

## D. Semiotisch informierte Kommunikationstheorie

Wenn die allgemeine gesellschaftliche Evolution in der Formung sozialer Systeme und die religiöse Evolution in der Bildung des Religionssystems besteht – woraus setzen sich dann diese Systeme zusammen? Die Antwort lautet: aus Zeichen und zeichenförmigen Verweisen. In der Diktion der Peirce'schen Semiotik führt diese Antwort zur Kategorie der Erstheit, die Qualitäten und Regeln umfasst. Von dort aus werden die Prozesse der Zeichenbildung mit den Kategorien der Zweitheit (System/Umwelt-Differenz) und Drittheit (Evolution) abgestimmt. Der vorliegende Ansatz geht von der Prämisse aus, dass die sozio-kulturelle Wirklichkeit im Allgemeinen und Religion im Besonderen zeichenförmig verfasst sind. Einen direkten Zugriff auf Dinge, Sachverhalte und Prozesse in der psychischen, organischen und physischen Umgebung der sozio-kulturellen Ebene gibt es nicht.<sup>142</sup> Physische Strukturen, chemische Reaktionen, organische Abläufe und psychische Zustände gehören zur amorphen Umgebung der sozio-kulturellen Wirklichkeit, können aber durch zeichenförmige Verweise gesellschaftlich eingefaltet und als systeminterne Umweltreferenz verarbeitet werden. Das ist der Ausgangspunkt aller Gesellschaftsbildung. Keine Gesellschaft hätte sich je formen können, wenn die Unterscheidung zwischen Wörtern (Selbstreferenz) und Dingen (Fremdreferenz) nicht schon etabliert gewesen wäre.<sup>143</sup> Dinge umfassen physische, organische und psychische Sachverhalte. Teile von Dingen, die in sozio-kultureller Hinsicht relevant sind, gelangen als ›Quasi-Objekte‹ in gesellschaftliche Kommunikation, indem bestimmte Aspekte in zeichenförmige Strukturen eingefaltet werden und alles andere mit diesen Dingen Assoziierte und Assoziierbare externalisiert wird. Der Begriff des Quasi-Objekts weist – ebenso wie der des Aktanten – darauf hin, dass in semiotischer Hinsicht der Status des handelnden Subjekts und des gegenständlich-instrumentellen Objekts nicht von vornherein geklärt ist, sondern im Verlauf der Semiose vereinheitlicht werden muss:

Ein »Quasi-Objekt ist kein Objekt, und es ist dennoch eines, denn es ist kein Subjekt, weil es in der Welt ist; es ist zugleich auch ein Quasi-Subjekt, weil es ein Subjekt markiert oder bezeichnet, das dies ohne es nicht wäre.«<sup>144</sup>

Wenn auf Dinge verwiesen wird, dann ausschließlich zeichenförmig und nur *in jeweils bestimmter Hinsicht*. Dasselbe gilt auch für Menschen, die in konkreten sozialen Situationen niemals – nicht einmal in intimen Beziehungen – mit allen in ihnen ablaufenden physischen, organischen und psychischen Prozessen, sondern immer nur in Ausschnitten in Betracht kommen – nämlich im Sinne des Begriffs der *Person*, der das Bindeglied zwischen psychischen und sozialen Systemen bezeichnet.<sup>145</sup>

Doch welche Aspekte von physischen, organischen und psychischen Sachverhalten sind sozio-kulturell relevant? Darüber entscheiden Zeichenzusammenhänge, die sich zu Systemen ordnen. Diese gibt es aber nicht etwa an sich, sondern nur in ihrer kommunikativen Generierung und Aktivierung, wie das auch bei der Syntax als geregelter Verknüpfung sprachlicher Einheiten der Fall ist. Zwar liegt die Syntax der Sprache ›zugrunde‹, aber sie ist ausschließlich *in* der Sprache präsent. So kann etwa die Frage, was einen Satz ausmacht, nur durch Sätze beantwortet werden. Im Folgenden sollen jene Aspekte der Zeichen- und der Kommunikationstheorie erläutert werden, die für den vorliegenden Ansatz von Bedeutung sind.

## 1. Zeichen und Zeichenzusammenhänge

Ein Zeichen steht für sich und zugleich für etwas, auf das das Zeichen verweist. Somit changiert es zwischen Identität und Differenz. Beispielsweise reicht zur Identifikation des Christentums oftmals schlicht ein Kreuz. Kreuz und Christentum können dann gewissermaßen als ein und dasselbe gelten. Die Zeichentheorie spricht in diesem Fall von einem ikonischen Zeichen. Zugleich aber steht das Kreuz für Jesus Christus, der von Christinnen und Christen für Gottes Sohn gehalten wird. Allerdings ist die Frage, wie Jesus Christus zugleich als ganzer Mensch und wahrer Gott zu begreifen sei, schon seit der Entstehung des Christentums umstritten.<sup>146</sup> Hier steht das Kreuz dann nicht für sich, sondern verweist auf verschiedene Gruppierungen mit jeweils spezifischen Auffassungen von Christentum. Für den Fall, dass es sich um die sozialgeschichtliche Wirklichkeit jener Gruppierungen handelt, spricht die Zeichentheorie von einem indexikalischen Zeichen. In einem weiteren Sinne können jedoch auch Semantiken das Bezeichnete des Kreuzes als eines indexikalischen Zeichens sein. Ein Zeichen steht also für sich selbst und verweist zugleich auf ein Objekt, sei es ein physischer Gegenstand oder ein semantischer Sachverhalt.

Hier ist nun auf bereits Erwähntes zurückzukommen: Zeichen unterbrechen das Kontinuum von Materie und Energie und überbrücken die Unterbrechungen *innerhalb* eines Zeichensystems. Das bedarf näherer Erläuterung. In der Zeichentheorie ist es üblich, den Zeichenträger vom Zeicheninhalt zu unterscheiden. Doch auch der Zeicheninhalt ist ein materielles Etwas.<sup>147</sup> In semiotische Prozesse integriert werden freilich nur Teile des physischen Dings, das als Zeichen fungiert. Aufgrund der Unterbrechung des Kontinuums von Materie und Energie wird der semiotisch relevante Teil eines physischen Sachverhalts zum Bestandteil sozialer Sinnbildungsprozesse. Das, worauf ein materielles Zeichen hinweist, ist ebenfalls ein materieller Sachverhalt, nämlich ein Objekt. Bei Objekten kann es sich um Dinge, Sachverhalte, Begriffe oder Personen handeln. Auch sie sind Teil des Kontinuums von Materie und Energie. Jedoch werden in der Semiose – das heißt innerhalb des Prozesses, ›in dem etwas als Zeichen fungiert‹<sup>148</sup> – nur bestimmte Aspekte jener Objekte relevant, auf die Zeichen verweisen. Soziale Sinnbildungsprozesse bestehen mithin aus nichts als Aspekten physischer Sachverhalte – das eine Mal als Zeichen, das auf ein Objekt verweist, das andere Mal als Objekt, das die Zeichenbildung anregt. Die semiotisch jeweils relevanten Aspekte von physischen Gegebenheiten werden vom Zusammenhang zwischen Zeichen und Objekten bestimmt. Daher gehen Sinnbildungsprozesse nicht in der Aggregation von Teilen physischer Sachverhalte auf, wengleich sie auf ihnen basieren. Sozialer Sinn ist nicht nur in systemtheoretischer Perspektive, sondern auch in semiotischer Hinsicht ein emergenter Sachverhalt. Er entsteht durch je spezifische Verbindungen aus zeichenförmig bestimmten Aspekten psychischer, organischer und physischer Sachverhalte seiner Umwelt. Vor diesem Hintergrund ist auch Religion als ein spezifischer sozialer Zeichenprozess mit jeweils bestimmten Teilen und Ausschnitten des Psychischen, Organischen und Physischen verknüpft – und zwar über Zeichen vermittelt.<sup>149</sup>

Die Relation zwischen Zeichen und Objekt reicht jedoch nicht aus, um relevante Aspekte aus dem Kontinuum von Materie und Energie in die Semiose zu integrieren. Dafür bedarf es einer dritten Instanz, die Peirce ›Interpretant‹ nennt. Beispielsweise ist das deutsche Wort ›Haus‹ ein *Zeichen*, das auf ein physisches Gebäude als *Objekt* verweist. Die Relation zwischen Zeichen und Objekt ist durch den *Begriff* ›Haus‹

vermittelt, etwa als ›Gebäude, das für einen bestimmten Gebrauchszweck errichtet worden ist und benutzt wird‹ – als Wohnhaus, Theater, Verwaltungssitz, Geschäft usw. Ein Zeichen steht somit für ein Objekt in gewisser Hinsicht, die durch einen Interpretanten bestimmt wird.<sup>150</sup> Auch ein Interpretant ist etwas Dingliches. Zugleich entscheidet er darüber, welche Aspekte aus dem Kontinuum von Materie und Energie in der Relation zwischen Zeichen und Objekt Bedeutung erlangen; in unserem Beispiel etwa, welches Zusammenspiel von Materie und Energie im Deutschen als Haus zu bezeichnen ist und in welcher pragmatischen Hinsicht es als Objekt fungiert (zum Beispiel im Saal eines Opernhauses dauerhaft wohnen zu wollen, würde sozial wohl nicht akzeptiert). Umgekehrt spezifiziert die Relation zwischen Zeichen und Objekt jene Aspekte des Interpretanten, die in der Semiose aus dem Kontinuum von Materie und Energie relevant werden.

Für das Verständnis des Interpretanten als der dritten Komponente der Semiose sind folgende Eigenschaften zu beachten:

- Peirce hat das Kunstwort ›Interpretant‹ geprägt, um dem Missverständnis vorzubeugen, dass die Interpretation des Verhältnisses von Zeichen und Objekt durch ein Zeichen verwendendes und zeichenexternes Subjekt erfolgt. Auch menschliche Individuen und deren Bewusstseine sind und bestehen aus Zeichen, und Interpretanten können nur qua sozio-kultureller Adressierung ›menschliche Individuen‹ sein. Das sind sie nur dann, wenn in sozialer Kommunikation entsprechend zugerechnet wird – als eine Möglichkeit unter anderen. Peirce führt den Begriff ›Interpretant‹ ein, um ihn von menschlichen Interpreten abzusetzen.<sup>151</sup> Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung bestimmt Charles Morris den Interpreten als einen vierten Faktor der Semiose,<sup>152</sup> der aber wiederum – semiotisch konsequent – aus triadischen semiotischen Prozessen mit Zeichen, Objekt und Interpretant besteht. Jener Prozess, der die Bedeutung einer Semiose bestimmt, gilt mithin als Interpretant.<sup>153</sup> Der Interpretant ist der gesamte Bedeutungsbereich des Zeichens. Zudem wird er im Verlauf des Zeichenprozesses selbst zum Zeichen und umfasst alles, was mit ›Bedeutung‹ im weitesten Sinne gemeint sein kann.<sup>154</sup> Deshalb gehört der Interpretant nicht nur zum psychischen Denken, in dem Semiose bewusstseinsförmig verläuft, sondern auch zur Kommunikation, in der Semiose in spezifischer Weise erzeugt wird, um Sozialität zu ermöglichen. Der Interpretant bestimmt die Kommunikation in pragmatischer Hinsicht.
- Ferner sind drei Arten von Interpretanten zu unterscheiden. Während sich der *unmittelbare* Interpretant im Zeichen selbst zeigt, ist der *dynamische* Interpretant der mögliche oder tatsächliche Effekt, den das Zeichen als Zeichen bestimmt.<sup>155</sup> Der unmittelbare Interpretant konstituiert den zeicheninternen Sinnzusammenhang, während der dynamische Interpretant den Bedeutungszusammenhang herstellt, der durch den Anschluss eines Zeichens an ein anderes entsteht. Dieser wird jedoch im Verlauf der Semiose in den internen Sinnzusammenhang integriert, um erneut von einem dynamischen Interpretanten in einen Bedeutungszusammenhang transformiert zu werden. Der Prozess des Oszillierens zwischen *selbstreferenziellem Sinn*, der durch den unmittelbaren Interpretanten hergestellt wird, und *fremdreferenzieller Bedeutung*, die durch den dynamischen Interpretanten konstituiert wird, ist im Prinzip unendlich, aber den maßgeblichen systemischen Strukturen sind durch den *finalen* Interpretanten und die durch ihn erzeugten Rekursionen

Grenzen gesetzt. Die Unterscheidung von Sinn und Bedeutung bezieht sich auf Gottlob Frege.<sup>156</sup> Beispielsweise haben die Wörter ›Abendstern‹ und ›Morgenstern‹ einen verschiedenen Sinn (etwa in poetischer Verwendung), aber mit dem astronomischen Verweis auf den Planeten Venus (etwa in wissenschaftlich-astronomischer Beschreibung) dieselbe Bedeutung. Allerdings ist zu beachten, dass der ›Planet Venus‹ selbst nur ein Zeichen ist, das auf einen bestimmten ›Himmelskörper‹ referiert. Der ›Himmelskörper‹ ist aber ebenfalls ein Zeichen usw.

Das Verhältnis von Zeichen, Objekt und Interpretant sei an einem Alltagsbeispiel erläutert.<sup>157</sup> Eine Person sieht einen Erdhügel und identifiziert ihn aufgrund seiner Beschaffenheit als Maulwurfshügel. Als Interpretant des Erdhügels fungiert der Rasen, in dem sich der Erdhügel befindet und von dem er sich absetzt. Der Rasen ist deshalb der Interpretant des Erdhügels, weil der Erdhügel innerhalb des Rasens, in dem er sich befindet, relevant wird. In einem anderen Umfeld, etwa in einem Waldstück, würde der Erdhügel vermutlich kaum auffallen. Von diesem als Maulwurfshügel identifizierten Erdhügel schließt die Person darauf, dass sich mindestens ein Maulwurf unter dem Rasen befindet. Der Maulwurfshügel – selbst ein Bündel von Teilen physischer Sachverhalte – wird also zum Zeichen für einen Maulwurf als Objekt des Zeichens. Der Maulwurfshügel als Zeichen und der Maulwurf als Objekt werden durch den Rasen als Interpretanten vermittelt; durch den Rasen bestimmen sich der Erdhügel und der Maulwurf wechselseitig. Der Maulwurfshügel wird nicht in seiner Gesamtheit zum Zeichen, sondern nur in der Hinsicht, dass er auf einen Maulwurf hinweist, der im Rasen seine Spuren hinterlassen hat. Dazu genügt, dass sich der Erdhügel vom Rasen absetzt, ferner die Größe des Erdhügels sowie die Art, in der er aufgeworfen ist. Andere Aspekte, etwa die Beschaffenheit der Erde oder die Frage, ob sich in der aufgeschichteten Erde noch andere Substanzen befinden und welche chemischen Prozesse sich in ihr abspielen, können im weiteren Verlauf der Semiose relevant werden, sind es zunächst jedoch nicht. Auch der Maulwurf als das Objekt, auf das der Erdhügel als Zeichen hinweist, ist keineswegs in all seinen Aspekten relevant (etwa als Exemplar der Gattung Säugetier aus der Ordnung der Insektenfresser), sondern eben nur als Verursacher eines Erdhügels im Rasen. Diese einfache Semiose lässt sich grafisch folgendermaßen darstellen (Abbildung 4):<sup>158</sup>

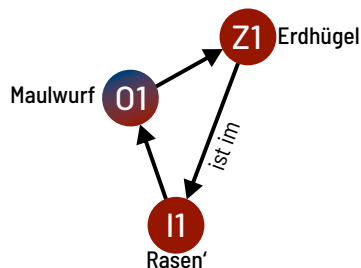


Abbildung 4: Ein Erdhügel als Zeichen I

Über den Sinn der Beziehung zwischen einem Erdhügel im Rasen als Zeichen Z1 und einem Maulwurf als Objekt O1 entscheiden spezifische Aspekte des Rasens als Interpretant I1. Beispielsweise macht es einen Unterschied, ob der Rasen, in dem ein von einem Maulwurf verursachter Erdhügel zu sehen ist, sich im Ziergarten eines Privat-

hauses oder im Tiergehege eines Zoos befindet. Der Rasen, der in diesem Beispiel als unmittelbarer Interpretant I1 fungiert, wird also im weiteren Verlauf der Semiose selbst zu einem Zeichen, wie in folgender Grafik zu sehen ist (Abbildung 5):

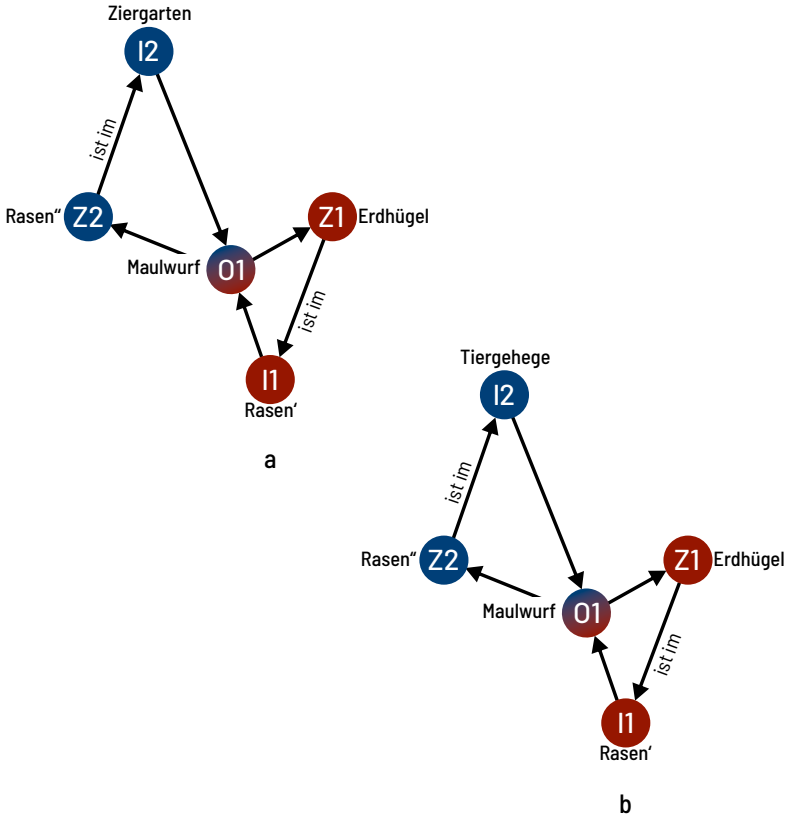


Abbildung 5: Ein Erdhügel als Zeichen II

Für den Fall, dass der Rasen Teil eines Ziergartens ist (Abbildung 5a), verursacht der Erdhügel wahrscheinlich ein Ärgernis, das zu beseitigen ist. Befindet sich der Rasen hingegen im Tiergehege eines Zoos (Abbildung 5b), ist der Erdhügel vermutlich etwas Erwünschtes, nämlich ein Zeichen für die Vitalität der Maulwürfe, das Freude weckt. Da der Interpretant das Objekt ebenfalls bezeichnet und näher bestimmt, löst der Maulwurf als Objekt, auf das der Erdhügel als Zeichen verweist, entweder Ärger oder Freude aus. Indem der Interpretant, in unserem Beispiel der Ziergarten oder das Tiergehege, im Weiteren ebenfalls zu einem Zeichen wird, ist die Semiose von einem permanenten Verweisungscharakter von Zeichen in einem Zeichenzusammenhang geprägt.<sup>159</sup> Der vollständige semiotisch-systemische Vorgang lässt sich für unseren Ziergartenfall grafisch so darstellen (Abbildung 6):

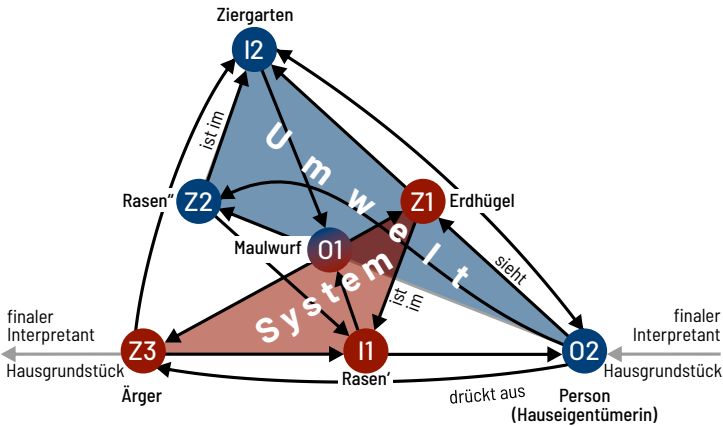


Abbildung 6: Ein Erdhügel als Zeichen III

Eine Person (O<sub>2</sub>), die dem Beispiel zufolge die Hauseigentümerin ist, sieht einen Erdhügel (Z<sub>1</sub>), der sich vom Rasen' (I<sub>1</sub>) abhebt, und schließt auf Basis der Unterscheidung zwischen Erdhügel (Z<sub>1</sub>) und Rasen' (I<sub>1</sub>) auf einen Maulwurf (O<sub>1</sub>). Zugleich identifiziert die Hauseigentümerin (O<sub>2</sub>) den Rasen'' (Z<sub>2</sub>) als Teil des Ziergartens (I<sub>2</sub>), der sich auf dem Hausgrundstück befindet. Daher drückt die Hauseigentümerin (O<sub>2</sub>) über den Erdhügel (Z<sub>1</sub>) im Rasen (I<sub>1</sub>), der auf einen Maulwurf (O<sub>1</sub>) hinweist, sowie über den Maulwurf selbst (O<sub>1</sub>) ihren Ärger aus (Z<sub>3</sub>). Mit der Relation zwischen Ärger (Z<sub>3</sub>), Ziergarten (I<sub>2</sub>) und Hauseigentümerin (O<sub>2</sub>) werden alle vorgängigen Komponenten der Semiose eingefaltet und mit spezifischem Sinn versehen. Der finale Interpretant dieses semiotischen Systems ist der Kontext des Hausgrundstücks. Von dort aus kann die Semiose weitergehen, etwa dergestalt, dass die Hauseigentümerin Maßnahmen zur Beseitigung des Erdhügels sowie des Maulwurfs ergreift.

Befindet sich der Rasen im Tiergehege eines Zoos, so stellt sich der Fall grafisch folgendermaßen dar (Abbildung 7):

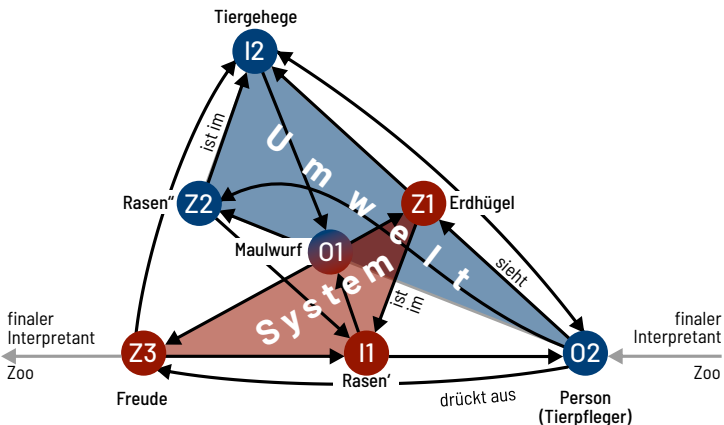


Abbildung 7: Ein Erdhügel als Zeichen IV

Hier hält die Person (O<sub>2</sub>), ein Tierpfleger im Zoo, den Erdhügel für erwünscht und drückt Freude über die Vitalität des Maulwurfs aus. Mit der Relation zwischen Freude (Z<sub>3</sub>), Tiergehege (I<sub>2</sub>) und Tierpfleger (O<sub>2</sub>) werden alle weiteren Elemente der Semiose eingefaltet und mit spezifischem Sinn versehen. Der finale Interpretant ist in diesem Fall der Zoo. Von dort aus kann die Semiose weitergehen, etwa dergestalt, dass der Tierpfleger Futter für den Maulwurf auslegt.

Die Semiose bewegt sich zwischen Generalisierung und Konkretion. Diese Oszillation sei an einem weiteren Beispiel erläutert, und zwar am Begriff des Waldes. Die Forstwissenschaft versteht unter einem Wald eine Pflanzenformation, die »im Wesentlichen aus Bäumen aufgebaut ist und eine so große Fläche bedeckt, dass sich darauf ein charakteristisches Waldklima entwickeln kann.«<sup>160</sup> Diese Definition besagt für sich genommen noch nicht viel, denn die Bedeutung eines Waldes konkretisiert sich in spezifischen sozialen Situationen. Werner Sombart gibt zu bedenken: »Es gibt keinen ›Wald‹ als objektiv fest bestimmte Umwelt, sondern es gibt nur einen Förster-, Jäger-, Botaniker-, Spaziergänger-, Naturschwärmer-, Holzleser-, Beerensammler- und einen Märchenwald, in dem Hänsel und Gretel sich verirren.«<sup>161</sup> Jakob von Uexküll schließt an diese Ausführungen an: »Die Bedeutung des Waldes wird vertausendfacht, wenn man seine Beziehungen nicht auf menschliche Subjekte einschränkt, sondern auch die Tiere hinzunimmt.«<sup>162</sup> Und ich füge hinzu: Eine spezifische Bedeutung des Waldes wird jeweils in kommunikativen Situationen erzeugt oder reaktiviert. Der Wald kann zahlreiche potenzielle Eigenschaften besitzen. Einige von ihnen werden in je unterschiedlichen sozialen Zusammenhängen relevant. Im Falle von Kunst kann ein Wald etwa Teil einer künstlerischen Performance werden. Im Falle der Forstökonomie hingegen ist er eine Ressource zur Gewinnung von Holz, das dann weiterverarbeitet und verkauft wird. Oder ein Wald hat die Eigenschaft, einfach nur da zu sein, und dieser Zustand ist politisch vielleicht unerwünscht, weil genau dort eine Wohnsiedlung errichtet werden soll. Oder der Wald wird Teil religiöser Kommunikation, wenn esoterisch Gesinnte es etwa für heilsrelevant halten, dort religiöse Aktivitäten abzuhalten. In allen genannten Fällen gehören bestimmte Aspekte des Waldes zur spezifischen Umwelt eines sozialen Systems – des Kunstsystems, des Wirtschaftssystems, des politischen Systems und des Religionssystems. Die Komplexität kann sich noch steigern, wenn es sich in all diesen vier Fällen um dieselbe Ansammlung von Bäumen auf derselben Fläche zum selben Zeitpunkt handelt. Dann wird deutlich, dass es sich allenfalls in physischer Hinsicht und nur abstrakt um ein und denselben Wald handelt. In sozialer Hinsicht ist der Wald in jeder Sinnkonkretion ein ›Quasi-Objekt‹ (siehe S. 44). Nur durch die Realisierung einiger seiner potenziellen Eigenschaften wird ein Objekt zum sinnhaften Sachverhalt und als solcher zum Bestandteil der Umwelt eines Sinnsystems. Diese Realisierung erfolgt ausschließlich zeichenförmig.

Das Verhältnis von Generalisierung und Konkretion sei abschließend am Interaktionssystem des Grüßens verdeutlicht (Abbildung 8):

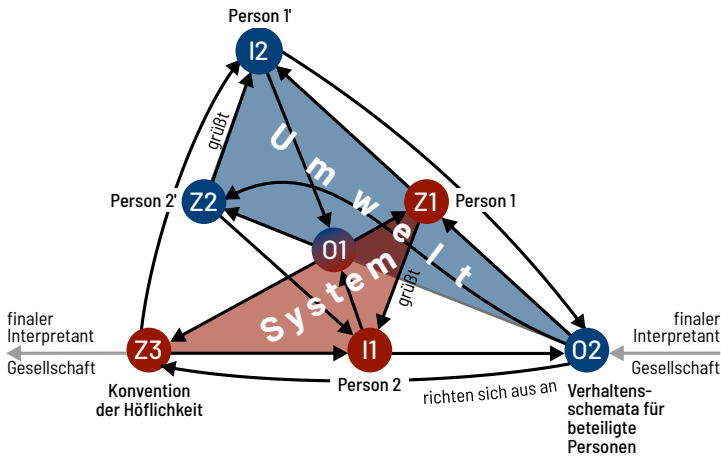


Abbildung 8: Interaktionssystem des Grüßens

Das Interaktionssystem startet damit, dass Person 1 Person 2 grüßt. Das Verhalten von Person 1 ist das erste Zeichen (Z1), und Person 2 ist zunächst der unmittelbare Interpretant (I1) des Grußverhaltens von Person 1. Denn das Grußverhalten von Person 1 ist nur vor dem Hintergrund sinnvoll, dass das potenzielle (also psychologisch erwartete und antizipierte) Verhalten von Person 2 das Grußverhalten von Person 1 interpretiert. Im Verlauf der Semiose wird Person 2, indem sie den Gruß von Person 1 erwidert, zu einem weiteren Zeichen (als Person 2'; Z2). Person 1' ist nun der dynamische Interpretant (I2) des Grußverhaltens von Person 2', denn das Grußverhalten von Person 1 interpretiert das Grußverhalten von Person 2' und ist im sozialen Sinne sein Effekt (obwohl es zeitlich vorgängig ist: darin liegt die Zirkularität des Ganzen). Das System schließt sich über die Verhaltensschemata der beteiligten Personen (O2) durch die Konvention der Höflichkeit als eines symbolischen Zeichens (Z3). Diese steuert das gesamte System und ist auch schon in der Gesellschaftsstruktur verankert, in die wiederum das Interaktionssystem eingebettet ist. Zugleich ist die Konvention der Höflichkeit systemisch bereits mit dem Grußverhalten von Person 1 und Person 2 gegeben, verwirklicht sich also in beiden Akten. Insofern ereignet sich im Interaktionssystem des Grüßens immer auch Gesellschaft, und die Gesellschaft als Umwelt wird im Interaktionssystem in jeweils relevanten Teilen berücksichtigt.<sup>163</sup> Das Interaktionssystem funktioniert folglich durch Rekursion, in der die bereits bestehende Konvention der Höflichkeit im Grußverhalten der beiden Personen erneut verwirklicht wird. Sie ist generalisiert, und diese Generalisierung konkretisiert sich unter anderem im Grußverhalten. Dieses kann je nach kulturellen Vorgaben variieren, etwa als Handheben, Handreichen, Kopfnicken, Anlächeln usw. Doch das Selektionsprinzip des Interaktionssystems des Grüßens ist stabil.<sup>164</sup> Im Übrigen ist zu beachten, dass Generalisierung nicht etwa die bloße Aggregation einzelner Geschehnisse bedeutet, sondern einen emergenten Status hat, dem zufolge das Generalisierte nicht auf die Summe der einzelnen Geschehnisse zurückzuführen ist.

Das Verwirklichte ist konkret, birgt jedoch abstraktes Potenzial, aufgrund dessen es überhaupt verwirklicht werden konnte. Somit sind bestimmte Eigenschaften des Verwirklichten ebenso abstrakt – zum Beispiel die Konvention im konkreten Gruß-

verhalten. Das Verhältnis von Generalisierung und Konkretion sowie Potenzial und Realisierung ist semiotisch auf der Basis der Peirce'schen dreiwertigen Kategorienlehre zu sehen. Ihr zufolge besteht eine Semiose stets aus Erstheit (Potenzialität, Qualität), Zweitheit (Faktizität, Relationen) und Drittheit (Vermittlung von Potenzialität und Faktizität durch Konventionen).<sup>165</sup> Sie vermittelt die dynamische Opposition des Zeichens, das sinnhaft für sich selbst und zugleich für ein anderes Zeichen steht, von dem es eine Bedeutung erhält:

- Die Kategorie der *Erstheit* umfasst alles, was und wie es ist, weil es so ist, ohne Hinsicht auf irgendetwas anderes als sich selbst. Sie bezieht sich auf Vorfindliches in seiner Qualität und Regelmäßigkeit – beispielsweise auf die Rötlichkeit einer roten Rose oder auf das Religiöse an konkreten Religionen. Erstheit »ist die Kategorie [...] der bloßen Möglichkeit, der Unmittelbarkeit, Spontaneität, Freiheit, der noch undifferenzierten Qualität und Unabhängigkeit (CP 1.302–303, 1.328, 1.531).«<sup>166</sup> In ihrer reinsten Form ist Erstheit »reflexive, symmetrical, nontransitive, and self-contained. As such, the most that can be said of it is that it *is as it is*.«<sup>167</sup>
- Die Kategorie der *Zweitheit* »manifestiert sich in der Relation eines Ersten mit einem Zweiten, unabhängig von irgendeiner Gesetzmäßigkeit (CP 1.356–59). Es ist die Kategorie der Bezugnahme, der Reaktion, der Handlung, des Faktischen, der rohen Gewalt, der Realität und der Erfahrung in Zeit und Raum.«<sup>168</sup> Zweitheit »entails ›What Is ↔ Is Not‹ according to classical logical principles. [...] Secondness marks the initiation of transitivity, asymmetry, nonreflexivity, and disequilibrium, and it at least gives a glimpse of the generation of time.«<sup>169</sup> Sie bezieht sich auf Differenzen und Relationen, auf Kontingentes, aber faktisch Gewordenes – beispielsweise auf eine rote Rose im Unterschied und in Relation zu ihrer natürlichen Umgebung oder auf Religion in der Differenz und Beziehung zu ihrer gesellschaftlichen Umwelt.
- Die Kategorie der *Drittheit* »bringt ein Zweites in Bezug zu einem Dritten (CP 1.337 ff., 5.66). Es ist die Kategorie der Vermittlung, Erinnerung, Gewohnheit, Notwendigkeit, Gesetzmäßigkeit, Kontinuität, Synthese, Kommunikation, Repräsentation, Semiose und der Zeichen.«<sup>170</sup> Drittheit bezieht sich auf Seiendes, das zwischen Möglichkeit und Faktizität vermittelt – beispielsweise auf die Konvention, eine rote Rose für ein Symbol der Liebe und Leidenschaft zu halten, oder auf übliche Verständnisse von Religion. Indem Drittheit durch Zweitheit ausgelöst wird, ist sie gekennzeichnet durch »full-blown transitivity, radical asymmetry, temporality [...]. Entailing the incessant push toward generality, or regularity, Thirdness embodies the effort—however futile—to bring processes to completion, to arrive once and for all at the plenitude of things.«<sup>171</sup>

In der dreiwertigen Kategorienlehre von Peirce sind die Dualismen der klassischen zweiwertigen Logik vermittelt: etwa Identität/Differenz, Anwesenheit/Abwesenheit, Aktualität/Potenzialität, eins/viele, Abstraktion/Konkreteion, Allgemeingültigkeit/Besonderheit, Struktur/Prozess, Subjekt/Objekt, intern/extern, lokal/global und Nähe/Distanz.<sup>172</sup>

Den drei Kategorien der Peirce'schen Logik entspricht jeweils eine Komponente im Zeichenprozess:

»A *Sign*, or *Representamen*, is a First which stands in such a genuine triadic relation to a Second, called its *Object*, as to be capable of determining a Third, called its *Interpretant*, to assume the same triadic relation to its Object in which it stands itself to the same Object.«<sup>173</sup>

Peirce versteht Semiose mithin als einen Zusammenhang, der eine Wechselwirkung von drei Elementen ist oder beinhaltet, nämlich von einem Zeichen, seinem Objekt und seinem Interpretanten, wobei dieser trirelative Einfluss nicht in dyadische Relationen aufgelöst werden kann.<sup>174</sup> Für eine konkrete Semiose ist allerdings das Zeichen nicht in allen möglichen Hinsichten relevant. Dasselbe gilt für das Objekt und den Interpretanten. Ein Zeichen, ein Objekt und ein Interpretant sind für die Semiose immer nur *in spezifischen Aspekten und Eigenschaften, also in einer besonderen Hinsicht*, von Bedeutung. Die relevanten Aspekte bestimmen sich in der triadischen Semiose wechselseitig. Die Definition der Termini Interpretant, Zeichen und Objekt ist somit zirkulär: jeder von ihnen wird mit Bezug auf die beiden anderen bestimmt.<sup>175</sup> In semiotischer – und systemtheoretischer – Hinsicht gibt es keine festen Entitäten, sondern nur Relationen und Strukturen, die Entitäten in bestimmter Weise konstituieren.<sup>176</sup> Auch die Kategorien Erstheit, Zweitheit und Drittheit verweisen wechselseitig aufeinander, haben also niemals eine voneinander unabhängige Existenz. Daraus leitet sich die unhintergebar triadische Struktur des Zeichenprozesses ab. Wenn innerhalb eines Zeichenprozesses ein Element als Zeichen, ein anderes als Objekt und ein drittes als Interpretant fungiert und entsprechend identifiziert wird, handelt es sich stets um eine Momentaufnahme eines oszillierenden Prozesses.

Zudem ist zu bedenken, dass sich die Unterscheidung zwischen den drei Kategorien der Erstheit, Zweitheit und Drittheit innerhalb jeder Kategorie wiederholt. Hier handelt es sich mithin um einen speziellen Fall von *re-entry*, nämlich um die erneute Einführung einer Unterscheidung auf allen Seiten des durch sie Unterschiedenen. So, wie es in der sozio-kulturellen Wirklichkeit keinen Gegenbegriff zu ›Sinn‹ gibt, existiert auch jenseits der drei semiotischen Kategorien nichts Sinnhaftes. Aus der Rekursion der triadischen Unterscheidung resultiert dann eine Matrix mit drei Trichotomien, in die sich verschiedene Zeichenarten eintragen lassen:

	1.	2.	3.
	Zeicheneigenschaft	Objekt-Beziehung	Interpretanten-Beziehung
1.	Quali-Zeichen	Ikon	Rhema
2.	Sin-Zeichen	Index	Dicent
3.	Legi-Zeichen	Symbol	Argument

Tabelle 1: Die drei Trichotomien von Peirce inklusive Zeichenarten

Für den vorliegenden Grundriss religiöser Evolution mit seinem Interesse an Zeichensystemen sind vor allem Zeichenarten innerhalb der Zweitheit (also Zeichen mit Blick auf ihren Objektbezug) wichtig, denn in dieser Kategorie erfolgt die systeminterne Koordination von System (Selbstreferenz) und Umwelt (Fremdreferenz): das ikonische Zeichen (aus der Erstheit der Zweitheit), das die Qualität der Form betont; das indexikalische Zeichen (aus der Zweitheit der Zweitheit), das auf die Differenz und Relationalität zwischen Zeichen und Objekt hinweist; sowie das symbolische Zeichen (aus der Drittheit der Zweitheit), das die generalisierte Konvention herausstellt. Allerdings

sind die Beziehungen zwischen diesen drei Zeichenarten und somit die Zeichenarten selbst nicht *per se* gegeben und statisch, sondern prozedural und relational:

»No particular objects are intrinsically icons, indices, or symbols. They are interpreted to be so, depending on what is produced in response. In simple terms, the differences between iconic, indexical, and symbolic relationships derive from regarding things either with respect to their form, their correlations with other things, or their involvement in systems of conventional relationships. [...] These modes of reference aren't mutually exclusive alternatives; though at any one time only one of these modes may be prominent, the same signs can be icons, indices, and symbols depending on the interpretive process. But the relationships between icons, indices, and symbols are not merely a matter of alternative interpretations. They are to some extent internally related to one another.«<sup>177</sup>

Aus den vorangegangenen Beispielen und Überlegungen lässt sich das folgende Modell des elementaren sozialen semiotischen Systems ableiten (Abbildung 9):<sup>178</sup>

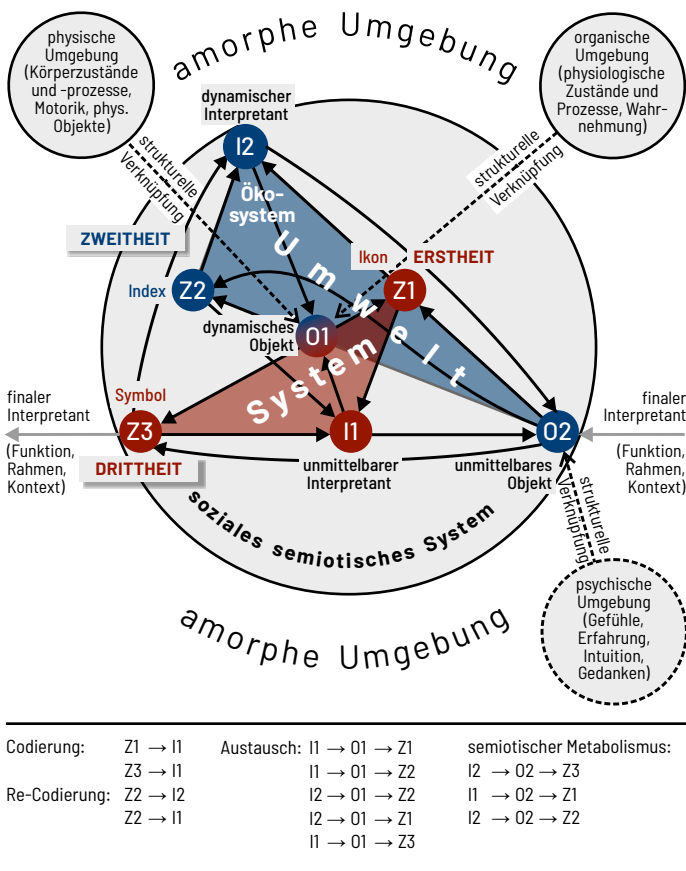


Abbildung 9: Modell des elementaren sozialen semiotischen Systems

Dieses Modell erfüllt sämtliche Voraussetzungen eines semiotischen Systems, die in den theoretischen Erörterungen genannt worden sind:

- Das System besteht aus der systeminternen Unterscheidung zwischen System (Selbstreferenz) und Umwelt (Fremdreferenz) und setzt sich damit von seiner amorphen Umgebung ab.
- Alle Komponenten des Systems stehen miteinander in Beziehung und beeinflussen sich wechselseitig, sodass das System einen emergenten Status hat.
- Das System besteht aus einzelnen Semiosen. Das heißt, die Beziehung der Komponenten untereinander ist gemäß der triadischen Semiose des untrennbaren Zusammenhangs von Zeichen, Objekt und Interpretant geregelt.

Die einzelnen Positionen des Modells stellen Sets dar, die ganz verschiedene Zeichen, Objekte und Interpretanten enthalten können. Da es sich um ein Modell semiotischer *Strukturen* handelt, kann die Besetzung der einzelnen Positionen mit *semantischen Konkretionen* variieren. Dabei ist zu bedenken, dass jede einzelne semiotische Entität prinzipiell das Potenzial hat, zu einem Zeichen, einem Objekt oder einem Interpretanten zu werden. Die semiotische Bestimmung erfolgt anhand der Positionierung innerhalb des elementaren semiotischen Systems mit dem generellen semiotischen Code in der Abfolge  $Z_1 \rightarrow I_1 \rightarrow O_1 \rightarrow Z_2 \rightarrow I_2 \rightarrow O_2 \rightarrow Z_3$ . In den Relationen  $I_2 - O_1 - Z_2 - I_2$  und  $I_2 - O_1 - Z_1 - I_2$  (dem ›Ökosystem‹) ist das Kommunikationssystem umweltsensibel; mit ihnen können Austauschprozesse zwischen System und Umwelt erfolgen sowie gegebenenfalls Re-Codierungen vorgenommen werden.<sup>179</sup>

Die beiden Objekte  $O_1$  und  $O_2$  sind die Stellen, an denen das soziale semiotische System *Inputs* erhält: an der Position von  $O_2$  aus der psychischen Umwelt, am Ort von  $O_1$  aus der physischen und organischen Umwelt. Auf den ersten Blick erscheint es kontraintuitiv, die beiden Objekte als Inputs des sozialen semiotischen Systems zu verstehen; sind sie es doch, auf die Zeichen verweisen. Allerdings weiß eine systemtheoretisch informierte Semiotik, dass ein semiotisches System keinen direkten Zugriff auf seine Umwelt hat, sondern sie systemintern als Fremdreferenz konstituiert und dann auf sie verweist; Konstitution und Verweis sind zwei Richtungen desselben Vorgangs. Die Konstitution der systemintern repräsentierten Umwelt besteht darin, sie von der amorphen Umgebung zu scheiden, um dann an der Stelle von  $O_1$  und  $O_2$  Daten aus der Umwelt zu gewinnen.<sup>180</sup> Beide Objekte stehen in keiner direkten Verbindung zueinander, sondern sind durch Interpretanten- und Zeichenbezüge vermittelt.<sup>181</sup> Das liegt daran, dass die Wirklichkeit in der sozialen Welt, wie erwähnt, nie unmittelbar zugänglich ist, sondern immer nur zeichenförmig erschlossen werden kann. Umgekehrt aber veranlasst die Wirklichkeit die soziale Welt zur Zeichenbildung; darin besteht der ›gemäßigte Realismus‹ des Peirce'schen Ansatzes im Unterschied zu einem ›radikalen Konstruktivismus‹.<sup>182</sup> Der doppelten Richtung von Zeichenverweis *auf* ein Objekt und Veranlassung zur Zeichenbildung *durch* ein Objekt genügt die semiotische Unterscheidung zwischen unmittelbarem Objekt ( $O_2$ ) und dynamischem Objekt ( $O_1$ ): Während das unmittelbare Objekt ( $O_2$ ) dasjenige Objekt ist, welches das Zeichen selbst repräsentiert, bezieht sich das dynamische Objekt ( $O_1$ ) auf die Wirklichkeit, die das Zeichen zur Repräsentation eines Objekts veranlasst.<sup>183</sup> In systemtheoretischer Ergänzung der Peirce'schen Semiotik stellt die Position  $O_1$  den semiotischen Transformationspunkt von relevanten Elementen der physischen und organischen Umgebung in die system-

intern repräsentierte Umwelt des sozialen semiotischen Systems dar, während an der Position O<sub>2</sub> die Transformation psychischer Elemente in die systemintern repräsentierte Umwelt erfolgt.<sup>184</sup> Da sowohl in sozialen als auch in psychischen Systemen zeichenförmig Sinn produziert wird, ist an der Position von O<sub>2</sub> die Umweltbeziehung des Systems über strukturelle Verknüpfungen (bei Maturana und Luhmann: Kopplungen) zwischen sozialen und psychischen Systemen im Sinnmedium geregelt; hier werden also mithilfe der Interpretanten *analoge*, parallel laufende Prozesse *sequenzialisiert*, *digitalisiert* und in systeminterne Information überführt. Die Prozesse in den psychischen Systemen der an Kommunikation beteiligten Personen laufen parallel und sind nicht koordiniert. Die Koordination erfolgt erst in der Kommunikation, die Daten aus der psychischen Umwelt anhand von binären Schemata digitalisiert und zu systeminterner Information verarbeitet (etwa Annahme oder Ablehnung der Information einer Mitteilung).<sup>185</sup> O<sub>1</sub> ist der Ort, an dem das Zeichensystem die systeminterne Unterscheidung von System und Umwelt zum Objekt seiner Zeichenprozesse machen kann.<sup>186</sup> An der Position von O<sub>1</sub> sorgen materielle Anker und angebotene Gebrauchseigenschaften (*affordances*) von Objekten für die strukturelle Verknüpfung zwischen System und physischer wie organischer Umwelt.<sup>187</sup> Wegen der angebotenen Gebrauchseigenschaften kann man auch von der Wirkmacht von Objekten (*agency of objects*) sprechen.<sup>188</sup> Eine Wirkmacht haben Objekte in sozialen Zusammenhängen aber nie für sich genommen, sondern immer nur in bestimmten Hinsichten innerhalb von Zeichenprozessen. Deshalb sind sie im sozialen semiotischen System Quasi-Objekte. Über die Frage, in welcher Hinsicht Objekte als materielle Anker fungieren und welche Gebrauchseigenschaften relevant sind, entscheiden die drei Interpretanten mit unterschiedlichem Generalisierungsgrad.

Komplementär zum unmittelbaren und dynamischen Objekt ist I<sub>1</sub> der unmittelbare und I<sub>2</sub> der dynamische Interpretant. Ersterer zeigt sich im Zeichen selbst, während Letzterer der mögliche oder auch tatsächliche Effekt ist, der das Zeichen als Zeichen bestimmt. Das gesamte System ist in den finalen Interpretanten eingebettet (*nested*, wie es in der Biologie heißt). Der finale Interpretant ist der Kontext eines Zeichensystems, der selbst aus Zeichensystemen besteht. Hier lässt sich auch vom Rahmen sprechen, in den eine Semiose eingelagert ist.<sup>189</sup>

An der Position der drei Zeichen Z<sub>1</sub> (Ikon), Z<sub>2</sub> (Index) und Z<sub>3</sub> (Symbol) erfolgt der *Output* des sozialen semiotischen Systems. Das ist deshalb der Fall, weil es sich um ein System handelt, das *Zeichen produziert*. Die drei Zeichen stehen in keiner direkten Beziehung zueinander, sondern sind über Interpretanten- und Objektbezüge vermittelt. Das liegt in semiotischer Hinsicht an der Unterscheidung der drei Kategorien Erstheit, Zweitheit und Drittheit, in systemtheoretischer Perspektive an der systeminternen Unterscheidung zwischen selbstreferenziellem System (Z<sub>1</sub>-I<sub>1</sub>-O<sub>1</sub>; Z<sub>3</sub>-I<sub>1</sub>-O<sub>1</sub>) und fremdreferenzieller Umwelt (Z<sub>2</sub>-I<sub>2</sub>-O<sub>2</sub>), die durch die Systemreferenz (Z<sub>3</sub>-I<sub>2</sub>-O<sub>2</sub>) vermittelt wird. Aber auch wenn zwischen Ikon, Index und Symbol innerhalb des elementaren semiotischen Systems keine direkte Verbindung besteht, befinden sie sich dennoch in einer hierarchischen Abhängigkeit. Ein vollständiges Symbol setzt immer ein indexikalisches Zeichen voraus, ebenso wie ein vollständiges indexikalisches Zeichen stets auf einem ikonischen Zeichen basiert.<sup>190</sup> Diese hierarchische Abhängigkeit ist jedoch keine einfache kompositorische Beziehung. Indexikalische Zeichen sind nicht aus ikonischen Zeichen und Symbole nicht aus indexikalischen Zeichen ›gemacht‹. Die drei Zeichenarten sind vielmehr Stadien der Entwicklung und Differen-

zierung immer komplexerer Arten des Verweizens.<sup>191</sup> Hierarchische Abhängigkeit bedeutet, dass der Zeichentyp des Symbols ( $Z_3$ ), der Ausschnitte kognitiver Prozesse ( $O_2$ ) darstellt und für die Systemreferenz ( $Z_3-I_2-O_2$ ) zuständig ist, auf die Vorgängigkeit des Index ( $Z_2$ ) und des Ikons ( $Z_1$ ) angewiesen ist; denn Drittheit ist etwas, das ein Erstes in eine Beziehung zu einem Zweiten bringt.<sup>192</sup> Der Index ( $Z_2$ ) ist primär für die semiotische Verarbeitung von Aspekten physischer Sachverhalte ( $Z_2-I_2-O_1$ ) im Verbund mit relevanten psychischen Prozessen ( $Z_2-I_2-O_2$ ) in fremdreferenzieller Hinsicht zuständig. Darin ist der Index auf die Vorgängigkeit des Ikons ( $Z_1$ ) angewiesen, das primär für die semiotische Verarbeitung von relevanten organischen Elementen zuständig ist ( $Z_1-I_2-O_1$ ). Indem die drei Zeichentypen über Interpretanten- und Objektbezüge vermittelt werden, wird deutlich, dass und wie die soziale Semiose zwischen der psychischen, organischen und physischen Umwelt mediert.

Der semiotische Code enthält die Anlage der für soziale Systeme konstitutiven Mechanismen und entfaltet sich in Diskursen sowie festen sozial- und gesellschaftsstrukturellen Arrangements. In der organischen Evolution war und ist es allerdings hilfreich, dass der genetische Code eine gewisse Fehlertoleranz aufweist. Er heißt deshalb degeneriert, weil eine »semantische Einheit« (eine spezifische Aminosäure) durch mehrere unterschiedliche »syntaktische Arrangements« (Codons oder Triplets) codiert werden kann.<sup>193</sup> Die Degeneration ist bei semiotischen Prozessen ebenso zu berücksichtigen wie beim genetischen Code. In der Empirie komplexer semiotischer Prozesse ist also keinesfalls immer mit der Struktur des semiotischen Modells zu rechnen. Vielmehr ist häufig eine Degeneration zu erwarten, damit die Flexibilität der Semiose durch verschiedene Kombinationsmöglichkeiten der drei getrennten evolutionären Mechanismen Variation, Selektion und Restabilisierung gegeben ist (Abbildung 10):<sup>194</sup>

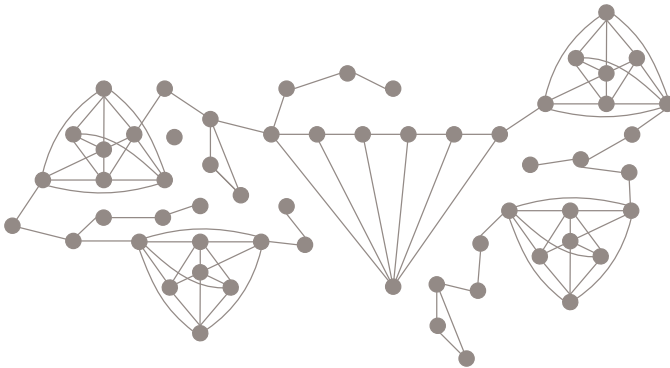


Abbildung 10: Degenerierte Semiose mit einzelnen elementaren Zeichensystemen

Doch damit semiotische Systeme selbstreferenziell emergieren und sich reproduzieren und weiterentwickeln können, ist eine hinreichende Dichte des semiotischen Codes in nicht-degenerierter Form notwendig; er kann semantisch unterschiedlich bestimmt werden, aber seine Struktur muss in hinreichender Wiederholung gegeben sein. Wie sich das Verhältnis von modellierter Reinform und empirischer Degeneration gestaltet, lässt sich nur empirisch klären.<sup>195</sup> Neben einer hohen Dichte an vollständigen Zeichen ist es ebenso möglich, dass sich innerhalb einer degene-

rierten semiotischen Kette ein Muster eines vollständigen Zeichens herstellt (Abbildung 11); das ist eine Frage semiotischer Granularität und des Verhältnisses zwischen Information, ausschmückenden Parerga und parasitärem Rauschen.<sup>196</sup> Hierin besteht eine weitere Analogie zwischen sozio-kultureller Semiose und genetischen Prozessen: Auch die neuere Genetik weiß darum, dass das Gen eine DNA-Sequenz ist, »whose component segments do not necessarily need to be physically contiguous«.<sup>197</sup> Außerdem ist der Übergang zwischen nicht-semiotischen (etwa signalförmigen) und semiotischen Prozessen zu berücksichtigen.<sup>198</sup> Ferner ist zu bedenken, dass elementare Zeichensysteme sowie strukturierte Verbindungen unter ihnen nur unter der Bedingung massenhafter und zahlreich wiederholter semiotischer Ereignisse entstehen.<sup>199</sup>

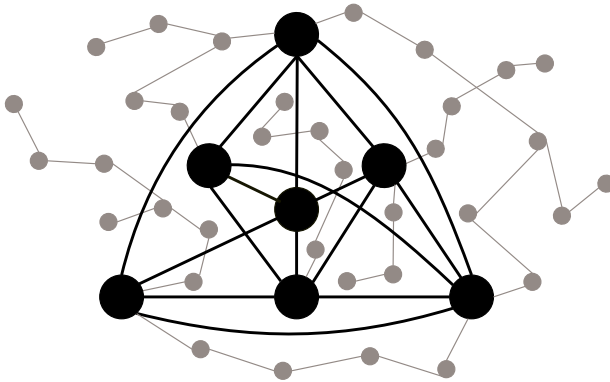


Abbildung 11: Degenerierte Semiose mit dem Muster eines elementaren Zeichensystems

Auf die kommunikativ generierte Semiose angewendet, bilden etwa Äquivokationen, Paraphrasen, semantische Verschiebungen, Polysemien, Anakoluta sowie rhetorische Ornamente und Parerga eine Analogie zum biologischen degenerierten Code und zu biologischen Systemen.<sup>200</sup> Auch in semiotischer Hinsicht unterliegen innerhalb einer Zeichenkette der Interpretant sowie das Zeichen einer Degeneration, die sich am Verhältnis zwischen dem unmittelbaren und dem dynamischen Objekt orientiert.<sup>201</sup> Anders könnte sich kommunikativ erzeugte Semiose im Allgemeinen und Religion im Besonderen nicht qua getrennter Variation, Selektion und Restabilisierung entfalten und sich auf veränderte Umweltbedingungen einstellen. Dementsprechend oszilliert das dreifache Schließen – als *Erschließen*, *Einschließen* und *Abschließen* – zwischen Geometrie und Topologie im Sinne der Unterscheidung von Michel Serres, also zwischen geometrischer Strenge und faktischer Genauigkeit; das ist sowohl in der Empirie als auch in der systematischen Rekonstruktion der Fall.<sup>202</sup>

Und nicht zuletzt ist zu berücksichtigen, dass nicht alles in der Welt Vorhandene semiotisiert und kommuniziert wird. Die sozio-kulturelle Wirklichkeit ist neben dem Psychischen, dem Organischen und dem Physischen ja nur eine von vier evolutionären Ebenen. Doch sobald etwas in die Kommunikation gelangt, geschieht dies zeichnerförmig, und Zeichen ordnen sich nicht nur, aber eben auch zu systemischen Zeichenzusammenhängen – einer davon ist Religion mit ihrem spezifischen Code.

## 2. Kommunikation

Sozial relevante Zeichen entstehen durch Kommunikation und müssen kommunikativ aktiviert werden; umgekehrt besteht Kommunikation aus Zeichen. Im Folgenden sei der hier verwendete Kommunikationsbegriff kurz erläutert – zunächst in allgemeiner Hinsicht und sodann mit Bezug auf Religion.

Die an den Erdhügelbeispielen (vgl. S. 47–50) verdeutlichten semiotischen Vorgänge sind nur dann sozial relevant, wenn sie *beobachtet* werden: etwa vom Ehemann der Hauseigentümerin, der den von ihr ausgedrückten Ärger teilt; oder von den Besuchern des Zoos, die in die Freude des Tierpflegers einstimmen; aber auch von all jenen, die den vorliegenden Text lesen. Indem etwas beobachtet wird, wird es zugleich bezeichnet und unterschieden. Etwas kann nur dann bezeichnet werden, wenn es von anderem unterschieden wird, das nicht bezeichnet wird. Beispielsweise hätte sich die Hauseigentümerin auch über Maulwurf und Erdhügel freuen können, weil sie etwa eine engagierte Tierschützerin ist. Oder der Tierpfleger hätte sich über den Maulwurfshügel ärgern können, weil ihm diese Beobachtung mehr Arbeit anzeigt. Aber beides haben unsere Beispiele nicht bezeichnet, sondern vielmehr das jeweils andere Glied des Duals Freude/Ärger genannt. Der Vorgang des Beobachtens bedarf eines Beobachters, der unterscheidend bezeichnet. Aus systemtheoretischer Sicht ist der Beobachter – ebenso wie in semiotischer Perspektive der Interpretant – kein Mensch, nicht einmal zwangsläufig eine Person als strukturelle Verknüpfung psychischer und sozialer Prozesse, sondern ein System, innerhalb dessen Kommunikationsereignisse stattfinden. Das bedarf der Erläuterung.

Systemtheoretisch ist davon auszugehen, dass jede Kommunikation ein gesellschaftlicher Sachverhalt ist und umgekehrt Gesellschaft ausschließlich aus Kommunikationen besteht. Das bedeutet aber nicht, dass alles in der Welt gesellschaftlich und somit kommunikativ verfasst ist. Außerhalb von Kommunikation befinden sich psychische, organische und physische Sachverhalte. Darauf beziehen sich die Referenzen von Kommunikation. Diese werden innerhalb von Kommunikation mit Sinn ausgestattet. Die Mittel, mit denen Kommunikation Daten aus ihrer Umwelt in systeminterne Information transformiert, sind Zeichen. Mit ihnen erfolgt der Vorgang der Mitteilung, und zugleich wird in ihnen *etwas* mitgeteilt. Die erste kommunikationstheoretische Unterscheidung ist daher die zwischen Mitteilung und Information. Sie ist notwendig, um den Gehalt einer Information nicht unbedingt und immer an bestimmte Aspekte jener Person zu binden, die die Information mitteilt. Die Aussage etwa, dass die Relativitätstheorie Einsteins falsch sei, weil Einstein Jude war, ist kein wissenschaftliches Argument, sondern schlichtweg rassistisch. Gleiches gilt für Religion. Wenn der Gehalt religiöser Aussagen ausschließlich an jene gebunden wäre, die sie mitteilen, ginge der Transzendenzbezug verloren. Falls das geschieht, kann es beispielsweise heißen, dass der Priester sich nur bereichern will, die Prophetin sich nur aufspielen möchte und der Fromme eine von ihm mitgeteilte religiöse Erfahrung nur vortäuscht. Solche Art von ›Entlarvung‹ ist in der Regel Bestandteil externer Religionskritik, die nicht auf dem Code immanent/transzendent beruht. Entsprechende Deutungen können allerdings auch religionsintern erfolgen. Dann steht die eine Semantisierung des Codes immanent/transzendent gegen eine andere, und es müssen soziale Verfahrensweisen hergestellt werden, um den Deutungskonflikt zu regeln. In manchen Fällen führt dergleichen zur Abspaltung einer neuen Religion oder religiö-

sen Richtung von einer gegebenen religiösen Tradition – wie etwa bei der Differenzierung des Protestantismus vom römischen Katholizismus innerhalb des Christentums.

Kommunikationstheoretisch bedarf es also nicht nur der Unterscheidung zwischen Mitteilung und Information, sondern auch der zwischen Information und Verstehen. Das wie auch immer erfolgende Verstehen stellt einen Anschluss dar. Nur als Anschluss ist der Vorgang der Mitteilung ein sozialer Prozess, und erst indem eine mitgeteilte Information verstanden wird, bestimmt sich der semantische Gehalt einer Information. Kommunikation greift aus dem möglichen, bekannten oder unbekanntem, potenziellen oder realisierten Verweisungszusammenhang etwas heraus und lässt anderes beiseite. Sie erfolgt selektiv, und ihre drei Bestandteile Mitteilung, Information und Verstehen sind jeweils Selektionsmechanismen: Etwas und nicht etwas anderes wird mitgeteilt; jemand und nicht jemand anderes teilt etwas mit; und etwas wird auf eine bestimmte und nicht auf eine andere Weise verstanden. Somit ist Kommunikation ein dreifacher Selektionsprozess. Sie wählt aber nichts außerhalb ihrer schon Gegebenes, sondern selektiert und generiert somit zugleich Daten aus einem Verweisungszusammenhang, den sie autopoietisch, also eigenständig hervorbringt. Wie bereits erwähnt, konstituiert ein System alles, was es als Entität verwendet (seine Komponenten, seine Prozesse, seine Strukturen, seine Subsysteme und nicht zuletzt sich selbst), erst durch Rekombination und Transformation als systemspezifische Entität. Die Selektion von Information selbst ist Teil des Kommunikationsgeschehens, weil nur mit Blick auf sie die entsprechende Aufmerksamkeit erzeugt werden kann, an die Anschlüsse erfolgen können.<sup>203</sup>

In Anbetracht einer unbestimmten Menge an Möglichkeiten ist Kommunikation mithin als eine auf dreifache Weise erfolgende Auswahl zu rekonstruieren:

- Eine Mitteilung erfolgt oder unterbleibt – Letzteres etwa bei Geheimnissen oder Herrschaftswissen. Sie ist nur eine Selektionsofferte oder Anregung, die aufgegriffen werden muss, damit Kommunikation zustande kommt.<sup>204</sup>
- Eine Information enthält etwas unter Ausschluss von anderem. Sie wird nicht etwa übertragen, sondern in der Kommunikation als eigenständige Selektion erarbeitet. Nur aufgrund der Unterscheidung von Mitteilung und Information kann Kommunikation Information als Differenz der Differenz produzieren: als Differenz (der einen Information im Unterschied zu einer anderen) der Differenz (zwischen Mitteilung und Information).<sup>205</sup>
- Verstehen als aktualisierte Differenz von Mitteilung und Information ist eine Selektion in dem Sinne, dass in vielfacher Weise verstanden werden kann, nämlich: angenommen, abgelehnt, modifizierend, missverstanden usw. Verstehen realisiert die grundlegende Unterscheidung von Mitteilung und Information. Da Verstehen ein konstitutives Moment für das Zustandekommen von Kommunikation ist, ist diese nur als ein selbstreferenzieller, rekursiver und zirkulärer Prozess möglich.<sup>206</sup>

Bei nonverbaler oder objektzentrierter Kommunikation müssen auch Körperzeichen wie eine bestimmte Haltung (etwa Niederknien oder gefaltete Hände), ein Gesichtsausdruck (etwa Verzückung) und die körperliche Interaktion mit physischen Objekten oder technischen Instrumenten als Mitteilung aufgenommen und in ihrem Informationswert verstanden werden, um in der sozio-kulturellen Wirklichkeit sinnhafte Folgen zeitigen zu können.<sup>207</sup> Ähnliches gilt für Bilder, Gebäude, Gebrauchsgegenstände,

archäologische Funde und andere Objekte, deren sozio-kultureller Sinn qua Attribution entsteht und entziffert, also gelesen werden muss.<sup>208</sup>

Allerdings basiert das Kommunikationssystem auf Voraussetzungen, die es weder reproduzieren noch garantieren kann. Der Zustand operativer Geschlossenheit impliziert immer auch, in etwas eingeschlossen zu sein, nämlich in das Kontinuum von Materie und Energie. Doch wenn ein Kommunikationssystem keinen direkten Kontakt zur Umwelt hat – wie gestaltet es dann seine Beziehungen zu ihr? Die Antwort lautet: durch strukturelle Verknüpfung. Dieser Begriff lehnt sich an das Konzept der strukturellen Kopplung an, das von Humberto Maturana eingeführt und von Luhmann aufgenommen worden ist.<sup>209</sup> Neben der Faltung (Einfalten und Ausfalten) ist Verknüpfung eine weitere Metapher aus dem Sujet des Textilen. Strukturelle Verknüpfungen schränken den Bereich möglicher Strukturen ein, mit denen das System seine Operationen durchführen kann. Einschränkungen (oder *constraints*, wie es in der Evolutionsbiologie heißt<sup>210</sup>) erfolgen dadurch, dass strukturelle Verknüpfungen analoge Verhältnisse digitalisieren. Das Verhältnis zwischen System und Umwelt ist zunächst analog, also parallel laufend, weil das System mit anderen Systemen in der Umwelt *gleichzeitig* prozediert. Aus diesem analogen Zustand kann es aber keine Information gewinnen, denn dazu bedarf es der Digitalisierung im Sinne einer Unterscheidung, die eine Unterscheidung erzeugt. Das System kann seine Umwelt nur dann berücksichtigen, wenn analoge Verhältnisse in digitale transformiert werden, und dies geschieht durch strukturelle Verknüpfungen.<sup>211</sup> Das System muss im digitalen Zustand operieren, »denn das Analogische ist kontinuierlich und das Digitale diskret.«<sup>212</sup>

Ein Kommunikationssystem verfügt über zwei Stellen, an denen es mit seiner Umwelt strukturell verknüpft ist: Personen und physische Objekte. Mit dem Begriff der Person soll die strukturelle Verknüpfung zwischen psychischen und kommunikativen Prozessen bezeichnet sein.<sup>213</sup> Aus psychischen Prozessen gelangt immer *nur ein kleiner Ausschnitt* an Daten (Wahrnehmungen, Gefühle, Gedanken) in die soziale Kommunikation; und zwar nur das, was für den Fortgang der Kommunikation benötigt wird. Diese Daten werden im Kommunikationssystem digitalisiert und in systemspezifischen Sinn transformiert. Ebenso verhält es sich mit physischen Objekten. Sie sind innerhalb von Kommunikation nicht etwa als solche gegeben, sondern werden immer *nur in bestimmten Hinsichten* relevant – Quasi-Objekte eben, wie schon mehrfach erwähnt. Auch diese Informationen werden über Digitalisierung gewonnen. Und all das erfolgt über Zeichenprozesse. Innerhalb von Kommunikation wird nur zeichenförmig auf Menschen und Dinge verwiesen; es gibt keinen direkten Durchgriff auf sie.

Was bedeutet dies nun für unser Religionskonzept? Vorstellungen, Erleben und Verhaltensweisen einzelner Personen werden nur durch die erfolgreiche, also einen verstehenden Anschluss erzeugende Mitteilung zu Religion: nämlich durch die sozial erfolgreiche und vergewisserte Attribution von etwas als Teil jenes Bereichs, der durch den Code immanent/transzendent bestimmt ist. Die begrifflich-reflexive Attribution lautet Religion – inklusive Familienähnlichkeiten dieses Begriffs und entsprechender Attribute; beispielsweise wird der Code immanent/transzendent in früher gesellschaftlicher Entwicklung durch die Unterscheidung unvertraut/vertraut oder unbekannt/bekannt semantisiert.<sup>214</sup> So wie Sprache im Allgemeinen nicht die Summe einzelner Aussagen von Menschen ist, entsteht und vollzieht sich Religion nicht in der intersubjektiven Verständigung, Aushandlung oder Vereinbarung. Sie wird vielmehr gesellschaftlich qua Kommunikation generiert und durch Sozialisation und Lernen

angeeignet. Auch die Adressierung der organischen und physischen Umwelt als religiös bedeutsam ist eine kommunikative Angelegenheit. Ein religiöses Ereignis, ein religiöses Thema, ein religiöses Objekt, eine religiöse Zeit, ein religiöser Raum, eine religiöse Handlung oder eine religiöse Erfahrung – all das gibt es nicht an sich, sondern nur in entsprechender kommunikativer Attribution.<sup>215</sup> Religion entfaltet sich mithin in den kommunikativ erzeugten und kommunizierten Differenzen von innen und außen (als grundlegender Strukturierung des semiotischen Raums, der semantisch besetzt wird), von vorher und nachher (Zeit) sowie der beiden sozialen Positionen von Ego und Alter Ego (Gesellschaft).<sup>216</sup>

Die Epistemologie der Religion (als *Genitivus subjectivus* und *obiectivus*) stellt sich vor kommunikationstheoretischem Hintergrund anders dar, als das in handlungs- und erfahrungstheoretischen Ansätzen der Fall ist. Zum einen geht es in Religion nicht um die Kommunikation von Mensch zu Mensch, sondern um eine Kommunikation, die maßgeblich von prinzipiell unbeobachtbaren und daher transzendenten Wesen und Kräften ausgeht und an sie adressiert ist, die jedoch mit bekannten und immanenten Mitteln beobachtet, dargestellt und kommuniziert werden müssen. Zum anderen rückt statt der Kommunikation zwischen Akteurinnen und Akteuren (gemäß dem Sender-Empfänger-Modell) die religiöse Kommunikation selbst in den Vordergrund. Religiöse Kommunikation schließt Personen ein, adressiert sie aber in sehr verschiedenen Weisen.<sup>217</sup> Von daher sind Personen nicht der Ausgangspunkt, sondern eine unter vielen Zurechnungsweisen religiöser Kommunikation, wie das auch für transzendente Aktanten der Fall ist. Wenn Personen das Ergebnis kommunikativer Zurechnung sind, können ihre Motive nicht der Beginn für die Analyse religiöser Kommunikation sein. »Nicht Motive erklären gesellschaftliche Differenzierung, sondern gesellschaftliche Differenzierung erklärt Motive. Auch und gerade für den Fall von religiös qualifizierten Motiven gilt nichts anderes.«<sup>218</sup>

Große Teile der Religionsforschung stehen vor dem Dilemma, Religion entweder nachzuerzählen oder wegzuerklären. Während die Religionsphänomenologie sowie viele religionsgeschichtliche Entwürfe und religiöse Philosophien sie mehr oder minder paraphrasieren, neigen sozialwissenschaftliche Ansätze dazu, Religion in außerreligiöse Faktoren aufzulösen – vor allem in Politik und Wirtschaft. Die Eigenlogik des Religiösen ist jedoch nicht kongruent mit den Interessen politischer Macht, mit schichtbezogenem Status (wie Alter, Geschlecht, ökonomischer Lage, ethnischer und kultureller Zugehörigkeit etc.), wirtschaftlichem Gewinn, technischer Bewältigung alltagspraktischer Belange usw. Sie weist noch nicht einmal Schnittmengen mit den genannten Sachverhalten auf – es sei denn, diese werden qua Metaphorisierung zu Bestandteilen religiöser Kommunikation. Die unbefriedigende Alternative von Paraphrasieren oder Wegerklären versucht der vorliegende Entwurf mit einem kommunikationstheoretischen Ansatz zu überwinden: Es gilt hinter die Oberfläche der Subjekt-Objekt-Unterscheidung vorzustoßen und die Kommunikationsprozesse selbst in den Blick zu nehmen.<sup>219</sup> Ein konkretes Kommunikationsereignis stellt einen selbstständigen Wirkungszusammenhang her und eröffnet einen Handlungsspielraum im Sinne der Möglichkeit, Ereignisse oder Teile von ihnen als Handlungen von Aktanten kommunikativ zu adressieren. Darauf, dass Aktanten nicht der Ausgangspunkt für Ereignisse, sondern ein kommunikatives Produkt sind, weist das metasprachliche Konzept der *agency* hin.<sup>220</sup> Kommunikation als einen eigenständigen Wirkungszusammenhang zu verstehen, bedeutet, dass sie nicht in der bloßen Aggregation einzel-

ner Äußerungen von einzelnen Akteurinnen und Akteuren aufgeht. Kommunikation im Allgemeinen und religiöse Kommunikation im Besonderen sind gegenüber ihrer psychischen, organischen und physischen Umwelt eine Entität *sui generis*.<sup>221</sup>

Diese Sichtweise ist nicht nur, aber vor allem für die Religionsforschung relevant, weil in religiöser Kommunikation sehr häufig etwas geschieht, das in der religiösen Selbstbeschreibung nicht oder wenigstens nicht primär menschlichen Akteurinnen und Akteuren zugeschrieben wird. Dort handeln auch und in der Regel zuvorderst religiöse Kräfte sowie Mittler- und übermenschliche Wesen und nicht zuletzt Götter und Göttinnen oder ein einziger Gott. Diese religiöse *agency* wird im Kern metaphorisch erzeugt. Würde es sich um Projektionen von Bewusstseinsinhalten handeln, so wäre nicht zu verstehen, wie diese regen Bewusstseinsinhalte zusammenfinden könnten – es sei denn durch Kommunikation, die Metaphern verwendet, um das Unbeobachtbare zu beobachten und das Unsagbare zu benennen. Die religiöse *agency* besteht nicht aus substantiellen Entitäten, sondern aus Relationen, die substantivische Entitäten als Subjekte und Objekte hervorbringen sowie verbinden (und ihnen übrigens zahlenmäßig überlegen sind; daher bestehen stets mehr Kombinationsmöglichkeiten als realisierte Relationen von Entitäten).<sup>222</sup> Durch Relationen konstituierte Entitäten und Ensembles von Entitäten sind somit Punktualisierungen von Zeit und Raum. Auf diese Weise lassen sich neben anderen Aktanten auch solche der religiösen Ein- und Ausfaltung verstehen. Kommunikativ generierte religiöse Zeichenprozesse sind nicht etwa in Zeit und Raum eingebettet, die gleichsam als Container fungieren, sondern sie konstituieren vielmehr Zeit und Raum:

»Gods, angels, spheres, doves, plants, steam engines, are not in space and do not age in time. On the contrary, spaces and times are traced by reversible or irreversible displacements of many types of mobiles. They are generated by the movements of mobiles, they do not frame these movements.«<sup>223</sup>

Zugleich bestimmen semiotische Bewegungen nicht nur Aktanten, sondern durch wechselseitige Verweise auch sich selbst. Semiotische Prozesse konstituieren personale und gegenständliche Aktanten dann *als religiöse*, wenn sie sich qua Selbstzentrierung wechselseitig religiös bestimmen. In Aktanten als Punktualisierungen kann das Attribut ›religiös‹ dann als ›Anlage‹ (im doppelten Sinn von ›Anlagerung‹ und ›Erbgut‹ in Gestalt von ›Memen‹) metonymisch gespeichert und durch Relationen angewendet werden. Neue Relationierungen verändern die ›Anlage‹ der Aktanten, und deren Modifikation kann wiederum die Richtung von Relationen verändern. Religion entsteht, reproduziert und verändert sich somit prozesshaft und strukturell im Wechselspiel von aufeinander bezogenen Relationen einerseits und Aktanten bzw. Vermittlern als deren Punktualisierungen andererseits.<sup>224</sup> Die hier angedeutete systemtheoretisch gehaltene Kommunikationstheorie lässt sich ebenso netzwerktheoretisch formulieren:

»Eine allgemeine Netzwerktheorie würde [...] alle möglichen Vermittler – von der freien Assoziation eines Patienten auf der Couch seines Analytikers über eine geflüsterte Beichte und die dazugehörige Buße bis zu den Anklagen eines Azande-Zauberers – einschließen. Alle sind Vermittler, alle Basis für Kommunikation, und alle organisieren Netzwerke und verbinden ihre Bestandteile.«<sup>225</sup>

In kommunikationstheoretischer Perspektive sind auch Handeln und Erleben ein kommunikativer Sachverhalt. Kommunikation ist dann Handeln, wenn ein spezifisches körperliches oder sprachliches Verhalten kommunikativ adressiert und einem Aktanten zugerechnet wird. Das gilt nicht nur, aber vor allem für Religion – und hier kommt die Metapher ins Spiel.<sup>226</sup> Handeln ist eine Metapher für Kommunikation, und Sprechen eine solche für Handeln.<sup>227</sup> Erleben ist nur dann ein sozio-kultureller Sachverhalt, wenn es in Form von ebenfalls in Metaphern gründenden Erfahrungsschemata kommuniziert oder wenn kommunikativ darauf referiert wird.

Die hier eingenommene Perspektive schließt die Berücksichtigung menschlicher Aktanten als Zurechnungsinstanzen zwar keineswegs aus, reduziert die Vorgänge aber auch nicht auf diese. Geht man vom Menschen als einer physisch-organisch-psychisch-sozialen Einheit aus, so gerät Kommunikation in ihrer Eigenständigkeit aus dem Blick, weil evolutionär ausgebildete Systemgrenzen zwischen physischen, organischen, psychischen und sozialen Prozessen verwischt werden. Das atomistische Paradigma von Sozialität ist in der Religionsforschung zwar sehr beliebt,<sup>228</sup> birgt jedoch erkenntnistheoretische Aporien. Denn was semantisch und sozialstrukturell in metaphorischer Weise als »Mensch« adressiert wird, variiert kontextuell, historisch und im Kulturvergleich beträchtlich – nicht zuletzt religionsgeschichtlich. Es bleibt dabei: Um die in Religion erfolgenden anthropologischen Semantisierungen untersuchen zu können, dürfen sie auf keinen Fall zum Ausgangs- und zentralen Bezugspunkt wissenschaftlicher Analyse gemacht werden.<sup>229</sup>

### 3. Medium und Form

Medien der Kommunikation sind stets zeichenförmig verfasst. In einem weiten Sinne können umgekehrt Zeichen als Medien verstanden werden. Zeichen vermitteln zwischen der evolutionären Ebene des Sozialen und den drei anderen evolutionären Ebenen des Psychischen, Organischen und Physischen als der Umwelt des Sozialen. Einzelne Zeichen und Zeichenzusammenhänge lassen sich anhand der Unterscheidung von Medium und Form reformulieren. Diese liegt tendenziell auf einer Linie mit den Unterscheidungen von Potenzialität und Aktualität, Hintergrund und Vordergrund, Grund und Interpretant sowie Grund und Figur.<sup>230</sup> Zeichen sind Medien, und Zeichenzusammenhänge sind Formen. Durch diese Reformulierung lassen sich Einsichten gewinnen, zu denen die Semiotik allein nicht kommen könnte.

Die Übermittlung von Sinn ist auf ein Medium angewiesen, in dem – oder falls Medien thematisch werden: durch das – die Übermittlung erfolgt.<sup>231</sup> In rein instrumentell-technischer Hinsicht generieren Medien selbst keine Information, sondern halten sie auf Distanz und variieren diese. Ein »echtes Medium« ist eines, »durch das man ungehemmt hindurch sieht« – etwa Luft oder Licht- und Schallwellen.<sup>232</sup> Mit der Eigenschaft der Transparenz ist die Differenz von Vermittelndem und Vermitteltem, Sichtbarem und Unsichtbarem sowie Thematischem und Nicht-Thematischem gesetzt und zugleich verdeckt. Gerade weil das Medium im Hintergrund bleibt, können sich Formen aus ihm bilden. Aber nicht jedes Medium bleibt im Hintergrund:

»Die Luftschwingungen, die uns das Ticken der Uhr vermitteln, haben nicht den gleichen Wert, wie das Barometer, das uns die Höhe des Luftdruckes vermittelt. Das Barometer ist etwas, es tritt in dem Erkenntnisprozeß als etwas Eigenes auf. Die Luftwellen

hingegen sind psychisch nicht in diesem Sinne repräsentiert, sie gehen in ihrer Vermittlung auf, so daß wir überzeugt sind, das Ticken unmittelbar zu hören. Es kommt uns nicht zu Bewußtsein, daß auch hier eine Vermittlung stattfindet.«<sup>233</sup>

Wenn Medien nicht auf die instrumentell-technische Ermöglichungsbedingung von Informationsübertragung reduziert sind, haben sie in verschiedener Weise Anteil an der Informationsbildung und -übermittlung. Medien zu thematisieren heißt anzunehmen, dass sie »im Akt der Übertragung dasjenige, was sie übertragen, zugleich mitbedingen und prägen«.<sup>234</sup> Medientechnologien umfassen daher die Trias von Übertragung, Speicherung und Verarbeitung von Information.<sup>235</sup> In semiotischer Hinsicht können Medien den in ihnen verarbeiteten und durch sie übertragenen Informationen einen eher ikonischen Charakter (mit Akzent auf Präsenz), einen eher indexikalischen Charakter (mit Akzent auf Repräsentation) oder einen eher symbolischen Charakter (mit Akzent auf Präsentation) verleihen. Hierbei ist allerdings zu berücksichtigen, ob Medien in der Empirie selbst oder nur in der wissenschaftlichen Beobachtung thematisch werden. Kommen sie in der Empirie selbst zur Sprache, so geschieht das bereits innerhalb einer Form und somit in der Oszillation von Medium und Form. Dann nimmt die Form selbstreflexiv Bezug auf ihre Vollzugsbedingungen. Beispielsweise können *Rituale als Rituale*, *Bilder als Bilder* und *Texte als Texte* thematisch werden. So heißt es etwa an vielen Stellen der Bibel: »Es steht geschrieben.« Religiöse Texte nehmen Bezug auf sich selbst und andere religiöse Texte; zuweilen werden sie gar zu einem einheitlichen Korpus kompiliert (etwa zu einem Kanon), der andere Texte ausgrenzt (»Apokryphen« genannt). In diesem Fall sind Texte das Medium, und ein Kanon ist die Form.<sup>236</sup>

Eine Form ist in logischer Hinsicht die Markierung einer Unterscheidung und zugleich ihre Einheit,<sup>237</sup> keine zeitresistente Struktur, sondern zeitverbrauchender Vollzug, und die Voraussetzung für diesen Vollzug sind Medien.<sup>238</sup> Formen fokussieren die kommunikative Aufmerksamkeit. Sie sind Unterscheidungen, die es nicht etwa einfach gibt, sondern die vielmehr innerhalb von Beobachtungen getroffen werden. Was in einem kommunikativen Vorgang Medium ist, kann in einem anderen Form werden. So ist das oben skizzierte elementare Zeichensystem eine Form, die Zeichenelemente kombiniert, aber auch das Medium umfassender semiotischer Formbildungsprozesse.

Die Unterscheidung zwischen Medium und Form gründet in verschiedenen Verknüpfungsgraden von Elementen. Während ein Medium aus eher lose verknüpften Elementen (in der Semiose: Zeichenelemente; in der kommunikativen Aktivierung: Gesten und Wörter) besteht, setzt sich eine Form aus eher dicht und fest verknüpften Elementen zusammen (Zeichenzusammenhänge, Sätze, Texte). Daher ist die Form einerseits stärker, andererseits weniger beständig als das mediale Substrat. Nur die Formen sind im System operativ anschlussfähig. Zudem kann sich das Verhältnis von Varietät und Redundanz je nach Komplexität des Systems verschieben.<sup>239</sup>

Die Differenz von Medium und Form ist nicht etwa statisch-substanziell, sondern vielmehr relativ. Der relative Unterschied liegt darin, dass Medien durch ein »höheres Maß an Auflösungsvermögen mit Aufnahmefähigkeit für Gestaltfixierungen« gekennzeichnet sind.<sup>240</sup> Das heißt beispielsweise: Buchstaben sind das Medium zur Formung von Wörtern, Wörter das Medium für den Satz als Form, Sätze werden zum Medium für die Formung von Texten, Texte zum Medium für Gattungen als Form usw. In diesem Sinne können einzelne Narrative das Medium für die Formung von größeren Narrativkomplexen,<sup>241</sup> einzelne Handlungen das Medium für die Formung von Ritualen

und Kulte sowie einzelne Doktrinen das Medium für die Formung von Dogmatiken sein. Dabei ist allerdings zu beachten, dass Medien nicht einfach in einem Verhältnis sukzessiver Ablösung stehen. Beispielsweise markiert das Verhältnis zwischen Mythos und Logos wechselseitige Unabhängigkeit und nicht Progress.<sup>242</sup> Gleiches trifft auf religiöse Rituale und Ethiken zu. Bei ihrem Verhältnis handelt es sich nicht um eine Ablösung von Ritualen durch Ethik, sondern um eine Überlagerung. In semiotischer Hinsicht gilt generell: Zeichen sind als einzelne Elemente Medium, als verdichtete hingegen sind sie Form. Das Modell des semiotischen Systems ist die elementare semiotische Form (vgl. Abbildung 9, S. 54), und einzelne elementare Zeichensysteme sind das Medium für Kommunikationssysteme.

Ein anschauliches Beispiel für die wechselnde Differenz von Medium und Form ist die Maske als semantischer und sozialstruktureller Sachverhalt. Die Maske ist eine Form im Medium der Visualität und markiert die Unterscheidung zwischen Vorder- und Rückseite. In der Visualität allein kann nichts gesehen werden; sie ist vielmehr die Ermöglichungsbedingung für den Akt des Sehens und Nicht-Sehens beziehungsweise den des Gesehen- und Nicht-Gesehenwerdens. Erst die Maske als Form der Visualität lässt etwas sichtbar werden. Zugleich aber verbirgt die Maske die Unterscheidung von Vorder- und Rückseite. Entweder ist die Vorderseite zu sehen, und auf die Rückseite sowie auf das hinter der Rückseite verborgene Gesicht muss geschlossen werden. Oder aus der Sicht der Trägerin oder des Trägers ist die Innenseite zu sehen, nicht aber die Vorderseite. In sozialen Prozessen wird die Maske als Form der Visualität zu einem Medium der Kommunikation. Dann gehören Maske und Gesicht zusammen. Die Maske ist

»immer als Medium des Gesichts in Gebrauch gewesen. Als solches hat sie die wechselnden Deutungen des Gesichts begleitet oder überhaupt erst hervorgebracht. Das trifft schon auf die ältesten Masken zu, die wir überhaupt kennen. Sie haben das Gesicht nicht nur nach dem Tod in Lehm und Farbe nachgebildet, sondern es gleichsam im Rückblick auf das Leben ins Bild gesetzt.«<sup>243</sup> Insofern ist die Maske »ein stellvertretendes ›Gesicht‹ auf einem wirklichen Gesicht. Demnach hätte auch die Maske gewissermaßen eine Doppelnatur, eben als aufgesetzte Maske (vor dem Gesicht des Schauspielers) und als repräsentatives Gesicht einer Theaterfigur. Die Einheit der ›Naturen‹ wird durch den handelnden Schauspieler hergestellt.«<sup>244</sup>

Die Maske ist also »die konkrete Form einer Paradoxie der Einheit des Unterschiedenen«<sup>245</sup> – sei es der Unterscheidung zwischen Vorder- und Rückseite, zwischen Rolle und Charakter einer Person, zwischen Leben und Tod, zwischen Natur und Kultur, zwischen Transzendenz und Immanenz oder dergleichen mehr. In der Performanz (im Theater, im Ritual, in der bildlichen Darstellung etc.) gibt es nichts als die Maske im Sinne der Einheit von Rolle und Rollenträger; die Unterscheidung kann erst in der Außensicht oder im weiteren kommunikativen Vollzug thematisch werden.

Die Maske ist zunächst »eine greifbare Form der Unterscheidung«;<sup>246</sup> mit Blick auf ihre physische Referenz fungiert sie als »materieller Anker« der Form der Unterscheidung.<sup>247</sup> Die Form der Maske kann jedoch auch zum Medium gesellschaftlicher Kommunikation werden, etwa als Grundlage zur Formung von Ritualen.<sup>248</sup> Im rituellen Vollzug, das heißt in der pragmatischen Handhabung, wird die Differenz zwischen Maskierung und Maskiertem verdeckt. Blickt man hingegen von außerhalb des Voll-

zugs auf die Maske, so kommt die Maskierung ›ans Licht‹, und die Maske wird demaskiert. Dann kann das Gesicht zum Vorschein kommen. Doch dieses ist wiederum »the thick surface of the invisible interior, the countenance that bares the hidden heart of things«.<sup>249</sup> Hinter dem Gesicht verbergen sich die Gefühle und der Charakter einer Person – der nun wiederum zumindest teilweise habituell durch sozio-kulturelle Milieus geformt ist, sodass man erneut zur Maske gelangt. Deshalb gilt in pragmatischer Hinsicht: »Masken verdecken nichts, nur andere Masken«<sup>250</sup> – ähnlich der Zwiebel, die aus lauter Schalen besteht. Doch diese Einsicht ist kein Grund zur Resignation, denn:

»Masks are arrested expressions and admirable echoes of feeling, at once faithful, discreet, and superlative. Living things in contact with the air must acquire a cuticle, and it is not urged against cuticles that they are not hearts; yet some philosophers seem to be angry with images for not being things, and with words for not being feelings. Words and images are like shells, no less integral parts of nature than are the substances they cover, but better addressed to the eye and more open to observation.«<sup>251</sup>

Masken verweisen also stets auf andere Masken, und die Maske sowie das Maskierte gehören zusammen.

»Die Maske hat keinen Körper und keine Stimme; sie hat keine Tiefe, keine Intimität und auch keine Seele. Sie ist ein ›Mängelwesen‹ (im Sinne Arnold Gehlens), aber sie will es nicht bleiben. Der Maske wohnt die Aufforderung inne, belebt und beseelt zu werden.«<sup>252</sup>

Insofern ist die Maske zugleich ein Ikon und ein Index für Identität und vermittelt beide Aspekte als Symbol.<sup>253</sup> Sie erzeugt die Präsenz von Identität und ist zugleich ein Hinweis auf diese wie auf das Nicht-Identische.<sup>254</sup>

Die Maske ist bereits in der frühesten Evolution der Religion von Bedeutung, wo für etwa steinzeitliche Zeichnungen in Europa sowie bemalte Gefäße und Jade-Steine aus dem neolithischen China Indizien sind.<sup>255</sup> Sie steht im Zusammenhang mit der Rolle, die wiederum eine Form ist, durch die die Maske zu einem Medium wird. Maske und Rolle gehören dem Sujet des Schauspiels an. Dessen Karriere als Metapher beginnt innerhalb der europäischen Semantikgeschichte im antiken Drama<sup>256</sup> und in der kaiserzeitlichen Stoa,<sup>257</sup> erfährt eine Konjunktur im Barock (*theatrum mundi*<sup>258</sup>) und kulminiert metasprachlich-soziologisch in der Sozialtheorie Erving Goffmans.<sup>259</sup> In diesem Sinne veranschaulicht die Rolle

»die dem Einzelnen auferlegten sozialen Zumutungen, aber sie läßt auch erkennen, daß er nicht darin aufgeht: Sie umschreibt die Paradoxie des sozialisierten Individuums.«<sup>260</sup>

Doch das Individuum ist keine ontologisch feststehende Größe, sondern, in der soziologischen Terminologie Georg Simmels, eine »Kreuzung sozialer Kreise«, ein Rollenbündel, eine Ansammlung von Erwartungen und Erwartungserwartungen.<sup>261</sup> Die Rolle kann zwischen der Form im Medium des Handelns und einem Medium auf der Bühne sozialer Prozesse changieren. Im Lateinischen heißt Maske *persona*. Dieser

Metapher entsprechend versteht Luhmann Person als Form im Medium von Kommunikation.<sup>262</sup> Sie adressiert bestimmte Aspekte eines Individuums (als Umwelt der Kommunikation) unter Ausblendung anderer. Wie die Maske und die Rolle kann auch die Person samt der ihr zugerechneten Attribute und Handlungen von einer Form zu einem Medium wechseln.

Im Hinblick auf soziale Systeme stellt sich das Verhältnis von Medium und Form wie folgt dar: Interakte sind das Medium für Interaktionen als Form, Interaktionen das Medium für weitere Sozialformen (Gruppen, Bewegungen, Organisationen etc.), und Sozialformen das Medium für die Formbildung gesellschaftlicher Subsysteme; mit der Differenz von Medium und Form ist also auch das Verhältnis verschiedener Systemebenen verbunden. Die Relativität der Unterscheidung zwischen Medium und Form ist der Ausgangspunkt für die Frage nach der Emergenz von Formbildung ebenso wie für evolutionstheoretische Fragestellungen. Die Steigerung der Interdependenz der *beiden* Möglichkeiten von Auflösung und Rekombination ist ein Kennzeichen zunehmender evolutionärer Komplexität, die zur Entwicklung immer neuer Medienfür-Formen führt; hierbei geht es um »ein Verhältnis von Auflösung und Rekombination, um Eignung für Vieles und Selektion von Bestimmtem, um Ermöglichung von und Angewiesenheit auf Einprägung von Form«. <sup>263</sup> Trotz der relativen Unterscheidung

»bleibt jedoch die Differenz von Medium und Form *als Differenz* ausschlaggebend. Weder gibt es ein Medium ohne Form, noch eine Form ohne Medium. Immer geht es um eine Differenz von wechselseitiger Unabhängigkeit und wechselseitiger Abhängigkeit der Elemente.«<sup>264</sup>

Das Abhängigkeitsverhältnis gründet in verschiedenen Größenordnungen und Granularitätsgraden. Während Medien stets aus sehr vielen Elementen bestehen, reduzieren Formen die Menge auf ein Maß, das sie ordnen können. Kein Medium bildet nur eine einzige Form aus, weil es dann vollständig absorbiert würde und die Interdependenz der beiden Möglichkeiten von Auflösung und Rekombination nicht mehr gegeben wäre. Im Verhältnis von Medium und Form setzt sich diejenige Form durch, in der die Elemente fester verknüpft sind. Dieser Festigkeit können Medien keinen Widerstand entgegensetzen. Die Durchsetzungsfähigkeit des Festeren gegenüber dem Weicheren wiederholt sich innerhalb der Formen. Indem die Form auf einer gesetzten Unterscheidung basiert, nimmt sie sichtbare Gestalt an und setzt sich vom unsichtbaren medialen Hintergrund ab.<sup>265</sup> Zugleich kann die Form zum Medium werden. Sie ist eine zirkuläre Funktion:

»Form und Funktion implizieren einander in genau dem Sinne wie Kultur und Natur, Architektur und Welt, Gebäude und Stadt, Büro und Verwaltung, Individuum und Gesellschaft, Ding und Medium, System und Umwelt, Entscheidung und Unterscheidung. [...] »Funktion« heißt einfach: »forms emerge from forms«, »unfolding and infolding«.«<sup>266</sup>

Die Unterscheidung von Medium und Form ist hilfreich, um die Ausdifferenzierung von Religion aus der sozio-kulturellen Evolution zu verstehen. Prinzipiell ist der Prozess religiöser Evolution als Erweiterung der Chancen für den Vollzug religiöser Kommunikation zu verstehen, das heißt für den Vorgang, in dem Religion an Religion anschließen kann. Allerdings ist erfolgreiche religiöse Kommunikation keineswegs

selbstverständlich, sondern eher noch unwahrscheinlicher als andere Formen von Kommunikation. Die Ahnen sind nicht tot, sondern unsichtbar zugegen? Die Götter und nicht die Regierenden sollen für das Schicksal verantwortlich sein? Und sie sollen menschengleiche Gestalt haben? Was in der römisch-katholischen Eucharistie zu essen und zu trinken gegeben wird, soll tatsächlich der Leib und das Blut Christi sein? Bei allem, was in der Welt mit normalen Mitteln zu erkennen ist, soll es sich nur um Schein handeln? Ein Gott soll in seiner Allmacht für jedes irdische Geschehen verantwortlich sein? Was religiöse Kommunikation besonders unwahrscheinlich macht, ist der Umstand, dass sie sich nicht nur auf Abwesendes bezieht, sondern durch den Rekurs auf Transzendenz das prinzipiell nicht Kommunizierbare anzeigt und es zugleich mit immanenten Mitteln kommuniziert. Diese Verweisungsstruktur ist zwar anfällig für rege Imagination, doch um Märchen, Legenden, Sagen und Dichtung, *Science-Fiction* und *Fantasy* soll es sich freilich nicht handeln. Religion kann unterhaltsam sein, darf sich jedoch nicht darauf beschränken, sofern sie sich evolutionär durchsetzen, bewahren und von Massenmedien, Kunst und der Welt der Spiele abgrenzen möchte.<sup>267</sup>

Medien übersetzen Unwahrscheinlichkeit in Wahrscheinlichkeit, indem sie kommunikative Aufmerksamkeit verdichten und kanalisieren. Soziale Systeme im Allgemeinen haben drei Sorten von Unwahrscheinlichkeiten zu überwinden:<sup>268</sup>

- Unwahrscheinlich ist zunächst, dass die soziale Position von Ego überhaupt in irgendeiner Weise versteht, was die soziale Position von Alter mitteilt.
- Unwahrscheinlich ist auch, dass Adressatinnen und Adressaten erreicht werden; und zwar umso mehr, je weniger das Setting der Interaktion unter Anwesenden ähnelt.
- Unwahrscheinlich ist nicht zuletzt der Erfolg der Kommunikation, also die Übernahme des Selektionsinhalts (mit anderen Worten: der Information) als Prämisse für das Verhalten der Adressatinnen und Adressaten.

Bei den evolutionären Errungenschaften, die an diesen prekären Stellen der Kommunikation ansetzen und dort Unwahrscheinlichkeit in Wahrscheinlichkeit überführen, handelt es sich um verschiedene Typen von Medien:<sup>269</sup>

- Die Steigerung der Wahrscheinlichkeit, dass Verstehen zustande kommt, wird durch das Medium *sinnhafter Sprache* bewirkt (zunächst als objektzentrierte Proto-Sprache, dann auch als Verbalsprache und später zusätzlich als schriftbasierte Sprache).
- *Verbreitungsmedien* (etwa Talismane, Amulette, Siegel, Reliquien, Votivgaben oder Kleidungsstücke; Statuen, Gebäude und dergleichen; aber auch Bilder, Schrift, Buchdruck, Funk, Fernsehen und Internet) machen das Erreichen von Adressaten über den Kreis der in der Interaktion Anwesenden hinaus wahrscheinlicher.
- Die Unwahrscheinlichkeit des kommunikativen Erfolgs wird schließlich durch *symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien* überwunden.

Um sich innerhalb der sozio-kulturellen Evolution effektiv zu etablieren, muss Religion also im Sinnmedium prozedieren, Verbreitungsmedien nutzen und (sofern möglich) ein symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium ausbilden. Die ersten

beiden Kriterien lassen sich in der religiösen Evolution leicht ausmachen. Wenngleich nicht selten behauptet wird, es komme in Religion vor allem auf direkte Sinnlichkeit und Wahrnehmung an,<sup>270</sup> muss auch Außersprachliches erfolgreich, nämlich mit entsprechenden Anschlüssen, kommuniziert werden, um als religiös oder zumindest religiös relevant attribuiert werden zu können. Die Atmosphäre in einem Sakralraum etwa muss im religiösen Code kommunikativ entsprechend adressiert werden, um empirisch als Religion prozedieren und wissenschaftlich als solche beschrieben werden zu können.<sup>271</sup>

Auch mit Blick auf die Verbreitungsmedien hat Religion eine Reihe von evolutionären Erfolgen erzielt oder von ihnen profitiert. Die Reformation in Europa mit ihrer extensiven Nutzung des Buchdrucks ist da vielleicht nur das bekannteste Beispiel. Neben Schrift und Buchdruck verlässt sich Religion auch auf physische Objekte, etwa auf Talismane, Amulette, Siegel, Reliquien, Statuen und prominent auch auf Bilder.<sup>272</sup> Gebäude kann man insofern als »schwere Kommunikationsmedien« der Religion verstehen, als sie gemeinsames objektzentriertes Wahrnehmen stimulieren und zu religiöser Kommunikation disponieren.<sup>273</sup> Teilweise ist Religion an der Entstehung von Verbreitungsmedien sogar zentral beteiligt.

Aber auf welchem symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium basiert Religion? Als symbolisch generalisiert bezeichnet Luhmann jene Medien,

»die Generalisierungen verwenden, um den Zusammenhang von Selektion und Motivation zu symbolisieren, das heißt: als Einheit darzustellen. Wichtige Beispiele sind: Wahrheit, Liebe, Eigentum/Geld, Macht/Recht; in Ansätzen auch religiöser Glaube, Kunst und heute vielleicht zivilisatorisch standardisierte ›Grundwerte‹.«<sup>274</sup>

Ego Alter	Erleben	Handeln
Erleben	AE → EE Wahrheit Werte	AE → EH Liebe
Handeln	AH → EE Eigentum/Geld Kunst	AH → EH Macht Recht

Tabelle 2: Beispiele für symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien<sup>275</sup>

Luhmann ordnet die symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien sodann dem Schema von Alter/Ego und Erleben/Handeln zu (vgl. Tabelle 2). ›Handeln‹ (Mitteilung) ist eine dem System zugerechnete Selektion im Kommunikationsprozess, ›Erleben‹ (Verstehen) die in der Umwelt verortete und wechselseitig gegebene Motivationsmöglichkeit, an die Selektion kommunikativ (affirmativ oder negierend) anzuschließen oder nicht.

Kommunikationsmedien disponieren zur Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Funktionssysteme und kanalisieren sie, sind aber nicht darauf beschränkt. Im Falle

ihrer diffusen Anwendung setzen sich beispielsweise wissenschaftliche Theorien aufgrund von Machtkonstellationen nicht durch; eine bestimmte politische Position bekommt aufgrund in ihr mitschwingender religiöser Elemente Aufwind; die eine oder andere Religion fristet aufgrund fehlender ästhetischer Attraktion ein marginales Dasein etc. Differenztheoretisch gesehen, ist die Differenz zu Differenz Einheit, die aber synthetisch (also durch die Form verdeckt) oder noch nicht differenziert (aber dennoch sinnhaft prozedierend) beziehungsweise wieder entdifferenziert sein kann. Diese Unterscheidung ist mit Blick auf religiöse Evolution aus zwei Gründen wichtig. Zum einen ermöglicht sie es, den Ausdifferenzierungsprozess religiöser Kommunikation aus sozial diffusen Gemengelagen zu rekonstruieren. Zum anderen muss auch mit Entdifferenzierungsprozessen gerechnet werden – jedenfalls so man die Annahme einer unilinearen oder gar teleologischen Evolution vermeiden will. Für beide Vorgänge ist die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Sakralisierungsprozessen wichtig: solche, in denen sich religiöse Elemente in anderen Systemen anlagern, aber nicht um religiöser Sinnhaftigkeit willen, sondern wegen der Stärkung der jeweiligen Systemrationalität; und die Sakralisierung innerhalb selbstreferenzieller religiöser Kommunikation (wie bei Simmels Unterscheidung von ›religioid‹ und ›religiös‹).<sup>276</sup>

Als Kandidaten für religiöse symbolisch generalisierte Medien in frühen Gesellschaften kann man an bestimmte Bewusstseinszustände denken, die sozio-kulturell evoziert und kommuniziert werden: an Trance, Ekstase, Orgiastik – und später auch an Meditation. »In der Form von Trance-Zuständen schafft die Gesellschaft sich künstliche Objekte, die wahrnehmbar sind und insoweit das Problem des Konsenses gar nicht erst aufkommen lassen.«<sup>277</sup> Allerdings werden jene Bewusstseinsformen bereits unter vormodernen und erst recht unter modernen, funktional differenzierten Bedingungen nicht nur religiös, sondern auch therapeutisch und medizinisch bestimmt. Dann kann man

»die Neurophysiologie von Trance-Zuständen erforschen oder mit drogenbasierten oder meditativen Therapien experimentieren, ohne an einer religiösen Auswertung interessiert zu sein – und ebenso umgekehrt. Spätestens an der Formenbildung, die dies Medium ermöglicht, erkennt man den Unterschied der Systeme.«<sup>278</sup>

Zwar muss das mediale Substrat von Religion unterspezifiziert sein, um eine Differenz von Medium und Form etablieren zu können, doch kommunizierte Bewusstseinszustände wie die oben genannten sind offenbar allzu unspezifisch, um primär in Richtung Religion zu disponieren. Daher sind sie als spezifisch religiöse Kommunikationsmedien evolutionär nicht gut geeignet.

Ein weiterer Kandidat für ein religiöses Kommunikationsmedium stellt der Glaube dar. Diese Möglichkeit hat Luhmann in Erwägung gezogen, dann jedoch wieder verworfen.<sup>279</sup> Im Glauben kann aufgrund der personalen Verinnerlichung nicht hinreichend zwischen Erleben und Handeln differenziert werden.<sup>280</sup> Überdies kann Glaube äquivok verwendet werden: als allgemeine Annahme oder Unterstellung (*belief*), als Vertrauen und als spezifisch religiöser Glaube (*faith*).<sup>281</sup> Dementsprechend ist es in der sozio-kulturellen Evolution schwierig, zwischen den unterschiedlichen Rationalitätsansprüchen von Wissen und religiösem Glauben generalisierend zu unterscheiden.

Auch jene Konzepte, die man unter dem Terminus ›Seele‹ zusammenfassen kann, kommen als ein religiöses Kommunikationsmedium infrage.<sup>282</sup> Die Seele ist zwar auch

für philosophisch-anthropologische und psychologische Fragen relevant (so sie nicht durch den Begriff ›Geist‹ ersetzt wird); dennoch ist sie innerhalb religiöser Evolution zusammen mit Begriffen, die Transzendenz bezeichnen (Götter, Gott, Heil, Karma, Nirvāṇa etc.), ein recht erfolgreiches religiöses Kommunikationsmedium. Religiöse Formen entstehen durch die generalisierende Wiederverwendung von medialen Operationen, die eine transzendente Instanz mit Seelenkonzepten verbinden. Dies führt dann zur Ausdifferenzierung eines Eigenverhaltens des Religionssystems und sekundär auch zur religiösen Schematisierung der Wahrnehmungsleistungen psychischer Systeme durch entsprechende Sinnofferten. Da sich soziale und psychische Prozesse wechselseitig Umwelt sind, sind sie sich auch wechselseitig transzendent, und das religiöse Kommunikationsmedium Seele kann zwischen ihnen vermitteln.<sup>283</sup> Raummetaphorisch vermittelt die Seele bereits in der mediterranen Antike und dann – durch gesellschaftsstrukturelle Differenzierung verstärkt – seit der europäischen Neuzeit zwischen innen und außen. Dafür steht exemplarisch Novalis: »Der Sitz der Seele ist da, wo sich Innenwelt und Außenwelt berühren. Wo sie sich durchdringen, ist er in jedem Punkte der Durchdringung.«<sup>284</sup>

An religiösen Seelenkonzepten lässt sich ablesen, was oben bereits unter dem Stichwort Restabilisierung des Systems zur Sprache kam, nämlich die Konzentration auf den religiösen Code immanent/transzendent durch die erneute Anwendung der Unterscheidung auf das Unterschiedene. Wenn beispielsweise im religiösen Code die immanente Seite semantisch mit einer Art von Seelenbegriff und die Seite der Transzendenz mit einer als übernatürlich geltenden Macht oder Kraft, mit einem jenseitigen Ort (etwa dem Himmel oder der Unterwelt), mit einem Himmelsobjekt (etwa der Sonne) oder mit einem Gottesbegriff besetzt ist, wird diese Unterscheidung auf der immanenten Seite erneut in das Seelenkonzept eingeführt. Dann ist die Seele in religiöser Hinsicht heilsbedürftig und auf eine transzendente Instanz angewiesen. An der Erlangung von Heil kann sie eher passiv oder eher aktiv beteiligt sein. In vielen Religionen ist sie übrigens auch zu einer Seelenreise imstande und die Grundlage für Vorstellungen einer Wiedergeburt.<sup>285</sup> Die wichtigste Voraussetzung dafür ist die Selbstständigkeit der Seele gegenüber dem Körper. In diesem Sinne spricht beispielsweise Pindar von einem ›Abbild des Lebens‹ (αἰώνος εἶδωλον), das auch nach dem physischen Tod des Körpers lebendig bleibt:

»Zwar der Leib aller folgt dem übergewaltigen nach, dem Tod; / Doch bleibt noch lebendig ein Abbild des Lebens; / dieses ja ist nur allein / Aus den Göttern; schläft es gleich, wenn tätig die Glieder sind, zeigt's / doch Schlafenden in vielen Träumen / An, wenn für Frohes Entscheidung, wenn sie für Schlimmes sich naht.«<sup>286</sup>

Eine spezifische Ausarbeitung erfährt die erneute Einführung einer Unterscheidung auf der einen Seite des Unterschiedenen (*re-entry*) im anthropologischen Konzept der antiken Gnosis im Rahmen des Neuplatonismus. Der Ausgangspunkt ist, dass Platon die Unterscheidung von bestimmter Einheit und unbestimmter Zweierheit als den beiden Seinsursachen auf der Seite der Einheit erneut einführt. Die Einheit ist dann Entstehung von Seiendem:

»Entstehung‹ ist [...] der Vorgang, bei dem sich das erste Prinzip gegen das Prinzip der unbestimmten Ausdehnung immer wieder neu durchsetzt. Sobald das zweite Prinzip

die Überlegenheit gewinnt, bleibt das Gewordene nicht mehr mit sich selbst gleich, sondern ›ergeht‹ ins Nichtsein.«<sup>287</sup>

In der antiken Gnosis werden diese beiden Prinzipien radikal auseinandergesogen, und zwar mit entsprechenden kosmologischen und anthropologischen Folgen. In der anthropologischen Trias von Körper (σώμα), Seele (ψυχή) und Geist (πνεῦμα) ist die Seele, wie der Körper, »ein Organ der Weltbeziehung und somit auch Weltverhaftung.«<sup>288</sup> Körper und Seele finden ihre Einheit in der Sündhaftigkeit des Menschen. Sowohl der physische Körper als auch das empirische Ich sind in die vollständige Weltverfallenheit, in das Gefängnis der Welt eingeschlossen. Doch ihr tritt die prädikatlose Freiheit radikal gegenüber und findet im Terminus πνεῦμα (Geist) ihren allgemeinen Begriff. Die Weltverfallenheit macht den Menschen erlösungsbedürftig, während der Geist ihn erlösungsfähig macht. »Das Pneuma ist [...] im Gegensatz zur Psyche der qualitätsfreie Grund der Weltlosigkeit im Menschen und dynamisch das Prinzip seiner vorzunehmenden Entweltlichung.«<sup>289</sup> Erlösung ist allerdings nur in einer ekstatischen Bewusstseinssteigerung möglich, die sich dem kommunikativen Ausdruck entzieht.<sup>290</sup> In den gnostischen Strömungen ist Pneuma ein Begriff »des metaphysischen Selbstbewußtseins, dabei völlig transpsychisch und supranatural.«<sup>291</sup> Es steht somit für radikale, nicht weiter bestimmbare Transzendenz. Das gilt auch für seine verschiedenen Synonyme, etwa für νοῦς in den hermetischen Schriften oder bei Philo sowie für den mandäische Mānā-Begriff.<sup>292</sup> Im Übrigen kann der anthropologische Stellenwert der Erlösungsfähigkeit semantisch sowohl durch ›Geist‹ als auch durch ›Seele‹ besetzt werden. Anders als im hellenistischen Sprachgebrauch bezeichnet bei den Mandäern und Manichäern das Wort für ›Seele‹ das Höhere und Jenseitige, das für ›Geist‹ hingegen das Niedere, Irdische und Körperverbundene des Menschen.

Das sind freilich Beispiele aus der fortgeschrittenen religiösen Evolution. Es gibt jedoch archäologische Indizien dafür, dass bereits in vorgeschichtlicher Zeit in einigen Gegenden eine triadische Kosmologie und (damit korrespondierend) eine triadische Anthropologie existiert. Fachleuten zufolge ist der Kosmos in einer Reihe von frühen Gesellschaften, etwa in Skandinavien während der Bronzezeit, in drei Ebenen eingeteilt, und zwar in die himmlische, die irdische und die Ebene der Unterwelt.<sup>293</sup> Mit ihrem körperlichen Erscheinungsbild sind die Menschen Teil der irdischen Ebene, mit ihrer Seele gehören sie nach dem Tod der Unterwelt an. Die beiden kosmischen Ebenen des Himmels und der Unterwelt sind durch den täglichen Sonnenlauf miteinander verbunden, und dieser wird durch das Sonnenschiff ermöglicht, zu dessen Besatzung zumindest einige der Seelen der Toten gehören. Somit ist die für die gesamte Natur lebensnotwendige Sonne auf die Assistenz der menschlichen Seelen angewiesen.<sup>294</sup> Hier drängen sich Parallelen zur altägyptischen Kosmologie und Anthropologie im Rahmen des aufkommenden Re-Kultes auf (drittes Jahrtausend v. u. Z.).<sup>295</sup>

Eine weitere Kandidatin für ein religiöses Kommunikationsmedium ist Heiligkeit. Sie hat vielleicht die am stärksten generalisierende Kraft, disponiert allerdings nicht nur spezifisch zu Religion. Heiligkeit ist innerhalb von Luhmanns Matrix der Kommunikationsmedien (vgl. Tabelle 2, S. 70) zusammen mit Wahrheit und Werten an der Stelle von AE → EE zu platzieren. Die soziale Position von Alter kann durch Kommunikation seines Erlebens als heilig ein Erleben der sozialen Position von Ego auslösen, das im Rahmen religiöser Kommunikation mitgeteilt wird. Das Medium Heiligkeit (samt Familienähnlichkeiten<sup>296</sup>) kommt zum Einsatz, wenn Semantiken durchzuset-

zen sind, die in sachlicher Hinsicht besonders unwahrscheinlich sowie in sozialer Hinsicht sehr umstritten sind und auf besonders geringe Akzeptanz stoßen – kurzum: wenn Kontingenz unbestimmbar wird. Von Heiligkeit kann in einer soziologisch ausgerichteten Religionswissenschaft nur dann die Rede sein, wenn die Selektion der Information keinem der an Kommunikation Beteiligten zugerechnet wird. Die Aussage »Mir ist etwas heilig« (etwa der Sonntag, das Auto oder die Familie) ist Ausdruck eines inflationären Gebrauchs, und Heiligkeit wird aufgrund der Zurechnung auf die exkludierte Individualität als Kommunikationsmedium tendenziell wirkungslos. Die Reduktion auf Selektion im externen Erleben zeigt, dass das Medium Heiligkeit keine verschiedenen und gar subjektivierten Auffassungen und Haltungen duldet – darin dem Kommunikationsmedium »Wahrheit« gleich. Auf Personen zugerechnete Motivationen und Handlungen (verbalsprachlich oder durch Körperverhalten adressiert) können zwar als *Ausweis für Heiligkeit* gelten – etwa in Form von Personen als »Werkzeug« oder »Gefäß«<sup>297</sup> –, nicht aber als *Begründung von Heiligkeit*. Der hohe Aufwand, der beispielsweise für die Methodisierung ritueller Akte, religiöser Ethiken und des Umgangs mit als heilig attribuierten Texten betrieben wird, dient gerade dazu, den Einfluss von Handlungen auf die Konstitution von Heiligkeit zu neutralisieren. Wäre es umgekehrt möglich, etwas mit Bezug auf Handeln zu heiligen und die Affirmation dieser Kommunikation zu erzwingen, liefe das auf Willkür oder allenfalls auf Macht und gerade nicht auf Heiligkeit hinaus. Die Reduktion auf Selektion im externen Erleben hat also die Einschränkung und Verdichtung der sozialen Möglichkeiten zur Folge, sodass das Medium Heiligkeit verschiedene Konditionierungen auslösen kann – etwa Opfer, Ehrfurcht, Verehrung, Anbetung, rituelles Verhalten, Ver- und Gebotsobservanz sowie eine methodisierte Lebensführung.

Ähnlich wie die Kunst für Fragen der Ästhetik verantwortlich ist, aber ästhetische Sachverhalte auch außerhalb der Kunst zur Sprache kommen können, hat Religion zwar keine ausschließliche, aber mit Blick auf funktionale Differenzierung eine primäre Zuständigkeit für Vorgänge der Heiligung. Der Begriff des Heiligen (samt Familienähnlichkeiten) lässt sich in der Religionsgeschichte weit zurückverfolgen und ist metasprachlich bereits zu Beginn der Religionsforschung prominent vertreten – nicht zuletzt religionssoziologisch. Durkheim zufolge sind »heilige Dinge« das, »was die Verbote schützen und isolieren«.<sup>298</sup> Max Weber hält mit Blick auf den YHWH-Kult fest: Der Begriff der Heiligkeit besagt

»ursprünglich ausschließlich oder wesentlich diese aus der Gefahr jeder Berührung und jedes Erblickens des Gottes folgende Unnahbarkeit und Abgesondertheit von allen nicht eigens für das Ertragen seiner Nähe rituell qualifizierten Menschen sowohl wie auch Gegenständen«.<sup>299</sup>

Und Rudolf Otto bestimmt das Heilige als *mysterium tremendum et fascinans*, als Geheimnis des Erschauerns und der Anziehung.<sup>300</sup> Systemtheoretisch reformuliert, geht es im symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium Heiligkeit – ebenso wie in der Form des Rituals – um »Kommunikationsvermeidungskommunikation« und um einen »Kommunikationsstopp«.<sup>301</sup>

Das Heilige ist die Einheit der gegenständlichen Unterscheidungen verfügbar/unverfügbar sowie sichtbar/unsichtbar, der räumlichen Unterscheidung profan/heilig und der prinzipiellen Unterscheidung immanent/transzendent. Sakralität verbirgt

diese Unterscheidungen in ihrem Vollzug; dann befindet sich das Sakrale auf der Grenze, die die Einheit der Unterscheidung von transzendent und immanent darstellt, und verdeckt sie.<sup>302</sup> Damit ist die Einheit des Mediums formal gegeben. Zugleich aber generiert und reproduziert es lose Kopplungen, indem es zahlreiche Kombinationsmöglichkeiten dessen bereithält, was als heilig und somit als unverfügbare Transzendenz unter immanenten Bedingungen gilt, und den Übergang sowie die Festlegung offenlässt. Zur Form wird das Medium Heiligkeit etwa durch Rituale, Kulte, religiöse Erfahrungsschemata, Doktrinen, Dogmen und Konzepte einer religiösen Lebensführung. Unbedingt zu beachten ist auch, dass es sich hier um einen Akt der Zuschreibung handelt. Heiliges gibt es nicht an sich, sondern ausschließlich als Ergebnis kommunikativer Zurechnung.<sup>303</sup> Selbst das ›heilige Gefühl des *mysterium tremendum et fascinans* muss als solches artikuliert, adressiert und akzeptiert werden, um sozial wirksam zu sein.

Heiligkeit disponiert jedoch (ebenso wie Trance und Ekstase) nicht nur zu religiöser Kommunikation, sondern im Zuge ihrer Inflationierung auch zur Sakralisierung innerhalb anderer gesellschaftlicher Subsysteme; das ist Teil der Inflation und Deflation von symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien.<sup>304</sup> Wenn Heiligkeit in anderen als religiösen Zusammenhängen verwendet wird, dient sie allerdings nicht als primäres religiöses Kommunikationsmedium, sondern stets als *zusätzliches* Hilfsmittel – etwa zur Legitimation von politischer Macht, zur Auratisierung von Ästhetik innerhalb der Kunst, zur Steigerung des Absatzes in wirtschaftlichen Prozessen, zur Abfederung rechtlicher Entscheidungen usw. Und schließlich ist es möglich, dass das Religionssystem verschiedene Kommunikationsmedien diachron und synchron sowie in Kombination verwendet und mit ihnen experimentiert. Trance- und Ekstase-Zustände können neben den Medien transzendente Instanz/Seele und Heiligkeit bestehen oder mit ihnen verbunden werden (wie etwa in modernen pfingstlerisch-charismatischen Bewegungen<sup>305</sup>).

Im Zusammenhang der Diskussion über die Bedeutung von Kommunikationsmedien für die religiöse Evolution ist auch auf das zu sprechen zu kommen, was Luhmann ›symbiotische Mechanismen‹ nennt. Hierbei handelt es sich um Einrichtungen des Kommunikationssystems,

»die es diesem ermöglichen, organische Ressourcen zu aktivieren und zu dirigieren sowie Störungen aus dem organischen Bereich in sozial behandelbare Form zu bringen«. <sup>306</sup> Sie »ordnen die Art und Weise, in der Kommunikation sich durch Körperlichkeit irritieren lässt«. <sup>307</sup>

Das Attribut ›symbiotisch‹ meint die Einheit von Zeichen und bezeichneten physiologischen Sachverhalten im kommunikativen Vollzug. Innerhalb von symbolisch generalisierten Medien, die Kommunikation dirigieren (aber auch bei bestimmten Arten struktureller Verknüpfungen; vgl. S. 61) werden Bezugnahmen auf Körperlichkeit und physische Objekte in einem je nach dem kommunikativen Kontext besonders spezifizierten Sinne relevant, während ansonsten außer Betracht bleiben kann, dass Menschen körperlich – das heißt mit all den in ihnen ablaufenden organischen und physischen Prozessen – beteiligt sind. Im Falle wissenschaftlicher Wahrheit besteht der symbiotische Mechanismus in der Wahrnehmung der Wahrnehmungen anderer als Irritationspotenzial und somit als Quelle der Informationsgewinnung. Im Falle von Macht und Recht fungiert die physische Gewalt als symbiotischer Mechanismus.

Im Zusammenhang der Liebe ist es Sexualität, und bei Eigentum und Geld sind es Bedürfnisse.<sup>308</sup>

In religiöser Kommunikation sind symbiotische Mechanismen eher unspezifisch – womöglich deshalb, weil Religion für die ultimative und daher *umfassende* Kontingenzbearbeitung zuständig ist. In Bezug auf Macht experimentiert religiöse Evolution beispielsweise mit der rituellen Bändigung physischer Gewalt.<sup>309</sup> Die Wahrnehmung der Wahrnehmung anderer fungiert dagegen beim Körperverhalten vor allem in der kollektiven Ekstase, Orgiastik und Meditation als symbiotischer Mechanismus. Noch bei den Shaking Quakers (Shaker), die aus dem Quäkertum hervorgegangen sind und für ihr ›Zittern‹ während des Gottesdienstes bekannt sind, ist wechselseitig wahrgenommenes ekstatisches Körperverhalten von Bedeutung.<sup>310</sup> Gleiches gilt für jene neuen religiösen Bewegungen, die innerhalb westlicher Gesellschaften in den 1970er Jahren aufgekomen und in denen Körperpraktiken relevant sind (etwa das Neo-Sannyas, auch Bhagwan-Bewegung genannt). Meditative Praktiken, sofern sie unter Anwesenheit ausgeübt werden, zählen ebenso zu diesem Gegenstandskomplex. In einigen Religionen spielt auch Sexualität eine Rolle als symbiotischer Mechanismus; sei es positiv, sei es als negative Bezugnahme in Gestalt der Entsagung.<sup>311</sup> Bei religiöser Askese ist der Körperbezug ohnehin von besonderer Bedeutung. Insofern kann bei asketischen Praktiken die Negation von Bedürfnissen als symbiotischer Mechanismus fungieren. Je mehr sich religiöse Transzendenz in die Innenwelt des Individuums verlagert, desto mehr werden Wahrnehmen und Fühlen als symbiotische Mechanismen relevant.

#### 4. Sprache und soziale Strukturen

Schließlich ist im Rahmen einer semiotisch informierten Kommunikationstheorie zu klären, wie das Verhältnis von Sprache und sozialen Strukturen konzipiert sein soll. Im vorliegenden Ansatz werden die linguistische und die soziologische Perspektive zusammengeführt, sodass sprachliche und soziale Strukturen in der Kommunikation als gleichrangig miteinander verschränkt verstanden werden.

Von der Seite der Linguistik aus besteht eine Verbindung zur Soziologie in Gestalt der Soziolinguistik.<sup>312</sup> Sie berücksichtigt, dass Sprache sozial konstituiert ist und sozial prozediert. Es ist die Pragmatik, die das Verhältnis von Syntax und Semantik steuert. Ein Text kann – mit Ausnahme der Parodie – nicht in jedem Kontext gebraucht und beliebig verstanden werden. Das verhindern semantische und domänenbezogene Restriktionen. Beispielsweise wäre das soziale Experiment, die Gebrauchsanweisung für eine Waschmaschine in die deutschsprachige Liturgie eines römisch-katholischen Gottesdienstes zu integrieren, höchstwahrscheinlich zum Scheitern verurteilt.

Von der Seite der Soziologie aus besteht eine Verbindung zur Linguistik in Gestalt der Wissenssoziologie, die freilich bei Karl Mannheim, Ludwik Fleck, Robert K. Merton, Thomas Luckmann und Peter L. Berger, Hans-Georg Soeffner oder Niklas Luhmann je verschiedene theoretische und methodische Bestimmungen erfahren hat.<sup>313</sup> Der größte gemeinsame Nenner besteht darin, dass die Wissenssoziologie das Zusammenspiel von Sprache, Wissen und sozialen Strukturen berücksichtigt. Gleiches gilt für die Diskursanalyse und die Sprachsoziologie, die sich zwischenzeitlich in Wissenssoziologie transformiert hat.<sup>314</sup> In soziologischer Perspektive wird berücksichtigt, dass der Gebrauchskontext außerhalb des Textes für die Bestimmung der Semantik des Textes von Bedeutung ist. Allerdings erfolgt das nicht beliebig, sondern wird

durch das Zusammenspiel von textinterner Syntax und Semantik disponiert beziehungsweise eingeschränkt.

Im Folgenden seien die Konturen eines Kommunikationsmodells skizziert, das Sprache und soziale Strukturen kombiniert und dem Grundriss der Evolution der Religion als konkretem Anwendungsfall zugrunde liegt. Es basiert auf der analytischen Unterscheidung zwischen *Sprache* (in Saussures Terminologie: *langue*) einerseits und ihrer *sozialen Aktivierung* (in Saussures Terminologie: *parole*) andererseits sowie auf deren Synthetisierung.

- Sprache besteht (neben der Phonologie und Lexis) aus den drei Komponenten *Syntax* (SY), *Semantik* (SE) und *Pragmatik* (PG).<sup>315</sup> Der Syntax werden im vorliegenden Ansatz neben Sprachregeln auch Sprachgattungen zugeordnet, die Semantik umfasst die Bedeutung von sprachlichen Zeichen und Zeichenfolgen, und die Pragmatik ist für die kontextabhängigen Bedeutungen zuständig und vermittelt zwischen Syntax und Semantik. Mit dem Blick auf Pragmatik wendet sich die Linguistik in die Richtung der Soziolinguistik.<sup>316</sup>
- Aus welchen Bestandteilen sich soziale Strukturen zusammensetzen, wird in der Literatur unterschiedlich gesehen. Wissenssoziologisch und kommunikationstheoretisch lassen sich folgende Komponenten benennen: die *Kommunikationsstruktur* (KS), von der informellen Interaktion unter Anwesenden über das Ritual, die Gruppe, die Bewegung und das Netzwerk bis hin zur formalen Organisation; die beteiligten *Aktanten* mit ihren rollenförmigen Verhaltensschemata (VS); und schließlich das *Programm* (PR) einer bestimmten Trägerschaft, also Ritual- und sonstige Handlungsanweisungen, Kosmologien, Weltbilder, Deutungsmuster, Doktrinen, Dogmen, Statuten etc. Diese drei Bestandteile sozialer Strukturen bilden den größten gemeinsamen Nenner soziologischer Theoriebildung.<sup>317</sup>

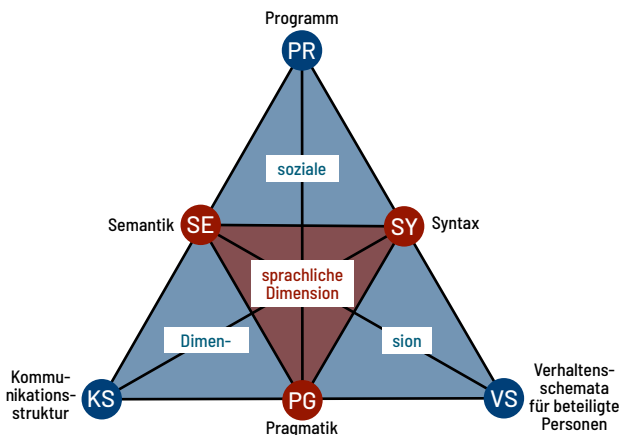


Abbildung 12: Kommunikation als Kombination der sprachlichen und sozialen Dimension

Sprache (*langue*) ist stets in ihre soziale Verwendung (*parole*) eingebettet. In soziologischer Perspektive existiert Sprache nicht unabhängig von ihrem Gebrauch. Sätze werden gesagt und gehört, Texte geschrieben und gelesen. Bei der Einbettung bestehen die folgenden Korrespondenzen (Abbildung 12):

- Die Syntax (SY) korrespondiert mit der Kommunikationsstruktur (KS). Beispielsweise ist die Syntax der Kommunikationsstruktur eines Rituals anders gehalten als die einer Lehrunterweisung oder die einer Rezitation religiöser Poesie.<sup>318</sup> Es sind zu meist kommunikative Gattungen, die die Syntax mit der Kommunikationsstruktur vermitteln,<sup>319</sup> also »verfestigte Formen kommunikativen Handelns, auf die Interagierende zurückgreifen können, um wiederkehrende soziale Situationen zu bewältigen.«<sup>320</sup>
- Die Semantik (SE) korrespondiert mit den Verhaltensschemata der beteiligten Personen (VS). Das heißt nicht nur, dass die qua Rollen an der Kommunikation beteiligten Aktanten die Semantik – gemäß dem Programm (PR) – in der einen oder anderen Art aktivieren und verstehen, sondern dass auch sie selbst – etwa als Zurechnungsinstanz von Erleben oder Handeln – Teil der Semantik der Kommunikation werden. Umgekehrt können Sachverhalte und Gegenstände aus der Semantik einen Quasi-Akteursstatus erhalten (im Sinne des Konzepts der ›agency of objects‹).<sup>321</sup> Personale Akteurinnen und Akteure sowie Sachverhalte und Gegenstände sind Aktanten und Quasi-Objekte im Sinne von Michel Serres (siehe S. 44). Was Subjekt und was Objekt ist, steht nicht von vornherein fest (wie das etwa im Sender-Empfänger-Modell der Kommunikation der Fall ist), sondern wird in der Oszillation zwischen Semantik (SE) und den Verhaltensschemata der beteiligten Personen (VS) unter Hinzunahme des Zusammenspiels mit den anderen vier Komponenten der Kommunikation geklärt. Diese theoretische Offenheit ist notwendig, um im religionsgeschichtlichen Material beispielsweise die Wirkmacht von Dingen im Zusammenhang der nicht selten als ›beseelt‹ begriffenen physischen Natur verstehen zu können.
- Die Pragmatik (PG) korrespondiert mit dem Programm (PR). Mit dieser Korrespondenz ist berücksichtigt, dass die Pragmatik eines Textes, das heißt der Text als Ganzer, stets mit einem übergeordneten Programm verbunden ist, etwa mit einer Kosmologie, einer Theologie oder einem allgemeinen Deutungsmuster. Ein Programm besteht aus einer Mehrzahl von Texten, und ein Text ist der spezifische Fall eines übergeordneten Programms. Seit der Entstehung von Schrift ist der Text das Referenzmedium sozio-kultureller Wirklichkeit: Gesellschaft prozediert als ›Textur‹, die sich in Text (System) und Kontext (Umwelt) differenziert.<sup>322</sup> Andere Medien sind mit Blick auf die Bildung von sozialem Sinn vor dem Hintergrund des Textmediums zu verstehen.

Die Einbettung der Sprache in die soziale Dimension ist jedoch nicht nur jeweils dual gehalten, wie das in einer strukturalistischen Perspektive naheliegt. Vielmehr sind die sprachlichen und die sozialen Strukturen innerhalb der Kommunikation ineinander verschränkt. Ein konkretes Kommunikationsereignis findet stets in einer Kommunikationsstruktur (KS) statt, die vorgibt, wer wann was äußern darf sowie welche Kommunikation (als Handeln oder Erleben) wem oder was zugerechnet wird. Alle sechs Komponenten hängen zusammen und wechselseitig voneinander ab, und jede einzelne von ihnen fundiert die Relation zwischen zwei anderen. Beispielsweise fundiert das Programm (PR) die Relation zwischen der Kommunikationsstruktur (KS) und den Verhaltensschemata der beteiligten Personen (VS), aber auch die Relation zwischen der Semantik (SE) und der Syntax (SY). Die Pragmatik (PG) hingegen fundiert sowohl die Relation zwischen Syntax (SY) und Semantik (SE) als auch diejenigen zwischen

Semantik (SE) und Kommunikationsstruktur (KS) sowie Syntax (SY) und Verhaltens-schemata der beteiligten Personen (VS).

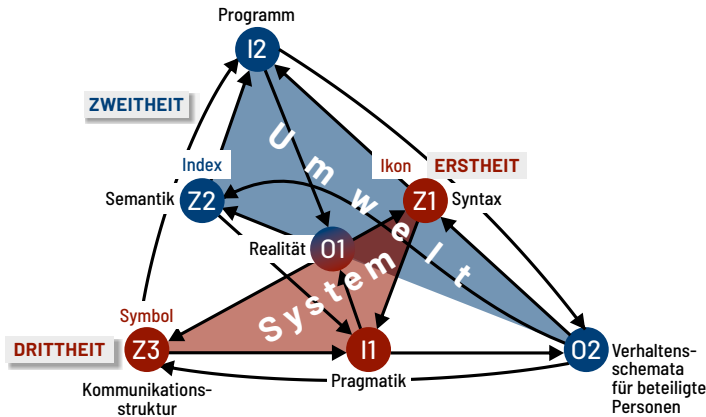


Abbildung 13: Die Bestandteile der Kommunikation im elementaren semiotischen System

Die sechs Komponenten der Kommunikation lassen sich im Modell des elementaren Zeichensystems wie folgt platzieren (Abbildung 13):

- Die *Syntax* (SY) steht an der Stelle des erstheitlichen Zeichens (Z1), weil sie für die formalen Regeln und die Struktur des Zusammenhangs von Sinnelementen zuständig ist.
- Die *Semantik* (SE) ist an der Position des indexikalischen Zeichens (Z2) zu verorten, weil sie sich auf die fremdreferenzielle Umwelt bezieht. Mit Bedeutungen entstehen Differenzen und Relationen, allen voran die Differenz zwischen bezeichnenden Wörtern und bezeichneten Dingen.
- Die *Pragmatik* (PG) befindet sich an der Stelle des unmittelbaren Interpretanten (I1), weil sie die Vermittlung zwischen Syntax und Semantik vornimmt.
- Die *Kommunikationsstruktur* (KS) steht an der Position des symbolischen Zeichens in der Drittheit (Z3), weil sie den Kommunikationsfluss kanalisiert und reguliert, also das, was von wem wann mitgeteilt werden darf.
- Die *Verhaltensschemata* (VS) für an der Kommunikation beteiligte Personen befinden sich an der Position des unmittelbaren Objekts (O2), weil hier die Transformation von Teilen psychischer Prozesse von Menschen in die Kommunikation erfolgt. »Person« bezeichnet keinen Menschen im Sinne einer individuellen Einheit von psychischen und physiologischen Prozessen, sondern ist ein Begriff für die kommunikativ verarbeitete Einschränkung von Erkenntnis- und Verhaltensmöglichkeiten, die Personen zugeschrieben werden.<sup>323</sup> Die andere Seite dieser Einschränkung besteht aus psychischen, organischen und physischen Prozessen als Teil der Umwelt von Kommunikation. Handeln und Erleben werden daher auf Aspekte des körperlichen Verhaltens beziehungsweise des psychischen Erlebens adressiert. Die Informationen, die kommunikativ erzeugt werden und prozessieren, »cannot in themselves represent the performers' contemporary states«. <sup>324</sup> In diesem Sinne argumentiert Frits Staal in Bezug auf Rituale: »If we wish to know the meaning or

theory of ritual, we should not confine ourselves to practising ritualists; we have learned, after all, that it does not pay to ask elephants about zoology, or artists about the theory of art.«<sup>325</sup>

- Das *Programm* (PR) definiert die Bedingungen für die Gültigkeit von Operationen und Entscheidungen in der Kommunikation.<sup>326</sup> Innerhalb des Zeichenmodells ist das Programm an der Position des dynamischen Interpretanten (I2) verortet, weil es zwischen der Kommunikationsstruktur und den Verhaltensschemata umweltsensibel vermittelt. Das Programm filtert relevante Teile aus dem Bereich möglicher psychischer und körperlicher Prozesse der beteiligten Personen als Teil der Umwelt von Kommunikation heraus und transformiert sie in kommunikationsrelevante Information. Programme liegen textförmig vor. Ein Text wird im vorliegenden Ansatz als mediale Vollzugsinstanz von Kommunikation und zugleich – wie erwähnt – als Referenzmedium verstanden, vor dessen Hintergrund andere Medien zu begreifen sind.

Die Komponenten der sozialen Dimension – nämlich die Kommunikationsstruktur (KS), die Verhaltensschemata der beteiligten Personen (VS) und das Programm (PR) – konstituieren zwar den Kontext des Textes als des Mediums der Kommunikation, sind aber selbst textlich verfasst. Text und Kontext sind ineinander verschränkt und bilden zusammen eine Textur.<sup>327</sup>

Das Verhältnis von Sprach-, Semantik- und Begriffsgeschichte einerseits sowie Sozial- und Gesellschaftsgeschichte andererseits ist ideen- und wissenschaftsgeschichtlich auf ganz verschiedene Weise thematisiert worden.<sup>328</sup> Am Anfang war die Religionsgeschichte. Das behauptet zumindest die Pansakralitätsthese des 19. Jahrhunderts, der zufolge die gesellschaftliche Entwicklung ihren Ausgang in der Religion genommen habe. Diese These wirkt zwar bis heute fort, wird aber zunehmend problematisch. Wo es Religion gibt, müssen auch andere gesellschaftliche Bereiche existieren. Wie immer man zur ›Ursprungsfrage‹ von Gesellschaft und sozialen Sachverhalten steht – Religion ist nicht isoliert, also nur in Hinsicht auf die innere Dynamik religiöser Ideen zu betrachten, wie das etwa die Religionswissenschaft in ihrer religionsphänomenologischen Ausprägung getan hat.<sup>329</sup> Dass Religion nicht zuletzt gesellschaftlich bedingt ist, weiß bereits die klassische Antike. Die soziale und politische Funktion wird etwa im vorsokratischen »Fragment des Kritias«, von Polybios in seinen *Historiae*, von Cicero in *De natura deorum* sowie von Livius in seiner Abhandlung *Ab Urbe Condita* herausgestellt.<sup>330</sup> Auf diese Texte greift dann im 17. und 18. Jahrhunderts ein in religionskritischer Absicht geführter Diskurs zurück, der mittels der antiken Argumentationsfiguren einen philosophischen Atheismus begründen will.<sup>331</sup> Religion wird als ›Herrschaftsinstrument‹ entlarvt. In diesem Zusammenhang hat beispielsweise die These vom Priesterbetrug Konjunktur, die allerdings bereits auf Herbert von Cherbury (1583–1648), den Begründer des neuzeitlichen Konzepts der *natural religion*, zurückgeht.<sup>332</sup>

Von diesen religionskritischen Diskursen ist die wissenschaftliche Erforschung religiöser Entwicklungen unter sozialgeschichtlichen und soziologischen Gesichtspunkten zu unterscheiden. Um 1900 haben etwa Émile Durkheim, Max Weber, Georg Simmel und Ernst Troeltsch unter Rückgriff auf verschiedene Vorarbeiten begonnen, die Religionsgeschichte in einen Zusammenhang mit sozialgeschichtlichen Entwicklungen zu stellen. Mittlerweile ist es eine Trivialität, dass religiöse Ideen nicht etwa

einfach vom Himmel fallen, sondern aus der sozio-kulturellen Wirklichkeit heraus entstehen, ohne zu etwas anderem als einem ebensolchen Sachverhalt zu werden, also weder metaphysisch noch psychologisch verstanden werden müssen.

Allerdings ist die Beziehung von Religions- und Sozialgeschichte keine Einbahnstraße. Der historische Materialismus sieht die Sache wohl etwas zu einfach. Allzu oft wird Religion noch immer als bloßer ideologischer Überbau gesehen, der die politischen und wirtschaftlichen Interessen als das ›eigentliche‹ historische *Movens* kaschiert und von diesen determiniert werde. Das sehen die religionssoziologischen Klassiker bekanntlich anders. Um mit Georg Simmel zu sprechen, geht es ihnen eher darum, »dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen«. <sup>333</sup> Will man der Komplexität der sozio-kulturellen Wirklichkeit gerecht werden, dann müssen Religions- und Sozialgeschichte in einem Wechselwirkungsverhältnis betrachtet werden: »Ohne das Verständnis des religiösen Wandels [...] ist [...] eine verlässliche Sozialgeschichte nicht möglich.« <sup>334</sup> Für Max Weber sind die Interessen zwar die geschichtlich wirksamen Mächte, doch die Ideen stellen die Weichen für eine erfolgreiche Interessenwahrnehmung; beide können in der Forschung also einmal die abhängige, einmal die unabhängige Variable sein. <sup>335</sup> Ebenso wie die Ein- und Ausfaltung der Religion durch sozialgeschichtliche Entwicklungen geprägt wird, ist auch die Sozial- und Gesellschaftsgeschichte durch religionsinterne Faktoren bestimmt.

Doch über die Wechselwirkungen zwischen Religions- und Sozialgeschichte hinaus gibt es eine Semantikgeschichte mit inner- und außerreligiösen Anteilen, für die sich Ansätze wie die Ideen-, Begriffs- und Sinngeschichte sowie die Diskursanalyse etabliert haben. <sup>336</sup> Mit dem Berliner Religionsphilosophen Klaus Heinrich kann man dieses methodische Arsenal noch um die ›Faszinationsgeschichte‹ ergänzen. <sup>337</sup> Die semantikgeschichtliche Betrachtung weiß gebührend zu berücksichtigen, dass sich religiöse Ideen im Laufe der Zeit ändern; dass religiöse Topoi und religiöser Sinn immer wieder neu entstehen und verstanden werden; und dass nicht zuletzt der Religionsbegriff selbst permanentem Wandel unterliegt. Religion und verwandte Begriffe wie Religiosität, Frömmigkeit, Glauben, Mystik, Ritual und dergleichen sind mithin Teil eines fortwährenden Reflexionsprozesses – und zwar sowohl in der Außenperspektive als auch innerhalb der religiösen Selbstbeschreibung.

Was die moderne Reflexionspraxis angeht, so haben die Wissenschaften einen Großteil der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung übernommen. Unsere Weltbilder sind maßgeblich von ihnen geprägt, und das bleibt auch für die Ein- und Ausfaltung der Religion nicht ohne Folgen. Doch wie schon beim Verhältnis von Religions- und Sozialgeschichte ist es auch hier nicht so einfach. Denn die besagte Reflexionspraxis und ihre kondensierten Begriffe sind in durchaus größerem Umfang durch religiöse Semantik stimuliert und motivgeschichtlich nicht selten durch religiöse Topoi geprägt. So haben wir es denn auch beim Verhältnis von Religions- und allgemeiner Semantikgeschichte mit Wechselwirkungen zu tun (Abbildung 14, S. 82):

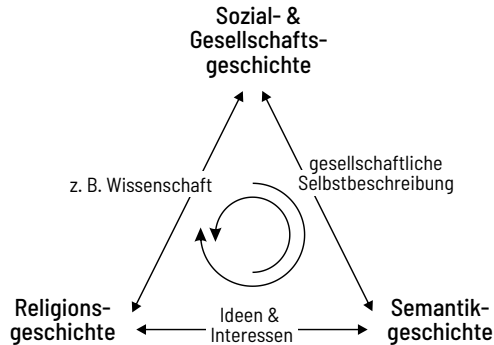


Abbildung 14: Das Verhältnis von Semantik-, Religions- und Sozialgeschichte

Diese drei Sorten von Geschichtsschreibung lassen sich nun in ihrem wissenssoziologischen Verhältnis beschreiben: Religiöse Semantiken und Reflexionsprozesse auf der einen sowie sozial- und gesellschaftsstrukturelle Entwicklungen auf der anderen Seite stehen in einem Zusammenhang wechselseitiger Beeinflussung.<sup>338</sup> So wird etwa in der Soziologie zuweilen die Frage einer zeitlichen Abfolge von semantischen und gesellschaftsstrukturellen Entwicklungen diskutiert.<sup>339</sup> Wenn man so will, handelt es sich hier um die Fortsetzung des Streits um die Alternative von idealistischer und materialistischer Perspektive. Wie die Rede von ›wechselseitiger Beeinflussung‹ jedoch bereits andeutet, ist die prinzipiell formulierte Frage eher müßig, ähnelt sie doch der, ob zuerst das Huhn oder das Ei da war. Wie so oft, sind auch hier empirische Detailstudien vonnöten.

Im Übrigen kann das Verhältnis zwischen zwei der drei Sorten von Geschichtsschreibung nur durch die jeweils dritte Sorte vermittelt sein: die Relation zwischen Religions- und Semantikkgeschichte durch die Sozialgeschichte; die zwischen Sozial- und Semantikkgeschichte durch die Ein- und Ausfaltung der Religion; und schließlich die zwischen Religions- und Sozialgeschichte durch die Begriffsgeschichte als ein Kondensat der Semantikkgeschichte. Es handelt sich also, wie das Schema (Abbildung 14) zu zeigen versucht, um einen Kreislauf mit doppelter Richtung.

## E. Das zugrunde gelegte Religionsverständnis

Wie bislang dargelegt, müssen Zeichen kommunikativ erzeugt und aktiviert werden. Umgekehrt besteht Kommunikation aus der Verwendung von Zeichen. Evolutions- und systemtheoretisch gehören physische Dinge, organische Prozesse und Zustände sowie Gedanken und Gefühle daher zur Umwelt von Kommunikation. Kommunikation verweist zeichnerförmig auf Sachverhalte in ihrer Umwelt – aber auch nur zeichnerförmig. Um es nochmals zu betonen: Einen direkten Zugriff auf Dinge, Gedanken und Gefühle gibt es nicht. Was für Kommunikation im Allgemeinen gilt, trifft auch auf Religion als eine spezifische Form von Kommunikation zu. Damit Religion sich evolutionär behaupten kann, muss sie als soziales System ihre psychische, physische und organische Umwelt berücksichtigen – durch Irritation und durch Transformation. Religion zieht zunächst semantische Energie aus der allgemeinen sozio-kulturellen Semiotisierung