgg.), *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 1984; Engelhardt/Löwenich/Steinacker, *Heimat* [wie Anm. 737]; Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Hannover 2014; Heinrich Bedford-Strohm und Volker Jung (Hgg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2015; für den katholischen Bereich Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. Br. et al. 1992, und Michael N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt 1998; für die evangelische Kirche in der DDR Detlef Pollack, *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*, Stuttgart 1994; zu Großbritannien: Grace Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*, Oxford u. a. 1994; zum Vergleich ausgewählter Länder siehe Pollack/Rosta, *Religion* [wie Anm. 34].

767 Dass hierin ein Problem besteht, zeigen kirchensoziologische Studien, die eine Diskrepanz zwischen persönlicher Gottesvorstellung und der Wahrnehmung von Kirche aufzeigen; vgl. Horst Glass und Eckhard Bieger, *Das Kirchen- und Religionsverständnis von Katholiken und Protestanten. Eine Repräsentativbefragung im Auftrag der Redaktion Kirche und Leben des ZDF*, München 1988. Im Übrigen ist die Rede von der »Kirchenbindung«, die in den meisten kirchensoziologischen Forschungen eine zentrale Rolle spielt, nur dann sinnvoll, wenn zugleich ein empirischer Unterschied zwischen persönlicher Religiosität und kirchlicher Lehre festgestellt wird.

768 Vgl. die Bewertung der Items zur Frage, in welchen Bereichen sich die evangelische Kirche engagieren sollte, bei Engelhardt/Löwenich/Steinacker, *Heimat*, S. 390 [wie Anm. 737]: Die höchste Zustimmung findet die Erwartung gegenüber der Kirche, »sich um eine Gestaltung der Gottesdienste zu bemühen, durch die sich die Menschen angesprochen fühlen«.

769 Siehe Volkhard Krech und Peter Höhmann, »Die Institutionalisierung religiöser Kommunikation. Strukturprobleme der kirchlichen Organisation theologischer Professionalität«, in: Thomas Klatetzki und Veronika Tacke (Hgg.), *Organisation und Profession*, Wiesbaden 2005, S. 199–220. Zum Verhältnis von Interaktion und Gesellschaft unter globalisierten Bedingungen am Beispiel der pfingstlich-evangelikalen Bewegung siehe Martin Petzke, *Weltbekehrungen. Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstlich-evangelikalen Christentum*, Bielefeld 2013, S. 321–390.

770 Zum Problem, dass sich für religiöse Organisationen nicht in gleicher Bestimmtheit ein Organisationszweck angeben lässt wie für andere Organisationen, vgl. James A. Beckford, *Religious Organization. A Trend Report and Bibliography*, The Hague 1975, S. 22.

771 Vgl. die Bewertung der Items zur Frage, in welchen Bereichen sich die evangelische Kirche engagieren sollte, bei Engelhardt/Löwenich/Steinacker, *Heimat*, S. 390 [wie Anm. 737]: Hohe Zustimmung finden beispielsweise die Erwartungen gegenüber der Kirche, »Alte, Kranke und Behinderte zu betreuen«, »sich um Probleme von Menschen in sozialen Notlagen zu kümmern« und »sich gegen Fremdenhaß und Ausländerfeindlichkeit zu wenden«.

772 Allerdings sehen sich auch kleinere religiöse Gemeinschaften zunehmend dem Vorwurf ausgesetzt, dass bei ihnen wirtschaftliche Interessen im Vordergrund stehen.

773 Im Sinne Max Webers, der unter Vergesellschaftung eine soziale Beziehung versteht, »die auf rational (wert- oder zweckrational) motiviertem Interessenausgleich oder auf ebenso motivierter Interessenverbindung beruht«; Weber, *Wirtschaft*, S. 21 [wie Anm. 297].

774 Vgl. John A. Hannigan, »Apples and oranges or varieties of the same fruit? The new religious movements and the new social movements compared«, in: *Review of Religious Research* 31 (1990), S. 246–258, <https://doi.org/10.2307/3511615>; ders., »Social movement theory and the sociology of religion. Toward a new synthesis«, in: *Sociological Analysis* 52 (1991), S. 311–331, <https://doi.org/10.2307/3710849>.

775 A. a. O., S. 246.

776 Zum Konzept der neuen religiösen Bewegungen vgl. Eileen Barker, »Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt«, in: Jörg Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann (Hgg.), *Religion und Kultur*, Opladen 1993, S. 231–248.

777 Vgl. zusammenfassend Heinrich W. Ahlemeyer, »Was ist eine soziale Bewegung? Zur Distinktion und Einheit eines sozialen Phänomens«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 18 (1989), S. 175–191.

778 Rodney Stark und William S. Bainbridge, *The Future of Religion. Secularization, Revival, and Cult Formation*, Berkeley 1985, S. 263–283; Markus Hero, *Die neuen Formen des religiösen Lebens eine institutionentheoretische Analyse neuer Religiosität*, Würzburg 2010.

779 Siehe Howard P. Becker, *Soziologie als Wissenschaft vom sozialen Handeln*. Übersetzt von Burkart Holzner, Würzburg o. J. [1959], S. 188; Geoffrey K. Nelson, »The concept of cult«, in: *Sociological Review* 16 (1968), S. 351–362, <https://doi.org/10.1111/j.1467-954x.1968.tb01302.x>.

780 Becker, *Soziologie*, S. 188 [wie Anm. 779].

781 Der Übergang ist freilich fließend, da es sich lediglich um typologische Abgrenzungen handelt.

782 Kultgemeinschaften und Sektenbewegungen lassen sich unter das fassen, was Thomas Luckmann, *Religion*, S. 182 [wie Anm. 732], »halbinstitutionalisierte Gemeinschaften« nennt.

783 Vgl. Günter Kehr, *Einführung in die Religionssoziologie*, Darmstadt 1988, S. 163.

784 Vgl. H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, New York 1922; David Martin, »The Denomination«, in: *The British Journal of Sociology* 13 (1962), S. 1–14.

785 Vgl. Becker, *Soziologie*, S. 187 [wie Anm. 779].

786 Luhmann, *Funktion*, S. 26 [wie Anm. 3].

787 Zur Differenz zwischen semantischem Diskurs und Sozialstruktur siehe Stichweh, »Semantik« [wie Anm. 119], zur These der chronologischen Vorgängigkeit der Sozialstruktur vor Semantiken Stäheli, »Nachträglichkeit« [wie Anm. 339].

788 Dass religiöse Semantik und Sozialstruktur in einem Verhältnis wechselseitiger Beeinflussung und Korrespondenz stehen, hat bereits Ernst Troeltsch für die Soziallehren der christlichen Kirchen herausgestellt; siehe Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1923 [Erstveröffentlichung 1912].

789 Weber, *Religionssoziologie* 1, S. 77 [wie Anm. 297].

790 Nach dem Durchgang durch einige Religionstheorien hält Aaron W. Hughes fest: »Such theorizing is either an attempt to *understand* why people are still religious today (i. e., to account for the staying power of religion); or to *explain* religion with the aim of explaining it away«; Aaron W. Aaron W. Hughes, »Science envy in theories of religion«, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 22, 4 (2010), S. 293–303, <https://doi.org/10.14361/9783839457856-023> <https://www.inibra.com/de/page/abg> - Open Access - 

doi.org/10.1163/157006810X531085, hier: S. 302. Die Forschung zu außerreligiösen Bedingungen der Entstehung von Religion und zu ihren Folgen ist Legion. Hier sei nur eine kleine, keinesfalls repräsentative Auswahl angeführt: zu spezifischen ethologischen Mustern wie emotionale Bindung und Zugehörigkeit siehe King, *Evolving* [wie Anm. 129]; zu Kooperation: Ara Norenzayan, *Big Gods. How Religion Transformed Cooperation and Conflict*, Princeton 2013; zur Förderung von sozialer Ungleichheit oder Widerstand gegen sie: Mark Aldenderfer, »Gimme that old time religion. Rethinking the role of religion in the emergence of social inequality«, in: T. Douglas Price und Gary M. Feinman (Hgg.), *Pathways to Power. New Perspectives on the Emergence of Social Inequality*, New York, NY 2010, S. 77–94; zur Angst vor dem Aussterben: Ina Wunn und Constantin Klein, »Evolutionary processes in early religion. The psychological interpretation of the earliest indicators of a religious sentiment«, in: *Braunschweiger Naturkundliche Schriften* 11 (2012), S. 129–140; zur Sicherstellung territorialer Ordnung und sozialer Hierarchie: Ina Wunn und Davina Grojnowski, *Ancestors, Territoriality, and Gods. A Natural History of Religion*, Dordrecht u. a. 2016; zur Bedeutung von Religion für ökonomische Entwicklung: Robert J. Barro und Rachel M. McCleary, »Religion and economic growth across countries«, in: *American Sociological Review* 68, 5 (2003), S. 760–781; zu bestimmten psychischen Wahrnehmungsmustern: Ryan McKay, »Hallucinating God? The cognitive neuropsychiatry of religious belief and experience«, in: *Evolution and Cognition* 10, 1 (2004), S. 114–125; zu psychischem Wohlbefinden: Robert A. Emmons, *The Psychology of Ultimate Concerns. Motivation and Spirituality in Personality*, New York u. a. 1999; Kenneth I. Pargament, »The bitter and the sweet. An evaluation of the costs and benefits of religiousness«, in: *Psychological Inquiry* 13, 3 (2002), S. 168–181, https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1303_02; zu Ausschüttungen von Endorphinen: Robin I. M. Dunbar, Louise Barrett und John Lycett, *Evolutionary Psychology. A Beginner's Guide. Human Behaviour, Evolution, and the Mind*, Oxford 2005, S. 166; zur Freisetzung des Botenstoffs Dopamin: Fred H. Plevic, »The role of the extrapersonal brain systems in religious activity«, in: *Consciousness and Cognition* 15, 3 (2006), S. 500–539, <https://doi.org/10.1016/j.concog.2005.09.009>; Edward O. Wilson, *The Meaning of Human Existence*. Ebook edition, New York 2014, S. 89.

791 Zur Debatte um die Unterscheidung zwischen Erklären und Verstehen vgl. nur Georg H. Wright, *Explanation and Understanding*, Ithaca, NY 1971, sowie die wissenschaftstheoretischen bzw. -geschichtlichen und methodologischen Beiträge in Juha Manninen und Raimo Tuomela (Hgg.), *Essays on Explanation and Understanding. Studies in the Foundations of Humanities and Social Sciences*, Dordrecht u. a. 1975; Rainer Greshoff, Georg Kneer und Wolfgang L. Schneider (Hgg.), *Verstehen und Erklären. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, Paderborn u. a. 2008; und Uljana Feest (Hg.), *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen*, Dordrecht u. a. 2010. Mit Blick auf die Religionsforschung siehe Jeppe S. Jensen, »Explanation and interpretation in the comparative study of religion«, in: *Religion* 39, 4 (2009), S. 331–339, <https://doi.org/10.1016/j.religion.2009.08.003>. Sowohl für Verstehen als auch für Erklären ist der Vorgang der Beobachtung, das heißt das bezeichnende Unterscheiden, konstitutiv; siehe Daniel B. Lee und Achim Brosziewski, »Participant observation and systems theory. Theorizing the ground«, in: *Soziale Welt*, 3 (2007), S. 255–269. Unabhängig von der Unterscheidung zwischen Erklären und Verstehen kann etwas auch durch eher erzählende Beschreibung erklärt werden; siehe Michael Hampe, »Explanation through description«, in: Günter Abel und James Conant (Hgg.), *Rethinking Epistemology. Volume 1*, Berlin 2012, S. 353–368.

792 Bei diesem Vorgehen wird das behandelte empirische Material anhand des abduktiven sequenzanalytischen Verfahrens ausgewertet. Zur Methode der Sequenzanalyse siehe grundlegend: Andreas Wernet, *Einführung in die Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik*, Wiesbaden ³2009 [Erstveröffentlichung 2000]; in der Anwendung auf die Religionsforschung: Volkhard Krech und Martin Radermacher, »Sequence analysis«, in: Michael Stausberg und Steven Engler (Hgg.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. 2nd edition, London, New York [im Erscheinen]. Zur Applikation der Sequenzanalyse auf die Untersuchung von Bildern und Fotos: Gregor J. Betz und Babette Kirchner, »Sequenzanalytische Bildhermeneutik«, in: Nicole Burzan, Ronald Hitzler und Heiko Kirschner (Hgg.), *Materiale Analysen. Methodenfragen in Projekten*, Wiesbaden 2016, S. 263–288; Martin Radermacher, »Sequenzanalytische Bildhermeneutik und religionswissenschaftliche Atmosphärenforschung. Ein methodischer Baustein zur Untersuchung sozialräumlicher Arrangements«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 28, 1 (2020), 112–137, <https://doi.org/10.1515/zfr-2020-0004>. Zur Arbeit mit der Sequenzanalyse bei der Untersuchung materieller Arrangements: Franziska Dieterich, »Kommunikation auf dem Friedhof. Die stumme Sprache der Artefakte«, in: Franz Erhard und Kornelia Sammet (Hgg.), *Sequenzanalyse praktisch*, Wein-

heim u. a. 2018, S. 219–243. Zur Verbindung von Systemtheorie und sequenzanalytischer Methode siehe Wolfgang L. Schneider, »Systemtheorie und sequenzanalytische Methoden«, in: Herbert Kalthoff, Stefan Hirschauer und Gesa Lindemann (Hgg.), *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*, Frankfurt a. M. 2008, S. 129–162.

793 Zum doppelten Fallbegriff siehe die Beiträge in Ruben Hackler und Katherina Kinzel (Hgg.), *Paradigmatische Fälle. Konstruktion, Narration und Verallgemeinerung von Fall-Wissen in den Geistes- und Sozialwissenschaften*, Basel 2016; Susanne Düwell und Nicolas Pethes (Hgg.), *Fall – Fallgeschichte – Fallstudie. Theorie und Geschichte einer Wissensform*, Frankfurt a. M. u. a. 2014; und Klaus Krammer (Hg.), *Die Fallrekonstruktion. Sinnverstehen in der sozialwissenschaftlichen Forschung*, Frankfurt a. M. 2000.

794 Luhmann, *Religion*, S. 250 [wie Anm. 45].

795 Siehe die Sondierung und Auswertung entsprechenden Materials etwa bei Ina Wunn und Davina Grojnowski, *Religious Speciation. How Religions Evolve*, Cham 2019; Stephen K. Sanderson, *Religious Evolution and the Axial Age. From Shamans to Priests to Prophets*, New York 2018; Jonathan H. Turner, Alexandra Maryanski, Anders Klostergaard Petersen und Armin W. Geertz, *The Emergence and Evolution of Religion by Means of Natural Selection*, London u. a. 2017; Brian J. McVeigh, *How Religion Evolved. Explaining the Living Dead, Talking Idols, and Mesmerizing Monuments*, New Brunswick 2016; Wightman, *Origins* [wie Anm. 26]; Ina Wunn, Patrick Urban und Constantin Klein, *Götter – Gene – Genesis. Die Biologie der Religionsentstehung*, Berlin u. a. 2014; Bellah, *Religion* [wie Anm. 98]; Christopher S. Henshilwood und Francesco d'Errico (Hgg.), *Homo Symbolicus. The Dawn of Language, Imagination and Spirituality*, Amsterdam u. a. 2011; J. David Lewis-Williams, *Conceiving God. The Cognitive Origin and Evolution of Religion*. Ebook edition, London 2010; Siegfried Vierzig, *Mythen der Steinzeit. Das religiöse Weltbild der frühen Menschen*, Oldenburg 2009; King, *Evolving* [wie Anm. 129]; J. David Lewis-Williams und David G. Pearce, *Inside the Neolithic Mind. Consciousness, Cosmos and the Realm of the Gods*, London, New York 2005; Ariel Golan, *Prehistoric Religion. Mythology, Symbolism*, Jerusalem² 2003 [Erstveröffentlichung 1991]; Hayden, *Shamans* [wie Anm. 594]; Atran, *Gods* [wie Anm. 103]; Pascal Boyer, *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York 2001; Jacques Cauvin, *The Birth of Gods and the Beginnings of Agriculture*. Translated by Trevor Watkins, Cambridge u. a. 2000 [Erstveröffentlichung 1994]; Steven J. Mithen, *The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*, London 1996; Guthrie, *Faces* [wie Anm. 26]; Julien Ries, *Ursprung der Religionen*. Mit einem Vorwort von Fiorenzo Facchini. Deutsche Übersetzung von Dr. Marcus Würmli, Augsburg 1993; D. Bruce Dickson, *The Dawn of Belief. Religion in the Upper Paleolithic of Southwestern Europe*, Tucson 1992; Edwin O. James, *Prehistoric Religion*, New York 1962; Johannes Maringer, *Vorgeschichtliche Religion. Religionen im steinzeitlichen Europa*. Erweiterte und durchgesehene deutsche Ausgabe, Köln 1956.

796 Das anthropologische Pendant zur Annahme gesellschaftlicher Pansakralität in der Vorgeschichte formuliert Mircea Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen. Band 1: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis*. Aus dem Französischen übersetzt von Adelheid Müller-Lissner und Werner Müller, Freiburg i. Br. u. a. 1978, S. 7: »Als ein menschliches Wesen zu leben war in den ältesten Kulturen schon an sich ein religiöser Akt, denn Nahrung, Sexualität und Arbeit hatten eine sakramentale Bedeutung. Mit anderen Worten, Mensch sein oder, besser: werden heißt »religiös« sein.« Abgesehen davon, dass anthropologische Annahmen über den frühen *Homo sapiens sapiens* sehr spekulativ sind, kann eine »sakramentale Bedeutung« von Nahrung, Sexualität und Arbeit nicht heißen, dass diese Bereiche vollständig von Religion bestimmt sind. Dazu braucht es auch bereits in vorgeschichtlicher Zeit Kommunikationsformen, die auf praktische Belange und Fertigkeiten abstellen.

797 Vgl. Luhmann, *Religion*, S. 187 [wie Anm. 45]: »Nie kann es einen gesellschaftlichen Zustand gegeben haben, in dem jede Kommunikation religiöse Kommunikation gewesen ist. Unter einer solchen Bedingung wäre religiöse Kommunikation nicht unterscheidbar gewesen, man hätte sie also auch nicht als religiös bezeichnen können. Wenn es religiöse Kommunikation gibt, muß es immer auch nichtreligiöse Kommunikation geben.«

798 Für den Fall der angenommenen mesopotamischen Tempelwirtschaft vgl. etwa Henri Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. With a new Preface by Samuel Noah Kramer. Phoenix edition, Chicago u. a. 1978 [Erstveröffentlichung 1948], S. 221: »[...] the feeling that man depends upon the gods pervaded the whole of Mesopotamian life, and

each settlement centered round one or more temples. If power was vested in the assembly of free men, that power depended upon the sovereign will of the gods. The same group of people who constituted themselves in an assembly with its elders for political purposes formed a socio-religious organization which we call the temple community.« Vgl. ferner Anton Deimel, *Šumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger. Abschluss der Einzelstudien und Zusammenfassung der Hauptresultate.*, Roma 1931; Adolf L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*. Revised Edition. Completed by Erica Reiner, Chicago u. a. 1977 [Erstveröffentlichung 1964], S. 83–142; Edward Lipiński (Hg.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East. Proceedings of the international conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 10th to the 14th of April 1978*, Leuven 1979; Michael Kozuh, »Temple, economy, and religion in first millennium Babylonia«, in: *Religion Compass* 2, 6 (2008), S. 929–948, <https://doi.org/10.1111/j.1749-8717.2008.00102.x>. Für den Fall der altägyptischen Theokratie siehe Jan Assmann, »Theokratie im Alten Ägypten«, in: Kai Trampedach und Andreas Pečar (Hgg.), *Theokratie und theokratischer Diskurs. Die Rede von der Gottesherrschaft und ihre politisch-sozialen Auswirkungen im interkulturellen Vergleich*, Tübingen 2013, S. 19–38.

799 Vgl. Luhmann, »Ausdifferenzierung«, S. 262 [wie Anm. 68]: »Es soll [...] ein gesellschaftsinterner Prozeß der Ausdifferenzierung gemeint sein. Das Religionssystem wird, so lautet die These, innerhalb des Gesellschaftssystems ausdifferenziert.« Zur Korrelation der Begriffe Ausdifferenzierung und Autopoiesis vgl. ders., *Gesellschaft*, S. 66, Fn 83 [wie Anm. 17]: »Im Deutschen kann man von »Ausdifferenzierung« sprechen. Im Englischen gibt es kein entsprechendes Wort. Das erklärt vielleicht, daß diese Seite der Autopoiesis bisher nicht zureichend beachtet worden ist. Immerhin unterscheidet Maturana deutlich zwischen Autopoiesis und autopoietischer Organisation (Strukturbildung).«

800 Zum Dual rechts/links in der Religion siehe Robert Hertz, »The pre-eminence of the right hand. A study in religious polarity«, in: ders., *Death and the Right Hand*. English translation by Rodney and Claudia Needham. Orig. 1960, London 2004, S. 89–113; Kim Knott, »The case of the left hand. The location of religion in an everyday text«, in: Elisabeth Arweck und Peter Collins (Hgg.), *Reading Religion in Text and Context. Reflections of Faith and Practice in Religious Materials*, Aldershot, UK u. a. 2006, S. 169–184. Über das Dual rechts/links hinaus siehe zu dualen Klassifikationen die Beiträge in Rodney Needham (Hg.), *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*. Foreword by E. E. Evans-Pritchard, Chicago 1973. Francis M. Cornford führt die Entstehung des Gebrauchs von Oppositionen im antiken Griechenland auf ihre religiöse Repräsentation innerhalb sozialer Strukturen zurück; siehe Francis M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. First Princeton paperback printing, with a new foreword by Robert Ackerman, Princeton, NJ 1991 [Erstveröffentlichung 1912]. Geoffrey E. R. Lloyd zeigt, dass in der antiken griechischen Rationalität dem polaren Denken das analoge Denken an der Seite steht; siehe Geoffrey E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966.

Zum Dual sakral/profan, das die ältere Religionssoziologie und die Religionsphänomenologie für zentral hält, siehe Durkheim, *Formen*, S. 62 [wie Anm. 33]: »Alle bekannten religiösen Überzeugungen, wie einfach oder komplex sie auch seien, haben den gleichen Zug: sie setzen eine Klassifizierung der realen oder idealen Dinge, die sich die Menschen vorstellen, in zwei Klassen, in zwei entgegengesetzte Gattungen voraus, die man im allgemeinen durch zwei unterschiedliche Ausdrücke bezeichnet hat, nämlich durch *profan* und *heilig*. Die Aufteilung der Welt in zwei Bereiche, von denen der eine alles umfaßt, was heilig ist, und der andere alles, was profan ist; das ist Unterscheidungsmerkmal des religiösen Denkens: die Überzeugungen, die Mythen, die (Erd-)Geister, die Legenden sind entweder die Darstellungen oder die Systeme von Darstellungen, die die Natur der heiligen Dinge ausdrücken, die Tugenden und die Kräfte, die ihnen zugeschrieben werden, ihre Geschichte, ihre Beziehungen untereinander und mit den profanen Dingen.« Mit Bezug auf das Dual sakral/profan ist religionsphänomenologisch besonders wirksam Eliade, *Das Heilige* [wie Anm. 550].

801 Leistungen von Religion für ihre Umwelt, etwa die Sicherung einer stratifikatorischen Gesellschaftsordnung, sollen nicht bestritten werden. Sie können allerdings nur dann erfolgen, wenn sich das Religionssystem nach eigenen Maßgaben zu formen beginnt. Zum evolutionären Zusammenhang zwischen religiöser Opferpraxis und stratifikatorischer Gesellschaftsordnung siehe Joseph Watts, Oliver Sheehan, Quentin D. Atkinson, Joseph A. Bulbulia und Russell D. Gray, »Ritual human sacrifice promoted and sus-

tained the evolution of stratified societies«, in: *Nature* 532, 7598 (2016), S. 228–231, <https://doi.org/10.1038/nature17159>.

802 Vgl. Luhmann, »Ausdifferenzierung«, S. 271 [wie Anm. 68].

803 Siehe etwa Anthony F. Wallace, *Religion. An Anthropological View*, New York 1966, S. 233–236: »the essential nature of the ritual process: stereotyped communication«; Mary Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, London u. a. 1996 [Erstveröffentlichung 1970], S. 57–71: »ritual as a restricted code« (a. a. O., S. 57); Rappaport, *Ritual*, S. 33–37 [wie Anm. 129]: »formality« und »invariance (more or less)«; Maurice Bloch, »Symbols, song, dance and features of articulation. Is religion an extreme form of traditional authority?«, in: ders., *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*, London u. a. 1989, S. 19–45, hier: S. 34: Religious rituals are »restricting the range of choice of intonation, restricting the range of choice of vocabulary, restricting the range of choice of syntactic forms, restricting the range of acceptable illustrations, restricting the body of knowledge from which suitable illustrations can be drawn«.

804 In Altägypten ist man mit der Deutung von geheimnisvollen Ritualen beschäftigt: »[E]s handelt sich teils um deren Übersetzung in eine neuere Sprachform, teils um die Erklärung von deren symbolischem Gehalt« Loprieno, »Zeichenkonzeptionen«, S. 1791 [wie Anm. 607].

805 Zu Kanonisierungsprozessen und dem Ausschluss von Texten siehe Aleida Assmann und Jan Assmann, »Kanon und Zensur«, in: dies. (Hg.), *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, S. 7–27.

806 Für Altägypten siehe Susanne Bickel, »Die Verknüpfung von Weltbild und Staatsbild. Aspekte von Politik und Religion in Ägypten«, in: Reinhard G. Kratz und Hermann Spieckermann (Hgg.), *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder*, Tübingen 2006, S. 79–99; für die Westliche Zhou-Dynastie: Herrlee G. Creel, *The Origins of Statecraft in China. Volume 1: The Western Chou Empire*, Chicago, IL 1970, S. 81–100.

807 Dingir, sumerisch 𒌦, akkadisch 𒌦, ist die sumerische Singular-Bezeichnung für göttliche Wesen und Gegenstände.

808 Siehe dazu prägnant Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2000 [Erstveröffentlichung 1997], S. 196–212.

809 Vgl. Markus Kleinert, Volkhard Krech und Magnus Schlette, »Kunst und Religion«, in: Lucian Hölscher und Volkhard Krech (Hgg.), *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Bd. 6/1: 20. Jahrhundert – Epochen und Themen*, Paderborn u. a. 2015, S. 312–345.

810 Für das Verhältnis von Medizin und Religion in der mediterranen Antike siehe Axel Karenberg und Christian Leitz (Hgg.), *Heilkunde und Hochkultur II. »Magie und Medizin« und »Der alte Mensch: in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*, Münster 2002; für verschiedene Kulturen der Gegenwart: Dorothea Lüddeckens und Monika Schrimpf (Hgg.), *Medicine – Religion – Spirituality. Global Perspectives on Traditional, Complementary, and Alternative Healing*, Bielefeld 2018.

811 Zum Konzept der Sakralisierung siehe Schlette/Krech, »Sakralisierung« [wie Anm. 276].

812 Gesellschaftliche Stratifikation und ihre Rekonstruktion kann verschiedene Gestalten annehmen. Beispielsweise entwirft Georges Dumézil für den indo-europäischen Raum ein trifunktionales Modell (*idéologie tripartite*) von Bauern, Kriegern und Priestern; siehe Georges Dumézil, *Mythe et épopée. Tome 2: Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, Paris 1986 [Erstveröffentlichung 1971].

813 Als Forschungsüberblick zum Thema Fußball und Religion siehe Klein Constantin und Thomas Schmidt-Lux, »Ist Fußball Religion? Theoretische Perspektiven und Forschungsbefunde«, in: Engelbert Thaler (Hg.), *Fußball – Fremdsprachen – Forschung*, Aachen 2006, S. 18–35. Zu einer theologischen Interpretation des Fußballgeschehens siehe Joachim von Soosten, »Die Tränen des Andreas Möller. Sportwelten, Leibesübungen und religiöse Körpersymbolik«, in: *Pastoraltheologie* 86 (1997), S. 13–25; und die Beiträge in Peter Noss (Hg.), *Fußball ver-rückt: Gefühl, Vernunft und Religion im Fußball. Annäherungen an eine besondere Welt*, Münster 2004.

814 Zur Religion der Seefahrer im antiken Mittelmeerraum siehe Martin Eckert, »Die Aphrodite der Seefahrer«, in: *Hephaistos* 28 (2011), S. 99–124. Eckert zeigt, dass auch die antiken Seefahrer wussten, dass mit und aus Religion allein keine Schiffsfahrt zu machen ist, auch wenn sie ihr Wohl oder Verderben prinzipiell in göttlichen Händen liegen sahen.

815 Aus der umfangreichen Literatur war mir die Lektüre folgender Arbeiten hilfreich: Zu göttlichem Königtum und der Vergöttlichung von Königen in Mesopotamien die entsprechenden Beiträge in Nicole M. Brisch (Hg.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago 2008; sowie Hans Neumann, »Politik und Religion in Mesopotamien zur Zeit der Entstehung von Stadt- und Territorialstaat (3. Jahrtausend v. u. Z.)«, in: *Klio* 69, 2 (1987), S. 297–307. Zu Ägypten: Jan Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München 2006 [Erstveröffentlichung 1992]; und Teeter, *Presentation* [wie Anm. 122]. Zu China: Michael Puett, »Human and divine kingship in early China. Comparative reflections«, in: Nicole M. Brisch (Hg.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago 2008, S. 199–212. Zum südasiatischen Devarāja-Kult: Arputha R. Sengupta (Hg.), *God & King. The Devarāja Cult in South Asian Art and Architecture*, New Delhi 2005. Zum hellenistischen Herrscherkult: Fritz Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. Band I: Hellas*, Stuttgart 1957; und Angelos Chaniotis, »The divinity of Hellenistic rulers«, in: Andrew Erskine (Hg.), *A Companion to the Hellenistic World*, Oxford u. a. 2003, S. 431–445. Zum römischen Kaiserkult: Anne Kolb und Marco Vitale (Hgg.), *Kaiserkult in den Provinzen des Römischen Reiches. Organisation, Kommunikation und Repräsentation*, Berlin 2016.

816 Diese Formulierung in Anlehnung an Ditmar Brock, *Leben in Gesellschaften. Von den Ursprüngen bis zu den alten Hochkulturen*, Wiesbaden 2006, S. 159.

817 Vgl. a. a. O., S. 160.

818 Bereits psychisch existiert ein Unterschied zwischen Emotionen und Gefühlen; er markiert die Differenz zwischen organischem Wahrnehmen und bewusstem Empfinden; vgl. Jesse Prinz, »Are emotions feelings?«, in: *Journal of Consciousness Studies* 12, 8/10 (2005), S. 9–25, hier: S. 9: »[...] emotions are perceptions of patterned changes in the body. When such perceptions are conscious, they qualify as feelings.«

819 Vgl. Deacon, *Species*, S. 110 [wie Anm. 153]: »The world's languages evolved spontaneously. They were not designed. If we conceive of them as though they were invented systems of rules and symbols, intentionally assembled to form logical systems, then we are apt either to assign utility and purpose where there is none, or else to interpret as idiosyncratic or inelegant that for which we cannot recognize a design principle. But languages are far more like living organisms than like mathematical proofs. The most basic principle guiding their design is not communicative utility but reproduction—theirs and ours. So, the proper tool for analyzing language structure may not be to discover how best to model them as axiomatic rule systems but rather to study them the way we study organism structure: in evolutionary terms. Languages are social and cultural entities that have evolved with respect to the forces of selection imposed by human users.«

820 Vgl. André Leroi-Gourhan, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt a. M. 1980 [Erstveröffentlichung 1964], S. 147.

821 Siehe Fauconnier/Turner, *Way*, S. 175 [wie Anm. 187], sowie Dan Dediu und Stephen C. Levinson, »On the antiquity of language. The reinterpretation of neandertal linguistic capacities and its consequences«, in: *Frontiers in Psychology* 4 (2013), S. 397, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00397>.

822 Zum Punktualismus siehe die in Anm. 117 genannte Literatur. Unter anderem der Übergang zwischen nonverbaler und verbaler Sprache veranlasst Leroi-Gourhan dazu, mit einem strukturalistisch-semiotischen Ansatz zu arbeiten. »Leroi-Gourhan treated the images in these caves in much the same way as Saussure treated words«, Bradley, *Image*, S. 31 [wie Anm. 516]. Zu prähistorischen Bildern als Evidenz für die Existenz von Kommunikation, die nicht auf Intentionen von Sprecherinnen und Sprechern angewiesen ist, sowie zu deren Bedeutung für die Entwicklung von Sprache siehe Iain Davidson und William Noble, »The archaeology of perception. Traces of depiction and language«, in: *Current Anthropology* 30, 2 (1989), S. 125–155. Vgl. auch Alexander Marshack, »Some implications of the Paleolithic symbolic evidence for the origin of language«, in: *Current Anthropology* 17, 2 (1976), S. 274–282, hier: S. 276: »The symbolic artifacts document a cognitive capacity and competence for abstraction, modelling, and manufacture of a different order than that which can be deduced from the subsistence tool industries. Although this competence involved a use of hands and tools, it is probably allied to linguistic competence rather than to tool-making both in an evolutionary sense and in contemporaneous Mousterian usage.«

823 Thomas Givón, »The visual information-processing system as an evolutionary precursor of human language«, in: Thomas Givón und Bertram F. Malle (Hgg.), *The Evolution of Language out of Pre-Language*,

Amsterdam u. a. 2002, S. 3–50, hier: S. 4. Als Überblick zu Hypothesen hinsichtlich einer Protosprache siehe Denis Bouchard, *The Nature and Origin of Language*, Oxford 2013, S. 196–212. Zu prominenten Vertretern einer lexikalischen Protosprache gehören Derek Bickerton, »Symbol and structure. A comprehensive framework for language evolution«, in: Morten H. Christiansen und Simon Kirby (Hgg.), *Language Evolution*, Oxford u. a. 2003, S. 77–93; ders., »Language evolution. A brief guide for linguists«, in: *Lingua* 117, 3 (2007), S. 510–526, <https://doi.org/10.1016/j.lingua.2005.02.006>; ders., *Adam's Tongue. How Humans Made Language, How Language Made Humans*, New York 2009; ders., *More than Nature Needs. Language, Mind, and Evolution*, Cambridge, MA 2014; Thomas Givón, *Functionalism and Grammar*, Amsterdam u. a. 1995; Ray Jackendoff, *Foundations of Language. Brain, Meaning, Grammar, Evolution*, Oxford 2002; ders., *Language, Consciousness, Culture. Essays on Mental Structure*, Cambridge, MA 2007.

824 Wolfgang Wildgen, *The Evolution of Human Language. Scenarios, Principles, and Cultural Dynamics*, Amsterdam u. a. 2004, S. 107. Vgl. auch Givón, »System«, S. 32 [wie Anm. 823]. Dementsprechend beginnt die Theorie der Grammatikalisierung »with the observation that grammatical morphemes develop gradually out of lexical morphemes or combinations of lexical morphemes with lexical or grammatical morphemes«; Joan L. Bybee, Revere D. Perkins und William Pagliuca, *The Evolution of Grammar. Tense, Aspect, and Modality in the Languages of the World*, Chicago u. a. 1994, S. 4.

825 Siehe Murray Gell-Mann und Merritt Ruhlen, »The origin and evolution of word order«, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 108, 42 (2011), S. 17290–17295, <https://doi.org/10.1073/pnas.1113716108>.

826 Vgl. Bickerton, »Symbol«, S. 81 [wie Anm. 823].

827 Zum Zusammenhang früher Symbolbildung und der Entstehung von Religion siehe Christopher S. Henshilwood, »The origins of symbolism, spirituality, and shamans. Exploring Middle Stone Age material culture in South Africa«, in: Colin Renfrew und Iain Morley (Hgg.), *Becoming Human. Innovation in Prehistoric Material and Spiritual Culture*, Cambridge u. a. 2009, S. 29–49.

828 Siehe William C. McGrew, »Pan symbolicus. A cultural primatologists viewpoint«, in: Christopher S. Henshilwood und Francesco d'Errico (Hgg.), *Homo Symbolicus. The Dawn of Language, Imagination and Spirituality*, Amsterdam u. a. 2011, S. 1–12.

829 Vgl. Francesco d'Errico und Christopher S. Henshilwood, »The origin of symbolically mediated behaviour. From antagonistic scenarios to a unified research strategy«, in: Christopher S. Henshilwood und Francesco d'Errico (Hgg.), *Homo Symbolicus. The Dawn of Language, Imagination and Spirituality*, Amsterdam u. a. 2011, S. 49–73, hier: S. 50.

830 Siehe Leroi-Gourhan, *Hand* [wie Anm. 820].

831 Vgl. Lewis Wolpert, *Six Impossible Things before Breakfast. The Evolutionary Origins of Belief*, New York u. a. 2007, S. 82: »Belief in cause and effect has had the most enormous effect on human evolution, both physical and cultural. Tool use, with language, has transformed human evolution and led to what we now think of as beliefs.«

832 Zur wechselseitigen Stimulation von psychischem Bewusstsein und sozialer Kommunikation siehe Deacon, *Species* [wie Anm. 153]. Zur Sprache als einem emergenten Sachverhalt: ders., »Language as an emergent function. Some radical neurological and evolutionary implications«, in: *Theoria* 20 (2005), S. 269–286; und zur Sprache als Medium struktureller Kopplung zwischen den beiden evolutionären Ebenen Bewusstsein und Kommunikation: Luhmann, *Gesellschaft*, S. 118 [wie Anm. 17]; Brock, *Leben*, S. 140–146 [wie Anm. 816].

833 Zur Bedeutung des Rituals für die Synchronisierung von psychischen und sozialen Prozessen siehe Sebastian Schüler, *Religion, Cognition, Evolution. Eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Cognitive Science of Religion*, Stuttgart 2011, S. 233–268.

834 Siehe Durkheim, *Formen*, S. 300 [wie Anm. 33]. Zur drogenförmig erzeugten Efferveszenz in Durkheim'scher Perspektive siehe Heike Delitz, »Kollektive Efferveszenz, Kollektiv- und Subjektwerden«, in: Robert Feustel, Henning Schmidt-Semisch und Ulrich Bröckling (Hgg.), *Handbuch Drogen in sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektive*, Wiesbaden 2019, S. 195–208; sowie Chris Shilling und Philip A. Mellor, »Rethorising Emile Durkheim on society and religion. Embodiment, intoxication and collective life«, in: *The Sociological Review* 59, 1 (2011), S. 17–41, <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2010.01990.x>. Zu einem er-

weiterten Konzept der kollektiven Efferveszenz im Anschluss an Durkheim siehe Michel Maffesoli, *Der Schatten des Dionysos. Zu einer Soziologie des Orgasmus*, Frankfurt a. M. 1986. Als religionsgeschichtlichen Überblick zum Verhältnis von Drogenkonsum und Religion siehe Burkhard Gladigow, »Intoxikation, rituelle«, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl (Hgg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band III: Gesetz–Kult*, Stuttgart u. a. 1993, S. 298–301.

835 Siehe Oliver Dietrich, »Radiocarbon dating the first temples of mankind. Comments on ¹⁴C-dates from Göbekli Tepe«, in: *Zeitschrift für Orient-Archäologie* 4 (2011), S. 12–25.

836 So etwa Hermann Parzinger, *Die Kinder des Prometheus. Eine Geschichte der Menschheit vor der Erfindung der Schrift*. Ebook Edition, München 2014, S. 130. Als Überblick zum Göbekli Tepe siehe Joris Peters, Klaus Schmidt, Oliver Dietrich und Nadja Pöllath, »Göbekli Tepe. Agriculture and domestication« [Erstveröffentlichung en], in: Claire Smith (Hg.), *Encyclopedia of Global Archaeology*, New York 2014, S. 3065–3068. Zum Forschungsstand siehe Ludwig D. Morenz, *Medienevolution und die Gewinnung neuer Denkräume. Das frühneolithische Zeichensystem (10./9. Jt. v. Chr.) und seine Folgen*, Berlin 2014, S. 194–218; Lars Hennings, *Denken und Glauben am Göbekli Tepe. Zur Soziologie der Steinzeit*, Berlin 2012; Sibylla Hesse, Thomas Voß und Michael Zech, *Göbekli Tepe und der Prozess der Sesshaftwerdung. Von der Archäologie zur historischen Erkenntnis*, Kassel 2011; Klaus Schmidt, *Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. Die archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe*, München 2006; ders., *Göbekli Tepe. A Stone Age Sanctuary in South-Eastern Anatolia*, Berlin 2012; Clemens Lichter (Hg.), *Vor 12000 Jahren in Anatolien. Die ältesten Monumente der Menschheit*. Begleitbuch zur Großen Landesausstellung Baden-Württemberg 2007 ›Vor 12000 Jahren in Anatolien – Die ältesten Monumente der Menschheit‹ im Badischen Landesmuseum Schloss Karlsruhe, Stuttgart 2007; Edward B. Banning, »So fair a house. Göbekli Tepe and the identification of temples in the pre-pottery Neolithic of the Near East«, in: *Current Anthropology* 52, 5 (2011), S. 619–660, <https://doi.org/10.1086/661207>; Oliver Dietrich, Manfred Heun, Jens Notroff, Klaus Schmidt und Martin Zarnkow, »The role of cult and feasting in the emergence of Neolithic communities. New evidence from Göbekli Tepe, South-Eastern Turkey«, in: *Antiquity* 86 (2012), S. 674–695, <https://doi.org/10.1017/S0003598X00047840>; Nico Becker, Oliver Dietrich, Thomas Götzelt, Çiğdem Köksal-Schmidt, Jens Notroff und Klaus Schmidt, »Materialien zur Deutung der zentralen Pfeilerpaare des Göbekli Tepe und weiterer Orte des obermesopotamischen Frühneolithikums«, in: *Zeitschrift für Orient-Archäologie* 5 (2012), S. 14–43; Joris Peters und Klaus Schmidt, »Animals in the symbolic world of pre-pottery Neolithic Göbekli Tepe, south-eastern Turkey. A preliminary assessment«, in: *Anthropozoologica* 39, 1 (2004), S. 179–218.

837 Zum jägerlichen Milieu vgl. Becker/Dietrich/Götzelt u. a., »Materialien«, S. 24 [wie Anm. 836]; zur Sesshaftigkeit mit Ackerbau und Viehzucht vgl. Parzinger, *Kinder*, S. 132 [wie Anm. 836].

838 Dazu und zum Folgenden siehe Dietrich/Heun/Notroff u. a., »Role« [wie Anm. 836], sowie Uwe Ebbinghaus, »Wie feierten die ersten Biertrinker?«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung. Blogs* vom 10.8.2018, <https://blogs.faz.net/bierblog/2018/08/10/welchen-kult-betrieben-die-ersten-biertrinker-3549/>, letzter Zugriff: 26.11.2020.

839 Siehe Li Liu, Jiajing Wang, Danny Rosenberg, Hao Zhao, György Lengyel und Dani Nadel, »Fermented beverage and food storage in 13,000 y-old stone mortars at Raqefet Cave, Israel. Investigating Natufian ritual feasting«, in: *Journal of Archaeological Science: Reports* 21 (2018), S. 783–793, <https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2018.08.008>.

840 Zum Einfluss der Biergewinnung auf den Ackerbau in der Steinzeit siehe Josef H. Reichholf, *Warum die Menschen sesshaft wurden. Das größte Rätsel unserer Geschichte*. Ebook Edition, Frankfurt a. M. 2008, S. 191–238. Zum Verhältnis von Sesshaftwerdung im Allgemeinen und Religion siehe Cauvin, *Birth* [wie Anm. 795].

841 Das Folgende nach Volkert Haas, »Nordsyrische und kleinasiatische Doppelgottheiten im 2. Jahrtausend«, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 73 (1981), S. 5–21, hier: S. 6. Vgl. auch ders., *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden 1994, S. 471 f. Neben der Archäologie identifiziert auch die vergleichende Sprachwissenschaft göttliche Zwillingspaare in einer Reihe von indoeuropäischen Sprachen. Donald Ward erkennt göttliche Zwillinge in bronzezeitlichen Felszeichnungen, Darstellungen auf Rasiermessern sowie anikonischen hölzernen Figuren. Er zieht, einige Jahrhunderte überspringend, Parallelen zu Darstellungen aus dem Kreis germanischer und römischer Mythologie; siehe Donald Ward, *The Divine*

Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition, Berkeley u. a. 1968, S. 46–49. Auch für die nordeuropäische und ägäische Bronzezeit ist ein auf Zwillingsgöttern basierendes religiöses System rekonstruiert worden; siehe Kristian Kristiansen und Thomas B. Larsson, *The Rise of Bronze Age Society. Travels, Transmissions and Transformations*, Cambridge u. a. 2005, S. 258–270.

842 Luhmann, *Religion*, S. 82 [wie Anm. 45].

843 Vgl. Becker/Dietrich/Götzelt u. a., »Materialien«, S. 30 [wie Anm. 836].

844 Parzinger, *Kinder*, S. 135 [wie Anm. 836].

845 Vgl. Becker/Dietrich/Götzelt u. a., »Materialien«, S. 24 [wie Anm. 836].

846 Zu Gebäuden als schweren Kommunikationsmedien siehe Fischer, »Gebaute Welt« [wie Anm. 273].

847 Foto freundlicherweise zur Verfügung gestellt von Vincent J. Musi, © Vincent J. Musi.

848 Vgl. Klaus Schmidt, »Die zähnefletschenden Raubtiere des Göbekli Tepe«, in: Dominik Bonatz, Rainer Czichon, Florian Kreppner und Janoscha (Hgg.), *Fundstellen. Gesammelte Schriften zur Archäologie und Geschichte Alt Vorderasiens. Ad honorem Hartmut Kühne*, Wiesbaden 2008, S. 61–69, hier: S. 61.

849 So Giulio Magli, »Sirius and the project of the megalithic enclosures at Gobekli Tepe«, in: *Nexus Network Journal* 18, 2 (2016), S. 337–346, <https://doi.org/10.1007/s00004-015-0277-1>.

850 Vgl. Magli, »Sirius«, S. 339 [wie Anm. 849]: »It is obvious that some sort of centralised power, or at the very least a religious influence, must have prevailed at the site, and it is patently obvious that the societies who were able to construct these first temples of humanity were also capable of investing a considerable number of man-hours in a purely idealistic, non-utilitarian project.«

851 Vgl. Luhmann, *Religion*, S. 188 [wie Anm. 45].

852 Zur Anthropomorphisierung in der Religion siehe Guthrie, *Faces* [wie Anm. 26].

853 Siehe etwa die Beiträge in Houtman/Meyer, *Things* [wie Anm. 375], sowie Tracy Pintchman und Corinne G. Dempsey (Hgg.), *Sacred Matters. Material Religion in South Asian Traditions*, Albany 2015.

854 Zwar ist das deutsche Wort »Jenseits« frühneuzeitlich-modernen Ursprungs; vgl. Lucian Hölscher (Hg.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen 2007. Das damit sachlich – in aller semantischen Varianz – Bezeichnete geht jedoch bis zu den Anfängen von Gesellschaftsbildung zurück.

855 Siehe Durkheim, *Formen* [wie Anm. 33]; Rappaport, *Ritual* [wie Anm. 129].

856 Siehe van Gennep, Übergangsriten [wie Anm. 724]; Turner, *Ritual*, S. 94 ff. [wie Anm. 724]; Bell, *Ritual* [wie Anm. 724]; dies., *Ritual* [wie Anm. 724].

857 Vgl. Hutchins, »Anchors« [wie Anm. 187].

858 Dann aber sollte streng genommen für »Mythos« auch ein *synchroner* Differenzbegriff zur Verfügung stehen. Im europäischen Raum kann der λόγος-Begriff dafür noch nicht herhalten; zur ausdrücklichen Unterscheidung zwischen μῦθος (Mythos) und λόγος (Logos) kommt es bekanntlich erst im Verlauf der griechischen Klassik. Ebenso steht es mit den Begriffen ἱστορία (Historie) und ἐμπειρία (Empirie). Erst von diesen Begriffen her erhält das Mythos-Konzept seine Bedeutung; siehe Lincoln, »History« [wie Anm. 634]. Damit ist jedoch der metasprachliche Erkenntniswert von Mythentheorien nicht bestritten. Siehe etwa Robert A. Segal, »In defense of theories of myth«, in: *Cosmos* 26 (2010), S. 1–22.

859 Luhmann, *Religion*, S. 191 [wie Anm. 45].

860 Roberto Calasso beschreibt die Vorgeschichte als eine Zeit ständiger Metamorphose: »Alles geschah, von den Spinnen bis zu den Toten, innerhalb eines einzigen Flusses von Formen. Es war das Reich der Metamorphose. Die Veränderung kannte keinen Stillstand – wie es später nur in der Höhle des Geistes der Fall war. Dinge, Tiere, Menschen: niemals klare, stets provisorische Unterscheidungen. [...] Mit der Metamorphose vollzieht sich eine Ausdehnung der Bewegung. Und die Bewegung ist eine Konstruktionsreaktion aufs Unbelebte, das das Universum beherrscht. Über die Metamorphose zu verfügen, ist ein unentbehrliches Mittel für den, der im Leben ausdauern will. Nichts Geringeres bedeuteten die archaischen Praktiken der Metamorphose, die sich als ein Eindringen in ein anderes Wesen manifestierten: aus Neugier, aus Bewunderung, aus erotischer Neigung, aus Neid, zur Selbstverteidigung, aus Aggressivität. Die Motive konnten vielfältig sein, das Vorgehen blieb gleich: die Assimilation. Etwas im anderen Wesen wurde zum Klingen gebracht mit etwas in einem selbst«; Calasso, *Jäger*, S. 7, 112 [wie Anm. 212].

861 Luhmann, *Religion*, S. 192 [wie Anm. 45].

862 Gegen Robert N. McCauley und E. Thomas Lawson, *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge u. a. 2002, die das Ritual auf psychologischer Basis erklären. In psychologischer Hinsicht kann leicht der Verdacht auf den Placebo-Effekt von Ritualen, etwa von Heilungsritualen, aufkommen. Selbstverständlich ist diese Sichtweise nicht Teil religiöser Selbstbeschreibung, sondern kann nur mit Blick auf die psychischen und organischen Umweltbedingungen thematisch werden; vgl. Ted J. Kaptchuk, Catherine E. Kerr und Abby Zanger, »Placebo controls, exorcisms, and the devil«, in: *The Lancet* 374, 9697 (2009), 1234 f., [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(09\)61775-X](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(09)61775-X); Ted J. Kaptchuk, »Placebo studies and ritual theory. A comparative analysis of navajo, acupuncture and biomedical healing«, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences* 366, 1572 (2011), S. 1849–1858, <https://doi.org/10.1098/rstb.2010.0385>; und Ann M. Ostfeld-Rosenthal, »Energy healing and the placebo effect. An anthropological perspective on the placebo effect«, in: *Anthropology & Medicine* 19, 3 (2012), S. 327–338, <https://doi.org/10.1080/13648470.2011.646943>. Mit Blick auf Spiritualität insgesamt siehe Nikola Kohls, Sebastian Sauer, Martin Offenbacher und James Giordano, »Spirituality. An overlooked predictor of placebo effects?«, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences* 366, 1572 (2011), S. 1838–1848, <https://doi.org/10.1098/rstb.2010.0389>. Eine Wirkung einen Placebo-Effekt zu nennen, ist stets eine äußere Zuschreibung von Bedeutung und trifft nicht den inneren Sinn; siehe Daniel E. Moerman und Wayne B. Jonas, »Deconstructing the placebo effect and finding the meaning response«, in: *Annals of Internal Medicine* 136, 6 (2002), S. 471, <https://doi.org/10.7326/0003-4819-136-6-200203190-00011>; Daniel E. Moerman, »Placebo« versus »meaning«. The case for a change in our use of language«, in: *Prevention & Treatment* 6, 1 (2003), <https://doi.org/10.1037/1522-3736.6.1.67c>; ders., »Against the placebo effect. A personal point of view«, in: *Complementary Therapies in Medicine* 21, 2 (2013), S. 125–130, <https://doi.org/10.1016/j.ctim.2013.01.005>. Dasselbe gilt für die »Rhetorik« der Transformation in Heilungsritualen; siehe Thomas J. Csordas, »The rhetoric of transformation in ritual healing«, in: *Culture, Medicine and Psychiatry* 7, 4 (1983), S. 333–375, <https://doi.org/10.1007/BF00052238>. Wenn religiöse Kommunikation auf diese äußere Sichtweise reagiert, muss sie mit religiösen Mitteln antworten – etwa durch Modifikation oder Abschaffung des infrage stehenden Rituals.

863 Kimberley C. Patton, *Religion of the Gods. Ritual, Paradox, and Reflexivity*, Oxford u. a. 2009, S. 13.

864 A. a. O., S. 13.

865 A. a. O., S. 174.

866 Vgl. a. a. O., S. 307: »On classical Mayan vases, the gods perform ritual blood-letting on their own bodies, reiterating the royal—and universal—human obligation to recycle *ch'ul* and maintain the cosmos. In Buddhist texts, the Buddha circumambulates the reliquary stūpas of previous Buddhas. Egyptian murals of the goddess Isis show her playing the sistrum, the musical instrument of her own cult. [...] The Vedic deity Indra drinks soma while the gods eternally chant as they sacrifice. God reads the Torah daily and stands among his congregation in the synagogue, holy head covered with a prayer shawl. Together with his angels, Allāh performs ritual intercessory prayer. Ritual action *also* seems to come from, belong to, and even express the nature of the gods for whom it is intended.«

867 A. a. O., S. 308 f. Zur Selbstreferenzialität von Ritualen vgl. auch Maurice Bloch, *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge u. a. 1992, S. 1: Rituals are »depended on matters which could not be reduced to the specific, historical circumstances in which the performances of the ritual occurred«.

868 Rappaport, *Ritual*, S. 234 [wie Anm. 129].

869 Vgl. a. a. O., S. 32 f.

870 Für den Fall Ägyptens siehe Teeter, *Religion*, S. 105 [wie Anm. 22].

871 Vgl. Rappaport, *Ritual*, 86 ff. [wie Anm. 129].

872 Vgl. a. a. O., S. 103. Siehe auch Wightman, *Origins*, passim [wie Anm. 26].

873 Zum rhythmischem Trommeln siehe etwa Richard Huntington und Peter Metcalf, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, UK u. a. 1979, S. 46.

874 Siehe Turner, *Ritual*, S. 128–158 [wie Anm. 724].

875 Für das antike Griechenland siehe etwa Allaire C. Brumfield, *The Attic Festivals of Demeter and Their Relation to the Agricultural Year*, New York 1981; Evy Johanne Håland, »The ritual year of Athena. The agri-

cultural cycle of the olive, girls' rites of passage, and official ideology«, in: *Journal of Religious History* 36, 2 (2012), S. 256–284, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9809.2011.01169.x>; ethnologisch siehe beispielsweise Anita Jacobson-Widding und Wea van Beek (Hgg.), *The Creative Communion. African Folk Models in Fertility and the Regeneration of Life*, Uppsala 1990.

876 Umberto Eco, *Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen*, München 2006, S. 298.

877 Vgl. Staal, »Meaninglessness« [wie Anm. 325].

878 Axel Michaels, *Homo Ritualis. Hindu Ritual and Its Significance for Ritual Theory*, New York 2016, S. 279; vgl. auch ders., »Ritual and meaning«, in: Jens Kreinath, Jan A. M. Snoek und Michael Stausberg (Hgg.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden u. a. 2006, S. 247–261.

879 Vgl. Rappaport, *Ritual*, S. 52–54 [wie Anm. 129]. Die Verwendung der Unterscheidung von innerem Sinn und äußerer Bedeutung orientiert sich an Frege, »Sinn« [wie Anm. 105]. In Bezug auf die Selbstreferenzialität des vedischen Rituals siehe Jan E. M. Houben, »Formal structure and self-referential loops in Vedic ritual«, in: Axel Michaels, Lucia Dolce, Anand Mishra, Gil Raz und Katja Triplett (Hgg.), *Grammars and Morphologies of Ritual Practices in Asia*, Wiesbaden 2010, S. 29–63.

880 Siehe Daniel B. Lee, »Ritual and the social meaning and meaninglessness of religion«, in: *Soziale Welt* 56, 1 (2005), S. 5–16, <https://doi.org/10.5771/0038-6073-2005-1-5>.

881 Siehe Lee, *Old Order Mennonites. Rituals, Beliefs, and Community*, Chicago 2000.

882 Vgl. Ackerman, *Myth* [wie Anm. 727].

883 So Edmund R. Leach, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Boston, MA 1954, S. 13.

884 So Rappaport, *Ritual*, S. 38 [wie Anm. 129].

885 Gegen Religionstheorien des Viktorianischen England; vgl. Evans-Pritchard, *Theories* [wie Anm. 370].

886 Diese Differenzierungen werden in der religiösen Selbstbeschreibung jedoch, soweit bekannt, erst viel später reflektiert; in der europäischen Religionsgeschichte etwa im Donatistenstreit (1. Phase: 312–337 u. Z.): »Die ›Kraft‹ (*potestas*) des Sakramentes kommt von Gott, die Bischöfe der Kirche führen die Handlung aus (*ministerium*)«; Mühlenberg, »Dogma«, S. 427 [wie Anm. 718]. Auch das Konstanzer Konzil (5. November 1414 bis 22. April 1418) hält, wie bereits erwähnt, in Abgrenzung zu John Wyclif und Jan Hus noch einmal fest, dass die Gültigkeit der Sakramentsspendung von der sittlichen Disposition des Sponsors unabhängig sei.

887 Siehe dazu noch unter modernen Bedingungen W. E. Douglas Creed, Rich Dejordy und Jaco Lok, »Myths to work by. Redemptive self-narratives and generative agency for organizational change«, in: Paul Tracey, Nelson Phillips und Michael Lounsbury (Hgg.), *Religion and Organization Theory*, Bingley 2014, S. 111–156.

888 Beispielsweise wird das *Enūma eliš* – der Text des babylonischen Schöpfungsmythos – rituell rezipiert, etwa während des babylonischen Akitu-Festes. Die rituelle Rezitation gilt ebenso für andere religiös bestimmte Texte, etwa für die Veden, die Hebräische Bibel, das Neue Testament und den Koran.

889 Diesen Weg nimmt beispielsweise die Kompilation des Buches Levitikus als Teil des Pentateuchs der Hebräischen Bibel. Obwohl es Ritualanweisungen enthält, ist es »not primarily a book for priests. It is not a priestly manual, and it does not seem to have priests as its target audience, though priests were no doubt a part of the intended audience. [...] The primary message of Leviticus seems to have been theological. [...] the writer of Leviticus wanted to express himself about conduct in the individual's daily life, and conduct with regard to ritual purity and cultic regulations was parallel to what we might call moral and ethical conduct«; Lester L. Grabbe, »The priests in Leviticus – is the medium the message?«, in: Rolf Rendtorff und Robert A. Kugler (Hgg.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, Leiden u. a. 2003, S. 207–224, hier: S. 221–223. Das Buch Levitikus ist innerhalb der Kompilation des Pentateuchs in den Sinai-Erzählkomplex eingebettet. Zum Verhältnis zwischen Narrativen und Ritualbeschreibungen in Levitikus siehe Bryan D. Bibb, *Ritual Words and Narrative Worlds in the Book of Leviticus*, New York u. a. 2009. Der Kern von Levitikus ist Kapitel 19 mit dem zentralen Gebot in Vers 18: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; ich bin der HERR« (zitiert nach der *Lutherbibel* [wie Anm. 553]). Vgl. Mary Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford 2000, S. 228–229, 239–240. Auf diese Weise werden »[k]ultische Einrichtungen und darin die Begegnung mit YHWH [...] gleichsam aus ihrem Geschichtsraum hinaus in einen ›Text-Raum‹ hinein transponiert«; so

Hanna Liss, »Kanon und Fiktion. Zur literarischen Funktion biblischer Rechtstexte«, in: *Biblische Notizen. Neue Folge* 121 (2004), S. 7–38, hier: S. 23. (Ob allerdings vom Text-Raum auf den Geschichtsraum zurückgeschlossen werden kann, ist eine andere Frage.) Zum Lesen als (sublimierter oder substitutiver) Opferpraxis vgl. Dorothea Erbele-Küster, »Reading as an act of offering. Reconsidering the genre of Leviticus 1«, in: Alberdina Houtman, Marcel Poorthuis, Joshua J. Schwartz und Joseph A. Turner (Hgg.), *The Actuality of Sacrifice. Past and Present*, Leiden u. a. 2014, S. 34–46. Dieses Beispiel verdanke ich Gesprächen mit Jim Watts während seiner Zeit als Gastwissenschaftler am Bochumer *Käte Hamburger Kolleg* »Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa«.

890 Luhmann, *Religion*, S. 195 [wie Anm. 45].

891 Jedoch wird damit zugleich die Selbstzentrierung konkreter Religionen und somit die segmentäre Differenzierung des Religionssystems forciert, was bis heute – trotz einiger Versuche entsprechender Dialoginitiativen – die Ausbildung einer einheitlichen objektsprachlichen Religionssemantik verhindert.

892 Vgl. Anm. 640.

893 Vgl. Luhmann, *Religion*, S. 198 [wie Anm. 45].

894 Vgl. Luhmann, *Religion*, S. 199 f. [wie Anm. 45].

895 Siehe etwa Brisch, *Religion* [wie Anm. 815].

896 Obgleich in dieser Differenz bereits funktionale Differenzierung angelegt ist; zur Diskussion siehe Detlef Pollack, »Die Genese der westlichen Moderne. Religiöse Bedingungen der Emergenz funktionaler Differenzierung im Mittelalter«, in: *Frühmittelalterliche Studien* 47, 1 (2013), S. 273–305, <https://doi.org/10.1515/fmst-2013-0113>, Gerd Althoff, »Differenzierung zwischen Kirche und Königtum im Mittelalter. Ein Kommentar zum Beitrag Detlef Pollacks«, in: *Frühmittelalterliche Studien* 47, 1 (2013), S. 353–368, <https://doi.org/10.1515/fmst-2013-0115>; Sita Steckel, »Differenzierung jenseits der Moderne. Eine Debatte zu mittelalterlicher Religion und moderner Differenzierungstheorie«, in: *Frühmittelalterliche Studien* 47, 1 (2013), S. 307–351, <https://doi.org/10.1515/fmst-2013-0114>; und Detlef Pollack, »Replik auf die Beiträge von Sita Steckel und Gerd Althoff«, in: *Frühmittelalterliche Studien* 47, 1 (2013), S. 369–378, <https://doi.org/10.1515/fmst-2013-0116>.

897 Für Zentral- und Ostasien siehe Carmen Meinert und Henrik H. Sorensen (Hgg.), *Buddhism in Central Asia I. Patronage, Legitimation, Sacred Space, and Pilgrimage*, Leiden u. a. 2020; Lilla Russell-Smith, *Uygur Patronage in Dunhuang. Regional Art Centres on the Northern Silk Road in the Tenth and Eleventh Centuries*, Leiden u. a. 2005.

898 Siehe etwa Ildikó Csepregi und Charles Burnett (Hgg.), *Ritual Healing. Magic, Ritual and Medical Therapy from Antiquity until the Early Modern Period*, Firenze 2012; Kenneth G. Zysk, *Asceticism and Healing in Ancient India. Medicine in the Buddhist Monastery*, New York u. a. 1991; und Michael Stanley-Baker, »Palpable access to the divine. Daoist Medieval massage, visualisation and internal sensation«, in: *Asian Medicine* 7, 1 (2012), S. 101–127, <https://doi.org/10.1163/15734218-12341245>.

899 Vgl. christlich Ian Wood, »Christianisation and the dissemination of Christian teaching«, in: Paul Fouracre (Hg.), *The New Cambridge Medieval History. Volume 1: c. 500–c. 700*, Cambridge u. a. 2005, S. 710–734; muslimisch: Johannes Pedersen und George Makdisi, »Art. Madrasa. I. The institution in the Arabic, Persian and Turkish lands«, in: Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel, Bernard Lewis und Charles Pellat (Hgg.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Volume V: KHE–MAHI*, Leiden 1986, S. 1123–1134.

900 Siehe Bruce J. Malina, »Religion« in the world of Paul«, in: *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 16, 3 (1986), S. 92–101, <https://doi.org/10.1177/014610798601600303>. Vgl. auch Luhmann, *Religion*, S. 217 [wie Anm. 45]: Es fällt auf, »daß die traditionelle religiöse Semantik in erheblichem Umfang mit Plausibilitätsanleihen anderer Provenienz gearbeitet hat und damit bis in die neueste Zeit gut gefahren ist. Die Hauptbeispiele beziehen sich auf die Familie bzw. die Clanstruktur und die politische Herrschaft.«

901 Für den Fall des hindu-religiösen Komplexes vgl. Eck, *Darśan* [wie Anm. 416], und für den byzantinischen Bilderstreit Leslie Brubaker, *Inventing Byzantine Iconoclasm*, London 2012.

902 Siehe Robert L. Bettinger, Raven Garvey und Shannon Tushingham, *Hunter-Gatherers. Archaeological and Evolutionary Theory*, New York u. a. 2015 [Erstveröffentlichung 1991].

903 George Herbert Mead spricht von »conversation in gestures« oder »conversation of gestures«; siehe George H. Mead, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Edited and with an introduction by Charles W. Morris, Chicago, Ill. 1972 [Erstveröffentlichung 1934], S. 14, 43 et pass.

904 Vgl. Elman R. Service, *Primitive Social Organization. An Evolutionary Perspective*, New York 1971 [Erstveröffentlichung 1962], S. 98: In der gruppenförmigen Organisation »there is no religious organization standing apart from family and band; and the congregation is the camp itself.« Für Jäger/Sammler-Gesellschaften beschreibt Collin M. Turnbull ein »System des Fließens« oder »des Strömens« (*system of flux*). Eine Funktion dieses Fließens unter anderen »might be said to be religious, for, by deemphasizing stability in interpersonal relations, the process throws the people into closer recognition of the one constant in their lives, the environment and its life-giving qualities. Under such conditions of flux where band and even family relations are often brittle and fragmentary, the environment, in general, and one's own hunting territory in particular, become for each individual the one reliable and rewarding focus of his attention, his loyalty, and his devotion«; Colin M. Turnbull, »The importance of flux in two hunting societies«, in: Richard B. Lee und Irven DeVore (Hgg.), *Man the hunter*, New York 1987 [Erstveröffentlichung 1968], hier: S. 137. Diese Beschreibung zeigt, dass Religion in Jäger/Sammler-Gesellschaften nicht ausdifferenziert ist, sondern im täglichen Leben mitschwingt.

905 So etwa Wunn/Klein, »Processes« [wie Anm. 790].

906 So etwa Wunn/Grojnowski, *Ancestors* [wie Anm. 790].

907 Vgl. Luhmann, *Gesellschaft*, S. 641 [wie Anm. 17]: Kulte des Ansässigseins und der Grenzüberschreitung werden in frühen Gesellschaften auch »Funktionen erfüllt haben, die später von den bürgerrechtlichen Institutionen des Eigentums und des Vertrags übernommen wurden«.

908 Siehe für den Zusammenhang von religiösen Orakeln und politischen Entscheidungen im Falle Athens Pierre Bonnechere, »The religious management of the polis. Oracles and political decision-making«, in: Hans Beck (Hg.), *A Companion to Ancient Greek Government*, Chichester, UK 2013, S. 366–381.

909 Siehe Fiona Coward, »Scaling up. Material culture as scaffold for the social brain«, in: *Quaternary International* 405 (2016), S. 78–90, <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2015.09.064>.

910 Zur Bedeutung von zeichenförmig konstituierten physischen Räumen für das soziale Gedächtnis im Neolithikum siehe Mark Edmonds, *Ancestral Geographies of the Neolithic. Landscapes, Monuments and Memory*, London 1999.

911 Zur Ritualvariation beispielsweise in der vorgeschichtlichen südlichen Levante siehe Yorke M. Rowan und David Ilan, »The meaning of ritual diversity in the Chalcolithic of the Southern Levant«, in: David A. Barrowclough und Caroline Malone (Hgg.), *Cult in Context. Reconsidering Ritual in Archaeology*, Oxford et al. 2007, S. 249–256.

912 Unter den deutschen Befragten gibt ein Drittel an, »sehr« oder »ziemlich« fest an ein Leben nach dem Tod zu glauben, ein weiteres Drittel tut das »mittel« oder zumindest »wenig«, und rund ein Drittel glaubt »gar nicht« daran (eigene Berechnungen). Zum *Religionsmonitor* 2008 insgesamt siehe Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009.

913 Siehe Gregory Shushan, *Conceptions of the Afterlife in Early Civilizations. Universalism, Constructivism, and Near-Death Experience*. Foreword by Gavin Flood, London u. a. 2009.

914 Siehe Carol Zaleski, *Otherworld Journeys. Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times*, New York 1987; John Belanti, Mahendra Perera und Karuppih Jagadheesan, »Phenomenology of near-death experiences. A cross-cultural perspective«, in: *Transcultural Psychiatry* 45, 1 (2008), S. 121–133, <https://doi.org/10.1177/1363461507088001>; Ornella Corazza, *Near-Death Experiences. Exploring the Mind-Body Connection*, London u. a. 2008.

915 Für den Fall der Nahtoderfahrungen in der modernen Gesellschaft siehe Hubert Knoblauch, *Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Realität der Nahtod-Erfahrung*, Freiburg im Breisgau 1999.

916 Huntington/Metcalf, *Celebrations* [wie Anm. 873]. Dass der Tod zu den wichtigsten religiösen Themen gehört, heißt jedoch nicht unbedingt, dass Religion mit dem Tod zusammenhängende Probleme löst. Einige psychologische Studien weisen zwar eine positive Korrelation zwischen Religiosität und der Minderung der Angst vor dem Tod auf; siehe etwa Carla Ens und John B. Bond, JR, »Death anxiety and personal growth in adolescents experiencing the death of a grandparent«, in: *Death Studies* 29, 2 (2005),

S. 171–178, <https://doi.org/10.1080/07481180590906192>; Mohammed N. Al-Sabwah und Ahmed M. Abdel-Khalek, »Religiosity and death distress in Arabic college students«, in: *Death Studies* 30, 4 (2006), S. 365–375, <https://doi.org/10.1080/07481180600553435>; Lucinda L. Roff, Ruta Butkeviciene und David L. Klemmack, »Death anxiety and religiosity among Lithuanian health and social service professionals«, in: *Death Studies* 26, 9 (2002), S. 731–742, <https://doi.org/10.1080/07481180290106517>; Kausar Suhail und Saima Akram, »Correlates of death anxiety in Pakistan«, in: *Death Studies* 26, 1 (2002), S. 39–50, <https://doi.org/10.1080/07481180210146>; Barry V. Fortner und Robert A. Neimeyer, »Death anxiety in older adults. A quantitative review«, in: *Death Studies* 23, 5 (1999), S. 387–411, <https://doi.org/10.1080/074811899200920>; und Robert A. Neimeyer, Joachim Wittkowski und Richard P. Moser, »Psychological research on death attitudes. An overview and evaluation«, in: *Death Studies* 28, 4 (2004), S. 309–340, <https://doi.org/10.1080/07481180490432324>. Allerdings sind diese Korrelationen in der Regel schwach; so Andrew B. Newberg und Mark R. Waldman, *How God Changes Your Brain. Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist*. Ebook edition, New York, NY 2009, S. 120. Einige religiöse Einstellungen können auch eine Faszination dem Tod gegenüber mit sich bringen; siehe Sherman A. Lee, Jarosław P. Piotrowski, Joanna Różycka und Magdalena A. Żemojtel-Piotrowska, »Associations between death fascination, death anxiety and religion among Polish college students«, in: *Polish Psychological Bulletin* 44, 4 (2013), <https://doi.org/10.2478/ppb-2013-0047>.

917 Malinowski, »Magic«, S. 29 [wie Anm. 609].

918 Calvin C. Moore und John B. Williamson, »The universal fear of death and the cultural response«, in: Clifton D. Bryant (Hg.), *Handbook of Death & Dying*, Thousand Oaks, CA 2003, hier: S. 5. Siehe ausführlich James G. Frazer, *The Fear of the Dead in Primitive Religion. Volume 1. Lectures Delivered on the William Wyse Foundation at Trinity College, Cambridge, London 1933*; ders., *The Fear of the Dead in Primitive Religion. Volume 2. Lectures Delivered on the William Wyse Foundation at Trinity College, Cambridge, London 1934*; ders., *The Fear of the Dead in Primitive Religion. Volume 3. Lectures Delivered on the William Wyse Foundation at Trinity College, Cambridge, London 1936*.

919 Zur folgenden Argumentation vgl. Robin Holliday, »Human ageing and the origins of religion«, in: *Biogerontology* 2, 1 (2001), S. 73–77.

920 Vgl. Frank W. Marlowe, »Hunter-gatherers and human evolution«, in: *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews* 14, 2 (2005), S. 54–67, <https://doi.org/10.1002/evan.20046>; Walter G. Runciman, »Stone Age sociology«, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11, 1 (2005), S. 129–142, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2005.00229.x>; Daniel Smith, Mark Dyble, James Thompson, Katie Major, Abigail E. Page, Nikhil Chaudhary, Cul D. Salali, Lucio Vinicius, Andrea B. Migliano und Ruth Mace, »Camp stability predicts patterns of hunter-gatherer cooperation«, in: *Royal Society Open Science* 3, 7, 160131 (2016), S. 1–12, <https://doi.org/10.1098/rsos.160131>.

921 Diese Ansicht vertreten Wunn/Klein, »Processes« [wie Anm. 790].

922 Zur Frage, ob sogenannte »große Götter« zur Ausweitung einzelner Gesellschaften beitragen, oder ob umgekehrt gewachsene Gesellschaften »große Götter« hervorbringen, wird eine Diskussion geführt, die hier nicht weiterverfolgt und schon gar nicht entschieden werden kann. Angeregt hat diese Debatte Norenzayan, *Big Gods* [wie Anm. 790]. Zur mittlerweile fortgeschrittenen Auseinandersetzung siehe unter anderem Quentin D. Atkinson, Andrew J. Latham und Joseph Watts, »Are big gods a big deal in the emergence of big groups?«, in: *Religion, Brain & Behavior* 5, 4 (2014), S. 266–274, <https://doi.org/10.1080/2153599X.2014.928351>; Nicolas Baumard und Pascal Boyer, »Empirical problems with the notion of 'Big Gods' and of prosociality in large societies«, in: *Religion, Brain & Behavior* 5, 4 (2014), S. 279–283, <https://doi.org/10.1080/2153599X.2014.928349> (in dieser Ausgabe befinden sich weitere Kommentare); Armin W. Geertz, »Do Big Gods cause anything?«, in: *Religion* 44, 4 (2014), S. 609–613, <https://doi.org/10.1080/0048721X.2014.937052>; Luther H. Martin, »Great expectations for Ara Norenzayan's *Big Gods*«, in: *Religion* 44, 4 (2014), S. 628–637, <https://doi.org/10.1080/0048721X.2014.937062>; Einar Thomassen, »Are gods really moral monitors? Some comments on Ara Norenzayan's *Big Gods* by a historian of religions«, in: *Religion* 44, 4 (2014), S. 667–673, <https://doi.org/10.1080/0048721X.2014.937074> (in dieser Ausgabe befinden sich weitere Kommentare); Jane Skjoldli, »The backwash of Norenzayan's *Big Gods*. A post-review essay«, in: *Nu-men* 62, 5/6 (2015), S. 639–660, <https://doi.org/10.1163/15685276-12341397>; Edward G. Slingerland, »Big Gods,

historical explanation, and the value of integrating the history of religion into the broader academy«, in: *Religion* 45, 4 (2015), S. 585–602, <https://doi.org/10.1080/0048721X.2015.1073487>; Joseph Watts, Joseph A. Bulbulia, Russell D. Gray und Quentin D. Atkinson, »Clarity and causality needed in claims about Big Gods«, in: *Behavioral and Brain Sciences* 39, e27 (2016), <https://doi.org/10.1017/S0140525X15000576>, S. 41–42; Bret Beheim, Quentin Atkinson, Joseph Bulbulia, Will M. Gervais, Russell Gray, Joseph Henrich, Martin Lang, M. Willis Monroe, Michael Muthukrishna, Ara Norenzayan, Benjamin G. Purzycki, Azim Shariff, Edward Slingerland, Rachel Spicer und Aiyana K. Willard, »Corrected analyses show that moralizing gods precede complex societies but serious data concerns remain«, in: *PsyArXiv*, May 2 (2019), S. 1–24, <https://doi.org/10.31234/osf.io/jwa2n>; und Kevin McCaffree und Seth Abrutyn, »Big Gods, socio-cultural evolution and the non-obvious merits of a sociological interpretation«, in: *Religion* 104, 2 (2020), S. 1–20, <https://doi.org/10.1080/0048721X.2020.1712666>.

923 Wie jedes Zeichen und viele Zeichenzusammenhänge sind auch Bestattungen polysem und multivalent; vgl. Schulze, *Koran*, S. 72 [wie Anm. 93], und mit Blick auf vorgeschichtliche Befunde R. Dale Guthrie, *The Nature of Paleolithic Art*, Chicago 2005, S. 455 f.: »Sépulture, the French word for ›grave‹ or ›tomb‹, carries with it religious overtones—and in most cases this is probably correct, but it may not always be so. Again, we must be cautious about not seeing everything through magic-colored glasses. Covering a dead body with dirt had several practical features. It better protected the remains from carnivore-scavenger consumption. Leaving the remains of the dead out in the open invited dangerous carnivores, and one certainly would not want to encourage their eating of flesh with a human scent, and hence overcoming their fear of humans. Also, removing the dead from sight is an important psychological move, allowing people to get on with their lives without the visual reminder of the trauma which produced the mangled and rotting deceased.«

924 Vgl. Harald Haarmann, »The development of sign conceptions in the evolution of human cultures«, in: Roland Posner, Klaus Robering und Thomas A. Sebeok (Hgg.), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichen-theoretischen Grundlagen von Natur und Kultur = Semiotics: A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*. 1. Teilband / Volume 1, Berlin, New York 1997, S. 668–710, hier: S. 674. Gelegentlich wird der ›Stein von Makapansgat‹ (Südafrika) als das »älteste Kunstobjekt der Welt« bezeichnet; siehe Paul G. Bahn, »Face to face with the earliest ›art object‹«, in: Matthias Strecker und Paul G. Bahn (Hgg.), *Dating and the Earliest Known Rock Art*. Papers presented in symposia 1–3 of the SIARB Congress, Cochabamba, Bolivia, April 1997, Oxford, UK u. a. 1999, S. 75–77. Der Stein wird auf ein Alter zwischen 2 und 3 Millionen Jahren datiert. Er trägt die Züge eines menschlichen Gesichts, ist aber nicht künstlich bearbeitet worden. Allerdings ist der Stein in einiger Entfernung (etwa 32 km) von der nächstmöglichen Quelle dieser Gesteinsart in einer Höhle nahe den Überresten eines *Australopithecus africanus* gefunden worden. Es wird angenommen, »that the object was collected by australopithecines for its visual qualities, and that its iconographic properties were recognised by these creatures«; so Robert G. Bednarik, »The ›australopithecine‹ cobble from Makapansgat, South Africa«, in: *The South African Archaeological Bulletin* 53, 167 (1998), S. 4–8, <https://doi.org/10.2307/3889256>, hier: S. 7. Wenn sich zwei Kreise, eine vertikale und eine horizontale Linie in der entsprechenden Anordnung befinden, ist darin leicht ein Gesicht zu erkennen; siehe Vilayanur S. Ramachandran, *The Tell-Tale Brain. A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human*, New York 2011, S. 58. Vgl. auch Wightman, *Origins*, S. 66 [wie Anm. 26]: »[E]volution favored a neural organization that was efficient in recognizing patterns in the visual field that might be human faces.« Daher wird in der Forschung diskutiert, ob der ›Stein von Makapansgat‹ ein Hinweis auf erste Ansätze ästhetischer Wahrnehmung und symbolfähiger Kognition von Homininen ist. Stewart E. Guthrie, *Faces* [wie Anm. 26], entwickelt auf der Basis dieser Art von anthropomorphisierender Mustererkennung eine ganze Theorie der Religion.

925 Vgl. Philip G. Chase und Harold L. Dibble, »Middle Paleolithic symbolism. A review of current evidence and interpretations«, in: *Journal of Anthropological Archaeology* 6, 3 (1987), S. 263–296, [https://doi.org/10.1016/0278-4165\(87\)90003-1](https://doi.org/10.1016/0278-4165(87)90003-1); Alexander Marshack, »Evolution of the human capacity. The symbolic evidence«, in: *American Journal of Physical Anthropology* 32, S10 (1989), S. 1–34, <https://doi.org/10.1002/ajpa.1330320503>; Anna Belfer-Cohen und Erella Hovers, »In the eye of the beholder. Mousterian and Natufian burials in the Levant«, in: *Current Anthropology* 33, 4 (1992), S. 463–471, <https://doi.org/10.1086/204098>; Robert H. Gargett, »Middle Palaeolithic burial is not a dead issue. The view from Qafzeh, Saint-Cesaire, Kebara, Amud, and Dederiyeh«, in: *Journal of Human Evolution* 37, 1 (1999), S. 27–90, <https://doi.org/10.1006>

jhev.1999.0301; Sally McBrearty und Alison S. Brooks, »The revolution that wasn't. A new interpretation of the origin of Modern human behavior«, in: *Journal of Human Evolution* 39, 5 (2000), S. 453–563, <https://doi.org/10.1006/jhev.2000.0435>; Francesco d'Errico, »The invisible frontier. A multiple species model for the origin of behavioral modernity«, in: *Evolutionary Anthropology* 12, 4 (2003), S. 188–202, <https://doi.org/10.1002/evan.10113>; ders., »The origin of humanity and modern cultures. Archaeology's View«, in: *Diogenes* 54, 2 (2007), S. 122–133, <https://doi.org/10.1177/0392192107077652>; Janusz K. Kozłowski und Dominique Sacchi, »Looking for the origin of modernity«, in: *Diogenes* 54, 2 (2007), S. 134–145, <https://doi.org/10.1177/0392192107077648>; João Zilhão, »The emergence of ornaments and art. An archaeological perspective on the origins of behavioral modernity«, in: *Journal of Archaeological Research* 15, 1 (2007), S. 1–54, <https://doi.org/10.1007/s10814-006-9008-1>; Francesco d'Errico und Chris B. Stringer, »Evolution, revolution or saltation scenario for the emergence of modern cultures?«, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences* 366, 1567 (2011), S. 1060–1069, <https://doi.org/10.1098/rstb.2010.0340>; Paul B. Pettitt, »The living as symbols, the dead as symbols. Problematising the scale and pace of hominin symbolic evolution«, in: Christopher S. Henshilwood und Francesco d'Errico (Hgg.), *Homo Symbolicus. The Dawn of Language, Imagination and Spirituality*, Amsterdam u. a. 2011, S. 141–161; und Nick Barton und Francesco d'Errico, »North African origins of symbolically mediated behaviour and the Aterian«, in: Scott A. Elias (Hg.), *Origins of Human Innovation and Creativity*, Amsterdam et al. 2012, S. 23–34.

926 Siehe Bernard Vandermeersch, »The excavation of Qafzeh. Its contribution to knowledge of the Mousterian in the Levant«, in: *Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem* 10, 2 (2002), S. 65–70. Zur Datierung vgl. Ofer Bar-Yosef, »The chronology of the Middle Paleolithic of the Levant«, in: Takeru Akazawa, Kenichi Aoki und Ofer Bar-Yosef (Hgg.), *Neandertals and Modern Humans in Western Asia*, New York 1998, S. 39–56.

927 Vgl. Ofer Bar-Yosef und Bernard Vandermeersch, »Premiers hommes modernes et Néandertaliens au Proche-Orient. chronologie et culture«, in: Jean-Jacques Hublin und Anne-Marie Tillier (Hgg.), *Aux Origines d'Homo sapiens*, Paris 1991, S. 217–250; Hélène Coqueugnot, Olivier Dutour, Baruch Arensburg, Henri Duday, Bernard Vandermeersch und Anne-Marie Tillier, »Earliest cranio-encephalic trauma from the Levantine Middle Palaeolithic. 3D reappraisal of the Qafzeh 11 skull, consequences of pediatric brain damage on individual life condition and social care«, in: *PLOS ONE* 9, 7 (2014), S. 1, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0102822>, hier: S. 8. Zur Definition von Grabbeigaben siehe Jan-Waalke Meyer, »Zur Möglichkeit einer kulturhistorischen Einordnung von Grabbefunden«, in: *Altorientalische Forschungen* 27 (2000), S. 21–37, <https://doi.org/10.1524/afo.2000.27.1.21>.

928 Abbildung aus Coqueugnot/Dutour/Arensburg u. a., »Trauma«, S. 8 [wie Anm. 927]. © 2014 Coqueugnot u. a.; unter CC BY 4.0 Lizenz, Quelle: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0102822.g005>.

929 Ebd.

930 Vgl. Ina Wunn, »Beginning of religion«, in: *Numen* 47, 4 (2000), S. 417–452. Ina Wunn und Constantin Klein vermuten, dass die Angst vor dem Aussterben ein Ursprung der Sorge für die Verstorbenen und für religiöse Praxis ist; siehe Wunn/Klein, »Processes« [wie Anm. 790]; vgl. auch bereits Ina Wunn, »Ursprung und geschichtliche Entwicklung der Religionen. Ein Evolutionsgeschehen?«, in: Mariano Delgado, Oliver Krüger und Guido Vergauwen (Hgg.), *Das Prinzip Evolution. Darwin und die Folgen für Religionstheorie und Philosophie*, Stuttgart 2010, S. 205–220. Mittlerweile wird die These zur Entstehung der Religion als symbolischer Gefahrenabwehr und der Behauptung eines Territorialanspruch ausführlich dargestellt in Wunn/Klein, *Götter* [wie Anm. 795], sowie in Wunn/Grojnowski, *Ancestors* [wie Anm. 790]. Allerdings stellt diese Erklärung primär auf außerreligiöse Faktoren ab. Die genannten und andere Faktoren sind Korrelate der Genese von Religion, erklären ihre Entstehung aber nicht – so gut das nach außerreligiösen Anfangsimpulsen möglich ist – aus sich selbst heraus. Den internen Bedingungen und Faktoren der Evolution von Religion wenden sich mittlerweile Ina Wunn und Davina Grojnowski zu; siehe Ina Wunn, *Barbaren, Geister, Gotteskrieger. Die Evolution der Religionen – entschlüsselt*, Berlin 2018, sowie Wunn/Grojnowski, *Speciation* [wie Anm. 795]. Zu den Möglichkeiten und Grenzen der Religionsarchäologie siehe Timothy Insoll (Hg.), *Archaeology and World Religion*, London u. a. 2001; Otto H. Urban, »Möglichkeiten einer Religionsarchäologie«, in: Wolf-Rüdiger Teegen, Rosemarie Cordie, Olaf Dörner, Sabine Rieckhoff-Hesse und Heiko Steuer (Hgg.), *Studien zur Lebenswelt der Eisenzeit. Festschrift für Rosemarie Müller*, Berlin 2006;

Hermann Müller-Karpe, *Religionsarchäologie. Archäologische Beiträge zur Religionsgeschichte*, Frankfurt a. M. 2009; Julian Droogan, *Religion, Material Culture, and Archaeology*, London u. a. 2013; und Peter Jackson, »The recognition of religion. Archaeological diagnosis and implicit theorizing«, in: Armin W. Geertz (Hg.), *Origins of Religion, Cognition and Culture*, Durham 2013, S. 310–318.

931 In Europa sind Bestattungen in gebeugter Hockhaltung während und bis zum Ende der Bandkeramischen Kultur (ab etwa 5.700 bis ca. 4.100 v. u. Z.) üblich. Danach ist ein Übergang zur Bestattung in gestreckter Haltung zu verzeichnen; siehe Helmut Spatz, *Das mittelneolithische Gräberfeld von Trebur, Kreis Groß-Gerau*, Wiesbaden 1999. Marija Gimbutas verallgemeinert entsprechende Funde zu einer Theorie des kultischen Matriarchats: »Die Grabformen des Alten Europa gründen sich auf die Symbole der Erneuerung und Wiedergeburt – das Ei und die lebenspendenden Organe der Göttin (Schamdreieck, Vulva, Uterus, Bauch). Sie begegnen uns in der Architektur der westeuropäischen Megalithgräbern und Langhügel, die von dreieckiger oder trapezartiger Form sind«; Marija Gimbutas, *Die Zivilisation der Göttin. Die Welt des alten Europa*, Frankfurt a. M. 1996, S. 281. Anzeichen für Fruchtbarkeitskulte sind nicht zu bestreiten. Allerdings ist bei dieser Art der Theoretisierung Vorsicht geboten, da es sich leicht um eine »prehistoric romance« handeln kann; siehe Meret Fehlmann, »Das Matriarchat. Eine vermeintlich uralte Geschichte«, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 106 (2010), S. 265–288.

932 Zur Semiotisierung von Fruchtbarkeit und (Wieder-)Geburt in Bestattungsritualen siehe Maurice Bloch und Jonathan P. Parry, *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, UK u. a. 1982.

933 Vgl. Luhmann, *Religion*, S. 267 [wie Anm. 45]. Zur Figur des *re-entry* und des daraus resultierenden imprädikativen Verfahrens siehe Anm. 64.

934 Zur späteren Praxis der Grabbeigabe in Gestalt eines Hirschgeweihs vgl. Rudolf Kranewitter, *Dynamik der Religion. Schamanismus, Konfuzianismus, Buddhismus und Christentum in der Geschichte Koreas von der steinzeitlichen Besiedlung des Landes bis zum Ende des 20. Jahrhunderts*, Wien 2005, S. 113.

935 Siehe Richard J. Goss, *Deer Antlers. Regeneration, Function, and Evolution*, New York 1983, S. 133; William B. Murray, »Deer. Sacred and profane«, in: Donna L. Gillette, Mavis Greer, Michele H. Hayward und William B. Murray (Hgg.), *Rock Art and Sacred Landscapes*, New York, NY, et al. 2014, S. 195–206.

936 Vgl. Burkhard Stöcker, »Der ›König der Wälder‹ und die ›Krone der Schöpfung‹. Zur kulturellen Evolution der Hirsch-Mensch-Beziehung«, in: *Beiträge zur Jagd- und Wildforschung* 39 (2014), S. 59–66, hier: S. 61. Zur frühesten christlichen Symbolisierung und Ikonografie des Hirschkes mit Rekurs auf die Bibel in griechischer Übersetzung (Septuaginta) gehört der *Physiologus*, ein Text mit einer christlichen Naturlehre in griechischer Sprache, dessen erste Fassungen im 2. bis 4. Jahrhundert entstanden sind; siehe Thomas J. Kraus, »Von Einhorn, Hirsch, Pelikan und anderem Getier. Septuaginta, Physiologus und darüber hinaus«, in: Zbynek Kindschi Garský und Rainer Hirsch-Luipold (Hgg.), *Christus in natura. Quellen, Hermeneutik und Rezeption des Physiologus*, Berlin u. a. 2019, S. 63–80.

937 Zur Präadaption siehe Anm. 92.

938 Vgl. Bernd Herrmann, *Thanatologie. Eine historisch-anthropologische Orientierung*, Wiesbaden 2021, S. 16: »Mögliche geschichtliche Entwicklungen für Bestattungen beginnen mit der Bedeckung des Leichnams zum Schutz vor Aasfressern.«

939 In litauischen Gräbern des Neolithikums sind aus Geweißen hergestellte Figuren und Armschilder als Grabbeigaben gefunden worden; siehe Ilze Loze, »Late Neolithic burial practices and beliefs in Latvia«, in: Vytautas Kazakevičius und Raymond Sidrys (Hgg.), *Archaeologia Baltica*, Vilnius 1995, S. 33–42. Mit der figürlichen und verzierten Verarbeitung kann es sich um eine Weiterentwicklung des Geweihs als Grabbeigabe handeln. Die Tatsache, dass Geweihe und nicht anderes Material benutzt worden sind, weist möglicherweise auf die Vorstellung einer in ihnen liegenden Macht hin, die den Verstorbenen »mitgegeben« wird, um ihre Seele oder ihren Geist für die Zeit nach dem physischen Tod in einem anderen Zustand mit entsprechender Kraft auszustatten.

940 In einem ähnlichen Sinne formuliert Ulrike Bopp-Bayer, *Das Heilige im Profanen. Religiöse Orientierungen im Alltag. Eine qualitative Studie zu religiösen Orientierungen von Frauen aus der charismatisch-evangelikalen Bewegung*, Amsterdam 1998, S. 28: »[D]ie kulturhistorischen Betrachtungen zeigen, daß mit ›Religion‹ ein ›Möglichkeitsraum‹ bezeichnet wird, mit dem eine nicht bestimmbare Vielzahl von Vorstellungsweisen, Handlungs- und Erfahrungsformen verbunden sein können.«

941 Luhmann, *Systeme*, S. 101 [wie Anm. 39].

942 Roter Ocker (Hämatit) ist in zahlreichen Gräbern des Paläolithikums zu finden; siehe Vierzig, *Mythen*, S. 34 f. [wie Anm. 795]. Die Verwendung von Ockerpigmenten hat eine Kontinuität, die von aus dem Paläolithikum stammenden archäologischen Fundstätten bis zu heutigen Jäger- und Sammlergesellschaften in der Kalahari reicht; Vgl. Wolfgang Wildgen, *Visuelle Semiotik. Die Entfaltung des Sichtbaren. Vom Höhlenbild bis zur modernen Stadt*, Bielefeld 2013, S. 47. Vgl. auch Mark Jarzombek, *Architecture of First Societies. A Global Perspective*, Hoboken, NJ 2013, S. 10: »The meaning attached to ochre can vary from place to place. But wherever the rock appears in the landscape as a red vein in a hillside, it could easily be interpreted as the earth's blood, and indeed its association with blood is still part of the mythology of many indigenous peoples who view it as having magical and healing properties relating to birth and life.« Zur Kultur- und Kunstgeschichte des Ockers siehe Reinhard Lohmiller, *Ocker. Monografie einer Farbe*. Dissertation am Fachbereich Klassische Philologie und Kunstwissenschaften der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, Frankfurt a. M. 1999; zur rituellen und religiösen Bedeutung im Besonderen: Helmut Stumfohl, »Die rote Farbe in Religion und Ritus, besonders in vorgeschichtlicher Hinsicht«, in: *Almogaren* 21, 1 (1990), S. 143–164. Allerdings: »Körperbemalung mit Ocker-ähnlichen Mineralpigmenten muß keineswegs rituelle oder religiöse Erklärungen postulieren. [...] Wenn auch Ockerstücke gelegentlich in vorgeschichtlichen Bestattungen aufscheinen, so ist das an sich noch kein Beweis dafür, daß es sich um intentionelle Grabbeigaben handelt«; so Robert G. Bednarik, »Mehr über die rote Farbe in Vorgeschichte«, in: *Almogaren* 23 (1992), S. 179–189, hier: S. 186.

943 So Gerhard Bosinski, *Der Neandertaler und seine Zeit*, Köln u. a. 1985, S. 44.

944 Siehe André Leroi-Gourhan, *Die Religionen der Vorgeschichte. Paläolithikum*. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Frankfurt a. M. 1981.

945 Vgl. Michael Bolus und Ralf W. Schmitz, *Der Neandertaler*, Ostfildern 2006, S. 135. Ein Beispiel für reguläre Grabbeigaben ist ein fast vollständig erhaltenes, männliches Skelett – »Red Lady of Paviland« genannt. Es stammt aus einer Kalkstein-Höhle an der Kliffküste auf der Gower-Halbinsel, 15 Meilen westlich von Swansea in Südwales und ist etwa 33.000 Jahre alt; siehe Roger M. Jacobi und Thomas F. G. Higham, »The »Red Lady« ages gracefully. New ultrafiltration AMS determinations from Paviland«, in: *Journal of Human Evolution* 55, 5 (2008), S. 898–907, <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2008.08.007>. Dem Skelett, das mit rotem Ocker behandelt worden ist, sind Perlen und Elfenbein-Schmuck beigegeben. Ein jüngeres Beispiel ist das »Doppelgrab von Oberkassel«, Deutschland, das auf das Magdalénien (18.000–12.000 v. u. Z.) datiert wird; siehe Thomas Otten, Hansgerd Hellenkemper, Jürgen Kunow und Michael M. Rind (Hgg.), *Fundgeschichten. Archäologie in Nordrhein-Westfalen*, Köln u. a. 2010. Dem Grab sind unter anderem Knochenschnitzereien (»Haarpeil« und »Pferdekopf«) sowie Rinderknochen und Knochen eines Haushundes (*Canis lupus f. familiaris*) beigelegt; siehe Martin Street, »Ein Wiedersehen mit dem Hund von Bonn-Oberkassel«, in: *Bonner zoologische Beiträge* 50 (2002), S. 269–290.

946 Nochmals: gegen Religionsforscher des Viktorianischen England; vgl. Evans-Pritchard, *Theories* [wie Anm. 370].

947 Die Anderwelt muss allerdings nicht im Himmel droben oder in der Ferne verortet sein. Beispielsweise liegt die Anderwelt in der keltischen Religion auf Hügeln, auf Inseln und am Grunde von Seen und des Meeres; siehe Arnulf Krause, *Die Welt der Kelten*, Frankfurt a. M. 2007 [Erstveröffentlichung 2004], S. 196–201. Zur Wissenschaftsgeschichte der Untersuchung von semantischen Besetzungen der Anderwelt siehe Volkhard Krech, »Vom »paradiso terrestre« über die »Himmelsreise der Seele« zum »fundus animae«. Jenseitsvorstellungen als Thema der Religionswissenschaft im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert«, in: Lucian Hölscher (Hg.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen 2007, S. 152–179.

948 Shushan, *Conceptions*, S. 194 [wie Anm. 913].

949 Vgl. ebd.

950 Siehe Wunn, »Beginning« [wie Anm. 930].

951 Ulrich Veit, »Über die Anfänge menschlichen Totengedenkens und die Entstehung »monumentaler« Grabanlagen im westlichen und nördlichen Europa«, in: Christoph Kümmel, Beat Schweizer und Ulrich Veit (Hgg.), *Körperinszenierung – Objektsammlung – Monumentalisierung. Totenritual und Grabbau in frühen*

Gesellschaften. Archäologische Quellen in kulturwissenschaftlicher Perspektive, Münster u. a. 2008, S. 33–74, hier: S. 33.

952 Richard Fenn führt die Entstehung von Religion insgesamt auf Verlusterfahrungen zurück; siehe Richard K. Fenn, »The origins of religion«, in: ders. (Hg.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford, UK u. a. 2001, S. 176–193.

953 Die Zirkularität wird in wissenschaftlicher Hinsicht von Maurice Bloch gut reflektiert: »Inevitably, the demonstration of the presence of structural similarities in the religious phenomena discussed seems almost to beg the question; it presumes the existence of what it wants to show exists. This problem is I think to some extent unavoidable« (Bloch, *Prey*, S. 3 [wie Anm. 867]) – und zwar aus wissenschafts-internen Gründen. Dafür ist unter anderem die zwar nicht unproblematische, aber oft unvermeidliche Analogisierung zwischen ethnografischem und prähistorischem Material notwendig. Jedenfalls scheint diese Art der Analogisierung in der Regel angemessener zu sein als diejenige zwischen Phylo- und Ontogenese, wie sie etwa Jean Piaget im Allgemeinen und mit Blick auf Religion zum Beispiel Harald Strohm vornehmen; siehe Harald Strohm, *Über den Ursprung der Religion. Oder: Warum Indra mit dem Dreirad zur Hochzeit fuhr*, München 2003.

954 So auch Schulze, *Koran*, S. 73 [wie Anm. 93].

955 Siehe Joseph Ferraro, Thomas Plummer, Briana Pobiner, James Oliver, Laura Bishop, David Braun, Peter Ditchfield, John Seaman, Katie Binetti, Fritz Hertel und Richard Potts, »Earliest archaeological evidence of persistent hominin carnivory«, in: *PloS one* 8, 4, e62174 (2013), S. 1–10.

956 Neueste Funde belegen, dass in vorgeschichtlicher Zeit auch Frauen an der Jagd beteiligt sind; siehe Randall Haas, James Watson, Tammy Buonasera, John Southon, Jennifer C. Chen, Sarah Noe, Kevin Smith, Carlos V. Llave, Jelmer Eerkens und Glendon Parker, »Female hunters of the early Americas«, in: *Science Advances* 6, 45 (2020), eabd0310, <https://doi.org/10.1126/sciadv.abd0310>. Diesen Hinweis verdanke ich Dominika Motak.

957 Siehe dazu Travis R. Pickering, *Rough and Tumble. Aggression, Hunting, and Human Evolution*, Berkeley 2013.

958 Die früheste Evidenz für die Verwendung von mit Widerhaken versehenen Speeren bei der Jagd in Eurasien ist um 22.000 v. u. Z. gegeben; vgl. John F. Hoffecker, »Innovation and technological knowledge in the Upper Paleolithic of Northern Eurasia«, in: *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews* 14, 5 (2005), S. 186–198, <https://doi.org/10.1002/evan.20066>, hier: S. 190.

959 Ausschnitt einer Abbildung aus <https://archeologie.culture.fr/lascaux/de/mediatheque/der-schacht>; letzter Zugriff: 11.11.2020. © N. Aujoulat / Ministère de la Culture / Centre National de la Préhistoire. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Centre National de Préhistoire.

960 Allerdings hatte dieser Teil in prähistorischer Zeit einen eigenen, zwischenzeitlich blockierten Eingang, sodass es sich um eine eigenständige Höhle gehandelt hat (Lascaux II); vgl. Jean Clottes, *Cave Art*, London, New York 2010, S. 121 f.

961 Siehe Michael A. Rappenglück, *Eine Himmelskarte aus der Eiszeit? Ein Beitrag zur Urgeschichte der Himmelskunde und zur paläoastronomischen Methodik, aufgezeigt am Beispiel der Szene in Le Puits, Grotte de Lascaux (Com. Montignac, Dép. Dordogne, Rég. Aquitaine, France)*, Frankfurt a. M. u. a. 1999.

962 Vgl. Tilman Lenssen-Erz, »Die Enzyklopädie der Jäger und Sammler. Prähistorische Felsmalereien im Brandberg, Namibia«, in: *Forschung in Köln*, 1 (1996), S. 60–68; zur Höhlenmalerei in Europa insgesamt siehe Richard Bradley, *Rock Art and the Prehistory of Atlantic Europe. Signing the Land*, London u. a. 1997.

963 Vgl. Marie E. P. König, *Am Anfang der Kultur. Die Zeichensprache des frühen Menschen*, Frankfurt a. M. 1994 [Erstveröffentlichung 1973].

964 Zu abstrakten, geometrischen und nicht-figürlichen Zeichen in der französischen Höhlenmalerei des Paläolithikums siehe Genevieve von Petzinger, *Making the Abstract Concrete. The Place of Geometric Signs in French Upper Paleolithic Parietal Art*. Master Thesis, Victoria 2009; global: Bednarik, *Condition*, S. 62–90 [wie Anm. 96].

965 Abbildung aus <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=5044488>; letzter Zugriff: 10.12.2020. Foto des Originals aus dem Musée d'Aquitaine, Bordeaux, erstellt von »photo 120«. Eigenes Werk, CC BY 3.0.

966 André Leroi-Gourhan, *Prähistorische Kunst. Die Ursprünge der Kunst in Europa*, Freiburg 1973 [Erstveröffentlichung 1971], S. 209. Auch die Kultplätze insgesamt weisen »einen festgelegten figurativen Aufbau religiöser Kompositionen auf, die durch Opposition und Komplementarität männlicher und weiblicher Elemente miteinander verbunden sind« (a. a. O., S. 247).

967 Miriam R. Dexter und Victor H. Mair, *Sacred Display. Divine and Magical Female Figures of Eurasia*, Amherst, NY 2010, S. 6. Stärker abstrahierte Zeichen des Schamdreiecks finden sich später beispielsweise auf tantrischen Yantras. Das Śrīyantra ist aus ineinander verflochtenen Dreiecken mit Spitzen nach oben und unten komponiert. Das Kāliyantra stellt Dreiecke dar, deren Spitzen nach unten weisen; vgl. die Abbildungen 6 und 7 bei Munish C. Joshi, »Historical and iconographic aspects of Śākta tantrism«, in: Katherine A. Harper und Robert L. Brown (Hgg.), *The Roots of Tantra*, Albany 2002, S. 39–55. Die Śrīyantras bergen eine hohe mathematische Komplexität; siehe Calyampudi R. Rao, »Śrīyantra – a study of spherical and plane forms«, in: *Indian Journal of History of Science* 33, 3 (1998), S. 203–227; und Vladislav-Veniamin Pustynski, »On mathematical complexity of Śrīyantra«, in: *Indian Journal of History of Science* 49, 3 (2014), S. 268–277. Daher ist davon auszugehen, dass Dreiecke in dieser Form im Kontext abstrakter kognitiver Prozesse stehen, ohne freilich den Zusammenhang der Fruchtbarkeit gänzlich abgestreift zu haben.

968 Vgl. Margaret Bullen, »Rock art and spirituality. Is the rock art of 30,000 years ago a window to the spirituality of the people of the Paleolithic?«, in: Donna L. Gillette, Mavis Greer, Michele H. Hayward und William B. Murray (Hgg.), *Rock Art and Sacred Landscapes*, New York, NY, et al. 2014, S. 11–24, hier: S. 11: »[W]e have no one to tell us if the Paleolithic art was sacred to the people of that time. The question is whether the art itself can reveal the answer.« Internes Sinnpotenzial heißt, zunächst den Sinnzusammenhang der einzelnen Zeichenelemente untereinander zu rekonstruieren – gemäß dem methodologischen Ausgangspunkt von Leslie Leslie G. Freeman, »The cave as Paleolithic sanctuary«, in: ders., *Anthropology without Informants. Collected Works in Paleoanthropology*, Boulder, CO 2009, S. 315–328, hier: S. 315: »[W]e ought never to attempt to explain what we do know—the Paleolithic decorations themselves—in terms of something we cannot know or do not know, such as their supposed religious/magical significance. It seems evident to me that Paleolithic art must be approached empirically. We must try to understand it in its own terms.« Von dort aus kann dann auf die Emergenz von Religion geschlossen werden.

969 Zu verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten der Szene siehe Georges Bataille, *Prehistoric Painting. Lascaux or the Birth of Art*, Lausanne 1980, S. 139 f.

970 Vgl. David A. Leeming, »Axis mundi«, in: David A. Leeming, Kathryn Madden und Stanton Marlan (Hgg.), *Encyclopedia of Psychology and Religion*, New York 2010, S. 90. Zum griechischen Kontext siehe Jean Richer, *Sacred Geography of the Ancient Greeks. Astrological Symbolism in Art, Architecture, and Landscape*. Translated by Christine Rhone, Albany 1994, S. 63. Zur Achse als Symbol und als Instrument im religiösen und säkularen Kontext vgl. Bill Hillier, *Space is the Machine. A Configurational Theory of Architecture*. Ebook edition, London 2007 [Erstveröffentlichung 2004], S. 174–184.

971 Siehe Thomas Hauschild, Britta N. Heinrich, Jörg Potthast und Viktoria Tkaczyk, *Von Vogelmenschen, Piloten und Schamanen. Kulturgeschichte und Technologie des Fliegens*. Anlässlich der Ausstellung »Der Traum vom Fliegen – The Art of Flying« im Haus der Kulturen der Welt vom 4. März bis zum 8. Mai 2011, Dresden 2011. Das Flugmotiv ist semantikgeschichtlich selbstverständlich nicht durchgehend spezifisch religiös bestimmt. Auch können halluzinogene Drogen die Suggestion auslösen zu fliegen oder zu schweben. Daher finden sich im Jargon der Drogenszene häufig Metaphern, die auf »oben« positiv Bezug nehmen; man ist etwa »high« etc.; vgl. Richard Trim, *Metaphor and the Historical Evolution of Conceptual Mapping*, Houndmills, UK u. a. 2011, S. 84.

972 Vgl. Felicitas D. Goodman und Nana Nauwald, *Ecstatic Trance. A Workbook. New Ritual Body Postures*, Havelte, NL 2003, S. 34.

973 Zur These vom Beginn der religiösen Evolution in Jäger/Sammler-Gesellschaften siehe Hervey C. Peoples, Pavel Duda und Frank W. Marlowe, »Hunter-gatherers and the origins of religion«, in: *Human Nature* 27, 3 (2016), S. 261–282, <https://doi.org/10.1007/s12110-016-9260-0>. Zu den Elementen der Frühform von Religion zählen die Autoren – in chronologischer Reihenfolge ihres Aufkommens – Glaube an ein Weiterleben nach dem physischen Tod, Schamanismus und Ahnenverehrung. Als Überblick zur Religionspraxis in Jäger/Sammler-Gesellschaften siehe David S. Whitley, »Hunter-gatherer religion and rit-

ual«, in: Vicki Cummings, Peter Jordan und Marek Zvevlebil (Hgg.), *The Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Hunter-Gatherers*, Oxford 2014, S. 1221–1242.

974 Die Unterscheidung zwischen sozio-kultureller *Erfahrung* und psychischem *Erleben* wird in der Religionsforschung mit Bezug auf religiöse Erfahrung nicht immer berücksichtigt. Nur dann, wenn man die Unterscheidung nicht trifft bzw. beides in eins setzt, kann behauptet werden, dass religiöse Erfahrung (wissenschaftlich) nicht zugänglich sei; zur entsprechenden Diskussion siehe Robert H. Sharf, »The rhetoric of experience and the study of religion«, in: *Journal of Consciousness Studies* 7, 11/12 (2000), S. 267–287. Religiöse Kommunikation kann selbst konstatieren, dass religiöses Erleben nicht (angemessen) zum Ausdruck gebracht werden kann, und tut das gegebenenfalls durch fremdreferenzielle Hinweise auf psychische Prozesse; siehe dazu das Teilkapitel II.C, S. 99 ff.

975 Siehe Alois Hahn, *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung*, Stuttgart 1968.

976 Siehe Jan Assmann und Rolf Trauzettel (Hgg.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*, Freiburg 2002; Klaus Feldmann, *Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick*, Wiesbaden 2010 [Erstveröffentlichung 2004].

977 Siehe für den Fall des altägyptischen Totenglaubens Jan Assmann, »Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben«, in: Hans Peter Duerr (Hg.), *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, Frankfurt a. M. 1983, S. 336–359.

978 Für die griechische Antike siehe Christiane Sourvinou-Inwood, »Reading Greek Death. To the End of the Classical Period. Paperback edition, Oxford, New York 1996.

979 Siehe Siegbert A. Warwitz, *Sinnsuche im Wagnis. Leben in wachsenden Ringen. Erklärungsmodelle für grenzüberschreitendes Verhalten*, Baltmannsweiler 2016 [Erstveröffentlichung 2001].

980 Für den mesopotamischen Kontext siehe Annette Zgoll, »Grenzerfahrungen. Eine Typologie des epischen Helden anhand antiker mesopotamischer Quellen«, in: *Saeculum* 59, 1 (2008), S. 1–28, <https://doi.org/10.7788/saeculum.2008.59.1.1>.

981 Spencer-Brown, *Laws*, S. 5 [wie Anm. 49].

982 Bei dem Konzept der »verschwimmenden Grenzen« (»blurring boundaries«), das sich insbesondere in den Kulturwissenschaften großer Beliebtheit erfreut, handelt es sich nicht selten um die Überschreitung von Grenzen, die aber dennoch Grenzen bleiben. Leon Anderson versteht unter verschwimmenden Grenzen »the often hazy distinctions between what is considered good or bad, right or wrong, and the confusion that we face when we try to explain why«; Leon Anderson, *Deviance. Social Constructions and Blurred Boundaries*, Oakland, CA 2017, S. 4. Vage sind nicht die Grenzen, sondern nur die semantischen Besetzungen auf der einen und anderen Seite. Wenn hingegen Unklarheit herrscht, liegt keine Grenzziehung vor. Das Konzept des »dritten Raums«, das von Homi K. Bhabha eingeführt worden ist, beschreibt die Einheit der beiden Seiten einer Grenze; siehe Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*. With a new preface by the author, London u. a. 2004 [Erstveröffentlichung 1994].

983 Kelly Bulkeley, *Big Dreams. The Science of Dreaming and the Origins of Religion*, New York, NY 2016, S. 3.

984 Durkheim, *Formen*, S. 300 [wie Anm. 33].

985 Mit freundlicher Genehmigung von Marco Peresani, © Marco Peresani, l'Università di Ferrara.

986 Vgl. Thomas Wynn, Frederick Coolidge und Martha Bright, »Hohlenstein-Stadel and the evolution of human conceptual thought«, in: *Cambridge Archaeological Journal* 19, 1 (2009), S. 73–84, <https://doi.org/10.1017/S0959774309000043>. Zigtausende von Jahren später wird Lamaštu – zunächst als Tochter des Gottes Anu eine altbabylonische Himmelsgöttin, dann eine mesopotamische Dämonin – ebenfalls als ein Mischwesen aus menschlichem Körper und Löwenkopf dargestellt; vgl. etwa die Abbildungen bei Walter Farber, *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.*, Winona Lake, Ind. 2014, S. 41. Zur religiösen Semiotisierung von Raubtieren vgl. Hans Kruuk, *Hunter and Hunted. Relationships between Carnivores and People*, Cambridge, UK u. a. 2002, S. 188.

987 Parzinger, *Kinder*, S. 80 [wie Anm. 836].

- 988** Siehe Maxime Aubert, Rustan Lebe, Adhi Agus Oktaviana, Muhammad Tang, Basran Burhan, Hamrullah, Andi Jusdi, Abdullah, Budianto Hakim, Jian-Xin Zhao, I. Made Geria, Priyatno Hadi Sulistyarto, Ratno Sardi und Adam Brumm, »Earliest hunting scene in Prehistoric art«, in: *Nature* (2019), S. 1–4, <https://doi.org/10.1038/s41586-019-1806-y>, hier: S. 4.
- 989** Vgl. Bradley, *Image*, S. 4 [wie Anm. 516].
- 990** So Clottes/Lewis-Williams, *Schamanen* [wie Anm. 596].
- 991** Diese Ansicht vertritt Siegfried Giedion, *Ewige Gegenwart. Ein Beitrag zu Konstanz und Wechsel*. Bd. 1: *Die Entstehung der Kunst*, Köln 1964, S. 370.
- 992** Vgl. Ina Wunn, *Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit*, Stuttgart 2005, S. 455. Als Überblick zu Masken in vorgeschichtlicher Zeit siehe John W. Nunley, »Prehistory and origins«, in: John W. Nunley und Cara McCarty (Hgg.), *Masks. Faces of Culture*, New York 1999, S. 21–39.
- 993** Weitet man jedoch den Blick auf afrikanisches Material aus, handelt es sich um einen längeren Prozess der allmählichen Herausbildung von sozio-kulturellen Zeichen, der ab etwa 100.000 v. u. Z. beginnt; siehe McBrearty/Brooks, »Revolution« [wie Anm. 925].
- 994** Brock, *Leben*, S. 132 [wie Anm. 816].
- 995** Elder/Wolch/Emel, »Pratique«, S. 73 [wie Anm. 517].
- 996** Vgl. Fränkel, *Poetry*, S. 200 [wie Anm. 518].
- 997** Vgl. a. a. O., S. 146.
- 998** Die Unterscheidung von innerem Sinn und äußerer Bedeutung nach Frege, »Sinn« [wie Anm. 105].
- 999** Foto vom Originalbild; © Robert Bégouën, Association Louis Bégouën.
- 1000** Abbildung aus Henri Bégouën, »Un dessin relevé dans la caverne des Trois-frères à Montesquieu-Avantès (Ariège)«, in: *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 64 (1909), S. 303–310, hier: S. 305; © Association Louis Bégouën.
- 1001** In anderen Regionen, etwa in Spanien, Italien, Afrika und Australien finden sich teils eindeutiger zwischenwesenartige – anthropomorphe oder zoomorphe – Darstellungen aus vorgeschichtlicher Zeit; siehe Hans-Georg Bandi, Henri Breuil, Lilo Berger-Kirchner, Henri Lhote, Erik Holm und Herman Lommel, *The Art of the Stone Age. Forty Thousand Years of Rock Art*, London 1961, S. 67, 68, 82, 87, 205, 209, 226. Zu den paläolithischen Zeichnungen als Projektionsfläche für moderne Spekulation siehe Ernst H. J. Gombrich, *Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, London 1984 [Erstveröffentlichung 1960], S. 86; und – am Beispiel Altamiras – für die Bildung von Narrativen: Leslie G. Freeman, »The many faces of Altamira«, in: ders., *Anthropology without Informants. Collected Works in Paleoanthropology*, Boulder, CO 2009, S. 277–294.
- 1002** Calasso, *Jäger*, S. 7 [wie Anm. 212].
- 1003** Die Vereindeutigung der Oberhand wird semiotisch im Motiv des »Herrns der Tiere« geleistet. Siehe Joseph Campbell, *The Masks of God I. Primitive Mythology*, London 1960, S. 282; Othmar Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst*, Göttingen 1978; und Erich Hofstetter, *Der Herr der Tiere im alten Indien*, Wiesbaden 1980.
- 1004** Siehe Georges Bataille, *Theorie der Religion*. Aus dem Französischen übersetzt von Andreas Knop. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Gerd Bergfleth, München 1997.
- 1005** Pace, *Religion*, S. 47 [wie Anm. 129].
- 1006** Darauf hat bereits Schleiermacher, *Reden*, S. 241 [wie Anm. 23], hingewiesen.
- 1007** Siehe Johan Huizinga, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg 1956 [Erstveröffentlichung 1938]; evolutionstheoretisch: Manfred Eigen und Ruthild Winkler, *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall*, München u. a. 1985 [Erstveröffentlichung 1975].
- 1008** Vgl. Bellah, *Religion*, S. 92 [wie Anm. 98].
- 1009** Siehe Müller-Karpe, *Religionsarchäologie*, S. 19 [wie Anm. 930]. Als Überblick zur Diskussion des Verhältnisses zwischen vorgeschichtlicher Felsmalerei und Religion siehe Bullen, »Art« [wie Anm. 968].
- 1010** Vgl. Georges Bataille, *Die Höhlenbilder von Lascaux oder die Geburt der Kunst*, Frankfurt a. M. u. a. 1984.
- 1011** Vgl. Steffen Roth, »Serious gamification. On the redesign of a popular paradox«, in: *Games and Culture* (2015), S. 1–12, <https://doi.org/10.1177/1555412015581478>.

1012 Dass Religion, wenn sie es mit ernsten Themen zu tun hat, auch das Gegenteil, etwa Spiel, Leichtigkeit und Humor, mitführen kann, zeigen die Beiträge in Gerald Hartung und Markus Kleinert (Hgg.), *Humor und Religiosität in der Moderne*, Wiesbaden 2017; sowie asienbezogen: Selva J. Raj und Corinne G. Dempsey, *Sacred Play. Ritual Levity and Humor in South Asian Religions*, Albany 2010. Vgl. auch die Religionsdefinition von Edward G. Sapir, »The meaning of religion« [Erstveröffentlichung 1928], in: ders., *Selected Writings in Language, Culture and Personality*, hg. von David G. Mandelbaum, Berkeley 1973 [Erstveröffentlichung 1949], S. 346–364, hier: S. 347: »Religion is man's never-ceasing attempt to discover a road to spiritual serenity across the perplexities and dangers of daily life.«

1013 Siehe Paul Bouissac, *The Semiotics of Clowns and Clowning. Rituals of Transgression and the Theory of Laughter*, London u. a. 2015.

1014 Vgl. Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Edited with an Introduction and Notes by Adam Phillips, Oxford 1990; Jean-François Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime. Kant's Critique of Judgment*, §§23–29, Stanford, CA 1994. Jedenfalls in der westlichen Moderne stehen das Schöne und das Erhabene »in einer gegenstrebigen Spannungsbeziehung zueinander«; so Carsten Zelle, *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*, Stuttgart 1995, S. 10.

1015 Vgl. Goethe, *Faust*, S. 52 [wie Anm. 688].

1016 Zur Entschlüsselung eines Codes prähistorischer Zeichen in ihrer Verwendung als einer Protosprache mit Sinn und Bedeutung inklusive tropischer Figuren wie der Synekdoche siehe Petzinger, *Making* [wie Anm. 964], und Kate Ravilious, »Messages from the Stone Age«, in: *New Scientist* 205, 2748 (2010), S. 30–34.

1017 Aber auch semi-natürliche Tierfiguren stellen längst nicht die Mehrheit dar: »Most of the world's Pleistocene rock art, probably over 99% of it, does not consist of semi-naturalistic animal figures«, so Bednarik, *Condition*, S. 161 [wie Anm. 96].

1018 Modifiziert nach Hans Rhotert, »Die Kunst der Altsteinzeit«, in: Hans Weigert (Hg.), *Kleine Kunstgeschichte der Vorzeit und der Naturvölker*, Stuttgart 1956, S. 9–52, hier: S. 31.

1019 Walter Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, New York 1997 [Erstveröffentlichung 1972], S. 24, mit Bezug auf Karl Meuli, »Griechische Opferbräuche« [Erstveröffentlichung 1946], in: ders., *Gesammelte Schriften, Bd. II*, Basel 1975, S. 907–1021. Von einer Schuld erfahrung als Teil der Entstehung eines »Jagdkultes« geht auch Roberto Calasso aus: »Am Anfang ist die Jagd eine unumgängliche Handlung, am Ende ein willkürlicher Akt. Sie bildet eine Folge von rituellen Praktiken aus, die dem Akt (der Tötung) vorausgehen und auf ihn folgen. Der Akt kann zeitlich eingekreist werden, mehr nicht, so wie die Beute im Raum. Aber der Verlauf der Jagd selber ist unnennbar und unbeherrschbar, wie der Koitus. Man weiß nicht, was zwischen dem Jäger und der Beute geschieht, wenn sie aneinandergeraten. Gewiss ist allerdings, dass der Jäger vor der Jagd Demutsgesten vollzieht. Und nach der Jagd fühlt er das Bedürfnis, sich von einer Schuld zu befreien«; Calasso, *Jäger*, S. 11 [wie Anm. 212]. Er beschreibt den »Jagdkult« nicht nur in Bezug auf Hirsche, die in der vorliegenden Abhandlung zu Sprache kommen, sondern auch unter Berücksichtigung von Bären. Hominine teilen sich mit diesen Tieren eine Zeit lang geeignete Höhlen zur Überwinterung oder konkurrieren mit ihnen um entsprechende Plätze. Aufgrund des Körperbaus und der Möglichkeit zum aufrechten Gang kann es sein, dass Hominine Bären lange nicht von Ihresgleichen unterscheiden. Zum »Bärenkult« in vorgeschichtlicher Zeit siehe Ina Wunn, »Bärenkult in vorgeschichtlicher Zeit«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7, 1 (1999), S. 3–23, <https://doi.org/10.1515/0030.3>.

1020 Burkert, *Homo Necans*, S. 30 [wie Anm. 1019]. Die Theorie vom vorgeschichtlichen »Jagdkult« ist maßgeblich von Henri Breuil entwickelt worden; siehe Henri Breuil, *Beyond the Bounds of History. Scenes from the Old Stone Age*. English translation by Mary E. Boyle. Foreword by Field-Marshal J. C. Smuts, London 1949; und Henri Breuil und Raymond Lantier, *Les Hommes de la pierre ancienne. Paléolithique et mésolithique*, Paris 1959. Die »Jagdkult«-Theorie ist reichlich spekulativ, daher in der Forschung umstritten und wird heute in der Regel nicht mehr vertreten; siehe die Zusammenfassung bei Ries, *Ursprung*, S. 46–48 [wie Anm. 795]. Wenn im Folgenden von »Jagdkult« die Rede ist, bezieht sich der Begriff nicht auf die Theorie von Breuil; vielmehr werden lediglich Indizien behandelt, die für die Ausformung von Kultpraktiken, die im Kontext der Jagd entstanden und auf sie bezogen sein können; im Übrigen gilt mit Ries (a. a. O., S. 47):

»Wenn man den Jagdzauber ausschließen will, muß man die Jagdmythen und die Mythen über den Ursprung des Wildes damit nicht verwerfen.« In diesem Sinne ist der Essay von Roberto Calasso gehalten; siehe Calasso, *Jäger* [wie Anm. 212].

1021 Die Jagd birgt enormes metaphorisches Potenzial und steht daher mit vielen Implikationen für das Verhältnis der vorgeschichtlichen sozio-kulturellen Wirklichkeit zu ihrer natürlichen Umwelt. Zur sozialen Konstitution der natürlichen Umwelt durch Jagen und Sammeln vgl. Tim Ingold, »Hunting and gathering as ways of perceiving the environment«, in: ders., *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London u. a. 2000, S. 40–60.

1022 Peirce, *Phänomen*, S. 145 [wie Anm. 183].

1023 Hier kommen Überlegungen zur »agency of objects« ins Spiel; vgl. Anm. 188.

1024 Vgl. McElreath P. Richards, George Taylor, Teresa E. Steele, Shannon P. McPherron, Marie Soressi, Jacques Jaubert, Jörg Orschiedt, Jean-Baptiste Mallye, William Rendu und Jean-Jacques Hublin, »Isotopic dietary analysis of a Neanderthal and associated fauna from the site of Jonzac (Charente-Maritime), France«, in: *Journal of human evolution* 55, 1 (2008), S. 179–185, <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2008.02.007>; und Katharine Scott, »Two hunting episodes of middle Palaeolithic age at La Cotte de Saint-Brelade, Jersey (Channel Islands)«, in: *World Archaeology* 12, 2 (1980), S. 137–152, <https://doi.org/10.1080/00438243.1980.9979788>. Jüngst wurde in Norddeutschland ein Wurfspeer gefunden, dessen Alter von Fachleuten auf 300.000 Jahre geschätzt wird; siehe Nicholas J. Conard, Jordi Serangeli, Gerlinde Bigga und Veerle Rots, »A 300,000-year-old throwing stick from Schöningen, northern Germany, documents the evolution of human hunting«, in: *Nature Ecology & Evolution* 4, 5 (2020), S. 690–693, <https://doi.org/10.1038/s41559-020-1139-0>.

1025 Vgl. Brian M. Fagan und Nadia Durrani, *People of the Earth. An Introduction to World Prehistory*, New York u. a. 1980 [Erstveröffentlichung 1980], S. 15.

1026 Vgl. Anm. 1019.

1027 Burkert, *Homo Necans*, S. 28 f. [wie Anm. 1019].

1028 Roberto Calasso spricht beim Übergang vom Analogen ins Digitale von der Ersetzung, durch die das jeweils Wichtige vom Vernachlässigbaren geschieden wird; siehe Calasso, *Jäger*, S. 120 f. [wie Anm. 212].

1029 Wo entlang die Grenzen in sich sinnvoll strukturierter semiotischer Einheiten mit äußeren Bedeutungen verlaufen, was das Innere (Text) und was das Äußere (Kontext) eines Sinn konstituierenden Zeichenzusammenhangs ist, ist eine Frage gesellschafts- sowie sozialstruktureller Regelung und muss in der Rekonstruktion jeweils sequenzanalytisch anhand der Fallsättigung geklärt werden. Die Unterscheidung von Text und Kontext ist interpretationsabhängig, und die eine Seite der Unterscheidung ist nicht ohne die andere zu haben: »[...] the notion of context frequently oversimplifies rather than enriches the discussion, since the opposition between an act and its context seems to presume that the context is given and determines the meaning of the act. We know, of course, that things are not so simple: context is not given but produced; what belongs to a context is determined by interpretive strategies; contexts are just as much in need of elucidation as events; and the meaning of a context is determined by events. Yet whenever we use the term context we slip back into the simple model it proposes«; so Jonathan Culler, *Framing the Sign. Criticism and Its Institutions*, Oxford 1988, S. xiv. Wenn der Text ernst genommen werden soll, muss der Kontext als vom Text produziert verstanden und in den Text als interner Umweltbezug im Sinne eines *re-entry* hineingenommen werden.

1030 Vgl. Michael Polanyi, *Implizites Wissen*, Frankfurt a. M. 1985.

1031 Dan Sperber, *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Oxford, UK u. a. 1996, S. 97.

1032 Andreas Schelske zeigt bildtheoretisch, dass Bilder in der syntaktischen Dimension einer Konvention folgen, deren Regelmäßigkeit das Medium für einen kulturellen Beziehungsaspekt bietet; siehe Andreas Schelske, »Wie wirkt die Syntaktik von bildhaften Zeichen kommunikativ?«, in: Klaus Sachs-Hombach und Klaus Rehkämper (Hgg.), *Bildgrammatik. Interdisziplinäre Forschungen zur Syntax bildlicher Darstellungsformen*, Magdeburg 1999, S. 145–154.

1033 Auf dieser Linie liegt auch das Kulturverständnis von Dirk Baecker: Kultur wird durch »einen ganz besonderen Typ von Beobachtung realisiert [...], nämlich die Beobachtung von Sachverhalten als Unterscheidungen und die Beobachtung dieser Unterscheidungen auf ihre Form hin. Kultur ist [...] der univer-

sell gewordene dritte Wert, das tertium datur als Einspruch gegen alles, was die Gesellschaft in die Form des Entweder-Oder zu bringen glaubt. [...] Kultur ist zwangsläufig ästhetisch, wenn man unter Ästhetik mit Sören Kierkegaard die Etablierung einer Indifferenz zwischen Entweder und Oder versteht«; Dirk Baecker, *Wozu Kultur?*, Berlin 2001 [Erstveröffentlichung 2000], S. 105 f.

1034 In diesem Stadium der semiotischen Rekonstruktion der therianthropischen Figuren könnte auch ein anderer Schluss gezogen werden, der folgendermaßen verläuft: Das in der Zeichnung einer Jagdszene aus dem Mesolithikum (Abbildung 38, S. 217) dargestellte Tier am linken unteren Rand könnte als Zeichen auch, statt die Jagdszene zu »dirigieren«, den Versuch bedeuten, die Jäger davon abzuhalten, das Tier zu töten. In diesem Fall kann die Geste der vorgestreckten Arme auf eine Art von Drohen oder Flehen hinweisen. Oder das Tier könnte – anthropomorphisiert – angesichts des von Pfeilen durchbohrten anderen Tiers die Arme als Ausdruck des Erschreckens heben. Für diese Fälle wären therianthropische Figuren als eine Art von Schuldverarbeitung in Richtung der Vermeidung von Gewalt, die mit der Jagd verbunden ist, zu verstehen – ähnlich der Meuli-Burkert-These zur Entstehung von Opferpraktiken, aber mit anderen Konsequenzen; siehe Meuli, »Opferbräuche« [wie Anm. 1019]; Burkert, *Homo Necans* [wie Anm. 1019]. Diese Verstehensvariante wird im Folgenden jedoch außer Acht gelassen, weil der Vegetarismus nach der Etablierung von Jäger/Sammer-Gesellschaften erst sehr viel später wieder eingesetzt hat.

1035 Wightman, *Origins*, S. 68 [wie Anm. 26]; vgl. auch Guthrie, *Faces*, S. 87 [wie Anm. 26].

1036 Wightman, *Origins*, S. 77 [wie Anm. 26].

1037 So wird das Mohenjo-Daro Siegel 420 bezeichnet, das in der namensgleichen Ansiedlung am Unterlauf des Indus im heutigen Pakistan gefunden worden ist und gelegentlich als »Proto-Śiva« gedeutet wird; siehe Jane McIntosh, *The Ancient Indus Valley. New Perspectives*, Santa Barbara u. a. 2008, S. 75. Die Ansiedlung war zwischen ca. 2.600 und 1.800 v. u. Z. Teil der Indus-Kultur. Die Bezeichnung »Herr der Tiere« wird aber auch auf andere religionsgeschichtliche Sachverhalte appliziert; siehe Campbell, *Masks*, S. 282 [wie Anm. 1003]; Keel, *Entgegnung* [wie Anm. 1003]; Hofstetter, *Herr* [wie Anm. 1003]. Beispielsweise kommt für den griechischen Kontext die Figur der Πόρνια θηρῶν in manchen Hinsichten als Analogie infrage; siehe Kristin Schuhmann, »Die Schöne und die Biester. Die Herrin der Tiere im bronzezeitlichen und frühisenzeitlichen Griechenland«, Heidelberg 2009, <https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/378/2/Schuhmann.pdf>, letzter Zugriff: 06.01.2021.

1038 Vgl. Count Bégouën, »The magical origin of prehistoric art«, in: *Antiquity* 3 (1929), S. 5–19; André Leroi-Gourhan, *The Dawn of European Art. An Introduction to Palaeolithic Cave Painting*, Cambridge, UK u. a. 1982. Ebenso wie das Leben und sozio-kulturelle Praktiken im Allgemeinen hat auch die Kunst zahlreiche Ursprünge. Die Archäologie hat bislang folgende Zentren ausgemacht: Die Höhlen im südfranzösischen und Nordspanien, die Donaukultur, Südafrika und neuerdings Indonesien. Die ältesten artifiziellen, nicht-technischen Befunde aus Südafrika (*Blombos-Höhle*) datieren um 75.000 v. h.; siehe Henshilwood, »Origins«, S. 41 [wie Anm. 827]. Die bislang ältesten bekannten figürlichen Zeichnungen Europas befinden sich in Höhlen im Norden Spaniens und sind ca. 40.000 Jahre alt; siehe Alistair W. G. Pike, Daniela L. Hoffmann, Marcos García-Díez, Paul B. Pettitt, José Alcolea, Rodrigo De Balbín, Cesar González-Sainz, Carmen de las Heras, José A. Lasheras, Ramón Montes und João Zilhão, »U-Series dating of Paleolithic art in 11 caves in Spain«, in: *Science* 336, 6087 (2012), S. 1409–1413. Auf Sulawesi, Indonesien, wurden jüngst Felsmalereien entdeckt, die mit rund 44.000 Jahren von heute auf eine sogar noch etwas frühere Zeit datiert werden; siehe Maxime Aubert, Adam Brumm, Muhammad Ramli, Thomas Sutikna, E. Wahyu Saptomo, Budianto Hakim, Mike J. Morwood, Gerrit D. van den Bergh, Leslie Kinsley und Anthony Dosseto, »Pleistocene cave art from Sulawesi, Indonesia«, in: *Nature* 514, 7521 (2014), S. 223–227, <https://doi.org/10.1038/nature13422>; und Aubert/Lebe/Oktaviana u. a., »Hunting scene« [wie Anm. 988]. Möglicherweise können bald auch ähnliche Befunde in Australien mit entsprechenden Methoden in dieselbe Zeit datiert werden. Die verschiedenen Orte geben Anlass zu unterschiedlichen Vermutungen. Es ist möglich, dass der *Homo sapiens* entsprechende Fertigkeiten bereits im »Gepäck« hatte, als er sich gen Europa und (Südost-)Asien ausbreitete. Ebenso möglich sind zunächst parallele und dann konvergente Entwicklungen. Zu einem Synthesevorschlag verschiedener Theorien und Konzepte früher Humanevolution unter Berücksichtigung zahlreicher Faktoren wie Klima und Sozialverhalten siehe Mark A. Maslin, Susanne Shultz und Martin H. Trauth, »A synthesis of the theories and concepts of early human evolution«, in: *Phil-*

osological Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences 370, 20140064 (2015), S. 1–12, <https://doi.org/10.1098/rstb.2014.0064>.

1039 Abbildung aus Chantal Conneller, »Becoming deer. Corporeal transformations at Star Carr«, in: *Archaeological Dialogues* 11 (2004), S. 37, <https://doi.org/10.1017/S1380203804001357>, hier: S. 38. © Cambridge University Press.

1040 Vgl. John G. D. Clark, *Excavations at Star Carr. An Early Mesolithic Site at Seamer near Scarborough, Yorkshire*. Reprinted with a new preface, London u. a. 1978 [Erstveröffentlichung 1954].

1041 Siehe Martin Street, *Jäger und Schamanen. Bedburg-Königshoven, ein Wohnplatz am Niederrhein vor 10000 Jahren*, Mainz 1989, S. 11. Vgl. auch Clark, *Excavations*, S. 169 [wie Anm. 1040]: »[...] there are two circumstances for which there is no obvious explanation had the frontlets merely been attached to stakes or structures as some form of trophy, but which would fit admirably the hypothesis that they were intended to be worn as some kind of mask or head-dress.«

1042 Weitere entsprechende Exemplare stammen von den frühmesolithischen Fundplätzen Hohen Viecheln, Plau und Berlin-Biesdorf.

1043 Siehe etwa Bosinski, *Neandertaler*, S. 156 [wie Anm. 943], und Liane Giemisch, »Hirsch, Ren und Elch. Die Verehrung der Geweihträger bei frühen Jägern«, in: Egon Wamers (Hg.), *Bärenkult und Schamanenzauber. Rituale früher Jäger*, Regensburg 2015, S. 85–101, hier: S. 86. Wie erwähnt, vermitteln auch einige vorgeschichtliche Zeichnungen den Eindruck, dass die dargestellten Menschen Tiermasken tragen; beispielsweise in der Höhle *Les Combarelles* im heutigen französischen Département Dordogne, die zahlreiche Felszeichnungen aus dem Jungpaläolithikum enthält. Bandi/Breuil/Berger-Kirchner u. a., *Art*, S. 35 [wie Anm. 1001], interpretieren diesen Befund wie folgt: »There must be some deeper reason for the fact that these figures of human beings are always represented in an unskilful manner, whereas elaborate care is bestowed upon the pictures of animals. One of the reasons may be the great reluctance of primitive man to depict his own image and thus place himself in the hands of a magic-working enemy. In the majority of cases, however, the idea was to represent masks used in hunting or rites which personified mythical beings and were connected with some magic cult.«

1044 Abbildung aus Julien Ries, *Le origine delle religion*, Mailand 1993, S. 35. Abbildung freundlicherweise zur Verfügung gestellt durch Jaca Book, Mailand. © Jaca Book. Bandi/Breuil/Berger-Kirchner u. a., *Art*, S. 96 [wie Anm. 1001], bezeichnen diese Darstellung als »an anthropomorphous figure (possibly the spirit of a wild animal or a man with an animal mask)«.

1045 Diese Ansicht vertritt Reichholf, *Menschen*, S. 60–62 [wie Anm. 840].

1046 Vgl. Bellah, *Religion*, S. 91 f. [wie Anm. 98]; für spätere Zeiten siehe Adam B. Seligman, »Reflexivity, play, ritual, and the axial age«, in: *Sociologica*, 1/15 (2013), S. 2–15, <https://doi.org/10.2383/73710>.

1047 Gerade wegen der hohen Kunstfertigkeit der Höhlenzeichnungen »fällt es auf, dass die Hörner bzw. die Stoßzähne entweder übertrieben groß oder auch zu klein gezeichnet sind und z. T. – und das ist besonders auffallend – nicht in perspektivischer Anordnung, sondern dem Betrachter zugewandt, en face dargestellt sind«; Vierzig, *Mythen*, S. 62 [wie Anm. 795].

1048 Abbildung aus Ries, *Origine*, S. 34 [wie Anm. 1044].

1049 Diese Möglichkeit wird von vielen für wahrscheinlich gehalten. Siehe etwa Eckart Altenmüller, *Vom Neandertal in die Philharmonie. Warum der Mensch ohne Musik nicht leben kann*, Berlin 2018, S. 47; Emmanuel Anati, »On Palaeolithic religion«, in: David A. Warburton, Lisbeth B. Christensen und Olav Hammer (Hgg.), *The Handbook of Religions in Ancient Europe*, Durham 2013, S. 36–44, hier: S. 43; und Ries, *Ursprung*, S. 34 [wie Anm. 795]. Skeptisch gegenüber dieser Deutung ist Reichholf, *Menschen*, S. 61 [wie Anm. 840].

1050 Auf dem Rücken des hinteren Tieres ist eine – hier nicht abgebildete und vermutlich später hinzugefügte – Frauengestalt gezeichnet. Das kann ein Indiz für den Zusammenhang zwischen Jagd- und Fruchtbarkeitskult und somit für die Polysemie der dargestellten Szene sein.

1051 Siehe Marcello Barbieri, »Is the cell a semiotic system?«, in: ders. (Hg.), *Introduction to Biosemiotics. The New Biological Synthesis*, Dordrecht 2007, S. 179–207. Zur Analogie zwischen chemischen Prozessen und sprachlicher Sinnbildung vgl. John Maynard Smith und Eörs Szathmáry, *The Origins of Life. From the Birth of Life to the Origin of Language*, Oxford 2010, S. 157: »[...] there is a reason why we might expect such an analogy to help. In chemistry, a small number of kinds of atoms—hydrogen, oxygen, iron, and so on—

can combine to form an immense number of different compounds, yet by no means all arrangements of atoms form stable compounds. In the same way, a small number of kinds of words—nouns, verbs, adverbs, and so on—can combine to form an immense number of sentences, yet not all combinations are grammatical. So there may be an analogy.«

1052 Zur möglichen kultischen Bedeutung der Hirschgeweihmasken vgl. Robert Ganslmeier, *Tierknochen aus jungsteinzeitlichen Siedlungen in Niederbayern (Altdorf, Sallmannsberg, Kirchamper, Köfering und Tiefbrunn). Tiergräber und Tieropfer. Ein Bericht zum gegenwärtigen Forschungsstand unter Benutzung neuerer Untersuchungen*, Büchenbach 2001, S. 143 f. Für den Fall des spätneolithischen Karpatenbeckens ist »auf die Geweihe mit Schädelansatz hinzuweisen, die [...] eine Interpretation mit Maskenzauber und Schamanismus ins Leben gerufen haben« (a. a. O., S. 144). Das ist etwa bei der Lage A4 des Objekts A/76 von Čičarovce der Fall: Weil nahe dem Schädel des Männerskeletts ein Eberzahn und Reste von Hirschgeweihen liegen, kann davon ausgegangen werden, dass der Tote eine Maske aus vergänglichem Material (etwa Leder oder Holz) getragen hat; siehe István Zalai-Gaál und Erika Gál, »Gerät oder Machtabzeichen? Die Hirschgeweihhäxte des transdanubischen Spätneolithikums«, in: *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 56, 1/3 (2005), S. 29–66, hier: S. 57. Roberto Calasso geht hingegen von einem Bärenkult aus: »Das erste göttliche Wesen, dessen Namen man nicht aussprechen durfte, war der Bär. Darin war der Monotheismus keine Neuerung, sondern eine Wiederaufnahme, eine Verschärfung. Neu war das Bilderverbot«; Calasso, *Jäger*, S. 8 [wie Anm. 212].

1053 Bandi/Breuil/Berger-Kirchner u. a., *Art*, S. 26 [wie Anm. 1001].

1054 Siehe Conneller, »Deer«, S. 42 [wie Anm. 1039].

1055 Lewis-Williams/Dowson, »Signs«, S. 215 [wie Anm. 406].

1056 Zum Spektrum zwischen »bewusst« und »unbewusst« in vorgeschichtlicher Zeit siehe Lewis-Williams, *Conceiving*, S. 152 [wie Anm. 795]. Aber auch diese Unterscheidung samt ihrem semantischen Spektrum muss als sozio-kultureller Sachverhalt kommunikativ und somit gesellschaftlich konstituiert und vermittelt werden.

1057 Vgl. Lucien Lévy-Bruhl, *Die geistige Welt der Primitiven*. Übersetzt von Margarethe Hamburger, München 1927 [Erstveröffentlichung 1922]. Zum »primitiven Denken« siehe auch Dux, *Weltbilder*, S. 87–129 [wie Anm. 593].

1058 In manchen Kritiken wird Lévy-Bruhls Ansatz als moderne Mythenbildung gesehen und zum Beispiel in der literarischen Rezeption entsprechend eingesetzt; siehe etwa David Spurr, »Myths of Anthropology. Eliot, Joyce, Lévy-Bruhl«, in: *Publications of the Modern Language Association of America* 109, 2 (1994), S. 266–280, <https://doi.org/10.2307/463121>. Anders Günter Dux, *Historisch-genetische Theorie der Kultur. Instabile Welten. Zur prozessualen Logik im kultruellen Wandel*. Studienausgabe. Unveränderter Nachdruck der Erstausgabe, Weilerswist 2005 [Erstveröffentlichung 2000], S. 156: Lévy-Bruhls »Beschreibung der frühen und in diesem Sinne »primitiven« Gesellschaften enthielt kaum eine Feststellung, die nicht andere vor ihm getroffen hatten und nach ihm erneut getroffen hätten: vor allem das Haften am Konkreten.«

1059 Siehe Clottes, *Cave Art*, S. 22 [wie Anm. 960]. Vgl. auch Dux, *Theorie*, S. 130 [wie Anm. 1058]: »Subjekt und Handlung sind im frühen Denken nicht das, was sie für uns sind. Man muß sich vergegenwärtigen, daß das einzelne Objekt wie die Welt als ganze in der Struktur eines handlungsmächtigen Agens gedacht wird. Was immer in der Materialität der Objekthaftigkeit in den Blick gefaßt wird, wird zugleich in seiner Subjektivität mit in den Blick gefaßt.«

1060 Das betrifft übrigens auch die Frage einer steinzeitlichen Kunst. Leroi-Gourhan zufolge ermöglicht uns der Vergleich mit ethnologischem Material, »die prähistorische Gesellschaft als eine lebendige Gesellschaft anzusehen, in der die technischen Entwicklungen nicht unbedingt in denselben Bewegungen verlaufen mußten wie die Entwicklung von Kunst und Religion«; Leroi-Gourhan, *Kunst*, S. 50 [wie Anm. 966]. Aus diesem Grund trifft Leroi-Gourhan die »Unterscheidung zwischen technischen Gebrauchsgegenständen und Gegenständen religiöser Verwendung« (a. a. O., S. 64). Vgl. zu dieser Unterscheidung die Differenz Schleiermachers zwischen »wirksamen« und »darstellendem Handeln«; Friedrich D.E. Schleiermacher, *Die praktische Theologie. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Nachdruck der Ausgabe von 1850, hg. v. Jacob Frerichs, Berlin u. a. 1983, S. 70 f. Siehe auch die Unterscheidung zwischen »diskursiver« und »präsentativer« Symbolisierung bei Susanne K. Langer, *Phi-*

osophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art, New York 1954 [Erstveröffentlichung 1948], S. 63.

1061 Conneller, »Deer«, S. 50 [wie Anm. 1039]. In diesem Sinne erwägt auch Richard Merz die Möglichkeit, »daß die Eiszeitmenschen auf einer Bewußtseinsstufe standen, auf welcher eine Maskierung und Verkleidung sowohl vom ›Darsteller‹ wie vom ›Publikum‹ nicht bloß als Rollenspiel, sondern als wirklicher Gestalt- und Identitätswechsel erlebt wurde. Sowohl einem lebenden ›Darsteller‹ wie einer bildlichen Darstellung solcher Mischgestalten hätte damit für die Angehörigen dieser Kultur ein Grad von Realität zukommen können, welcher der Vorstellung einer echten Existenzrealität mischgestaltiger Erscheinungen gleichkäme«; Richard Merz, *Die numinose Mischgestalt. Methodenkritische Untersuchungen zu tiermenschlichen Erscheinungen Ägyptens, der Eiszeit und der Aranda in Australien*, Berlin u. a. 1978, S. 84. Michael H. Kelly und Frank C. Keil stellen mit Bezug auf Ovids *Metamorphosen* fest: »By examining a story in detail, one can determine exactly what metamorphosis would maximize interest and fit the story. Thus, interest in the relation between predator and prey can explain the transformation of the hunter Actaeon into a deer, who is then pursued by his own hunting dogs«; Michael H. Kelly und Frank C. Keil, »The more things change... Metamorphoses and conceptual structure«, in: *Cognitive Science* 9, 4 (1985), S. 403–416, hier: S. 411. Vgl. Auch Ernst Cassirers Ausführung zum »mythischen Tun«: »Am Anfang des mythischen Tuns steht auch hier der Mimus: Und dieser hat nirgends bloß ›ästhetischen‹, bloß darstellenden Sinn. Der Tänzer, der in der Maske des Gottes oder Dämons erscheint, ahmt in ihr nicht nur den Gott oder Dämon nach, sondern er nimmt seine Natur an, er wandelt sich in ihn und verschmilzt mit ihm«; Cassirer, *Philosophie* 2, S. 279 [wie Anm. 629].

1062 Calasso, *Jäger*, S. 15 [wie Anm. 212].

1063 Halluzinationen können etwa durch psilocybinhaltige Pilze (»magic mushrooms«) erzeugt werden; siehe R. Gordon Wasson, Stella Kramrisch, Jonathan Ott und Carl A. P. Ruck, *Persephone's Quest. Entheogens and the Origins of Religion*, New Haven 1986. Zur Erfahrung außerkörperlicher Zustände in neuropsychologischer Hinsicht siehe Olaf Blanke, Theodor Landis, Laurent Spinelli und Margitta Seeck, »Out-of-body experience and autoscapy of neurological origin«, in: *Brain. A Journal of Neurology* 127, 2 (2004), S. 243–258, <https://doi.org/10.1093/brain/awh040>; Olaf Blanke und Sebastian Dieguez, »Leaving body and life behind. Out-of-body and near-death experience«, in: Steven Laureys und Giulio Tononi (Hgg.), *The Neurology of Consciousness. Cognitive Neuroscience and Neuropathology*, Amsterdam u. a. 2009, S. 303–325; und Andra M. Smith und Claude Messier, »Voluntary out-of-body experience. An fMRI study«, in: *Frontiers in Human Neuroscience* 8 (2014), S. 70, <https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00070>. Auf die Forschungen von Olaf Blanke hat mich Thomas Hauschild aufmerksam gemacht. Objektsprachlich siehe beispielsweise – für den Fall des Daoismus – Stephen Eskildsen, »Mystical ascent and out-of-body experience in Medieval Daoism«, in: *Journal of Chinese Religions* 35, 1 (2007), S. 36–62, <https://doi.org/10.1179/0737769070803501197>; und christlich: Teresa von Ávila, *Buch*, passim [wie Anm. 395], sowie Mechthild von Magdeburg, *Offenbarungen*, passim [wie Anm. 392].

1064 Scott Atran, *Gods*, S. 16 [wie Anm. 103], hält es für möglich, dass außernormale Bewusstseinszustände der Inspiration neuer Religionen dienen, sieht allerdings keine Evidenz dafür, »that more ›routine‹ religious experiences that commit the bulk of humanity to the supernatural have any characteristic pattern of brain activity«.

1065 Jurij M. Lotman, *Culture and Explosion*. Ed. by Marina Grishakova. Translated by Wilma Clark, New York, NY 2009, S. 35. Dies ist allerdings eine anthropologischer Perspektive, die in eine soziologische zu übersetzen wäre.

1066 T. Douglas Price und James A. Brown (Hgg.), *Prehistoric Hunter-Gatherers. The Emergence of Cultural Complexity*, Orlando u. a. 1985, S. 81.

1067 Siehe etwa Clottes/Lewis-Williams, *Schamanen* [wie Anm. 596]. Auch Roberto Calasso hält den Schamanismus für eine frühe Praxis innerhalb religiöser Evolution; siehe Calasso, *Jäger*, S. 7 [wie Anm. 212]: »Zur Zeit des Großen Raben war auch das Unsichtbare sichtbar. [...] Als sich ein großer Teil des Existierenden ins Unsichtbare zurückzog, hörte er deshalb doch nicht auf zu geschehen. Aber man konnte leichter denken, er geschehe nicht. Wie konnte das Unsichtbare wieder sichtbar werden? Indem es die Trommel belebte. Dieses gespannte Fell eines toten Tieres war das Reittier, war die Reise, der goldene Wirbel. Es

führte dorthin, wo die Gräser brüllen, wo die Binsen stöhnen, wo nicht einmal eine Nadel in die Dichte des Graus eindringen könnte.«

1068 Parzinger, *Kinder*, S. 80 [wie Anm. 836].

1069 Leroi-Gourhan, *Kunst*, S. 209 [wie Anm. 966]. Die Eiszeitkunst setzt sich in der ostspanischen Felsmalerei des 7. bis 4. Jahrtausends v. u. Z. fort. »Im Unterschied zu den jungpaläolithischen Bildern handelt es sich bei der Levantekunst jedoch um eine erzählende Kunst, wobei Jagd und Kampf bevorzugte Themen sind. Jäger und/oder Krieger stürmen ein Gelände, verfolgen – mit Pfeil und Bogen ausgestattet – ihre Beute, tanzen um am Boden liegende getötete Feinde und sind mit vielen Details ihrer Ausrüstung und Tracht abgebildet. Themen aus dem kultischen oder religiösen Bereich spielen demgegenüber nur eine untergeordnete Rolle. Jedenfalls ist die Levante die weitgehend einzige Region in Europa, in der die Eiszeitkunst eine direkte Fortsetzung erlebt zu haben scheint, die dann – allerdings in deutlich schematischerer Form – auch noch bis in die Kupfer- und Frühbronzezeit fortgeführt wurde.«; Parzinger, *Kinder*, S. 220 [wie Anm. 836].

1070 Vgl. Jane M. Atkinson, »Shamanisms today«, in: *Annual Review of Anthropology* 21, 1 (1992), S. 307–330, <https://doi.org/10.1146/annurev.an.21.100192.001515>, hier: S. 309.

1071 Beispielsweise ist in der altägyptischen Religion Nut eine Himmelsgöttin und zugleich eine Baumgöttin; siehe Jan Bergman, »Nut – Himmelsgöttin – Baumgöttin – Lebensgeberin«, in: Haralds Biezais (Hg.), *Religious Symbols and their Functions*. Based on papers read at the symposium on religious symbols and their functions, held at Åbo on the 28th–30th of August 1978, Stockholm 1979, S. 53–69.

1072 Gegen Lévy-Bruhl Lévy-Bruhl, *Welt* [wie Anm. 1057], der ausschließlich auf die Einheit dieser Differenz abstellt. Zum Konzept des Animismus siehe das Teilkapitel II.E.2, S. 132 ff.

1073 Siehe Ioan M. Lewis, *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, London u. a. 2003 [Erstveröffentlichung 1971]; sowie als neuere Forschung Pierre Flor-Henry, Yakov Shapiro und Corine Sombrun, »Brain changes during a shamanic trance. Altered modes of consciousness, hemispheric laterality, and systemic psychobiology«, in: *Cogent Psychology* 4, 1, 1313522 (2017), S. 1–25, <https://doi.org/10.1080/23311908.2017.1313522>; und Helmut Tributsch, »Shamanic trance journey with animal spirits. Ancient ›scientific‹ strategy dealing with inverted otherworld«, in: *Advances in Anthropology* 8, 3 (2018), S. 91–126, <https://doi.org/10.4236/aa.2018.83006>.

1074 Vgl. Terrence W. Deacon und Tyrone Cashman, »The role of symbolic capacity in the origins of religion«, in: *Journal of Religion, Nature & Culture* 3, 4 (2009), S. 490–517, <https://journals.equinoxpub.com/JSRNC/article/view/7315>, letzter Zugriff: 03.03.2021.

1075 Gegen Jean Grondin, der zwar eine historische Differenz von Kult und Glauben voraussetzt, aber das »Wesen der Religion« in einem »gläubigen Ritual« bestimmt und konstatiert, dass Ritualität stets nur in Relation zu einer inneren Gläubigkeit sinnvoll ist; Jean Grondin, *Die Philosophie der Religion. Eine Skizze*. Übersetzt von Verena Heisen, Tübingen 2012, S. 35.

1076 Der pejorative Gebrauch drückt sich etwa in der Aussage aus: »Magie praktizieren immer nur die anderen.« Theorien, die Magie in einen Ablauf von sich einander ablösenden Stufen eingebettet sehen, sind beispielsweise zu finden bei James G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Abridged edition in one volume, New York 1925, und Cassirer, *Philosophie 2* [wie Anm. 629]. »Magie« gehört zu den umstrittensten Begriffen in der Religionsforschung; vgl. etwa die entsprechenden Beiträge in Hans Peter Duerr (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale. Erster Band: Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1981; und ders. (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale. Zweiter Band: Beiträge aus Philosophie und Psychologie*, Frankfurt a. M. 1981. Dennoch wird der Begriff in der Forschung – mal diffus, mal in präziser Bestimmung – verwendet. Siehe die Bibliografie von Frank Röpke, »Literaturdatei ›Magie‹ und performatives Handeln« 2007, https://www.zaw.uni-heidelberg.de/hps/aefkw/medien/magie_bibliografie.pdf, letzter Zugriff: 03.11.2020. Die bislang umfangreichste und detaillierteste Untersuchung des Magiebegriffs liefert Otto, *Magie* [wie Anm. 605]. Ein religionsthnologischer Klassiker ist Mauss, *Theory* [wie Anm. 612]. Eine kognitionswissenschaftliche Theorie der Magie ist ausgearbeitet von Sørensen, *Theory* [wie Anm. 614].

1077 Parzinger, *Kinder*, S. 76 [wie Anm. 836].

1078 Zu einem Verständnis von Magie als Teil von Religion siehe Stanley J. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge, UK u. a. 1990; Gustavo Benavides, »Magic«, in: Robert A. Segal

(Hg.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Malden, MA 2006, S. 295–308. Zur These von der ›Jagdmagie‹ siehe Salomon Reinach, »L'art et la magie a propos des peintures et des gravures de l'Age du Renne«, in: *L'Anthropologie* 14 (1903), S. 257–266; Henri Bégouën, »La magie aux temps préhistoriques«, in: *Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres* 12, II (1924), S. 417–432; Henri Breuil, *Quatre Cents Siècles d'Art Pariétal les Cavernes Ornées de l'Âge du Renne*, Montignac 1952; ders., *Beyond the Bounds of History. Scenes from the Old Stone Age*. Reprint, New York 1979 [Erstveröffentlichung 1949]. Zur Kritik an der Jagdmagie-These siehe Vierzig, *Mythen*, S. 47 [wie Anm. 795]. Vgl. im Übrigen Anm. 1020.

1079 Es sei darauf hingewiesen, dass es nicht um quantitative Repräsentativität geht, sondern darum, das sinnstrukturelle Potenzial zu rekonstruieren, aus dem heraus sich religiöse Kommunikation entwickeln kann.

1080 Simmel, »Soziologie«, S. 266 [wie Anm. 91] (meine Hervorhebung; VK).

1081 Die folgenden Abschnitte gehen – teils leicht verändert – in den folgenden Beitrag ein: Volkhard Krech, »Die Teilung des Opfers. Religion zwischen Biologie und Soziologie«, in: Christoph Auffarth, Alexandra K. Grieser und Anne Koch (Hgg.), »*Religion in der Kultur – Kultur in der Religion*«. Burkhard Gladigows Beitrag zum Paradigmenwechsel in der Religionswissenschaft, Frankfurt a. M. (im Erscheinen).

1082 Vgl. David Janzen, *The Social Meanings of Sacrifice in the Hebrew Bible. A Study of Four Writings*, Berlin u. a. 2004, S. 4: »Sacrifice, like other rituals, communicates social meaning to its participants, and like other rituals the meaning it expresses is a communication of the way one social group understands the world to be [...]«.

1083 Vgl. Paul Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München ³1920 [Erstveröffentlichung 1890], S. 95–155. Walter Burkert kritisiert zu Recht, dass bei dieser Einteilung »Gegenstand, Empfänger und Motiv des Opfers durcheinandergehen«; Walter Burkert, »Glaube und Verhalten. Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen«, in: Olivier Reverdin, Jean Rudhardt und Jean-Pierre Vernant (Hgg.), *Le Sacrifice dans l'Antiquité. Huit Exposés suivis de Discussions*, Genève 1981, S. 91–125, hier: S. 93.

1084 Siehe Burkhard Gladigow, »Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen«, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), S. 19–43, <https://doi.org/10.1515/9783110242171.19>.

1085 *Lijizhu shu*, Kap. 22 (»*Li yun*«), S. 17a, zitiert nach Mark E. Lewis, *The Construction of Space in Early China*, Albany, NY 2006, S. 45 f.

1086 Vgl. Burkhard Gladigow, »Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter. Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion«, in: *Visible Religion* 4 (1985), S. 114–133; ders., »Epiphanie, Statuette, Kultbild. Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium«, in: *Visible Religion* 8 (1990), S. 98–121; ders., »Kultbild«, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl (Hgg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band IV: Kultbild – Rolle*, Stuttgart u. a. 1998, S. 9–14. Für den Fall Indiens, in dem Göttinnen und Götter als in ihrer Darstellung präsent gelten, siehe Eck, *Darśan* [wie Anm. 416].

1087 Gladigow, »Teilung«, S. 42 [wie Anm. 1084].

1088 Vgl. Gerardus van der Leeuw, »Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie«, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 20 (1920/21), S. 241–253, hier: S. 243 f.

1089 Burkert, »Glaube«, S. 94 [wie Anm. 1083].

1090 A. a. O., S. 95.

1091 Vgl. Almut Hintze, »Do ut des. Patterns of exchange in Zoroastrianism«, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 14, 1 (2004), S. 27–45, <https://doi.org/10.1017/S1356186304003591>, hier: S. 28.

1092 Vgl. William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. First Series: The Fundamental Institutions*, Edinburgh 1889. Die zweite und dritte Vorlesungsreihe blieb zu Lebzeiten von Robertson Smith unveröffentlicht und wurde erst 1995 publiziert; siehe ders., *Lectures* [wie Anm. 725]. Ferner: Henri Hubert und Marcel Mauss, »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, in: *Année sociologique* 2 (1899), S. 29–138.

1093 Vgl. Gladigow, »Teilung«, S. 22 [wie Anm. 1084]: »Unter der hier gewählten Interpretationskategorie ›Gabe‹ bedeutet Opfern das Herstellen oder Aufrechterhalten einer Beziehung nach dem Modell einer Sozialbeziehung.«

- 1094** Ebd.
- 1095** Vgl. Tyrell, »Kommunikation«, S. 259 [wie Anm. 403].
- 1096** Gladigow, »Teilung«, S. 24 [wie Anm. 1084].
- 1097** Siehe etwa Guthrie, *Faces* [wie Anm. 26].
- 1098** Burkhard Gladigow, »Rezension zu Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Zeit«, in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 235 (1983), S. 1–16, hier: S. 12 f. Zur religiösen Praxis im ländlichen Raum des römischen Reichs siehe Christoph Auffarth, »Religion auf dem Lande unter der römischen Herrschaft. Eine Einleitung«, in: ders. (Hg.), *Religion auf dem Lande. Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft*, Stuttgart 2009, S. 7–26.
- 1099** Gladigow, »Teilung«, S. 40 [wie Anm. 1084].
- 1100** Burkert, »Glaube«, S. 95 [wie Anm. 1083].
- 1101** Insgesamt oszilliert das System zwischen Schließung und Öffnung: »Im operativen Vollzug (dadurch daß sie geschieht) reproduziert die Kommunikation die Geschlossenheit des Systems. Durch die Art ihrer Beobachtungsweise (dadurch wie sie geschieht, nämlich durch die Unterscheidung von Mitteilung und Information) reproduziert sie die Differenz von Geschlossenheit und Offenheit. Und so entsteht ein System, das auf Grund seiner Geschlossenheit umweltoffen operiert, weil seine basale Operation auf Beobachtung eingestellt ist. Die Formdifferenz von Mitteilung und Information ist mithin für das System eine unvermeidbare Bedingung autopoietischer Reproduktion«; Luhmann, *Gesellschaft*, S. 97 [wie Anm. 17].
- 1102** Vgl. Staal, »Meaninglessness«, S. 9 [wie Anm. 325]. Jedoch haben Rituale von außen betrachtet eine Bedeutung in Gestalt von Leistungen für ihre gesellschaftliche und psychische Umwelt; siehe Michaels, »Ritual« [wie Anm. 878], allerdings ohne Bezug auf systemtheoretisches Vokabular und die Unterscheidung von Sinn und Bedeutung.
- 1103** Zu dieser Analogie siehe Volkhard Krech, »Theory and empiricism of religious evolution (THERE). Foundation of a research program. Part 2«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 26, 2 (2018), 215–263, <https://doi.org/10.1515/zfr-2017-0028>, hier: S. 237–248; sowie ders., »Semiotics« [wie Anm. 85]. Die Analogie besteht in Bezug auf die substratneutrale semiotische Struktur. Daher bedeutet die Analogie keinen Reduktionismus, sondern eine Formgleichheit; vgl. auch Anm. 1051.
- 1104** Gladigow, »Teilung«, S. 28 [wie Anm. 1084], mit Bezug auf Eduard Hahn, *Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen. Eine geographische Studie*. Mit einer chromolithischen Karte: Die Wirtschaftsformen der Erde, Leipzig 1896, S. 89–103.
- 1105** Erich Isaac, »On the domestication of cattle. Zoology and cultural history both illuminate the view that the original motive was religious, not economic«, in: *Science* 137, 3525 (1962), S. 195–204, <https://doi.org/10.1126/science.137.3525.195>, hier: S. 198.
- 1106** So Gladigow, »Teilung«, S. 26 [wie Anm. 1084].
- 1107** Vgl. Meyer W. Isenberg, »The sale of sacrificial meat«, in: *Classical Philology* 70, 4 (1975), S. 271–273, <https://doi.org/10.1086/366205>.
- 1108** Wie erwähnt, ist von diesen Überlegungen aus das zu überdenken, was in der Literatur Tempelwirtschaft genannt wird; siehe Anm. 798.
- 1109** In der Ritualforschung werden Rituale »primär als Handlungen gefasst, die dazu tendieren, sich nicht oder nur wenig zu verändern, und nur unter größerem Aufwand abgewandelt werden können«; so Christiane Brosius, Axel Michaels und Paula Schrode, »Ritualforschung heute – ein Überblick«, in: dies. (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen 2013, S. 9–24, hier: S. 16.
- 1110** Vgl. Anm. 139.
- 1111** Vgl. Lewontin, *Helix* [wie Anm. 61].
- 1112** Zu Letzterem siehe Richard Sosis und Jordan Kiper, »Religion is more than belief. What evolutionary theories of religion tell us about religious commitments«, in: Michael Bergmann und Patrick Kain (Hgg.), *Challenges to Moral and Religious Belief. Disagreement and Evolution*, Oxford, UK 2014, S. 257–276.
- 1113** Zu Ausschüttungen von Endorphinen vgl. Dunbar/Barrett/Lycett, *Psychology*, S. 166 [wie Anm. 790]; zum Botenstoff Dopamin: Previc, »Role« [wie Anm. 790].

- 1114** Luhmann, *Funktion*, S. 47 [wie Anm. 3], bemerkt dazu ironisch: »Man müsste, um die Funktionsstelle der Religion zu erreichen, Marxismus und Rauschsucht kombinieren können, aber Versuche dieser Art sind bisher nicht sehr überzeugend ausgefallen.«
- 1115** Zu Religion und Drogenkonsum siehe Gladigow, »Intoxikation« [wie Anm. 834]. Zu Religion und Sex siehe beispielsweise Gavin D. Flood, *The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*, London u. a. 2006.
- 1116** Siehe Burkhard Gladigow, »Opferkritik, Opferverbote und propagandistische Opfer«, in: Eftychia Stavrianopoulou, Axel Michaels und Claus Ambos (Hgg.), *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times*, Münster 2008, S. 263–287.
- 1117** Vgl. Stroumsa, *Ende* [wie Anm. 217].
- 1118** So Carsten Colpe, *Griechen – Byzantiner – Semiten – Muslime. Hellenistische Religionen und die west-östliche Enthellenisierung. Phänomenologie und philologische Hauptkapitel*, Tübingen 2008, S. 204–207; und Bernhard Lang, »Das tanzende Wort. Intellektuelle Rituale im Frühjudentum, im Christentum und in östlichen Religionen«, in: ders. (Hg.), *Das tanzende Wort. Intellektuelle Rituale im Religionsvergleich*, München 1984, S. 15–48.
- 1119** Siehe Hans-Josef Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster 1982.
- 1120** Vgl. Wolfgang Braungart, *Ritual und Literatur*, Berlin u. a. 1996.
- 1121** Vgl. Jan Assmann, »Die monotheistische Wende«, in: Klaus E. Müller (Hg.), *Historische Wendeprozesse. Ideen, die Geschichte machten*, Freiburg i. Br. 2003, S. 44–71, hier: S. 57.
- 1122** Smith, *Lectures*, S. 342, 381, 383, 418 [wie Anm. 1092].
- 1123** Vgl. Jack Goody, »Evolution and communication. The domestication of the savage mind«, in: *The British Journal of Sociology* 24, 1 (1973), S. 1–12, <https://doi.org/10.2307/588794>.
- 1124** Siehe Assmann, *Gedächtnis*, S. 88 f. [wie Anm. 808].
- 1125** Jacques Derrida, *Grammatologie*. Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt a. M. 1974, S. 21.
- 1126** Siehe den instruktiven Überblick bei Danijel Cubelic, Julia Lougovaya und Joachim F. Quack, »Rezitieren, Vorlesen und Singen«, in: Thomas Meier, Michael R. Ott und Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken*, Berlin 2015, S. 651–664.
- 1127** Wilke/Moebus, *Sound*, S. 7 [wie Anm. 270].
- 1128** Siehe Jens Braarvig, »Dhāraṇī and pratibhāna. Memory and eloquence of the bodhisattvas«, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (1985), S. 17–29, hier: S. 19.
- 1129** Siehe Assmann, *Gedächtnis*, S. 88 [wie Anm. 808].
- 1130** Vgl. AnneMarie Luijendijk, »Sacred scriptures as trash. Biblical papyri from Oxyrhynchus«, in: *Vigiliae Christianae* 64, 3 (2010), S. 217–254, <https://doi.org/10.1163/157007210X498646>; und Richard Salomon, »Why did the Gandhāran Buddhists bury their manuscripts?«, in: Stephen C. Berkwitz, Juliane Schober und Claudia Brown (Hgg.), *Buddhist Manuscript Cultures. Knowledge, Ritual, and Art*, London u. a. 2009, S. 19–34.
- 1131** Siehe John Baines, »Literacy and Ancient Egyptian society«, in: *Man* 18, 3 (1983), S. 572–599, <https://doi.org/10.2307/2801598>, hier: S. 588 f.
- 1132** Zitiert nach der *Lutherbibel* [wie Anm. 553]. Ethnologische Parallelen sind etwa in afrikanischen Kontexten zu finden; siehe Ioan M. Lewis, »Literacy in a nomadic society. The Somali case«, in: Jack Goody (Hg.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge 1968, S. 265–276; Hanna Nieber, »They all just want to get healthy!«. Drinking the Qurʾān between forming religious and medical subjectivities in Zanzibar«, in: *Journal of Material Culture* 22, 4 (2017), <https://doi.org/10.1177/1359183517729427>, S. 453–475; Katharina Wilkens, »Drinking the Qurʾān, swallowing the Madonna«, in: Afe Adogame, Magnus Echter und Oliver Freiberger (Hgg.), *Alternative Voices. A Plurality Approach for Religious Studies. Essays in Honor of Ulrich Berner*, Göttingen 2013, S. 243–259; und dies., »Embodying the Qurʾān«, in: *Postscripts: The Journal of Sacred Texts, Cultural Histories, and Contemporary Contexts* 10, 1/2 (2019), S. 26–37, <https://doi.org/10.1558/post.38329>.

1133 Diesem Aspekt von Büchern widmet sich das interdisziplinäre Forschungsprojekt ›Iconic Books‹ unter der Leitung von James Watts; siehe etwa James W. Watts (Hg.), *Iconic Books and Texts*, Sheffield, UK u. a. 2013; ders. (Hg.), *Sensing Sacred Texts*, Bristol 2018; und ders., *How and Why Books Matter. Essays on the Social Function of Iconic Texts*, Bristol 2019.

1134 Vgl. Jack Goody, »On the threshold to literacy«, in: Hartmut Günther und Otto Ludwig (Hgg.), *Schrift und Schriftlichkeit / Writing and Its Use. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung / An Interdisciplinary Handbook of International Research*. 1. Halbband / Volume 1, Berlin u. a. 1994, S. 432–436.

1135 Vgl. Vasant Shinde, »Current perspectives on the Harappan civilization«, in: Gwen R. Schug und Subhash R. Walimbe (Hgg.), *A Companion to South Asia in the Past*, Chichester, UK 2016, S. 127–144, hier: S. 128. Die Harappā-Kultur hat Vorläufer, die bis 5.500 v. u. Z. zurückreichen; siehe Catherine Jarrige, Jean-François Jarrige, Richard H. Meadow und Gonzague Quivron, *Mehrgarh. Field Reports 1974–1985 from Neolithic Times to the Indus Civilization*, Karachi 1995.

1136 Als Überblick zur Entstehung verschiedener Schriften siehe Wayne M. Senner (Hg.), *The Origins of Writing*, Lincoln, NE u. a. 1989. Zu Ägypten: Richard Mattessich, »The oldest writings, and inventory tags of Egypt«, in: *Accounting Historians Journal* 29, 1 (2002), S. 195–208. Zu Mesopotamien: Jean Bottéro, *Mesopotamia. Writing, Reasoning, and the Gods*. Translated by Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop, Chicago 1992. Zu Indien allgemein: Harry Falk, *Schrift im alten Indien. Ein Forschungsbericht mit Anmerkungen*, Tübingen 1993. Zur Harappā-Kultur im Besonderen: Rajesh P. N. Rao, Nisha Yadav, Mayank N. Vahia, Hrishikesh Joglekar, R. Adhikari und Iravatham Mahadevan, »Entropic evidence for linguistic structure in the Indus script«, in: *Science* 324, 5931 (2009), S. 1165, <https://doi.org/10.1126/science.1170391>; dagegen: Steve A. Farmer, Richard Sproat und Michael Witzel, »The collapse of the Indus-script thesis. The myth of a literate Harappan civilization«, in: *Electronic Journal of Vedic Studies* 11, 2 (2004), S. 19–57; und dies., »A refutation of the claimed refutation of the nonlinguistic nature of Indus symbols. Invented data sets in the statistical paper of Rao et al. (Science, 2009)« 2009, www.safarmer.com/Refutation3.pdf, letzter Zugriff: 20.11.2020. Zur Donaschrift: Harald Haarmann, *Einführung in die Donaschrift*, Hamburg 2010. Zu China: Léon Vandermeersch, *Les deux raisons de la pensée chinoise. Raison divinatoire et raison idéographique* (Bibliothèque des sciences humaines), Paris 2013; William G. Boltz, *The Origin and Early Development of the Chinese Writing System*, New Haven, CT 1994, S. 31–72; ders., »The invention of writing in China«, in: *Oriens Extremus* 42 (2001), S. 1–17; und Paola Demattè, »The origins of chinese writing. The Neolithic evidence«, in: *Cambridge Archaeological Journal* 20, 2 (2010), S. 211–228, <https://doi.org/10.1017/S0959774310000247>. Zur südamerikanischen Knotenschrift: Charles C. Mann, »Unraveling khipu's secrets«, in: *Science* 309, 5737 (2005), 1008f., <https://doi.org/10.1126/science.309.5737.1008>. Zur Entstehung der Maya-Schrift: William A. Saturno, David Stuart und Boris Beltrán, »Early Maya writing at San Bartolo, Guatemala«, in: *Science* 311, 5765 (2006), S. 1281–1283, <https://doi.org/10.1126/science.1121745>.

1137 Zum Folgenden siehe Henri-Jean Martin, *The History and Power of Writing*. Translated by Lydia G. Cochrane. Paperback edition, Chicago u. a. 1995, S. 20f.; und John Lagerwey, »The oral and written in Chinese and Western religion«, in: Gert Naundorf, Karl-Heinz Pohl und Hans-Hermann Schmidt (Hgg.), *Religion und Philosophie in Ostasien. Festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag*, Würzburg 1985, S. 301–321, hier: S. 301f., mit Bezug auf das Kapitel »Des idéogrammes magiques au discours littéraires« in Léon Vandermeersch, *Wangdao ou La voie royale. Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*. Tome 2, Paris 1980, S. 473–493.

1138 Vgl. Vandermeersch, *Wangdao*, S. 475 [wie Anm. 1137].

1139 Vgl. a. a. O., S. 478f.

1140 Vgl. Angus C. Graham, »Chinese philosophy of language (*Chinesische Sprachphilosophie. La philosophie chinoise du langage*)«, in: Marcelo Dascal, Dietfried Gerhardus, Kuno Lorenz und Georg Meggle (Hgg.), *Sprachphilosophie / Philosophy of language / La philosophie du langage. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung / An international handbook of contemporary research / Manuel international des recherches contemporaines*. 1. Halbband, Berlin u. a. 1992, S. 94–104, hier: S. 94: »China provides the unique instance of philosophy of language developed in a language of uninflected words organised solely by word order and the functions of grammatical particles. In the absence of morphological features such as compulsion in Indo-European and Semitic languages, there is little to make Chinese aware of the structure

of their own language. Linguistic study therefore centred on lexicography rather than on grammar, and philosophy of the classical period (500–200 B. C.) on the name rather than the sentence.« Vgl. ebenfalls You-Zheng Li, »Sign conceptions in China«, in: Roland Posner, Klaus Robering und Thomas A. Sebeok (Hgg.), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur = Semiotics: A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*. 2. Teilband / Volume 2, Berlin, New York 1998, S. 1856–1881, hier: S. 1859 f.

1141 Graham, »Philosophy«, S. 94 [wie Anm. 1140].

1142 So Wolfgang Behr, »Language change in premodern China. Notes on its perception and impact on the idea of a ›constant way‹«, in: Helwig Schmidt-Glintzer, Achim Mittag und Jörn Rüsen (Hgg.), *Historical Truth, Historical Criticism, and Ideology. Chinese Historiography and Historical Culture from a New Comparative Perspective*, Leiden u. a. 2005, S. 13–52, hier: S. 16.

1143 Vgl. ebd.

1144 Vgl. Constance A. Cook, »Scribes, cooks, and artisans. Breaking Zhou tradition«, in: *Early China* 20 (1995), S. 241–277, hier: 252: »a scribe was a ritualist, an official whose ›service‹ was essentially of a religious nature. [...] this would seem obvious from the very material nature of the texts they recorded upon – bones for conversing with ancestral spirits and bronze vessels for feeding them [...]«

1145 Behr, »Language«, S. 17 [wie Anm. 1142].

1146 Ebd.

1147 Manetti, *Theories*, S. 2 [wie Anm. 619].

1148 Als Überblick zu Nabû als dem Schreibergott siehe Brigitte Groneberg, *Die Götter des Zweistromlandes. Kulte, Mythen, Epen*, Düsseldorf 2004, S. 126 f. Griffel und Tafel können auch stellvertretend den Gott Nabû repräsentieren und in dieser Eigenschaft verehrt werden – so etwa auf dem Symbolsockel Tukulti-Ninurtas I. Dort sind auf der einen Seite eine Person im Gebetsgestus und auf der anderen Seite Gegenstände zu sehen, die von Fachleuten als Griffel und Tafel identifiziert wurden; siehe Michael Herles, »Zur Darstellung auf dem Symbolsockel Tukulti-Ninurtas I. Griffel oder Zepter?«, in: *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 138 (2006), S. 249–268. Zum ägyptischen Gott Thot siehe die ausführliche Studie von Patrick Boylan, *Thoth. The Hermes of Egypt. A Study of Some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt*, London u. a. 1922.

1149 Vgl. Haarmann, *Donauschrift*, S. 26 [wie Anm. 1136].

1150 So etwa Martin, *History*, S. 24 et passim [wie Anm. 1137].

1151 Vgl. Nicholas Postgate, Tao Wang und Toby Wilkinson, »The evidence for early writing. Utilitarian or ceremonial?«, in: *Antiquity* 69, 264 (1995), S. 459–480, <https://doi.org/10.1017/S0003598X00081874>; Denise Schmandt-Besserat, »Forerunners of Writing«, in: Hartmut Günther und Otto Ludwig (Hgg.), *Schrift und Schriftlichkeit / Writing and Its Use. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung / An Interdisciplinary Handbook of International Research*. 1. Halbband / Volume 1, Berlin u. a. 1994, S. 264–268, hier: S. 264; und Wildgen, *Evolution*, S. 88 [wie Anm. 824]. Jack Goody beschreibt die Funktion der Schrift in den gesellschaftlichen Bereichen Religion, Ökonomie, Verwaltung und Recht; siehe Jack Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge 1986.

1152 Florian Coulmas, *The Blackwell Encyclopedia of Writing Systems*, Oxford, UK u. a. 1996, S. 435.

1153 Vgl. Dominique Charpin, »Old Babylonian law. Gesture, speech, and writing«, in: dies., *Writing, Law, and Kingship in Old Babylonian Mesopotamia*. Translated by Jane Marie Todd, Chicago u. a. 2010, S. 43–52.

1154 Für Mesopotamien siehe Stefan M. Maul, *Die Wahrsagekunst im Alten Orient. Zeichen des Himmels und der Erde*, München 2013. Für China: Michael Loewe und Carmen Blacker (Hgg.), *Divination and Oracles*, London u. a. 1981; David N. Keightley, *Sources of Shang History. The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*, Berkeley 1985 [Erstveröffentlichung 1978]; und Peter Hessler, *Oracle Bones. A Journey between China's Past and Present*, Pymble, NSW u. a. 2006. Für das antike Griechenland: Kai Trampedach, *Politische Mantik. Die Kommunikation über Götterzeichen und Orakel im klassischen Griechenland*, Heidelberg 2015. Für das römische Reich: David S. Potter, *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge, MA 1994. Zum Vergleich zwischen Divinationsverfahren im antiken Griechenland und China siehe Lisa A. Raphals, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece*, Cambridge, UK u. a. 2013.

1155 Vgl. David N. Keightley, »Marks and labels. Early writing in Neolithic and Shang China«, in: Miriam T. Stark (Hg.), *Archaeology of Asia*, Malden, MA 2006, S. 177–201, hier: S. 186, mit Bezug auf Mark E. Lewis, *Writing and Authority in Early China*, Albany 1999, S. 14.

1156 Vgl. Keightley, »Marks«, S. 186 [wie Anm. 1155], mit Bezug auf ders., *Sources*, S. 22, Fn 93 [wie Anm. 1154].

1157 Vgl. Roy Harris, *Rethinking Writing*, London 2000, S. 87.

1158 Vgl. für Mesopotamien Bottéro, »Religion«, S. 44 [wie Anm. 618]: »For the Mesopotamians the name was the object being designated, the vocalized thing when the name was uttered and the written thing when it was written. The person who wrote (and this is the evidence that must have leapt to the eyes of the inventors and then the users of cuneiform writing), while he formed the characters that represented and reproduced objects, thus made and produced those objects themselves. Therefore the gods, creators of everything and who, not only in the beginning but each and every day, produced beings and events, thus also wrote, in their own way, those beings and those events. The entire world, the work of the gods, was similar to a written tablet and like the tablet was full of messages.«

1159 Vgl. Christopher Woods, »Visible language. The earliest writing systems«, in: ders. (Hg.), *Visible Language. Inventions of Writing in the Ancient Middle East and Beyond*, Chicago, Ill. 2010, S. 15–27. Die Alternative von Hören und Sprechen ist mit Blick auf die neurophysiologischen Umweltkorrelate der Evolution von Sprache allerdings zu relativieren: »[...] a large chunk of the neurology that supports human language processing is an evolutionary outgrowth of the primate visual information-processing system. [...] the human peripheral lexical code must have arisen first as a visual-gestural code«, Givón, »System«, S. 3 [wie Anm. 823].

1160 Haarmann, *Donauschrift*, S. 25 [wie Anm. 1136]. Mit Bezug auf logografische Schriften stellt Haarmann heraus, dass »Definitionen von Schrift, die sich ausschließlich auf die Lautwiedergabe von Sprache beziehen, zu eng gefasst sind und wichtige Komponenten der voralphabetischen Schriftentwicklung ignorieren« (a. a. O., S. 26).

1161 Vgl. Florian Coulmas, *Writing Systems. An Introduction to Their Linguistic Analysis*, Cambridge, UK u. a. 2003, S. 196; und Stokoe, *Language* [wie Anm. 21].

1162 Vgl. Schmandt-Besserat, »Forerunners« [wie Anm. 1151]; dies., *How writing came about*, Austin 1996; und dies., »Tokens as precursors of writing«, in: Elena L. Grigorenko, Elisa Mambrino und David D. Preiss (Hgg.), *Writing. A Mosaic of New Perspectives*, New York 2012, S. 3–10. Chris A. Rollston bezeichnet die altägyptische und sumerische Schrift als piktografische Logogramme: »The earliest Sumerian inscriptions demonstrate that the Sumerian writing system was initially pictographic in nature. [...] Of course, the system that was predominant in Egypt is referred to as hieroglyphics (from Greek *hierō* »sacred« and Greek *gluphō* »carving«). Nevertheless, these writing systems of Mesopotamia and Egypt are not alphabetic. Instead, they use logograms, that is, a sign that represents an entire word rather than just a single sound«; Chris A. Rollston, *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel. Epigraphic Evidence from the Iron Age*, Atlanta 2010, S. 11.

1163 Vgl., allerdings ohne systemtheoretische Terminologie, Martin, *History*, S. 4 [wie Anm. 1137].

1164 Haarmann, *Donauschrift*, S. 21 [wie Anm. 1136]. Im Ergebnis kann später, etwa bei den Stoikern, vom »aufschreibbaren menschlichen Laut« die Rede sein (ἡ ἐγγράμματος φωνή); so bei Diogenes Laertius VII.44, zitiert nach Karlheinz Hülsner (Hg.), *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung*. 4 Bände, Stuttgart 1987–88, S. 42; oder von der »artikulierten Stimme«, die »buchstabier- oder aufschreibbar genannt wird, weil sie schriftlich festgehalten werden kann« (vox articulata [...] litteralis vel scriptilis appellatur, quia litteris comprehendi potest; so bei Diomedes, *Ars gramm.* II, 420, 9–21, zitiert nach a. a. O., S. 546.

1165 Vgl. William C. Stokoe, »The origins of language«, in: Paul Cobley (Hg.), *Routledge Companion to Semiotics and Linguistics*, London 2001, S. 40–51, hier: S. 42: »With our eyes and brains we see »what is there«—everything stationary and in motion within sight. With our ears and brains, however, we can detect only rapid variation in air density. Only when vocally produced sound waves have distinctive patterns that allow them to become conventionally associated with something else, can hearing them tell us much.

When a stretch of speech does mean something, it is because members of a community possess a convention linking those speech patterns to those meanings.«

1166 Siehe Stokoe, *Language in Hand. Why Sign Came Before Speech*, Washington, DC 2001.

1167 Vgl. Michael A. Arbib, »Interweaving protosign and protospeech. Further developments beyond the mirror«, in: *Interaction Studies: Social Behaviour and Communication* 6, 2 (2005), S. 145–171.

1168 Abbildung nach Coulmas, *Encyclopedia*, S. 406 [wie Anm. 1152].

1169 Ebd. In der Konsequenz konstatiert Jack Goody, *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge u. a. 1987, S. 300: »Cognitively as well as sociologically, writing underpins ›civilization‹ [...]«.

1170 Vgl. Dirk Meyer, *Philosophy on Bamboo. Text and the Production of Meaning in Early China*, Leiden u. a. 2012.

1171 Vgl. Rosalind Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, UK u. a. 1992; David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford u. a. 2005, S. 3.

1172 Siehe Donald S. J. Lopez, »Authority and orality in the Mahāyāna«, in: *Numen* 42, 1 (1995), S. 21–47.

1173 Vgl. Ian H. Henderson, »Early Christianity, textual representation and ritual extension«, in: Dorothee Elm von der Osten, Jörg Rüpke und Katharina Waldner (Hgg.), *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*, Stuttgart 2006, 81–100.

1174 Vgl. Christopher M. Nugent, »Literary media. Writing and orality«, in: Wiebke Denecke, Wai-Yee Li und Xiaofei Tian (Hgg.), *The Oxford Handbook of Classical Chinese Literature (1000 BCE–900 CE)*, London u. a. 2017, S. 46–60, hier: S. 46.

1175 Vgl. Angelika Neuwirth, »Rhetoric and the Qurʾān«, in: Jane D. McAuliffe (Hg.), *Encyclopaedia of the Qurʾān. Volume 4: P–Sh*, Leiden u. a. 2004, 461–475, hier: S. 470: Der Koran »is explicitly composed for recitation, fulfilling its poetic purpose only when recited or – more generally speaking – performed«. Siehe ausführlich Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 1999.

1176 Siehe für das europäische Mittelalter Peter Strohschneider, »Unlesbarkeit von Schrift. Literaturhistorische Anmerkungen zu Schriftpraxen in der religiösen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts«, in: Fotis Jannidis, Gerhard Lauer, Matías Martínez und Simone Winko (Hgg.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte*, Berlin u. a. 2003, S. 591–627.

1177 Woods, »Introduction«, S. 15 [wie Anm. 1159].

1178 Vgl. Andy Lock und Matt Gers, »The cultural evolution of written language and its effects. A Darwinian process from prehistory to the modern day«, in: Elena L. Grigorenko, Elisa Mambrino und David D. Preiss (Hgg.), *Writing. A Mosaic of New Perspectives*, New York 2012, S. 11–35.

1179 Vgl. Brian Rotman, *Becoming Beside Ourselves. The Alphabet, Ghosts, and Distributed Human Being*, Durham 2008.

1180 Siehe für Mesopotamien Jean Bottéro, »Religion«, S. 47 [wie Anm. 618]: »In any event, one thing is highly likely, if not certain: in order to achieve this method of predicting the future, even though it was associated with the belief of that time in what I have called ›the writing of the gods‹ and in the divine creation of things and situations, the Mesopotamians had to have first gone through a period of what I call empiricism. They had to have observed abnormal situations followed by events that boded well or ill, and those situations had to have been at least partially repetitive and similarly observed (let's say, the birth of an abnormal sheep came shortly before the death of an important person, and that this occurred on several occasions—they noted everything), so that their attention had been attracted to such sequences to the point of turning them into laws: post hoc, ergo propter hoc—what follows something is caused or announced by that thing. They must also have noticed that in those sequences of events analogous situations (the king who conquered a town by means of breaches in walls, when a sheep that had been sacrificed shortly before was discovered to have had perforations—types of breaches! —in its liver) or assonances (a misfortune brought upon a town by its god, who was obviously angry with the town shortly following a downpour) could occur. Only this connecting of phenomena could have resulted in the discovery of the divinatory process.« Vgl. für China William G. Boltz, »Invention«, S. 3 [wie Anm. 1136]: »The context of this writing is that of institutionalized royal divination practices. The earliest Chinese writing is in other words found used almost exclusively to record the substance of divinatory practices of the

Royal Court at Anyang, where through those practices the Shang king attempted to communicate with his dead ancestors.«

1181 Aleida Assmann, »Die Sprache der Dinge. Der lange Blick und die wilde Semiose«, in: Hans U. Gumbrecht und Karl L. Pfeiffer (Hgg.), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt a. M. 1988, S. 237–251, hier: S. 238.

1182 Luhmann, *Religion*, S. 24 [wie Anm. 45]. Vgl. auch Assmann, *Ma'at*, S. 44 f. [wie Anm. 122]: »Die Tradition verändert gleichsam ihren Aggregatzustand, weil mit der Schrift sowohl Kritik als auch Permanenz institutionalisierbar geworden sind.« Ein Beispiel aus dem antiken Mittelmeerraum für die besondere – kritisch oder apologetisch gehaltene – Aufmerksamkeit auf Religion unter Bedingungen schriftlicher Kommunikation sind Ciceros Schriften *De natura deorum* und *De divinatione* sowie die Reaktionen auf sie; vgl. Mary Beard, John North und Simon R. F. Price, *Religions of Rome. Volume 1: A History*, Cambridge u. a. 1998, S. 151: »The philosophical definition and defence of traditional Roman piety that we see throughout Cicero's work are just as important in the history of Roman religious ideas as the development of a particular strand of *sceptical* inquiry, which has often been given more attention. Both developments indicate a religion that was becoming an area of interest, identifiable as separate and thus the object or scrutiny, of scepticism and defence.«

1183 Michael Witzel, *Das alte Indien*, München 2003, S. 25.

1184 Vgl. Friedrich M. Müller (Hg.), *Rig-Veda-Sanhita. The Sacred Hymns of the Brahmins. Volume 1*. Together with the commentary of Sayanacharia, London 1849, S. 14, Z. 15. In der Paraphrase wiedergegeben nach Hartmut Scharfe, »The oral tradition«, in: ders., *Education in Ancient India*, Leiden u. a. 2002, S. 8–37, hier: S. 8. Die mündliche Weitergabe vom Lehrer an den Schüler kann man noch im heutigen Indien beobachten; siehe Borayin M. Larios, *Embodying the Vedas. Traditional Vedic Schools of Contemporary Maharashtra*, Warsaw u. a. 2017.

1185 Frits Staal zufolge dauert es heutzutage mindestens fünf Jahre, um den *Rgveda* auswendig zu lernen; siehe Frits Staal, *The Fidelity of Oral Tradition and the Origins of Science*, Amsterdam 1986, S. 31.

1186 Siehe Ramchandra N. Dandekar, »Commentators of the Rgveda. A recapitulation«, in: *Bulletin of the Deccan College Research Institute* 50 (1990), S. 157–168. Zum Verhältnis von mündlich tradierten vedischen Texten und schriftlichen Kommentaren bemerkt Jan. E. M. Houben: »For a limited amount of ›primary‹ text, Veda or Vedāṅga, a purely oral transmission is generally felt to be possible. In the case of a commentary it is much more difficult to imagine a sufficiently exact transmission, unless the text was written down from the beginning and next transmitted through regular copying«, Jan E. M. Houben, »Veda-Vedāṅga and Avesta between orality and writing«, in: Jan E. M. Houben und Julieta Rotaru (Hgg.), *Travaux de Symposium International ›Le Livre. La Roumanie. L'Europe. Troisième édition – 20 à 24 septembre 2010. TOME III. La troisième section: Études euro- et afro-asiatiques*, Bucarest 2011, S. 13–19, hier: S. 16.

1187 Siehe Johannes Bronkhorst, »Illiteracy as a socio-cultural marker«, in: Jan E. M. Houben und Julieta Rotaru (Hgg.), *Travaux de Symposium International ›Le Livre. La Roumanie. L'Europe. Troisième édition – 20 à 24 septembre 2010. TOME III. La troisième section: Études euro- et afro-asiatiques*, Bucarest 2011, S. 44–56. Zum Aufkommen buddhistischer Texte siehe Stephen C. Berkwitz, Julianne Schober und Claudia Brown, »Introduction. Rethinking Buddhist manuscript cultures«, in: dies. (Hg.), *Buddhist Manuscript Cultures. Knowledge, Ritual, and Art*, London u. a. 2009, S. 1–15, hier: S. 1.

1188 Das Folgende nach Wilke/Moebus, *Sound*, S. 363–367 [wie Anm. 270].

1189 Paul Thieme, »Brāhman«, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (1952), S. 91–129, hier: S. 128. Hermann Oldenberg bestimmt brāhman als »die heilige (zauberkräftige) Formel und das sie erfüllende Fluidum der Zauberkraft«, Oldenberg, *Religion*, S. 65, Fn 1 [wie Anm. 514].

1190 So Wilke/Moebus, *Sound*, S. 366 [wie Anm. 270].

1191 In der Übersetzung nach Karl F. Geldner (Hg.), *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen von Karl Friedrich Geldner. Erster Teil: Erster bis vierter Liederkreis*, London u. a. 1951, S. 474.

1192 Heinrich Lüders, *Varuṇa. Band 1: Varuṇa und die Wasser*. Aus dem Nachlaß hg. von Ludwig Alsdorf, Göttingen 1951, S. 15.

1193 Siehe Houben, »Structure« [wie Anm. 879]; selbstreferenzielle Wiederholungsschleifen (›strange loops‹) im Sinne von Hofstadter, *Gödel*, S. 736 [wie Anm. 68].

1194 Auf die Rationalität von Oralität in Indien weist eine Reihe von Arbeiten hin; siehe etwa Staal, *Fidelity* [wie Anm. 1185]; Johannes Bronkhorst, »Literacy and rationality in ancient India«, in: *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 56, 4 (2002), S. 797–831; und Krishna M. Shrimali, »Reason and rationality. Some leaves from India's intellectual history«, in: *Social Scientist* 46, 3/4 (2018), S. 3–44.

1195 Die Figur »Zaraθuštra« wird in der Forschung sehr unterschiedlich interpretiert: einmal als prophetischer Reformator, das andere Mal als ritualistischer Schamane. Zum Verständnis Zaraθuštras als Schamane siehe Henrik S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*. Deutsch von Hans Heinrich Schaeder, Leipzig 1938. Zur Diskussion (und Dekonstruktion) verschiedener Zaraθuštra- und Zoroastrismus-Bilder siehe Götz König, *Studien zur Rationalitätsgeschichte im Älteren Iran. Ein Beitrag zur Achsenzeitdiskussion*, Wiesbaden 2018, S. 37–41. Insgesamt ist festzuhalten: »Zaraθuštra ist lediglich als eine literarische Figur (in unterschiedlicher Weise in den alt- und jungavestischen und in den Pahlavi-Berichten [...]) zu fassen, die ihm zugeschriebenen Texte sind sehr wahrscheinlich zeitlich vor-axial, und die Perspektive auf Zaraθuštra als Religionsstifter ist aufgegeben zugunsten seiner stärkeren Reintegration in den indo-iranischen Kulthorizont, in dem die Frage nach dem wahrhaften Leben nicht oder kaum unmittelbar, sondern i. d. R. durch die rituelle Organisation des Lebens hindurch gestellt wurde« (a. a. O., S. 115 f.).

1196 So König, *Studien*, S. 40 [wie Anm. 1195].

1197 Vgl. Mary Boyce (Hg.), *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism. Edited and Translated by Mary Boyce*. University of Chicago Press edition, Chicago 21990 [Erstveröffentlichung 1984], S. 1.

1198 Siehe Houben, »Veda-Vedāṅga« [wie Anm. 1186].

1199 Zur Beziehung zwischen Buchdruck und der europäischen Reformation siehe Mark U. Edwards, *Printing, Propaganda, and Martin Luther*, Berkeley, CA 1994, insb. S. 109–130; Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge, UK u. a. 2005 [Erstveröffentlichung 1983], S. 164–208; und Jared Rubin, »Printing and Protestants. An empirical test of the role of printing in the reformation«, in: *Review of Economics and Statistics* 96, 2 (2014), S. 270–286, https://doi.org/10.1162/REST_a_00368. Zum Verhältnis von Religion und Buchdruck in China siehe Xiaofei Tian, »I. Technology and media. Editor's introduction«, in: Wiebke Denecke, Wai-Yee Li und Xiaofei Tian (Hgg.), *The Oxford Handbook of Classical Chinese Literature (1000 BCE–900 CE)*, London u. a. 2017, S. 27–30, hier: S. 29: »Some scholars believe that printing was used in China for religious purposes from as early as the sixth or seventh century, although printing did not become widespread until after the tenth century [...]«.

1200 Zu verschiedenen Aspekten materialer Textkulturen siehe die Beiträge in Thomas Meier, Michael R. Ott und Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken*, Berlin 2015, sowie Rebecca Sauer und Susanne Enderwitz (Hgg.), *Communication and Materiality. Written and Unwritten Communication in Pre-Modern Societies*, Berlin u. a. 2015; mit besonderem Blick auf religiöse Texte: Joachim F. Quack und Daniela C. Luft (Hgg.), *Erscheinungsformen und Handhabungen Heiliger Schriften*, Berlin 2014. Als ein schönes Beispiel für eine »materiale Hermeneutik« (Peter Szondi) von Manuskripten im europäischen Mittelalter siehe Viktor H. Elbern, »Zierseiten in Handschriften des frühen Mittelalters als Zeichen sakraler Abgrenzung«, in: Albert Zimmermann (Hg.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*. Bearbeitet von Gudrun Vuillemin-Diem, Berlin u. a. 1971, S. 340–356. Zu Manuskriptkulturen in Indien: Florinda de Simini, *Of Gods and Books. Ritual and Knowledge Transmission in the Manuscript Cultures of Premodern India*, Berlin u. a. 2016. Zu buddhistischen Manuskriptkulturen: Stephen C. Berkwitz, Juliane Schober und Claudia Brown (Hgg.), *Buddhist Manuscript Cultures. Knowledge, Ritual, and Art*, London u. a. 2009. Zur europäischen Manuskriptkultur in Zeiten des Buchdrucks: Christian Benne, *Die Erfindung des Manuskripts. Zur Theorie und Geschichte literarischer Gegenständlichkeit*, Berlin 2015. Zu Methoden des Vergleichs von verschiedenen Manuskriptkulturen: Hanna Wimmer, Dmitry Bondarev, Janina Karolewski, Vito Lorusso, »A heuristic tool for the comparative study of manuscripts from different manuscript cultures« 2015, https://www.manuscript-cultures.uni-hamburg.de/papers/CSMC_Occasional_Paper_3_Wimmer_et_al.pdf, letzter Zugriff: 23.11.2020.

1201 Jan Assmann führt für den Fall des alten Ägypten den Begriff des Kosmotheismus ein; siehe Jan Assmann, *Monotheismus und Kosmotheismus*. Ägyptische Formen eines »Denkens des Einen« und ihre europäische Rezeptionsgeschichte, Heidelberg 1993. Jóhann P. Árnason spricht in Bezug auf das alte Ägypten und Mesopotamien von »cosmo-theologies«; siehe Jóhann P. Árnason, »Theorizing the history of reli-

gions. The Weberian agenda and its unresolved issues», in: *Social Imaginaries* 3, 2 (2017), S. 109–143, <https://doi.org/10.5840/si20173216>, hier: S. 135.

1202 Wiedergegeben in der Übersetzung von Maul, *Wahrsagekunst*, S. 114 [wie Anm. 1154]. Wilfred G. Lambert, *Babylonian Oracle Questions*, Winona Lake, IN 2007, S. 37, übersetzt mit »from the matter of magic, voodoo, witchcraft, black magic and sorcery«. Für den Fall Altägyptens sind entsprechende pejorative Abgrenzungen zu finden bei Hermann Junker, *Die politische Lehre von Memphis*, Berlin 1941, S. 29, 50. In der Hebräischen Bibel (Dtn 18.9–12) heißt es: »... wenn du in das Land kommst, das Jahwe, dein Gott, dir geben wird, sollst du nicht lernen, solche Greuel zu tun wie diese Völker. Es soll bei dir keiner gefunden werden, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen läßt, keiner, der ein Losorakel befragt, kein Omendeuter, kein Wahrsager, kein Exorzist, niemand, der schwarze Magie ausübt, noch einer der Totengeister oder Wahrsagegeister befragt oder sich an die Toten wendet; denn ein Greuel vor Jahwe ist jeder, der solches verübt, denn um dieser Greuel willen wird Jahwe, dein Gott, sie vor dir vertreiben«; zitiert in der Übersetzung von Otto Kaiser, *Vom offenbaren und verborgenen Gott. Studien zur spätbiblischen Weisheit und Hermeneutik*, Berlin u. a. 2008, S. 219.

1203 Siehe John L. Austin, *How to Do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford 1962; John R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge u. a. 1969.

1204 Assmann, »Magie«, S. 25 [wie Anm. 606].

1205 A. a. O., S. 24 f.

1206 A. a. O., S. 25.

1207 Assmann, *Theologie und Weisheit im alten Ägypten*, Paderborn 2005, S. 33 f.

1208 Vgl. Assmann, »Magie«, S. 27 [wie Anm. 606].

1209 Siehe Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München 1995; Teeter, *Presentation* [wie Anm. 122].

1210 Peter Eschweiler, *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*, Freiburg, Schweiz u. a. 1994, S. 240.

1211 Karl Jansen-Winkeln, »Horizont« und »Verklärtheit«. Zur Bedeutung der Wurzel *ḥ*, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 23 (1996), S. 201–215, hier: S. 212.

1212 A. a. O., S. 209.

1213 A. a. O., S. 204.

1214 Zauberspruch 261 der Coffin-Texte; zitiert nach Raymond O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts. Volume 1: Spells 1–354*, Warminster 1973, S. 199 f.

1215 Schneider, »Waffe«, S. 61 [wie Anm. 603].

1216 Dux, *Weltbilder*, S. 150 [wie Anm. 593].

1217 Schneider, »Waffe«, S. 61 [wie Anm. 603].

1218 Siehe Schneider, »Waffe«, S. 60–75 [wie Anm. 603].

1219 Vgl. Jørgen Podemann Sørensen, »The argument in ancient Egyptian magical formulae«, in: *Acta Orientalia* 45 (1984), S. 5–19, hier: S. 10 f.

1220 Schneider, »Waffe«, S. 67 f. [wie Anm. 603].

1221 Vgl. Podemann Sørensen, »Argument«, S. 12 [wie Anm. 1219].

1222 Schneider, »Waffe«, S. 71 [wie Anm. 603].

1223 Für den mesopotamischen Bereich siehe Nils P. Heeßel, »Amulette und »Amulettform«. Zum Zusammenhang von Form, Funktion und Text von Amuletten im Alten Mesopotamien«, in: Joachim F. Quack und Daniela C. Luft (Hgg.), *Erscheinungsformen und Handhabungen Heiliger Schriften*, Berlin 2014, S. 53–77.

1224 Vgl. Schneider, »Waffe«, S. 76 [wie Anm. 603].

1225 So argumentiert Ricardo A. Caminos, »Magic for the dead«, in: Alessandro Roccati und Alberto Sil- iotti (Hgg.), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni. Atti Convegno Internazionale di Studi, Milano 29–31 Ottobre 1985*, Verona 1987, S. 147–159.

1226 Schneider, »Waffe«, S. 52 [wie Anm. 603].

- 1227** Luhmann, *Religion*, S. 16 [wie Anm. 45].
- 1228** Schneider, »Waffe«, S. 47 [wie Anm. 603].
- 1229** A. a. O., S. 47.
- 1230** A. a. O., S. 77.
- 1231** Vgl. Wolfhart Westendorf, *Handbuch der altägyptischen Medizin*. 2 Bände, Leiden u. a. 1999, S. 532–535.
- 1232** Vgl. Erik Hornung, »Die Macht des Zaubers«, in: ders., *Geist der Pharaonenzeit*, Zürich 1989, S. 55–61, hier: S. 61: »Ein ägyptischer Arzt ist auch Zauberer, d. h. Seelenarzt, der den Dämon der Krankheit bannt und für eine ideale Therapie die Wirkung von Heilmitteln, Amulett und Zauberspruch kombiniert.« Das gilt auch für Mesopotamien. Die Auffassung einer Rollendifferenzierung, der zufolge der Arzt (*asû*) den Patienten mit der rational-empirischen Therapeutik heilt, während der Beschwörer (*āšipu*) mittels der Diagnostik ausschließlich für die magisch-religiöse Verortung der Krankheit und das Wiederherstellen des sozial-religiösen Äquilibrium verantwortlich ist, lässt sich nicht halten; so Nils P. Heeßel, »Diagnostik in Babylonien und Assyrien«, in: *Medizinhistorisches Journal* 36, 3/4 (2001), S. 247–266, hier: S. 262.
- 1233** Vgl. Robert K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago, IL. 4²⁰⁰⁸ [Erstveröffentlichung 1993], S. 5: »The designation of any given text as ›magical‹ as opposed to ›religious‹ or ›medical‹ is often highly problematic and subjective. The very presence of a spell within a medical context has sufficed to stigmatize that recipe as ›magical‹ even when the accompanying format for treatment is indistinguishable from others within the same papyrus.«
- 1234** Vgl. Assmann, Ägypten, S. 12 [wie Anm. 122].
- 1235** Zum Verhältnis von Religion und Medizin in der mediterranen Spätantike siehe Werner Heinz, »Medizin und Religion in der Spätantike«, in: Peter Dinzelsbacher (Hg.), *Mystik und Natur. Zur Geschichte ihres Verhältnisses vom Altertum bis zur Gegenwart*, Berlin, New York 2009, S. 7–38.
- 1236** Vgl. etwa James H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, London 1912, S. 72: »The pyramidal form of the king's tomb [...] was of the most sacred significance.«
- 1237** Vgl. Rainer Stadelmann, »Pyramiden, AR«, in: Wolfgang Helck und Wolfhart Westendorf (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie*. Bd. IV: *Meggido–Pyramiden*. Begründet von Wolfgang Helck und Eberhard Otto, Wiesbaden 1982, Sp. 1205–1264, hier: Sp. 1239: »Unbestreitbar haben kultische Bedürfnisse und religiöse Vorstellungen auf Form und Gestaltung äg. Bauwerke eingewirkt; dennoch ist es bei unserem heutigen Kenntnisstand immer ein Wagnis und eine große Unsicherheit, innerhalb einer Entwicklung Einzelsvorgänge und Gestaltungen abgewogen und richtig zu deuten.«
- 1238** Vgl. Hans Bonnet, »Pyramide«, in: ders., *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin u. a. 3²⁰⁰⁰ [Erstveröffentlichung 1952], 619 f., hier: S. 619. Siehe ausführlich Ludwig Borchardt, *Die Entstehung der Pyramide an der Baugeschichte der Pyramide bei Mejdum nachgewiesen*. Mit einem Beitrag über Lasten-transport und Bauzeit von Louis Croon, Berlin 1928.
- 1239** Vgl. Bonnet, »Pyramide«, S. 619 [wie Anm. 1238].
- 1240** Zitiert nach Heinrich Schäfer, »Die Spitze der Pyramide König Amenemhets III.«, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 41/42, 1 (1905), 84 f., <https://doi.org/10.1524/zaes.1905.4142.jg.84>, hier: S. 84.
- 1241** Für den Fall der Tempelorganisation siehe Petra Andrassy, »Zur Organisation und Finanzierung von Tempelbauten im Alten Ägypten«, in: Martin Fitzenreiter (Hg.), *Das Heilige und die Ware. Zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie*, London 2007, S. 143–164.
- 1242** Vgl. Maul, *Wahrsagekunst*, S. 10 [wie Anm. 1154]: »Jede Epoche, jede Kultur wird immer wieder aufs Neue versuchen, im Rahmen ihrer Möglichkeiten in der eigenen Gegenwart und auch in der Vergangenheit nach Spuren des Zukünftigen zu suchen, um diese zu deuten und daraus eine Vorstellung von dem Kommenden zu gewinnen.«
- 1243** Siehe Marie T. Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt a. M. 1993.
- 1244** Aus der umfangreichen Literatur siehe etwa Michael Bergunder, »Umkämpfte Historisierung. Die Zwillingsgeburt von ›Religion‹ und ›Esoterik‹ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Programm einer globalen Religionsgeschichte«, in: Klaus Hock (Hg.), *Wissen um Religion: Erkenntnis – In-*

teresse. *Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie* 2020, S. 47–131; Egil Asprem, *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939*, Leiden u. a. 2014; Antoine Faivre, *Western Esotericism. A Concise History*. Translated by Christine Rhone, Albany 2010, S. 89–109; Wouter J. Hanegraaff, »How magic survived the disenchantment of the world«, in: *Religion* 33, 4 (2003), S. 357–380, [https://doi.org/10.1016/S0048-721X\(03\)00053-8](https://doi.org/10.1016/S0048-721X(03)00053-8); speziell zur Astrologie: Kocku von Stuckrad, *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2003; und als Überblick: Thérèse Charmasson, »Divinatory arts«, in: Wouter J. Hanegraaff (Hg.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden u. a. 2006, S. 313–319.

1245 Siehe etwa Albrecht Dieterich, »Der Untergang der antiken Religionen [1892]«, in: ders., *Kleine Schriften*, hg. von Richard Wünsch, Leipzig u. a. 1911, S. 449–539, hier: S. 451.

1246 Siehe Stroumsa, *Ende* [wie Anm. 217].

1247 Stroumsa, *Ende*, S. 29 [wie Anm. 217]. Es ist nicht so sehr die Vorstellung von der Ewigkeit der Seele, die revolutionär ist, sondern die Vorstellung von der leiblichen Auferstehung und dem jüngsten Gericht; siehe Caroline W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, New York 1995.

1248 Siehe Stroumsa, *Ende*, S. 175 [wie Anm. 217].

1249 Siehe Daniel Boyarin, »The Christian invention of Judaism. The Theodosian empire and the rabbinic refusal of religion«, in: Hent de Vries (Hg.), *Religion. Beyond a Concept*, New York 2008, S. 150–177.

1250 Stroumsa, *Ende*, S. 31 [wie Anm. 217]. Zum Religionskontakt zwischen Judentum, Christentum und römischer Religion, der Religion wechselseitig stimuliert, siehe die Beiträge in Leif E. Vaage (Hg.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, Waterloo, ON 2006.

1251 David Chidester, *Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*, Charlottesville 1996, S. 260.

1252 Jan Assmann, »Kulte und Religionen. Merkmale primärer und sekundärer Religion(erfahrung) im Alten Ägypten«, in: Andreas Wagner (Hg.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*, Berlin 2006, S. 269–280, hier: S. 269.

1253 Siehe Helmut Zander, »Europäische Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich«, Berlin 2016.

1254 Staatsreligion im juristischen Vollsinn wird das Christentum erst unter Justinian I. in der Mitte des 6. Jahrhunderts, als damit begonnen wird, den Klerus zu verbeamten.

1255 Siehe Peter Beyer, »Questioning the secular/religious divide in a post-Westphalian world«, in: *International Sociology* 28, 6 (2013), S. 663–679, <https://doi.org/10.1177/0268580913507070>, der mit der Deteritorialisierung jedoch zugleich die Unterscheidung religiös/säkular infrage gestellt sieht. Ich sehe im Gegenteil gerade in der Enträumlichung eine der wichtigsten Bedingungen zur verstärkten Abgrenzung des Religionssystems von anderen gesellschaftlichen Bereichen und somit zur forcierten Restabilisierung des Religionssystems.

1256 Siehe Phillip Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford, New York 2000, S. 5. Cary zieht als eine der möglichen Quellen für die Entstehung des privaten inneren Raums auch die Gnosis in Betracht und nennt die folgenden Schriften: »Nag Hammadi corpus *Gos. Mary* 8:19–20, *Dial. Sav.* 125:2 und 128:3–5, *Gos. Truth* 32:20–40, *Gos. Thom.* 32:20–33:6, 37:27–26, 38:9–10 und 48:16–17, *Exeg. Soul* 131:14–28, *Gos. Eg.* 66:24–25, *Teach. Silv.* 94:28–29, 106:15, and 117:26–29, *Ep. Pet. Phil.* 137:22–23, *Allogenes* 52:10–13« (a. a. O., S. 191). Allerdings: »So far as I can tell (being no reader of Coptic), some Gnostics have something like a concept of inward turn, but none have any concept of private inner space« (ebd.).

1257 Stroumsa, *Ende*, passim [wie Anm. 217].

1258 Selbstverständlich kennen auch andere Religionen die Wende zur Innerlichkeit. Allerdings ist sie in diesen Fällen nicht unbedingt mit einer bekennnishaften Entscheidung verbunden. Siehe etwa Gavin D. Flood, *The Truth Within. A History of Inwardness in Christianity, Hinduism, and Buddhism*, Oxford, UK u. a. 2013. Als Gemeinsamkeit zwischen christlichen, hinduistischen und buddhistischen Konzeptionen von Innerlichkeit hält Flood fest: »What the kinds of inwardness in Christianity, Hinduism, and Buddhism share is a hierarchical order of being (even though this hierarchy is sometimes subverted) along with the idea of the human person as sacred. This sacralty of the human person, however, lies not in individualism but in participation in the order of being. The kinds of inwardness I have described are developed over a long

period of time, throughout a lifetime in the non-identical repetition of ritual and meditative act, by developing a certain habitus, a certain way of life that aligns the being of the person with forms and forces greater than the self. To view the person as sacred is to view the person as having a life whose meaning is legitimated by, and imbued with, a transcendent order« (a. a. O., S. 272). An dieses Buch hat mich Dominika Motak erinnert.

1259 Zur Bekenntnisreligion in Bezug auf das frühneuzeitliche Europa siehe Wolfgang Eßbach, *Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, Paderborn 2014, S. 82–91. Zu Identitätskonzepten pietistischer Frömmigkeit: Magnus Schlette, *Die Selbst(er)findung des Neuen Menschen. Zur Entstehung narrativer Identitätsmuster im Pietismus*, Göttingen 2005. Zu moderner Individuen-Religion mit der Maxime der Selbstverwirklichung: ders., *Die Idee der Selbstverwirklichung. Zur Grammatik des modernen Individualismus*, Frankfurt a. M. 2012.

1260 Das kann etwa bei dem der Fall sein, was Richard Jones »introvertierte mystische Erfahrung« nennt. Diese Art von Erfahrung »occurs in the concentrative track of meditation when there is no sensory input. It leads to an introvertive awareness of a transcendent reality underlying at least all of the experienter's subjective phenomena or in fact all natural phenomena«; Richard H. Jones, *Philosophy of Mysticism. Raids on the Ineffable*, Albany 2016, S. 19. Ernst Troeltsch bestimmt die Mystik neben Kirche und Sekte als eine dritte Sozialform, die im Unterschied zu den beiden anderen individualistisch ausgerichtet ist; vgl. Troeltsch, *Soziallehren*, S. 967 [wie Anm. 788]: »Die Mystik ist die Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz, wobei nur fließende und ganz persönlich bedingte Gruppenbildungen sich sammeln können, im übrigen Kultus, Dogma und Geschichtsbeziehung zur Verflüssigung neigen.«

1261 Siehe Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949, S. 19–42. Zur Vorgeschichte des Jaspers'schen Konzepts der Achsenzeit sowie zu seiner Rezeption und zu parallelen oder abweichenden Entwürfen siehe Jan Assmann, *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, München 2018.

1262 Barnes, *Stages*, S. 93 [wie Anm. 46].

1263 König, *Studien*, S. 12 [wie Anm. 1195].

1264 Ingolf U. Dalferth, »The idea of transcendence«, in: Robert N. Bellah und Hans Joas (Hgg.), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge, MA u. a. 2012, S. 146–188, hier: S. 155. Vgl. in allgemein-philosophischer Hinsicht Benjamin I. Schwartz, »The age of transcendence«, in: *Daedalus* 104, 2 (1975), S. 1–7, sowie die entsprechenden Beiträge in Shmuel N. Eisenstadt (Hg.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany 1986; Jóhann P. Árnason, Shmuel N. Eisenstadt und Björn Wittrock (Hgg.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden u. a. 2005; Robert N. Bellah und Hans Joas (Hgg.), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge, MA u. a. 2012.

1265 Richard Wilhelm, »Einleitung«, in: Laozi, *Tao Te King. Das Buch des Alten. Vom Sinn und Leben*. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, Jena 1911, S. IV–XXV, hier: S. XXI.

1266 Laozi, *Tao Te King. Die Seidentexte von Mawangdui, 500 Jahre älter als andere Ausgaben*, hg. v. Hans-Georg Möller, Frankfurt a. M. 1995, S. 144. Andere Übersetzungen lauten etwa: »Könnten wir weisen den ›Weg‹, / Es wäre kein ewiger Weg. / Könnten wir nennen den Namen, / Es wäre kein ewiger Name«; ders., *Tao-Tê-King. Das heilige Buch vom Weg und von der Tugend*, hg. v. Günther Debon, Stuttgart 1979 [Erstveröffentlichung 1961], S. 25. »Der SINN, den man ersinnen kann, / ist nicht der ewige SINN. / Der Name, den man nennen kann, / ist nicht der ewige Name«; ders., *Tao Te King*, S. 3 [wie Anm. 688]. »The Tao that can be traced as a way is not the eternal way. The name that can be defined as a name is not the eternal name«; *The Complete Works of Han Fei Tzu*. Translated from the Chinese with Introduction, Notes, and Index by W. K. Liao, London 1959, S. 194. »Weg / kann / zeigen, / nicht / beständige / Weg, / Name / kann / nennen, / nicht / beständige / Name«; bzw. in der syntaktischen Version: »Der Weg, der zeigbar, ist nicht der beständige Weg, der Name, der nennbar, ist nicht der beständige Name«; Lau Dse, *Dau Dö Djing. Das Buch vom rechten Wege und von der rechten Gesinnung*. Ins Deutsche übertragen und mit einer wörtlichen Übersetzung, einer Einleitung und Erläuterungen versehen von Jan Ulenbrook, Bremen 1980, S. 44 f.

1267 So Austin Surls, *Making Sense of the Divine Name in the Book of Exodus. From Etymology to Literary Onomastics*, Winona Lake, IN 2017, S. 54.

1268 Vgl. Albrecht Alt, »Ein ägyptisches Gegenstück zu Ex 3.14«, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 58, 1/2 (1940/41), 159 f., hier: S. 160.

1269 Siehe etwa Wolfgang Schluchter, »Rationalität – ein Spezifikum Europas?«, in: ders., *Handlung, Ordnung und Kultur. Studien zu einem Forschungsprogramm im Anschluss an Max Weber*, Tübingen 2005, S. 139–157, hier: S. 139.

1270 Lewis Mumford, *The Transformations of Man*, New York 1956, S. 57.

1271 Ebd. Die Aussage aus seinem Buch *The Conduct of Life*, auf die sich Mumford bezieht, lautet: »Deliberately, I use the word ›axial‹ in a double sense, meaning first of all that there must be a change in values, and further a change so central that all the other activities that rotate around this axis will be affected by it«; Lewis Mumford, *The Conduct of Life*, New York 1952, S. 226. Mumford referiert auf John S. Stuart-Glennie, *The Modern Revolution. Proœmia I. Isis and Osiris. Or the Origin of Christianity as a Verification of an Ultimate Law of History*. A new edition of *In the Morningland*, London 1878. Zu Glennie siehe Eugene Halton, »Jaspers, Stuart-Glennie, and the origins of the theory«, in: ders., *From the Axial Age to the Moral Revolution. John Stuart-Glennie, Karl Jaspers, and a New Understanding of the Idea*, New York 2014, S. 1–22; und Assmann, *Achsenzeit*, S. 141–151 [wie Anm. 1261]. Zum Verhältnis der Ansätze von Mumford und Jaspers siehe Eugene Halton, »Jaspers and Mumford«, in: ders., *From the Axial Age to the Moral Revolution. John Stuart-Glennie, Karl Jaspers, and a New Understanding of the Idea*, New York 2014, S. 72–82. Einen axiologischen Ansatz verfolgt auch Georg Simmel. In seiner *Lebensanschauung* notiert er: »Das Leben findet sein Wesen, seinen Prozeß darin, Mehr-Leben und Mehr-als-Leben zu sein, sein Positiv ist als solcher schon sein Komparativ«; Georg Simmel, »Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel [1918]«, in: ders., *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung*, hg. von Gregor Fitzi und Otthein Rammstedt (GSG 16), Frankfurt a. M. 1999, S. 209–425, hier: S. 234 f. Diesen Prozess nennt Simmel »Achsendrehung« (a. a. O., S. 234, 245 et pass.). Siehe dazu Volkhard Krech, »Die ›Soziologie der Religion‹ – neu gelesen«, in: Rüdiger Lautmann und Hanns Wienold (Hgg.), *Georg Simmel und das Leben in der Gegenwart*, Wiesbaden 2018, S. 325–346, hier: S. 342–346.

1272 Vgl. Anm. 378.

1273 So die Übersetzung von Kianoosh Rezania, dem dafür gedankt sei.

1274 Zitiert in der Übersetzung nach Hintze, »Monotheismus«, S. 72 [wie Anm. 496].

1275 Von daher sind die evolutionären Übergänge zwischen Polytheismus, Henotheismus und Monotheismus komplex und oftmals nicht eindeutig. Aus der umfangreichen Diskussion siehe nur – mit Blick auf den Zoroastrismus – Almut Hintze, »Monotheism the Zoroastrian Way«, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 24, 2 (2014), S. 225–249, <https://doi.org/10.1017/S1356186313000333>; zur Hebräischen Bibel: Christian Frevel, »Beyond monotheism? Some remarks and questions on conceptualising ›monotheism‹ in Biblical Studies«, in: *Verbum et Ecclesia* 34, 2 (2013), S. 810, <https://doi.org/10.4102/ve.v34i2.810>; und übergreifend: Beate Pongratz-Leisten (Hg.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Winona Lake, IN 2011.

1276 Zitiert in der Übersetzung nach Shahrokh Raei, *Die Endzeitvorstellungen der Zoroastrier in iranischen Quellen*, Wiesbaden 2010, S. 214.

1277 Die deutsche Übersetzung der sechs Eigenschaften verdanke ich Kianoosh Rezania. Die Reihenfolge der *Ameša Spentas* wurde allem Anschein nach in einer achämenidischen Kalenderreform zwischen 447 und 444 v. u. Z. festgelegt. In dieser Kalenderkonzeption sind die 30 Monattage 30 Gottheiten zugeordnet. Die avestischen Strophen Y 16.3–6 sowie der avestische Text *Sirōzag* (30 Tage) belegen die Reihenfolge, an die ich mich halte. Siehe Kianoosh Rezania, *Die zoroastrische Zeitvorstellung. Eine Untersuchung über Zeit- und Ewigkeitskonzepte und die Frage des Zurvanismus*, Wiesbaden 2010, S. 98 f.

1278 Siehe Bruce Lincoln, »Happiness for Mankind«. *Achaemenian Religion and the Imperial Project*, Leuven u. a. 2012, insb. S. 15–19.

1279 Zitiert in der Übersetzung nach Hintze, »Monotheismus«, S. 73 [wie Anm. 496].

1280 König, *Studien*, S. 19 [wie Anm. 1195].

1281 Siehe Donald, *Origins*, S. 269–360 [wie Anm. 631].

1282 Stefan Breuer, »Kulturen der Achsenzeit. Leistung und Grenzen eines geschichtsphilosophischen Konzepts«, in: *Saeculum* 45, 1 (1994), S. 1–33, <https://doi.org/10.7788/saeculum.1994.45.1.1>, hier: S. 30.

- 1283** Siehe Alberto Cantera, »Talking with God. The Zoroastrian *ham.paršti* or intercalation ceremonies«, in: *Journal Asiatique* 301, 1 (2013), S. 85–138, <https://doi.org/10.2143/JA.301.1.2994461>. Vgl. auch das Referat der Analyse Canteras sowie deren Weiterführung bei König, *Studien*, S. 57–59 [wie Anm. 1195].
- 1284** König, *Studien*, S. 58 [wie Anm. 1195]. Zum *frašna/hampursagih*-Schema der zoroastrischen Gelehrtenkommunikation der mittelpersischen Zeit (3–12. Jh. u. Z.) siehe Götz König, »Didaktisches Erzählen in der zoroastrischen Literatur«, in: Regula Forster und Romy Günthart (Hgg.), *Didaktisches Erzählen. Formen literarischer Belehrung in Orient und Okzident*, Frankfurt a. M. 2010, S. 109–132, hier: S. 110.
- 1285** So Firouz-Thomas Lankarany, *Daēnā im Avesta. Eine semantische Untersuchung*, Reinbek 1985, S. 167.
- 1286** Nyberg, *Religionen*, S. 114 f. [wie Anm. 1195]. Vgl. auch Almut Hintze, »A Zoroastrian vision«, in: Alan Williams, Almut Hintze und Sarah R.A. Stewart (Hgg.), *The Zoroastrian Flame. Exploring Religion, History and Tradition*, London 2016, S. 77–96, hier: S. 77: »[...] rather than seeing with the eyes of the body, the noun *daēnā* metaphorically denotes the activity of seeing with the inner eye of one's mind and, especially, what is produced by such an activity, that is to say ›thoughts‹, ›conviction‹, ›belief‹, or ›vision‹.«
- 1287** Nyberg, *Religionen*, S. 115 [wie Anm. 1195]. Im Zoroastrismus wird der *čisti*-Begriff der altiranischen Mithras-Religion mit dem *daēnā*-Begriff gleichgesetzt (vgl. a. a. O., S. 82 f.). Doch während *daēnā* ein menschliches Vermögen meint, bezieht sich *čisti* auf »eine göttliche ›Lichtstrahlung‹ [...], die der menschlichen in der Ekstase begegnet« (a. a. O., S. 14).
- 1288** König, *Studien*, S. 58 [wie Anm. 1195].
- 1289** A. a. O., S. 59.
- 1290** A. a. O., S. 74.
- 1291** Siehe P. Oktor Skjærvø, »The Achaemenids and the Avesta«, in: Vesta Sarkhosh Curtis und Sarah R. A. Stewart (Hgg.), *Birth of the Persian Empire. Volume 1*, London u. a. 2005, S. 52–84; und Lincoln, *Happiness* [wie Anm. 1278].
- 1292** Für den zoroastrischen Fall siehe Philip G. Kreyenbroek, »On the concept of spiritual authority in Zoroastrianism«, in: ders., *Teachers and Teachings in the Good Religion. Opera Minora on Zoroastrianism*, hg. von Kianoosh Rezaia, Wiesbaden 2013, S. 175–189.
- 1293** Siehe Cantera, »Talking«, S. 107 f. [wie Anm. 1283].
- 1294** König, *Studien*, S. 58 [wie Anm. 1195].
- 1295** A. a. O., S. 5.
- 1296** So Almut Hintze, »Defeating death. Eschatology in Zoroastrianism, Judaism and Christianity«, in: Julia Rubanovich und Geoffrey Herman (Hgg.), *Irano-Judaika VII. Studies Relating to Jewish Contacts with Persia*, Jerusalem 2019, S. 23–72, hier: S. 23; zum ›Perfektionierer‹: S. 42–46. Zum iranischen Einfluss auf die Formation des Judentum siehe den nach wie vor instruktiven Überblicksartikel von Shaul Shaked, »Iranian influence on Judaism«, in: William D. Davies und Louis Finkelstein (Hgg.), *The Cambridge History of Judaism. Vol. 1: Introduction; the Persian Period*, Cambridge 1984, S. 308–325.
- 1297** Zum Topos der kollektiven Auferstehung siehe Gerhard J. Baudy, »Auferstehung. Codierung nationaler Wiedergeburt im transkulturellen Dialog der Antike«, in: Ute Pietruschka (Hg.), *Gemeinsame kulturelle Codes in koexistierenden Religionsgemeinschaften. Leucorea-Kolloquium 2003*, Halle (Saale) 2005, S. 33–74.
- 1298** In diesem Zusammenhang ist Karl Löwths Essay *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* noch immer lesenswert; siehe die Neuausgabe der deutschen Übersetzung von 1953: Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, hg. v. Bernd Lutz, Stuttgart u. a. 2004 [Erstveröffentlichung 1953].
- 1299** Siehe Heiner Roetz, »Zum Wandel des Welt- und Selbstverständnisses im achsenzeitlichen China. Günter Dux' historisch-genetische Theorie der Kultur im Lichte klassischer chinesischer Textzeugnisse«, in: Günter Dux und Jörn Rüsen (Hgg.), *Strukturen des Denkens. Studien zur Geschichte des Geistes*, Wiesbaden 2014, S. 79–101.
- 1300** Siehe Qian Sima, *Records of the Grand. Historian. Han Dynasty II*. Translated by Burton Watson, Hong Kong u. a. 1993 [Erstveröffentlichung 1961], S. 3–52. Zu diesem Kapitel vgl. Michael Puett, *To Become a God. Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Cambridge, MA u. a. 2002, S. 300–307.

- 1301** Ssu-ma Ch'ien, *The Grand Scribe's Records. Vol. I: The Basic Annals of Pre-Han China*. Edited by William H. Nienhauser. Translated by Tsai-fa Cheng, Zongli Lu, William H. Nienhauser, Jr., and Robert Reynolds, Bloomington u. a. 1994, S. 5.
- 1302** Ch'ien, *Records* 1, S. 184 [wie Anm. 1301]. Heiner Roetz, »Wandel«, S. 94 [wie Anm. 1299], übersetzt mit: In der Zeit Xunzis, wo »chaotische Herrscher zum Untergang verurteilter Staaten sich von Schamanen und Opferpriestern irremachen ließen und an Omen glaubten«.
- 1303** Die Zusammenfassung der wichtigsten Ereignisse folgt dem Referat von Dorothee Schaab-Hanke, »The power of an alleged tradition. A prophecy flattering Han emperor Wu and its relation to the Sima clan«, in: *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 74 (2002), S. 243–291.
- 1304** Robert F. Campney, *Making Transcendents. Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*, Honolulu 2009, S. 118.
- 1305** Der Terminus *zhashu* 札書 bezeichnet wörtlich einen Text, der auf einer kleinen Holztafel geschrieben ist, doch im Laufe der Han-Dynastie wird er aufgrund seines meist religiösen Inhalts zum Synonym für prophetische Texte im Allgemeinen; vgl. Schaab-Hanke, »Power«, S. 250 [wie Anm. 1303].
- 1306** Siehe a. a. O., S. 252 f.
- 1307** Siehe ausführlich Liang Cai, *Witchcraft and the Rise of the First Confucian Empire*, Albany 2014.
- 1308** Beispielsweise kann wirtschaftlich etwas opportunistisch sein, was politisch nicht hilfreich ist – und vice versa. Rationalitätskonflikte dieser Art sind das Thema von Max Webers »Zwischenbetrachtung«, die er in seine vergleichenden Untersuchungen zur »Wirtschaftsethik der Weltreligionen« einfügt; siehe Max Weber, »Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1*, Tübingen 1920, S. 536–573. Zur differenzierungstheoretischen Lesart dieses Textes siehe Thomas Schwinn, »Max Weber: Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung (1916)«, in: Christel Gärtner und Gert Pickel (Hgg.), *Schlüsselwerke der Religionssoziologie*, Wiesbaden 2019, S. 141–149.
- 1309** Dieses Paradox wird im Film »Das Leben des Brian« auf unübertroffene Weise zum Ausdruck gebracht. Brian, der Messias wider Willen, wird von seiner Gefolgschaft genötigt, zu ihr zu sprechen. In seiner Rede will er seine Anhängerinnen und Anhänger davon überzeugen, niemandem zu folgen, und begründet seine Auffassung mit dem Satz: »Ihr seid alle Individuen!« Darauf die Gefolgschaft im Chor: »Ja, wir sind alle Individuen!« Brian: »Und ihr seid alle völlig verschieden!« Gefolgschaft abermals im Chor: »Ja, wir sind alle völlig verschieden!« Ein Einzelner: »Ich nicht.«
- 1310** Siehe Hennis, *Fragestellung*, S. 90 [wie Anm. 730]. Vor diesem Hintergrund und unter Berücksichtigung des erkenntnistheoretischen Status von Idealtypen ist klar, dass die Weber'schen Begriffe »Askese« und »Mystik« nicht einfach religionsgeschichtliche Gegebenheiten abbilden, aber gerade deshalb für einen diachronen und synchronen Religionsvergleich geeignet sind. Ebenso verhält es sich mit der idealtypischen Unterscheidung zwischen rituellem und ethischem Handeln in Max Webers religionssoziologischem Werk. Näheres dazu findet sich in Volkhard Krech, »Religiosität«, in: Hans G. Kippenberg und Martin Riesebrodt (Hgg.), *Max Webers »Religionssystematik«*, Tübingen 2001, S. 51–75; Hubert Treiber, »Askese«, in: A. a. O., S. 263–278; und Volkhard Krech, »Mystik«, in: A. a. O., S. 241–262. Konsequenz auf der Linie der Weber'schen Handlungstheorie liegt der religionssoziologische Ansatz von Martin Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007.
- 1311** Siehe Nicolas Baumard, Alexandre Hyafil und Pascal Boyer, »What changed during the axial age. Cognitive styles or reward systems?«, in: *Communicative & Integrative Biology* 8, 5, e1046657 (2015), S. 1–3, <https://doi.org/10.1080/19420889.2015.1046657>.
- 1312** Siehe Karl Jaspers, *Die maßgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*, München 1967.
- 1313** Siehe allgemein van der Leeuw, »Formel« [wie Anm. 1088]; speziell mit Blick auf den Zoroastrismus: Hintze, »Do ut des« [wie Anm. 1091].
- 1314** Siehe Klaus Koch, »Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 52, 1 (1955), S. 1–42; Georg Freuling, »Wer eine Grube gräbt ...«. *Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur*, Neukirchen-Vluyn 2004; und Samuel L. Adams, *Wisdom in Transition. Act and Consequence in Second Temple Instructions*, Leiden u. a. 2010. Zur sozialen Konstitution des Tun-Ergehen-Zusammenhangs mit Blick auf göttliche Gebote siehe Bernd Janowski, »Die Tat

kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des ›Tun-Ergehen-Zusammenhang‹ [Erstveröffentlichung 1994], in: ders., *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 2, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 167–191. Janowski bezieht sich auf das Konzept der ›konnektiven Gerechtigkeit‹, das von Jan Assmann expliziert wird (Assmann, *Ma'at* [wie Anm. 122]). In diesem Sinne entsteht ein Zusammenhang von Tun und Ergehen in sozialem Handeln. Das Prinzip des Füreinander-Handelns kommt beispielsweise in der Steleninschrift des Neferhotep in Abydos zum Ausdruck: »Der Lohn eines Handelnden liegt darin, daß für ihn gehandelt wird. Das hält Gott für Ma'at«; zitiert nach a. a. O., S. 65.

1315 Zum Motiv der unterlassenen Opfer siehe etwa Homer, *Odyssee* 4.351–586, und *Ilias* 5.177. In Bezug auf den Verstoß gegen religiöse Gebote findet sich beispielsweise bei Ovid, *Fasti* 4.747–762, ein Katalog von Vorschriften, die ein Hirte leicht verletzen kann: »unter einem heiligen Baum sitzen, einen heiligen Hain betreten, etc.; fällig ist dann ein Beichtgebet: *da veniam culpa* 755«; Walter Burkert, *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, München 1998, S. 244, Anm. 41.

1316 Harm Vos, »Αλιταίνω, ἡλιτόμνος und ἀπτοεπίς«, in: *Glotta* 34 (1955), S. 287–295, hier: S. 288.

1317 Niklas Luhmann, »Die Unterscheidung Gottes«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen 1987, S. 236–253, hier: S. 240.

1318 Siehe etwa für Mesopotamien und das alte Israel Karel van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*, Assen u. a. 1985. Für das archaische und antike Griechenland: Irene Berti, *Gerechte Götter? Vorstellungen von göttlicher Vergeltung im Mythos und Kult des archaischen und klassischen Griechenlands*, Heidelberg 2017.

1319 Dieses und das folgende Zitat nach der *Lutherbibel* [wie Anm. 553].

1320 Koch, »Vergeltungsdogma«, 36 [wie Anm. 1314]. Zum Theodizee-Thema im Islam siehe Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2011.

1321 Hartmann Tyrell, »Das Religiöse« in Max Webers Religionssoziologie«, in: *Saeculum* 43, 2/3 (1992), S. 172–230, hier: S. 202, mit Bezug auf Rudolf Lennert, *Die Religionstheorie Max Webers. Versuch einer Analyse seines religionsgeschichtlichen Verstehens*, Stuttgart 1935, S. 27.

1322 Max Weber, »Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1, Tübingen 1920, S. 237–573, hier: S. 246 f.

1323 Vgl. Schneider, »Waffe«, S. 51 [wie Anm. 603].

1324 Siehe Donald M. Broom, *The Evolution of Morality and Religion*, Cambridge, UK u. a. 2003; und Norenzayan, *Big Gods* [wie Anm. 790]. Zum Ansatz von Norenzayan siehe den Überblicksartikel von Lizzie Wade, »Birth of the moralizing gods«, in: *Science* 349, 6251 (2015), S. 918–922, <https://doi.org/10.1126/science.349.6251.918>. Zur Kritik siehe Jörg Rüpke, »Is history important for a historical argument in religious studies?«, in: *Religion* 44, 4 (2014), S. 645–648, <https://doi.org/10.1080/0048721X.2014.939363>; und Jens Schlieter, »... for they know not what they do? Religion, religions and ethics as conceptualized in Ara Norenzayan's *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict* (2013)«, in: *Religion* 44, 4 (2014), S. 649–657, <https://doi.org/10.1080/0048721X.2014.937064>.

1325 Vgl. Beyer, *Religions*, S. 85 [wie Anm. 129].

1326 Eigene Übersetzung. Zur Analyse siehe Volkhard Krech, »Prophetische Kultkritik am Beispiel von Amos 5, 21–25«, in: *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 23 (1987), S. 121–155.

1327 Siehe Koch, »Vergeltungsdogma« [wie Anm. 1314]; und ausführlich ders., *Sdq im Alten Testament. Eine traditionsgehistorische Untersuchung*. Dissertation, Heidelberg 1953.

1328 Robert D. Culver, »Mishpāt«, in: R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr. und Bruce K. Waltke (Hgg.), *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago 1980, 948 f., hier: S. 949.

1329 Vgl. Signe Cohen, »The date of the Upaniṣads«, in: dies. (Hg.), *The Upaniṣads. A Complete Guide*, London u. a. 2018, hier: S. 16; in Übereinstimmung mit Patrick Olivelle, *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, New York 1998, S. 12.

1330 Paul Deussen (Hg.), *Sechzig Upaniṣad's des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Dr. Paul Deussen*, Leipzig 1921 [Erstveröffentlichung 1905], S. 192 f.

1331 Siehe Oliver Freiberger, *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte*, Wiesbaden 2009.

1332 Mit *lǐ* ist in diesem Kontext nicht das spezifisch religiöse Ritual gemeint, sondern ein förmliches Verhalten, das einen sittlichen Menschen auszeichnet und die Voraussetzung für eine intakte Gesellschaftsordnung bildet. Rituale in diesem Sinne regeln sämtliche Lebensbereiche. Siehe Michael Puett, »Ritualization as domestication. Ritual theory from classical China«, in: Axel Michaels, Lucia Dolce, Anand Mishra, Gil Raz und Katja Triplett (Hgg.), *Grammars and Morphologies of Ritual Practices in Asia*, Wiesbaden 2010, S. 359–370. Zur konfuzianischen Ethik in der Achsenzeit siehe Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age. A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking*, Albany, NY 1993.

1333 Siehe Patrick Olivelle (Hg.), *Dharma. Studies in Its Semantic, Cultural, and Religious History*. First enlarged Indian edition, Delhi 2009. Zum Verhältnis zwischen *dharma* und Recht siehe Robert Lingat, *The Classical Law of India*. Translated from the French with additions by J. Duncan M. Derrett, Berkeley u. a. 1973; und Bernard S. Jackson, »From *dharma* to law [1975]«, in: Hananya Goodman (Hg.), *Between Jerusalem and Benares. Comparative Studies in Judaism and Hinduism*, New York 1994, S. 181–193.

1334 Artemidorus, *Das Traumbuch*. Übersetzt, erläutert und mit einem Nachwort von Karl Brackertz, Zürich u. a. 1979, S. 91.

1335 Siehe etwa Philip G. Kreyenbroek, »Religions in Iran« [Erstveröffentlichung 2006], in: ders., *Teachers and Teachings in the Good Religion. Opera Minora on Zoroastrianism*, hg. von Kianoosh Rezania, Wiesbaden 2013, S. 1–8, hier: S. 3: »Significant elements of Zoroastrian teaching that are attested in the *Gaṭas* are: (1) the emphasis on Ahura Mazdā's role as the Creator of the world; (2) the notion that the present state of the world is not determined by Ahura Mazdā alone; the forces of Evil also play a role; (3) this world, therefore, is not as Mazdā wants it to be, and must be brought to a state where the powers of Good will reign unopposed; (4) the world as we know it will have an end; (5) although there is no doubt about the final outcome, the time of ›Making Wonderful‹ (Av. *frašō.karəti*, q. v.) depends on man's readiness to listen to God's commands; (6) the purpose of the world's existence is a moral one: to free the universe from Evil; (7) man's choice plays a key role in these events, and the individual soul will be recompensed after death, until the End of Time.«

1336 Zur Bekenntnisreligion in Bezug auf das frühneuzeitliche Europa siehe Eßbach, *Religionssoziologie* 1, S. 82–91 [wie Anm. 1259]. Wie bereits erwähnt, macht Helmut Zander die Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft qua Entscheidung als ein wesentliches Merkmal der europäischen Religionsgeschichte aus; siehe Zander, *Religionsgeschichte* [wie Anm. 1253]; zur »zoroastrischen Perspektive« a. a. O., S. 95–97.

1337 König, *Studien*, S. 168 [wie Anm. 1195].

1338 A. a. O., S. 172 f. Damit liegen folglich frühe Ansätze dessen vor, was sich zum Konzept der Prädestination formen kann. Christlich ausgearbeitet wird dieses Konzept etwa von Augustinus.

1339 Vgl. a. a. O., S. 168, Fn 623.

1340 Siehe Hans-Joachim Klimkeit (Hg.), *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens*. Eingeleitet und aus dem Mittelpersischen, Parthischen, Sogdischen und Uigurischen (Alttürkischen) übersetzt von Hans-Joachim Klimkeit, Opladen 1989, S. 56 et pass.

1341 Religionssoziologisch siehe Hahn/Willems/Winter, »Beichte« [wie Anm. 741].

1342 Zitiert nach Roger Cantu, *Powerful Mental Development. How to Gain the Competitive Edge in Life*, Victoria, BC 2000, S. 117.

1343 Helmut Wiesenenthal, »Markt, Gemeinschaft, Organisation – Bausteine empirischer Koordinationsweisen [2000]«, in: ders., *Rationalität und Organisation 1. Akteur- und Organisationstheorie*, Wiesbaden 2017, S. 83–109, hier: S. 87, unter Bezug auf Murray Milner, »Alternative forms of coordination«, in: *International Journal of Comparative Sociology* 19, 1–2 (1978), S. 24–46, <https://doi.org/10.1163/156854278X00158>.

1344 Siehe Blaise Pascal, *Gedanken über die Religion und einige andere Gegenstände*. Aus dem Französischen übersetzt von Karl Adolf Blech. Mit einem Vorwort von August Neander, Berlin 1840.

1345 Zur Anwendung der Theorie der rationalen Wahl auf Religion siehe beispielsweise die Beiträge in Lawrence A. Young (Hg.), *Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment*, London u. a. 1997. Gegen die Theorie der rationalen Wahl (und im Übrigen gegen vereinfacht-marxistische Ansätze) argumentiert Mary Douglas zu Recht am Beispiel des Ahnenkultes: »Wenn jeder einen Ahnen hat, der ihm

Rückhalt gibt, dann verlieren sämtliche Ahnen ihren Wert. Ihre jeweiligen Möglichkeiten gleichen sich aus. Warum sollte irgend jemand von ihnen Notiz nehmen?« So Mary Douglas, *Wie Institutionen denken*, Frankfurt a. M. 1991, S. 89. Ein auf Analogien zwischen sozialen Symbolen und natürlichen Gegebenheiten abstellender Ansatz, wie ihn Douglas entwirft, verfährt hingegen anders: »Die meisten Ahnenkulte enthalten nur ausgesprochen minimale Konventionen; es bedarf keiner mit Zwang verbundenen Sanktionen, um sie zu schützen. Für ihre Selbstregulation genügt es zu wissen, daß jede Leugnung der den Ahnen zukommenden Macht zum Kampf führen würde, und diesen Kampf will man vermeiden. Aber weshalb muß man dazu die Toten bemühen? Das pragmatische Argument ist doch stark genug. Warum vermeidet man nicht einfach Gewalt, damit es nicht zum Kampf kommt? Die Antwort liegt darin, daß die soziale Konvention dann allzu durchsichtig wäre. Es bedarf eines naturalisierenden Prinzips, das dem, was die Menschen tun wollen, einen Funken von Legitimität verleiht« (a. a. O., S. 90). »Naturalisierung« heißt zweierlei: Zum einen wird die Beziehung der Lebenden zu den Ahnen in Analogien zum Verhältnis zwischen natürlichem Erzeuger und seinem natürlichen Nachwuchs hergestellt; und zum anderen werden diese Übertragungen verdeckt und als natürlich (also wörtlich) verstanden. Religiöse Institutionen werden »[d]urch ihre Naturalisierung [...] Bestandteil der natürlichen Weltordnung und stehen dann als Argumentationsgrundlage zur Verfügung« (a. a. O., S. 91). Zur Kritik an der Anwendung der Theorie der rationalen Wahl auf Religion siehe auch Steve Bruce, »Religion and Rational Choice. A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior«, in: *Sociology of Religion* 54, 2 (1993), S. 193–205, <https://doi.org/10.2307/3712139>; und die Beiträge in Warren S. Goldstein (Hg.), *Marx, Critical Theory, and Religion. A Critique of Rational Choice*, Leiden u. a. 2006. Im Übrigen kann die Spieltheorie am »Gefangenendilemma« eindrucksvoll zeigen, dass vereinzelt entscheidende Akteurinnen und Akteure zwangsläufig ein suboptimales Ergebnis erzielen, wenn sie sich im Sinne ihrer egoistischen Nutzenpräferenz strikt rational verhalten, aber auch dann, wenn sie Schaden minimieren wollen; siehe Anatol Rapoport und Albert M. Chammah, *Prisoner's Dilemma. A Study in Conflict and Cooperation*. With the collaboration of Carol J. Orwant, Ann Arbor, MI 1965.

1346 Siehe Klaus Lichtblau, »Vergemeinschaftung« und »Vergesellschaftung« bei Max Weber. Eine Rekonstruktion seines Sprachgebrauchs«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 29, 6 (2000), S. 423–443; ders., »Gesellschaft« [wie Anm. 38].

1347 Weber, *Wirtschaft*, S. 30, 692 f. [wie Anm. 297].

1348 Siehe Helmut Wiesenthal, »Markt, Organisation und Gemeinschaft als »zweitbeste« Verfahren sozialer Koordination«, in: Wieland Jäger und Uwe Schimank (Hgg.), *Organisationsgesellschaft. Facetten und Perspektiven*, Wiesbaden 2005, S. 223–264; und ders., »Markt« [wie Anm. 1343].

1349 Wiesenthal, »Markt«, S. 99 [wie Anm. 1343].

1350 A. a. O., S. 95.

1351 A. a. O., S. 101, im Anschluss an Niklas Luhmann, »Zweck – Herrschaft – System. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers«, in: *Der Staat* 3, 2 (1964), S. 129–158.

1352 Niklas Luhmann, »Interaktion, Organisation, Gesellschaft. Anwendungen der Systemtheorie«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen 1975, S. 9–20, hier: S. 10. Zur systemtheoretischen Ebenendifferenzierung im Verhältnis zur funktionalen Differenzierung siehe Hartmann Tyrell, »Zweierlei Differenzierung. Funktionale und Ebenendifferenzierung im Frühwerk Niklas Luhmanns«, in: ders., *Soziale und gesellschaftliche Differenzierung. Aufsätze zur soziologischen Theorie*, hg. von Bettina Heintz, André Kieserling, Stefan Nacke, René Unkelbach, Wiesbaden 2008, S. 55–74.

1353 Luhmann, »Interaktion«, S. 11 f. [wie Anm. 1352].

1354 Zur Analyse von »Guten Abend, meine Damen und Herren, und willkommen im ersten Programm« siehe Ulrich Oevermann, »Zur Sache. Die Bedeutung von Adornos methodologischem Selbstverständnis für die Begründung einer materialen soziologischen Strukturanalyse«, in: Ludwig von Friedeburg und Jürgen Habermas (Hgg.), *Adorno-Konferenz* 1983, Frankfurt a. M. 1983, S. 234–289.

1355 Siehe etwa <http://www.funcity.de/php/friedenskerze.php>, letzter Zugriff: 08.01.2021.

1356 Luhmann, »Interaktion«, S. 12 [wie Anm. 1352].

1357 Zum Problem, dass sich für religiöse Organisationen nicht in gleicher Bestimmtheit ein Organisationszweck angeben lässt wie für andere Organisationen, siehe Beckford, *Religious*, S. 22 ff. [wie Anm. 770].

1358 Die in den Sozialwissenschaften übliche Rede von der ›Mikro‹-, ›Meso‹- und ›Makro‹-Ebene birgt das mögliche Missverständnis, die eine Ebene bedinge die anderen beiden; siehe etwa Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Richard Münch und Neil J. Smelser (Hgg.), *The Micro-Macro Link*, Berkeley 1987. Differenzierter ist die Sozialtheorie von Jonathan H. Turner, die ebenfalls zwischen der ›Mikro‹-, ›Meso‹- und ›Makro‹-Ebene unterscheidet; siehe Jonathan H. Turner, *Theoretical Principles of Sociology. Vol. 1: Macrodynamics*, New York 2010; ders., *Theoretical Principles of Sociology. Vol. 2: Microdynamics*, New York 2010; ders., *Theoretical Principles of Sociology. Vol. 3: Mesodynamics*, New York 2012. Das, was in der Biologie ›downward causation‹ heißt, soll auch für soziale Strukturen nicht gelehnet werden. Aber wenn sich Gesellschaft auf der Ebene von Kommunikationsereignissen unter anwesenden Personen und Dingen auswirkt, handelt es sich eben um Gesellschaft und nicht mehr um eine Interaktion.

1359 Luhmann, »Interaktion«, S. 13 [wie Anm. 1352].

1360 Zu dieser Kombination siehe Volkhard Krech, Jens Schlamelcher und Markus Hero, »Typen religiöser Sozialformen und ihre Bedeutung für die Analyse religiösen Wandels in Deutschland« 65, Supplement 1 (2013), S. 51–71, <https://doi.org/10.1007/s11577-013-0218-5>.

1361 Siehe Luhmann, *Gesellschaft*, S. 678–706 [wie Anm. 17]. Zum trifunktionalen Modell (*idéologie tripartite*) von Bauern, Kriegern und Priestern; siehe Dumézil, *Mythe* [wie Anm. 812].

1362 Vgl. Luhmann, *Gesellschaft*, S. 745 [wie Anm. 17].

1363 Anne F. Müller, »Some observations on social anthropology and Niklas Luhmann's concept of society«, in: Michael King und Christopher J. Thornhill (Hgg.), *Luhmann on Law and Politics. Critical Appraisals and Applications*, Oxford u. a. 2006, S. 165–185, hier: S. 177.

1364 Siehe Marija Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe 7000 to 3500 BC. Myths, Legends and Cult Images*, Berkeley 1974; dies., *The Living Goddesses*. Edited by Miriam Robbins Dexter. Ebook edition, Berkeley 1999; Ina Wunn, *Götter, Mütter, Ahnenkult. Religionsentwicklung in der Jungsteinzeit*, Rahden 2001.

1365 Vgl. Weber, *Wirtschaft*, S. 253–255 [wie Anm. 297].

1366 Barend J. ter Haar, »The religious core of local social organization«, in: Michael Szonyi (Hg.), *A Companion to Chinese History*, Hoboken, NJ 2017, S. 304–314, hier: S. 304.

1367 Nicola Harrington, *Living with the Dead. Ancestor Worship and Mortuary Ritual in Ancient Egypt*, Haver-town 2013, S. 63.

1368 Vgl. a. a. O., S. 102.

1369 Für den Fall Ägyptens siehe Andrassy, »Organisation« [wie Anm. 1241].

1370 Walter Burkert, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München 1990, S. 35.

1371 Mirjam E. Kotwick (Hg.), *Der Papyrus von Derveni. Griechisch-deutsch*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Mirjam E. Kotwick. Basierend auf einem griechischen Text von Richard Janko, Berlin u. a. 2017, S. 280.

1372 Siehe Walter Burkert, »Craft versus sect. The problem of Orphics and Pythagoreans«, in: Ben F. Meyer und Ed P. Sanders (Hgg.), *Self-Definition in the Greco-Roman World. Volume 3: Jewish and Christian Self-Definition in the Greco-Roman World*, London 1982, S. 1–22, hier: S. 9–11.

1373 Siehe Kotwick, *Papyrus*, S. 92 [wie Anm. 1371]. Mirjam E. Kotwick (a. a. O., S. 93) übersetzt mit »von jemandem [...], der Riten professionell betreibt«. Gábor Betegh gibt die Phrase m. E. angemessener wieder mit: »someone who makes craft of the holy rites«; Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology, and Interpretation*, Cambridge, UK u. a. 2004, S. 43; so auch Burkert, »Craft«, S. 5 [wie Anm. 1372].

1374 Burkert, *Mysterien*, S. 36 [wie Anm. 1370]. Zur ›religiösen Handwerkskunst‹ vgl. ders., »Craft«, S. 6 [wie Anm. 1372].

1375 Vgl. nochmals Poland, *Geschichte*, S. 6 [wie Anm. 703]: »So lässt sich denn von vornherein nicht sagen, welche besonderen Interessen Artemisiasten, Apolloniasten usw. zusammenführten. Ehe man sie als Kultvereine bezeichnet, könnte man oft gewiß mit noch größerem Rechte davon reden, daß sie das vom

kulturgeschichtlichen Standpunkt aus bescheidenste menschliche Interesse zusammengeführt hat, das Vergnügen.«

1376 Für das römische Reich siehe Koenraad Verboven, »The associative order. Status and ethos among Roman businessmen in Late Republic and Early Empire«, in: *Athenaeum. Studi Periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità* 95, 2 (2007), S. 861–893.

1377 In diesem Zusammenhang hat die Religionsökonomie ihre Berechtigung. Sie bezieht sich nicht nur auf die wirtschaftlichen Bedingungen und Folgen von Religion, sondern auch darauf, wie wettbewerbsförmige Marktbeziehungen religionsinterne Strukturen beeinflussen. Siehe etwa David Engels und Peter van Nuffelen (Hgg.), *Religion and Competition in Antiquity*, Bruxelles 2014.

1378 Siehe Oliver Freiberger, »Zum Vergleich zwischen buddhistischem und christlichem Ordenswesen«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 4, 1 (1996), S. 83–104, <https://doi.org/10.1515/OO24.83>.

1379 Augustin Blazovich, *Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel*, Wien 1954, S. 98.

1380 Siehe Pedro Barceló, *Das Römische Reich im religiösen Wandel der Spätantike. Kaiser und Bischöfe im Widerstreit*, Regensburg 2013.

1381 Zum Namen »Essener« siehe John Kampen, »A reconsideration of the name »Essene« in Greco-Jewish literature in light of recent perceptions of the Qumran sect«, in: *Hebrew Union College Annual* 57 (1986), S. 61–81.

1382 Siehe Johannes M. van der Ploeg, OP, »Die Essener und die Anfänge des christlichen Mönchtums [1958]«, in: Karl S. Frank (Hg.), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Darmstadt 1975, S. 107–128.

1383 Einer der wichtigsten Quellen ist Flavius Josephus, *De Bello Judaico / Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch. Band I: Buch I–III. Sonderausgabe*, hg. v. Otto Michel und Otto Bauernfeind, Darmstadt 2013; und ders., *De Bello Judaico / Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch. Band II: Buch IV–VII. Sonderausgabe*, hg. v. Otto Michel und Otto Bauernfeind, Darmstadt 2013. Zur Konstitution verschiedener jüdischer Richtungen während der makkabäischen Herrschaft siehe Albert I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era. An Interpretation*, Atlanta 2005.

1384 Vgl. Arye Ben-David, *Talmudische Ökonomie. Die Wirtschaft des jüdischen Palästina zur Zeit der Mischna und des Talmud*, Hildesheim u. a. 1974, S. 41–48.

1385 Vgl. Walter Scheidel, »Demography«, in: Walter Scheidel, Ian Morris und Richard Saller (Hgg.), *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, Cambridge 2013, S. 38–86, hier: S. 47.

1386 Vgl. Rodney Stark, *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. First HarperCollins paperback edition, San Francisco 1997, S. 7. Stark nimmt eine Wachstumsrate von 40 Prozent per Dekade an. Ein wichtiger Faktor dabei waren die jüdischen Christinnen und Christen: »Jewish Christianity played a central role until much later in the rise of Christianity—that not only was it the Jews of the diaspora who provided the initial basis for church growth during the first and early second centuries, but that Jews continued as a significant source of Christian converts until at least as late as the fourth century and that Jewish Christianity was still significant in the fifth century« (a. a. O., S. 50).

1387 Vgl. Hartmut Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Freiburg i. Br. u. a. 1993, S. 209.

1388 Ebd.

1389 Vgl. Josephus, *De Bello Judaico I*, S. 205 [wie Anm. 1383]: Die Essener »verwerfen die sinnlichen Freuden als Frevel, erachten aber die Enthaltsamkeit und das Sich nicht von der Leidenschaft Beherrschen lassen als Tugend. Und über die Ehe herrscht bei ihnen ein geringschätziges Urteil, die fremden Kinder aber, die sie in einem für die Bildung aufnahmefähigen Alter aufnehmen, schätzen sie als Angehörige und prägen sie nach ihren Sitten; die Heirat und die eheliche Nachkommenschaft lehnen sie zwar nicht grundsätzlich ab, sie scheuen aber die Begehrlichkeit der Weiber und sind überzeugt, daß keines von ihnen einem Mann allein die Treue halte.«

1390 Ebd.

1391 Van der Ploeg, OP, »Essener«, S. 128 [wie Anm. 1382].

- 1392** Siehe Richard Last, »The other synagogues«, in: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 47, 3 (2016), S. 330–363, <https://doi.org/10.2307/26551182>.
- 1393** Zitiert nach der *Lutherbibel* [wie Anm. 553].
- 1394** Vgl. Stark, *Rise*, S. 33 [wie Anm. 1386].
- 1395** Siehe Denise K. Buell, *Why this New Race. Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York 2005. Zum Verhältnis zwischen Ethnizität und religiöser Identität im antiken Galiläa siehe die Beiträge in Jürgen K. Zangenberg, Harold W. Attridge und Dale B. Martin (Hgg.), *Religion, Ethnicity and Identity in Ancient Galilee. A Region in Transition*, Tübingen 2012.
- 1396** Siehe Richard S. Ascough, »What are they now saying about Christ groups and associations?«, in: *Currents in Biblical Research* 13, 2 (2015), S. 207–244, <https://doi.org/10.1177/1476993X14522900>; und Benedikt Eckhardt und Clemens Leonhard, *Juden, Christen und Vereine im Römischen Reich*. Mit einem Beitrag von Philip A. Harland, Berlin u. a. 2018. Zum Verhältnis zwischen antikem Christentum und Mysterienkulten siehe Christoph Auffarth, »Licht vom Osten'. Die antiken Mysterienkulte als Vorläufer, Gegenmodell oder katholisches Gift zum Christentum«, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 8, 1 (2006), S. 206–226, <https://doi.org/10.1515/9783110233834.206>.
- 1397** Peter Haskell, »Introduction. Japanese Zen in the age of Tōsui«, in: Menzan Zuihō, *Letting Go. The Story of Zen Master Tōsui. Tōsui oshō densan*, hg. von Peter Haskell, Honolulu 2001, S. 1–40, hier: S. 2.
- 1398** Vgl. Edward Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, Oxford 1951, S. 201: »Much of the traditions about the early history of Ch'an are the inventions of a later age.«
- 1399** Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley 1999, S. 7.
- 1400** So Michael L. Satlow, »Jew or Judean?«, in: Caroline E. Johnson Hodge, Saul M. Olyan, Daniel Ullucci und Emma Wasserman (Hgg.), *The One Who Sows Bountifully. Essays in Honor of Stanley K. Stowers*, Providence 2013, S. 165–175, hier: S. 166.
- 1401** Siehe Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, MA u. a. 1963; ders., *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven u. a. 1986.
- 1402** Zur Rationalität von Oralität in Indien siehe Anm. 1194.
- 1403** Siehe Bronkhorst, »Illiteracy« [wie Anm. 1187].
- 1404** Jaspers, *Ursprung*, S. 20 f. [wie Anm. 1261].
- 1405** Siehe programmatisch und summarisch Fuchs/Rüpke, »Individualisation« [wie Anm. 750], sowie die Beiträge in Martin Fuchs, Antje Linkenbach, Martin Mulsow, Bernd-Christian Otto, Rahul B. Parson und Jörg Rüpke (Hgg.), *Religious Individualisation. Historical Dimensions and Comparative Perspectives. Volume 1*, Berlin 2019.
- 1406** Van der Leeuw, *Phänomenologie*, S. 141 [wie Anm. 219].
- 1407** Ebd.
- 1408** Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. Aus dem Amerikanischen von Holger Fliessbach. Vollständige Taschenbuchausgabe, München u. a. 1998 [Erstveröffentlichung 1996], S. 21.
- 1409** Siehe etwa Jörg Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann, »Die Kulturbedeutung der Religion in der Gegenwart der westlichen Gesellschaften«, in: dies. (Hg.), *Religion und Kultur*, Opladen 1993, S. 7–15; und Joachim Matthes, *Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion*, hg. v. Rüdiger Schloz, Würzburg 2005.
- 1410** So hat neben und zum Teil bereits vor den Sozial- und Kulturwissenschaften die christliche Theologie als »Theologie der Kultur« reagiert, nämlich als Vergleich der (christlichen) Religion mit »säkularer Kultur«; zum entsprechenden Fall Paul Tillichs siehe die Beiträge in Christian Danz und Werner Schüssler (Hgg.), *Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte, Probleme, Perspektiven*, Berlin 2011. Zur religionswissenschaftlichen Diskussion des Konzepts der »embedded religion« siehe Brent Nongbri, »Dislodging »embedded« religion. A brief note on a scholarly trope«, in: *Numen* 55 (2008), S. 440–460.
- 1411** Vgl. Anm. 36.

1412 Ernst Topitsch, »Über Leerformeln. Zur Pragmatik des Sprachgebrauches in Philosophie und politischer Theorie«, in: ders. (Hg.), *Probleme der Wissenschaftstheorie. Festschrift für Victor Kraft*, Wien 1960, S. 233–264, hier: S. 233 f. (Hervorhebung im Original).

1413 Luhmann, *Gesellschaft*, S. 468 f. [wie Anm. 17].

1414 Zum Begriff der Kommunikationsvermeidungskommunikation siehe Luhmann, *Gesellschaft*, S. 35 [wie Anm. 17]; zu demjenigen des Kommunikationsstopps Rorty, »Religion« [wie Anm. 301]. Zur Funktion von Religion in der Verschiebung von Konfliktgründen zu Konfliktthemen am Beispiel des Hindu-Nationalismus siehe Julia Eckert, »Die Verstetigung des Konflikts. Zur Rolle von Religion im Hindu-Nationalismus«, in: Michael Minkenberg und Ulrich Willems (Hgg.), *Politik und Religion*, Wiesbaden 2003, S. 346–366; dies., »Der Hindu-Nationalismus und die Politik der Unverhandelbarkeit. Vom politischen Nutzen eines (vermeintlichen) Religionskonfliktes«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 42/43 (2002), S. 23–30, <https://doi.org/10.11588/xarep.00001172>.

1415 Siehe Hans-Heinrich Lieb, »Das ›semiotische Dreieck‹ bei Ogden und Richards. Eine Neuformulierung des Zeichenmodells von Aristoteles«, in: Jürgen Trabant (Hg.), *Logos semantikos. Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu, 1921–1981. Band 1: Geschichte der Sprachphilosophie und der Sprachwissenschaft*, Berlin u. a. 1981, S. 137–156, hier: S. 139. Selbst der Strukturalismus weiß um die Bedeutung triadischer Relationen. So erkennt beispielsweise Claude Lévi-Strauss in seiner *strukturellen Anthropologie*, »that triadism and dualism are inseparable, since dualism is never conceived of as such, but only as a ›borderline‹ form of the triadic type«; Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*. Translated from the French by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, New York 1963, S. 151. Und zuvor heißt es: »Behind the dualism and the apparent symmetry of the social structure we perceive a more fundamental organization which is asymmetrical and triadic« (a. a. O., S. 131). Vgl. auch Gerd Baumann, »Grammars of identity/alterity. A structural approach«, in: Gerd Baumann und André Gingrich (Hgg.), *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, New York 2004, S. 18–50, hier: S. 35: »[S]tructures look binary on the surface, but at root, they are ternary.« Viele Entwürfe einer strukturalistischen Semiotik und entsprechende Analysen bergen das Problem, die Drittheit als Teil der Semiose und die systemische Zirkularität nicht angemessen zu berücksichtigen.

1416 John Lyons, *Semantics. Volume 1*, Cambridge 1977, S. 96. Lyons hat dazu ein Dreieck mit den Eckpunkten »form«, »meaning« (»concept«) und »referent« gezeichnet. Es besteht aus direkten Verbindungen zwischen »form« und »meaning« (»concept«) als Relation, auf der das Wort basiert, ferner zwischen »meaning (concept)« und »referent« sowie einer indirekten Verbindung zwischen »form« und »referent«; siehe ders., *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge 1968, S. 404.

1417 Im Vorwort schreiben Ogden und Richards, dass sie unter anderem von den Peirce'schen Arbeiten »instruction and occasionally amusement« erlangt haben; Charles K. Ogden und Ivor A. Richards, *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. Reprint of the 3rd edition, New York 1989 [Erstveröffentlichung 1923], ix. Sie kommen auf Peirce wiederholt zu sprechen und widmen ihm einen eigenen Paragraphen (a. a. O., S. 279–290).

1418 Nach a. a. O., S. 11.

1419 Nach Groupe μ , »Iconism«, in: Thomas A. Sebeok und Donna J. Umiker-Sebeok (Hgg.), *Advances in Visual Semiotics. The Semiotic Web 1992–93*, Berlin u. a. 1995, S. 21–46, hier: S. 30. Vgl. ausführlich dies., *Traite du Signe Visuel. Pour une Rhétorique de l'Image*, Seuil 1992. Le Groupe μ war eine interdisziplinäre Gruppe von Wissenschaftlern am Centre 'Études poétiques, Université de Liège, Belgien. Zu dieser Gruppe, die sich 1967 formierte und bis in die 1990er Jahre hinein bestand, gehörten unter anderen: Jacques Dubois, Francis Édeline, Jean-Marie Klinkenberg, Philippe Minguet, Francis Pire und Hadelin Triron. Der Name der Gruppe verweist auf den ersten Buchstaben des griechischen Wortes für Metapher. Zum Ikonizitätsmodell der Groupe μ vgl. Böttjes Blanke, *Vom Bild zum Sinn. Das ikonische Zeichen zwischen Semiotik und analytischer Philosophie*, Wiesbaden 2003, S. 49–52.

1420 Groupe μ , »Iconism«, S. 30 [wie Anm. 1419].

1421 Klaus Heger, »Die methodologischen Voraussetzungen von Onomasiologie und begrifflicher Gliederung«, in: *Zeitschrift für romanische Philologie* 80 (1964), S. 486–516, hier: S. 486.

1422 Wenn das semiotische Dreieck als *tertium comparationis* an heterogenes empirisches Material angelegt wird, um es auf gleich/ungleich hin zu vergleichen – wie im Folgenden durchgeführt –, kann es, wenn man so will, eine ›magische‹ Eigenschaft erhalten; zur Analogie zwischen dem Vergleich und der Magie vgl. Jonathan Z. Smith, »Prologue. In comparison a magic dwells« [Erstveröffentlichung 1982], in: Kimberley C. Patton und Benjamin C. Ray (Hgg.), *A Magic Still Dwells. Comparative Religion in the Postmodern Age*, Berkeley, CA 2000, S. 23–44.

1423 Helmut Henne und Herbert E. Wiegand, »Geometrische Modelle und das Problem der Bedeutung«, in: *Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik* 36, 2 (1969), S. 129–173, hier: S. 130 f.

1424 Siehe Umberto Eco, *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*, Frankfurt a. M. 1977, S. 30.

1425 Heger, »Voraussetzungen«, S. 488 [wie Anm. 1421].

1426 So entwirft etwa Michael Giesecke eine Kommunikationstheorie, die auf einer Vielzahl von Triaden basiert; Michael Giesecke, *Die Entdeckung der kommunikativen Welt. Studien zur kulturvergleichenden Mediengeschichte*, Frankfurt a. M. 2007. Auch die Bildung und Vermittlung von mathematischen Zeichen wird mithilfe von Varianten des semiotischen Dreiecks rekonstruiert. Siehe Heinz Steinbring, »What makes a sign a mathematical sign? An epistemological perspective on mathematical interaction«, in: *Educational Studies in Mathematics* 61, 1/2 (2006), S. 133–162, <https://doi.org/10.1007/s10649-006-5892-z>; und Kathrin Akinwunmi, *Zur Entwicklung von Variablenkonzepten beim Verallgemeinern mathematischer Muster*, Wiesbaden 2012. In der Religionswissenschaft spielt das Dreieck ebenfalls eine Rolle. Beispielsweise entwerfen Christoph Bochinger und Katharina Frank ein ›religionswissenschaftliches Dreieck‹ mit den Ecken ›Symbolbestand‹, ›Individuum‹ und ›Gemeinschaft‹; Christoph Bochinger und Katharina Frank, »Das religionswissenschaftliche Dreieck«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 23, 2 (2015), S. 343–370, <https://doi.org/10.1515/zfr-2015-0015>. Dabei scheinen allerdings ›Individuum‹ und ›Gemeinschaft‹ als fixe Entitäten vorausgesetzt zu werden, die nur semantisch verschieden bestimmt werden können. Dass es in der religionsgeschichtlichen Selbstbeschreibung immer wieder gerade nicht auf ›Individuen‹ ankommt und neben der ›Gemeinschaft‹ andere Sozialformen bestehen können, kommt auf diese Weise nicht in den Blick.

1427 Nach Eco, *Zeichen*, S. 30 [wie Anm. 1424].

1428 Zu Platon siehe Jürgen Trabant, *Elemente der Semiotik*, Tübingen 1996, S. 25. Zu Parmenides: Hadumod Bußmann, *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Stuttgart 1990 [Erstveröffentlichung 1983], S. 680. Zur Geschichte des Terminus ›semiotisches Dreieck‹: Manfred Kraus, »Platon und das semiotische Dreieck«, in: *Poetica* 22 (1990), S. 242–281, hier: S. 242–249. Zur Verwendung des grafischen Schemas der Dreiecksform in der Semiotik und Linguistik: Henne/Wiegand, »Modelle« [wie Anm. 1423]. Zur Geschichte des Dreiecks in der europäischen Geistesgeschichte: Alfred Stüiber, »Dreieck«, in: Theodor Klauser (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Band IV: Dogma II–Empore*, Stuttgart 1959, S. 310–313. Zur Dreiheit: Hermann Usener, »Dreiheit. Ein Versuch mythologischer Zahlenlehre«, in: *Rheinisches Museum für Philologie N. F.* LVIII (1903), 1–47, 161–208, 321–362; sowie – mit Bezug auf den griechischen und römischen Kultus – Hermann Diels, *Sibyllinische Blätter*, Berlin 1890, S. 40. Zum ›heiligen Dreieck‹: Alois M. Haas, »Das heilige Dreieck«, in: *Daphnis* 34, 3/4 (2005), S. 659–672.

1429 Maria Liatsi, *Die semiotische Erkenntnistheorie Platons im Siebten Brief. Eine Einführung in den sogenannten philosophischen Exkurs*, München 2008, S. 50. Vgl. ausführlich Hermann Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896; Ernst Cassirer, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, Leipzig u. a. 1925; und Manfred Kraus, *Name und Sache. Ein Problem im frühgriechischen Denken*, Amsterdam 1987, S. 42–56. Noch innerhalb der römischen Bildauffassung des sogenannten Eigennamen-Typus kann zum Beispiel das Wort ›Aphrodite‹ die Göttin und damit in eins auch ihre Statue selbst bezeichnen; siehe Raimund Daut, *Imago. Untersuchungen zum Bildbegriff der Römer*, Heidelberg 1975, S. 14. Bereits lange zuvor kritisiert Heraklit: »Und sie beten [εὐχωνται] auch zu den Götterbildern [ἄγαλμασι] [...], wie wenn einer mit Gebäuden eine Unterhaltung pflegen wollte, weil man nicht Götter erkennt und Heroen als das was sie sind«; DK 22 B 5; Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 1*, hg. v. Walther Kranz, Berlin 1960 [Erstveröffentlichung 1903], S. 151 f. Hier kann also von einer unilinear-chronologischen Entwicklung des antiken Bildverständnisses nicht die Rede sein.

1430 Vgl. Anm. 858.

1431 Kraus, »Platon«, S. 263 [wie Anm. 1428]. Ähnliches wird für die Kommunikationsverhältnisse im Alten Orient konstatiert von Eckhard Unger, *Babylon. Die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*, Berlin u. a. 1931, S. 134 f.

1432 Luhmann, *Religion*, S. 27 [wie Anm. 45].

1433 Die zeichenhafte Adressierung physischer Objekte und materieller Artefakte ist häufig metaphorischen Charakters; vgl. Christopher Y. Tilley, *Metaphor and Material Culture*, Oxford, UK u. a. 1999; Fiona Coward und Clive Gamble, »Metaphor and materiality in earliest prehistory«, in: Lambros Malafouris und Colin Renfrew (Hgg.), *The Cognitive Life of Things. Recasting the Boundaries of the Mind*, Cambridge, UK u. a. 2010, S. 47–58.

1434 Siehe Terrence W. Deacon, »Shannon – Boltzmann – Darwin. Redefining information. Part 1«, in: *Cognitive Semiotics* 1 (2007), S. 123–148; ders., »Shannon – Boltzmann – Darwin. Redefining information. Part 2«, in: *Cognitive Semiotics* 2 (2008), S. 167–194; ders., *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*. Ebook edition, New York u. a. 2012.

1435 Robert Bednarik zufolge setzt sich die ikonische Darstellung erst mit dem Beginn des Jungpaläolithikums durch; siehe Bednarik, *Condition*, S. 161 [wie Anm. 96]. Matthew Rossano datiert mutig die Emergenz von Religion in diese Zeit: »Sometime between the disappearance of *Homo sapiens* from the Levant (about 100,000 ybp) and the Upper Paleolithic in Europe (about 35,000 ybp), some of our ancestors thought up the idea of a supernatural world«; Matthew J. Rossano, *Supernatural Selection. How Religion Evolved*, Oxford u. a. 2010, S. 60. Rossano zufolge liegen die Ressourcen für die historische Emergenz von Religion in Emotionen und sozialen Ritualen: »The religion that emerged during the African Interregnum did not just spring forth from nothing; it was built on already existing hominin capacities. Those capacities clustered in two areas: social emotions and social rituals. Prior to the ›real‹ supernaturalized religion that emerged during the African Interregnum, there was a foundational nonsupernatural ›proto-religion‹. Social emotions and social rituals were the groundwork of this proto-religion« (a. a. O., S. 128). Sehr gewagt und eher spekulativ sieht Rossano die »Religion des Jungpaläolithikums« durch »ekstatische Rituale« gekennzeichnet, bestimmt den Übergang zu ihr durch das Aufkommen von »schamanistischen Heilungsritualen« und erkennt in der »Höhlenkunst« eine erste Evidenz für »theologische Narrative vom Übernatürlichen«; ders., »The religious mind and the evolution of religion«, in: *Review of General Psychology* 10, 4 (2006), S. 346–364, <https://doi.org/10.1037/1089-2680.10.4.346>. Hier wäre die Unterscheidung von angelegtem Potenzial und seiner späteren Verwirklichung angebracht. Zur allgemeinen Zeichenentwicklung innerhalb gesellschaftlicher Evolution siehe Haarmann, »Development« [wie Anm. 924].

1436 Vgl. Christopher S. Henshilwood, Francesco d'Errico, Karen van Niekerk, Yvan Coquinot, Zenobia Jacobs, Stein-Erik Lauritzen, Michel Menu und Renata García-Moreno, »A 100,000-year-old ochre-processing workshop at Blombos Cave, South Africa«, in: *Science* 334, 6053 (2011), S. 219–222, <https://doi.org/10.1126/science.1211535>.

1437 Diese Art von Gravuren findet sich auch auf zahlreichen portablen Fundstücken in Asien und »may define a distinctive marking strategy of great longevity and distribution«; Robert G. Bednarik, »The earliest evidence of palaeoart«, in: *Rock Art Research* 20 (2003), S. 89–135, hier: S. 96.

1438 Referenz-Nr.: M1-6; Bestands-Nr.: 8938; Größe: 75,8 × 34,8 × 24,7 mm. Abbildung aus Christopher S. Henshilwood, Francesco d'Errico und Ian Watts, »Engraved ochres from the Middle Stone Age levels at Blombos cave, South Africa«, in: *Journal of Human Evolution* 57, 1 (2009), S. 27–47, <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2009.01.005>, hier: S. 35. Abbildung freundlicherweise zur Verfügung gestellt durch Christopher S. Henshilwood, © Francesco d'Errico.

1439 A. a. O., S. 39.

1440 Ebd.

1441 A. a. O., S. 40.

1442 Christopher S. Henshilwood und Benoît Dubreuil, »Reading the artifacts. Cleaning language skills from the Middle Stone Age in Southern Africa«, in: Rudolf P. Botha und Chris Knight (Hgg.), *The Cradle of Language*, Oxford u. a. 2009, S. 41–61, hier: S. 48.

1443 Abbildung aus Henshilwood/d'Errico/Watts, »Ochres«, S. 35 [wie Anm. 1438]. Abbildung freundlicherweise zur Verfügung gestellt durch Christopher S. Henshilwood, © Francesco d'Errico.

- 1444** Siehe John H. Flavell, »Perspectives on perspective-taking«, in: Harry Beilin (Hg.), *Piaget's Theory. Prospects and Possibilities*, Hillsdale, NJ 1992, S. 107–139.
- 1445** Henrike Moll und Michael Tomasello, »Level 1 perspective-taking at 24 months of age«, in: *British Journal of Developmental Psychology* 24, 3 (2006), S. 603–613, <https://doi.org/10.1348/026151005X55370>, hier: S. 503.
- 1446** Henshilwood/Dubreuil, »Reading«, S. 55 [wie Anm. 1442].
- 1447** A. a. O., S. 59.
- 1448** Vgl. Justin L. Barrett, »Metarepresentation, *homo religiosus*, and *homo symbolicus*«, in: Christopher S. Henshilwood und Francesco d'Errico (Hgg.), *Homo Symbolicus. The Dawn of Language, Imagination and Spirituality*, Amsterdam u. a. 2011, S. 205–224.
- 1449** Henshilwood/Dubreuil, »Reading«, S. 55 [wie Anm. 1442].
- 1450** Henshilwood und Dubreuil (a. a. O., S. 61) prognostizieren, dass auf der Grundlage ihrer theoretischen Erwägungen »the presence of syntactic language can now confidently be ›read‹ [sic!] from some of the Blombos artifacts«.
- 1451** Potenzial ist hier so gemeint, wie Derek Bickerton die Frage nach der Entstehung menschlicher Sprache beantwortet: »If syntax emerged with the human species (say, 120,000 years or more ago), what accounts for the long delay before any tangible consequences appeared? The answer is, of course, that syntacticized language enables but does not compel. [...] What human language confers is not a technological straitjacket, but freedom«; Bickerton, »Symbol«, S. 92 [wie Anm. 823]. Diese Sichtweise entspricht der ›Blindheit‹ der Evolution.
- 1452** Modifiziert wiedergegeben nach der *Lutherbibel* [wie Anm. 553].
- 1453** Nach Karl Ellinger und Wilhelm Rudolph (Hgg.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Ed. funditus renovata, ed. 2. emendata, Stuttgart 1983.
- 1454** Vgl. Christoph Uehlinger, »Bauen wir uns eine Stadt und einen Turm ...!«, in: *Bibel und Kirche* 58 (2003), S. 37–42.
- 1455** Für die Unterscheidung zwischen dem Stadtbau- und dem Turmbaumotiv plädiert Hermann Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1901, S. 86. Eine motivgeschichtliche Vorlage für ein »Goldenes Zeitalter« und eine folgende Sprachverwirrung bietet ein sumerischer Text, der um 2.000 v. u. Z. entstanden ist; vgl. Samuel N. Kramer, »The ›Babel of tongues‹. A Sumerian version«, in: *Journal of the American Oriental Society* 88, 1 (1968), S. 108–111, <https://doi.org/10.2307/597903>; ders., »Man's golden age. A Sumerian parallel to Genesis XI.1«, in: *Journal of the American Oriental Society* 63, 3 (1943), S. 191–194, <https://doi.org/10.2307/593871>. Christian Rose nennt als Belege für die Kombination des Baumotivs mit dem Motiv, sich einen Namen zu machen (= sich Ruhm zu verschaffen): »Das Gilgamesch-Epos berichtet vom Plan des Gilgamesch, sich einen Namen zu machen, indem er sich in den Zedernwald begeben und die Zeder des Chuwawa abhauen will. Dafür stellt er Waffen her und teilt seinen Plan den anderen Menschen mit. Enuma Elisch erzählt vom Bau eines Heiligtums für Marduk mit dessen Zustimmung, wofür über ein Jahr hinweg Material vorbereitet wird. Zusätzlich wird ein hoher Tempelturm errichtet, und mit dem Vorhaben ist intendiert, daß das Heiligtum einen wohlbekannten Namen haben soll«; Christian Rose, »Nochmals: Der Turmbau zu Babel«, in: *Vetus Testamentum* 54, 2 (2004), S. 223–238, <https://doi.org/10.1163/156853304323018918>, hier: S. 233 f. Die Komposition und Integration von Gen 11.1–9 in das Buch Genesis ist jedoch nicht vor dem Ende des dritten Jahrhunderts v. u. Z. zu datieren: »Like Genesis, classical sources thus commented on the size of Babylon, its impressive tower, the unique building materials employed at Babylon, and Babylon's later state of abandonment and ruin. The fascination with Babylon's public structures at Gen 11:1–9, without parallel in the rest of the Hebrew Bible, has extremely close affinities with the description of the wonders of Babylon by Greek and Roman historians, geographers and ethnographers«; Russell E. Gmirkin, *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus. Hellenistic histories and the date of the Pentateuch*, New York 2006, S. 122. Zu nennen ist insbesondere die *Babyloniaca* von Berosus, der im späten 4. / frühen 3. Jahrhundert v. u. Z. als babylonischer Priester des Gottes Bêl-Marduk tätig und einer der bedeutendsten Priesterastronomen der Antike war. In der *Babyloniaca* ist die Motivabfolge Schöpfung – Sintflut – Turmbau zu Babel zu finden, die auch in den ersten Kapiteln des Buches Genesis enthalten ist. Russell Gmirkin zufolge ist die Komposi-

tion der ersten Kapitel der Genesis direkt abhängig von der *Babyloniaca*, die gemäß seinen Recherchen auf 278 v. u. Z. zu datieren ist, »and Gen 1-11 was composed no earlier than that date« (a. a. O., S. 241).

1456 Vgl. Christoph Uehlinger, *Weltreich und ›eine Rede‹. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauergählung (Gen 11,1-9)*, Fribourg u. a. 1990, S. 349.

1457 Vgl. Johannes Thon, »Das Interesse an Sprache in Gen 11,1–9«, in: Johannes Thon, Giuseppe Veltri und Ernst-Joachim Waschke (Hgg.), *Sprachbewusstsein und Sprachkonzepte im Alten Orient, Alten Testament und rabbinischen Judentum*, Halle (Saale) 2012, S. 95–120, hier: S. 98.

1458 Siehe Jan P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Assen u. a. 1975, S. 22 Die konzentrische Symmetrie (auch Spiegel-Komposition genannt) gehört neben dem Parallelismus und der Ring-Komposition zu den typischen Mitteln der semitischen Rhetorik, auf der auch viele Teile des Koran basieren; siehe Michel Cuypers, »Semitic rhetoric as a key to the question of the nazm of the Qur'anic text«, in: *Journal of Qur'anic Studies* 13, 1 (2011), S. 1–24, <https://doi.org/10.3366/jqs.2011.0003>; und ders., *The Composition of the Qur'an. Rhetorical Analysis*. Translation by Jerry Ryan, London u. a. 2015.

1459 Aufgrund der symmetrischen Komposition ist die zweifache Nennung des Herabkommens YHWHs nicht unbedingt ein Indiz für die Zusammenführung zweier verschiedener Erzählstränge, wie Hermann Gunkel, *Genesis*, S. 85 [wie Anm. 1455], und mit ihm viele annehmen. Rose, »Turmbau« [wie Anm. 1455], trennt in einem redaktionsgeschichtlichen Ansatz zwischen der Sprachverwirrungserzählung als einer »ätiologischen Sage« (a. a. O., S. 235) und der Erzählung vom Turmbau. Zu den Unterschieden zwischen einer redaktionsgeschichtlichen und einer einheitlichen Lesart siehe Joel S. Baden, »The tower of Babel. A case study in the competing methods of historical and Modern literary criticism«, in: *Journal of Biblical Literature* 128, 2 (2009), S. 209–224.

1460 Allen P. Ross macht weitere Relationen aus, die m. E. aber untergeordnet bzw. abgeleitet sind: In V.4 wollen die Menschen einen Turm bauen, der bis zum Himmel reicht, in V.7 kommt YHWH herunter. In V.4 fürchten die Menschen, zerstreut zu werden, in V.8 werden sie zerstreut. In V.4 wollen sich die Menschen einen Namen geben, in V.9 erhalten sie ihn in Gestalt von »Babel«; siehe Allen P. Ross, »The dispersion of the nations in Genesis 11:1–9«, in: *Bibliotheca Sacra* 138 (1981), S. 119–138, hier: S. 134.

1461 Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis. Vol. 1: From Adam to Noah*. Translated by Israel Abrahams. Reprint of the 1961 edition, Jerusalem 1998 [Erstveröffentlichung 1961], S. 15.

1462 Wiedergegeben nach der *Lutherbibel* [wie Anm. 553]. Vgl. Thon, »Interesse«, S. 105 [wie Anm. 1457]: »Im Unterschied zu Spr 10,15, wo Reichtum als realistische Lebenssicherung dargestellt wird, verschiebt 18,11 [...] den Tenor, indem er das Bild des Mauerbaues in der Vorstellung des Menschen ansiedelt – falls die masoretische Lesung korrekt ist –, wodurch die Aussage faktisch ins Negative gekehrt wird. Der Mensch gaukelt sich etwas vor.«

1463 A. a. O., S. 106.

1464 Das Verhältnis von Buchstaben als Medium und Wörtern als Form gibt Anlässe für religiöse Variationen in Gestalt der »Buchstabenmystik« und »Buchstabenmagie«; siehe Franz Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig u. a. 1925 [Erstveröffentlichung 1922].

1465 Vgl. Thon, »Interesse«, S. 107 [wie Anm. 1457]: »Die beiden wichtigsten Lösungen, den Plural von »Eins« zu übersetzen, sind: »einheitliche Worte«, und »wenige Worte«. Beide Bedeutungen von אחדים lassen sich mit der folgenden Interpretation verbinden, der ich mich hier anschließen will: Die Menschen hatten in diesem gedachten Anfangszustand in der Tat noch wenige Worte, weil sie erst noch dabei waren, die Welt zu entdecken und jedem neuen Ding einen Namen zu geben. Und sie hatten einheitliche Worte, weil die Art der Bildung neuer Worte auf vorhandenen Formen aufbaute. Es genügt eine kleine Modifikation.«

1466 Vgl. Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis. Vol. 2: From Noah to Abraham*. Translated by Israel Abrahams. Reprint of the 1964 edition, Jerusalem 1992, S. 234.

1467 Vgl. Rose, »Turmbau«, S. 228 [wie Anm. 1455]: »Insgesamt entsteht der Eindruck, daß der Gebrauch der Wurzel חלל in der Urgeschichte – wenn auch nicht explizit, so doch mit angelegt und gleichsam zwischen den Zeilen immer da – eine negative Komponente darstellt. Von hier aus gesehen, ist dann entsprechend auch der Plan der Menschen zu kritisieren, sich einen Namen machen zu wollen.«

1468 Vgl. Cassuto, *Commentary*, S. 234 [wie Anm. 1466].

- 1469** Vgl. ebd.
- 1470** Diese Struktur ist für Umberto Cassuto eines der wesentlichen Indizien für die kompositorische Einheit der Erzählung (vgl. ebd.).
- 1471** Nach Fokkelman, *Art*, S. 15 [wie Anm. 1458].
- 1472** Thon, »Interesse«, S. 108 [wie Anm. 1457].
- 1473** Siehe a. a. O., S. 108, mit Bezug auf Hans-Martin Gauger, *Durchsichtige Wörter. Zur Theorie der Wortbildung*, Heidelberg 1971.
- 1474** Thon, »Interesse«, S. 111 f. [wie Anm. 1457].
- 1475** Vgl. a. a. O., S. 113.
- 1476** Vgl. a. a. O., S. 114.
- 1477** Vgl. Benno Jacob, *Das erste Buch der Tora. Genesis*, Berlin 1934, S. 301 f. Ähnlich argumentiert Uehlinger, *Weltreich*, S. 583 [wie Anm. 1456]. Abschwächend formuliert Thomas Hieke, »Die Völkertafel von Genesis 10 als genealogische Raumordnung. Form, Funktion, Geographie«, in: Almut-Barbara Renger und Isabel Toral-Niehoff (Hgg.), *Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der arabischen Halbinsel*, Berlin 2014, S. 23–40, hier: S. 32 f.: In der der Geschichte vom Turmbau zu Babel geht es »um die Erklärung der Vielfalt der Völker und Sprachen, die nicht unbedingt nur als positiv, immerhin aber als von JHWH veranlasst gesehen wird«.
- 1478** Siehe Doron Mendels und Arye Edrei, *Zweierlei Diaspora. Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt*. Mit einem Vorwort von Dan Diner. Aus dem Englischen von Michael Dewey, Göttingen 2010; Baumgarten, *Flourishing* [wie Anm. 1383].
- 1479** Siehe Phillip M. Sherman, *Babel's Tower Translated. Genesis 11 and Ancient Jewish Interpretation*, Leiden u. a. 2013, S. 333.
- 1480** A. a. O., S. 97.
- 1481** A. a. O., S. 121.
- 1482** A. a. O., S. 195.
- 1483** A. a. O., S. 217.
- 1484** Vgl. Thon, »Interesse«, S. 112 [wie Anm. 1457].
- 1485** Sherman, *Babel*, S. 335 [wie Anm. 1479].
- 1486** Jacques Derrida, »Des tours de Babel«. Translated by Joseph F. Graham, in: ders., *Psyche. Inventions of the Other. Volume 1*, hg. von Peggy Kamuf, Elizabeth Rottenberg, Stanford, CA 2007, S. 191–225, hier: S. 191.
- 1487** A. a. O., S. 225.
- 1488** Bellah, *Religion*, S. 13 [wie Anm. 98].
- 1489** Vgl. Siehe Peirce, *Collected Papers*, 8.332 [wie Anm. 1].
- 1490** Bednarik, *Condition*, S. 161 [wie Anm. 96].
- 1491** Vgl. Petzinger, *Making* [wie Anm. 964].
- 1492** Bednarik, *Condition*, S. 164 [wie Anm. 96].
- 1493** Zum Verhältnis von Eigennamen und allgemeinen Begriffen in der Ein- und Ausfaltung der Religion vgl. Usener, *Götternamen*, S. 5 [wie Anm. 1429]: »Nur eine urkunde ist uns von ihnen geblieben, so schweisam dem unkundigen, wie beredt dem kundigen: die sprache. Wie wenig auch der begriff durch das wort erschöpft werde, die benennung ist doch an sich eine thatsache der begriffsbildung, die erste fassbare und eine das weitere vorbestimmende. Von den götternamen suchen wir also den urkundlichen aufschluss darüber, in welcher weise vorstellungen von dem unendlichen sich bildeten.« Zu Useners Ansatz und dessen Rezeption vgl. ausführlich Antje Wessels, *Ursprungszauber. Zur Rezeption von Hermann Useners Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Berlin 2003.
- 1494** Zur Urmonotheismus-These siehe Leopold von Schroeder, »Über den Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den Ariern. Vortrag, gehalten auf dem zweiten Internationalen Kongreß für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, am 31. August 1904«, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 19 (1905), S. 1–23; und Wilhelm Schmidt, SVD, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. 12 Bände*, Münster 1912–1955. Zur Annahme eines anfänglichen »Hochgott-

Glaubens« siehe Geo Widengren, *Religionsphänomenologie*. Übersetzt von Rosmarie Elgnowski, Berlin 1969, S. 75–78.

1495 Deshalb setzt Reinhard Schulze, *Koran*, S. 109 [wie Anm. 93], bei der genealogischen Rekonstruktion von Religion zu Recht beim von ihm so genannten α -Prozess an, wobei α für eine semantische Leerstelle steht.

1496 Vgl. Julian Thomas, *Rethinking the Neolithic*. Revised second edition, Cambridge, UK u. a. 1999, S. 181.

1497 Siehe Tommaso Bertolotti und Lorenzo Magnani, »The role of agency detection in the invention of supernatural beings. An abductive approach«, in: Lorenzo Magnani, Walter Carnielli und Claudio Pizzi (Hgg.), *Model-Based Reasoning in Science and Technology. Abduction, Logic, and Computational Discovery*, Berlin, Heidelberg 2010, S. 239.

1498 Für den Fall des europäischen Mittelalters liegen einzelne Studien vor; vgl. Anm. 896. Zur Durchsetzung des Prinzips der funktionalen Differenzierung mit Blick auf Religion am Beginn der Moderne siehe Detlef Pollack, »Religion und gesellschaftliche Differenzierung. Sozialhistorische Analysen zur Emergenz der europäischen Moderne«, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* (2020), S. 1–36, <https://doi.org/10.1007/s41682-020-00052-y>.

1499 Siehe Kraus, »Platon«, S. 277 [wie Anm. 1428]. So auch bereits konstatiert von Peter Schmitter, »Das Wort als sprachliches Zeichen bei Platon und de Saussure«, in: ders., *Dassprachliche Zeichen. Studien zur Zeichen- und Bedeutungstheorie in der griechischen Antike sowie im 19. und 20. Jahrhundert*, Münster 1987, S. 19–42, hier: S. 28. Das »Liniengleichnis« findet sich in Platon, *Werke IV*, S. 547–553 [wie Anm. 9].

1500 Nach Kraus, »Platon«, S. 277 [wie Anm. 1428].

1501 Bereits die sinnliche Wahrnehmung kennt »den Begriff des Unendlichen nicht; sie ist vielmehr von vornherein an bestimmte Grenzen der Wahrnehmungsfähigkeit und somit an ein bestimmt abgegrenztes Gebiet des Räumlichen gebunden«; Cassirer, *Philosophie 2*, S. 98 [wie Anm. 629]. Der sinnlich wahrnehmbare Raum, der kommunikativ-semiotische Raum (einschließlich seiner Unterräume) und die Räume der (projektiven) Geometrie widersprechen jeweils dem euklidischen Raum, der durch die drei Grundmerkmale der Stetigkeit, Unendlichkeit und durchgängigen Gleichförmigkeit gekennzeichnet ist. Vgl. Ernst Mach, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Leipzig 1906 [Erstveröffentlichung 1905], S. 340: »Der haptische Raum, oder der Tastraum, hat mit dem metrischen Raum ebensowenig gemein wie der Sehraum. Er ist wie der letztere *anisotrop* [sc. richtungsabhängig; VK] und *inhomogen*. Die Hauptrichtungen der Organisation: vorn-hinten, oben-unten, rechts-links sind in beiden physiologischen Räumen übereinstimmend ungleichwertig.« Hans Freudenthal resümiert die Diskussion über das Verhältnis zwischen physischem und geometrischem Raum folgendermaßen: »Beim Übergang von der Geraden zur Ebene blieb der Links-Rechts-Begriff nur sinnvoll, wenn man wußte, was hinten und vorn ist. Ihre Kombination hieß »linksherum-rechtsherum«. Beim Übergang von der Ebene zum Raume wurde dies Paar sinnlos, wenn man es nicht mit dem »Unten-Oben« kombinierte. Ihre Kombination war die »Links-Rechts-Schraube«. Beim Übergang vom Raum zur »Welt« wird der Schraubsinn sinnlos, wenn er nicht mit der Angabe »Positiv-Negativ« hinsichtlich der Ladung kombiniert wird. Für diese Kombination gibt es – glaube ich – keinen Namen, es müßte denn so etwas wie »Teilchen-Antiteilchen« sein. Während hinsichtlich der metrischen Struktur die Zeit die vierte zu den drei räumlichen Dimensionen ist, erfüllt hinsichtlich der Orientierung die Ladung diese Aufgabe«; Hans Freudenthal, »Die Orientierung des Raumes« [Erstveröffentlichung 1964], in: ders. (Hg.), *Raumtheorie*, Darmstadt 1978, S. 395–408, hier: S. 408. Näheres dazu, wie sich die projektive Geometrie heranziehen lässt, um die Entstehung der Struktur des elementaren Zeichensystems zu verstehen, findet sich in Krech, »Semiotics« [wie Anm. 85].

1502 Kraus, »Platon«, S. 277 [wie Anm. 1428].

1503 Daher hat Peirce aus dem platonischen Begriff εἰκὼν den semiotischen Begriff »icon« abgeleitet.

1504 Die ABBILDER können wahrheitsgetreu (in Gestalt des εἰκὼν) oder Trugbilder (in Gestalt der φαντάσματα) sein.

1505 Vgl. Kraus, *Name*, S. 201 f. [wie Anm. 1429].

1506 Alfred North Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. Corrected edition, New York 1978 [Erstveröffentlichung 1929], S. 39.

1507 Paul Ricœur bezeichnet Marx, Freud und Nietzsche als »Meister des Verdachts«; Paul Ricœur, *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*. Translated by Denis Savage, New Haven 1970 [Erstveröffentlichung 1961], S. 33. Vgl. Rita Felski, »Critique and the hermeneutics of suspicion«, in: *M/C Journal* 15, 1 (2012), <https://doi.org/10.5204/mcj.431>, hier: Abs. 2: Marx, Freud und Nietzsche »are the architects of a distinctively modern style of interpretation that circumvents obvious or self-evident meanings in order to draw out less visible and less flattering truths [...] Ricoeur's term has sustained an energetic after-life within religious studies, as well as in philosophy, intellectual history, and related fields.«

1508 So das Ende des Aufsatzes (es handelt sich um den Abdruck der Abschiedsvorlesung) von Niklas Luhmann, »Was ist der Fall? und Was steckt dahinter?«. Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 22, 4 (1993), <https://doi.org/10.1515/zfs02-1993-0401>, hier: S. 259.

1509 Vgl. Niklas Luhmann, »Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen 1987, S. 227–235.

1510 Für Durkheim ist Gott der »symbolische Ausdruck der Kollektivität« – so Émile Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903*, Frankfurt a. M. 1984, S. 151, – und die »transfigurierte und symbolisch gedachte Gesellschaft« – so ders., »Bestimmung einer moralischen Tatsache«, in: ders., *Soziologie und Philosophie*. Einleitung von Theodor W. Adorno. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1976, S. 84–117, hier: S. 105. Paul Natorp zufolge wird Religion »so sehr Gemeinschaftssache, daß der Name Gott fast nur noch der Ausdruck ist für eben den höchsten Punkt des menschlichen Bewußtseins, von dem erst eine Einheit des Menschengeschlechts sich knüpft für den Menschen der Idee«; Paul Natorp, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, Tübingen 1908, S. 15.

1511 Franz von Kutschera, *Ästhetik*, Berlin u. a. ²1998 [Erstveröffentlichung 1988], S. 49f. Die Aussage »individuum est ineffabile« wird der Scholastik zugeschrieben, lässt sich aber nicht belegen; vgl. Ludger Oeing-Hanhoff, »Individuum, Individualität. II. Hoch- und Spätscholastik«, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4: I–K, Basel 1976, S. 304–310, hier: S. 309. Aristoteles schreibt im Zusammenhang von Erwägungen zum Verhältnis zwischen Abstraktion und Konkretion über die Unerreichbarkeit des Individuellen: »Da das konkrete Ganze (Ding) ein von dem Begriff verschiedenes Wesen ist (das eine Wesen nämlich ist der mit dem Stoff zusammengefaßte Begriff, das andere der Begriff überhaupt), so kommt bei den konkreten Dingen ein Vergehen vor, weil auch Entstehen stattfindet; bei dem Begriff aber kann kein Vergehen stattfinden, weil auch kein Entstehen (denn nicht das Haus-sein entsteht, sondern die Existenz dieses bestimmten Hauses), sondern ohne Entstehen und Vergehen sind die Begriffe und sind nicht; denn daß niemand sie erzeugt oder hervorbringt, ist erwiesen. Darum gibt es auch von den einzelnen sinnlichen Wesen keine Wesensdefinition und keinen Beweis, weil sie Stoff enthalten, dessen Wesen darin besteht, daß er sein und auch nicht sein kann; weshalb auch alles einzelne Sinnliche vergänglich ist«; Aristoteles, »Metaphysik«, S. 170 [wie Anm. 65].

Religionswissenschaft



Bernhard Grümme

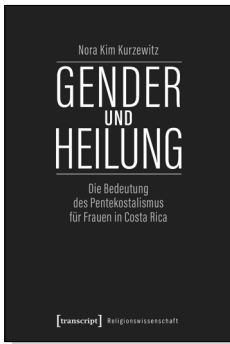
Aufbruch in die Öffentlichkeit?

Reflexionen zum ›public turn‹ in der Religionspädagogik

2018, 254 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4227-8

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-4227-2



Nora Kim Kurzewitz

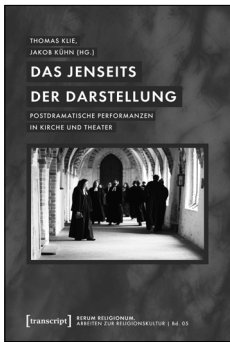
Gender und Heilung

Die Bedeutung des Pentekostalismus
für Frauen in Costa Rica

März 2020, 272 S., kart., 2 Farbabbildungen

40,00 € (DE), 978-3-8376-5175-1

E-Book: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5175-5



Thomas Klie, Jakob Kühn (Hg.)

Das Jenseits der Darstellung

Postdramatische Performanzen in Kirche und Theater

März 2020, 214 S., kart., 13 SW-Abbildungen

35,00 € (DE), 978-3-8376-5162-1

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5162-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Religionswissenschaft



Isabella Schwaderer, Katharina Waldner (Hg.)

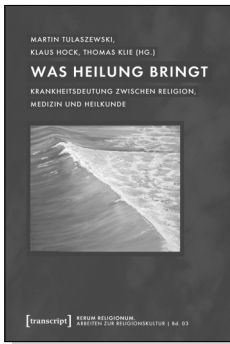
Annäherungen an das Unaussprechliche

Ästhetische Erfahrung in kollektiven religiösen Praktiken

Februar 2020, 272 S., kart., 23 SW-Abbildungen

34,99 € (DE), 978-3-8376-4725-9

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-4725-3



Martin Tulaszewski, Klaus Hock, Thomas Klie (Hg.)

Was Heilung bringt

Krankheitsdeutung zwischen Religion, Medizin
und Heilkunde

2019, 218 S., kart., 4 Farbabbildungen

34,99 € (DE), 978-3-8376-5042-6

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5042-0



Oliver Wäckerlig

Vernetzte Islamfeindlichkeit

Die transatlantische Bewegung gegen »Islamisierung«.
Events – Organisationen – Medien

2019, 432 S., kart., 9 SW-Abbildungen

44,99 € (DE), 978-3-8376-4973-4

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-4973-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

