

Zum Schluss

Der vorliegende Text beinhaltet eine Reihe von Unterscheidungen. Zu den wichtigsten gehören System und Umwelt, Zeichen und Bezeichnetes, Kommunikation und Bewusstsein, Generalisierung und Konkretion, Variation und Selektion sowie Medium und Form. Diese Unterscheidungen spannen eine Fläche auf, in der sich der Text entfalten kann. Der Inhalt dieses Textes ist Religion *in Hinsicht* auf diese Unterscheidungen, nämlich: ein System gesellschaftlicher Kommunikation, das sich anhand von eigengesetzlicher Strukturbildung zu einem Zeichenzusammenhang formt, in dem mit Zeichen, die in einem Verhältnis wechselseitiger Bestimmung stehen, auf physische und organische Sachverhalte (Dinge, Orte, natürliche Ereignisse) und Personen (mit ihrem Verhalten, Fühlen und Denken) in der Umwelt des Religionssystems verwiesen wird. Das tut Religion, indem sie den Code immanent/transzendent ausbildet und mit seiner Hilfe das, was Religion in sich selbst und in ihrer Umwelt beobachtet, mit spezifisch religiösem Sinn ausstattet. Auf diese Weise bearbeitet Religion das gesellschaftliche Erfordernis, Unbeobachtbares zu beobachten und Unterscheidungen, auf der gesellschaftliche Wirklichkeit basiert, ununterscheidbar zu machen. Als ein kommunikativer Sachverhalt braucht Religion die Beteiligung von mindestens zwei Personen und einem Medium als Quasi-Objekt (Gegenstände, Texte, Semantiken usw.), das religiösen Sinn transportiert und selbst mit religiösem Sinn ausgestattet werden kann. Nicht nur die Kommunikation insgesamt, sondern auch die beteiligten Personen und Medien sind zeichenhaft verfasst.

Für die Skizze der Ausdifferenzierung der Religion ist die Unterscheidung zwischen Gesellschafts- und Interaktionssystem von höchster Relevanz. Gesellschaft besteht aus einer immensen Anzahl von Interaktionen, und umgekehrt realisiert sich in einzelnen Interaktionen stets Gesellschaft. Aber beide stehen nicht in einem Verhältnis von Teil und Ganzem zueinander. Weder ist Gesellschaft die bloße Summe von Interaktionen, noch sind Interaktionen ausschließlich gesellschaftlich bestimmt. Die Beziehung zwischen Interaktions- und Gesellschaftssystem ist vielmehr von der Unterscheidung zwischen emergenter Generalisierung und verkörpernder Konkretion gekennzeichnet. Das, was an Interaktionen gesellschaftlich ist, ist generisch, und das Konkrete am Gesellschaftssystem sind die in ihm stattfindenden Interaktionen. Beispielsweise beinhalten Rituale generische Strukturen, während einzelne in ihnen erfolgende Zeichenprozesse konkret und variierend sind, wie etwa anhand der Analyse des Opfersystems zu sehen ist (siehe S. 246 ff.). Die generischen Strukturen des Rituals sorgen im Religionssystem mittels des Codes immanent/transzendent für die Selektion. Mit dem spezifischen Selektionsmechanismus ist Religion wiederum Be-

standteil gesellschaftlicher Vorgänge. Umgekehrt variieren einzelne Rituale und Kulte diachron sowie im Kulturvergleich immens. Darin zeigen sich konkrete Ausprägungen der Gesellschaft. Die Varianz wird jedoch durch die generischen Selektionsmechanismen reguliert.

Die Skizze der Ausdifferenzierung der Religion zeigt, dass die religiöse Autopoiesis mit gegenständlicher und Themendifferenzierung startet (Abbildung 29, S. 189). Religion »heftet« sich zunächst an natürliche oder artifizielle Gegenstände, die sie im Verbund mit bestimmten Themen als Kommunikationsmedien benutzt. Damit ist Religion noch stark an ihrer Fremdreferenz ausgerichtet (im semiotischen Modell: Z2–I2–O2; siehe Abbildung 9, S. 54). Während die Gegenstände als Medium religiöser Kommunikation indexikalische Zeichen sind (Z2), handelt es sich bei Themen, die religiöse Kommunikation bearbeitet, um dynamische Interpretanten (I2). Religiöse Kognition (I2), die signifikante Topoi verarbeitet, ist im sich ausbildenden Religionssystem der Prozessor, durch den relevante Daten aus der psychischen Umgebung in systeminterne Umwelt transformiert werden (O2). Mit der auf diese Weise erzeugten Information wird die kommunikative Aufmerksamkeit (Z1) auf Medien und Semantiken (Z2) gelenkt.

Mit der Situationsdifferenzierung (Z3) setzt die Konzentration auf Selbstreferenz des entstehenden Religionssystems ein (Abbildung 29, S. 189). Sie erfolgt in der frühen Phase der Ausdifferenzierung von Religion vorzugsweise über Rituale im Verbund mit Expertenrollen (O2). Zu Beginn der Entstehung des Religionssystems richten sich Rituale noch stark an fremdreferenziellen Anlässen aus. Mit der Zeit externalisieren sie mehr und mehr ihre Umweltbedingungen und konzentrieren sich zunehmend auf religiöse Selbstreferenz, um von dort aus erneut Fremdreferenz zu adressieren. Zusammen mit ausgebildeten Expertenrollen sorgt die Kommunikationsstruktur des Rituals dafür, dass sich die religiösen Codierungsexperimente (bekannt/unbekannt, sichtbar/unsichtbar, profan/sakral, immanent/transzendent) zu einem stabilen Code ausbilden, der auf Medien (Z2) und Themen (I2) in der Umwelt angewendet, aber auch durch sie modifiziert wird. Für die Morphogenese religiöser Evolution gilt, dass die verschiedenen Differenzierungsarten nebeneinander bestehen und sich teils wechselseitig überlagern. Auch unter den Bedingungen moderner funktionaler Differenzierung bleiben die anderen Differenzierungsarten erhalten. Nochmals: »The view that ›nothing is ever lost‹ can [...] also be brought to bear on religious history.«¹⁴⁸⁸

Zwischen den genannten Differenzierungsarten besteht keine unmittelbare Verbindung, aber dennoch befinden sie sich in einer hierarchischen Abhängigkeit. Institutionelle (und später funktionale) Differenzierung setzt immer Themendifferenzierung im Verbund mit gegenständlicher Differenzierung voraus. Gegenständliche und Themendifferenzierung wiederum basieren auf Situationsdifferenzierung im Verbund mit Expertenrollen und kommunizierter Wahrnehmung (wie das etwa in »schamanischer« Praxis der Fall ist). Diese hierarchische Abhängigkeit ist jedoch keine einfache kompositorische Beziehung. Institutionelle Differenzierung ist nicht aus Themendifferenzierung und gegenständlicher Differenzierung »gemacht«, und diese »bestehen« nicht aus Situationsdifferenzierung. Die Differenzierungsarten sind vielmehr Stadien der Morphogenese immer komplexerer Formen der gesellschaftlichen Kommunikationsstruktur. Hierarchische Abhängigkeit bedeutet, dass institutionelle Differenzierung auf die Vorgängigkeit der anderen Differenzierungsarten angewiesen ist – oder semiotisch formuliert: Drittheit ist etwas, das ein Erstes in eine Bezie-

hung zu einem Zweiten bringt.¹⁴⁸⁹ Dennoch besteht gesellschaftliche Differenzierung im Allgemeinen und religiöse Ausdifferenzierung im Besonderen darin, sich von den vorgängigen Differenzierungsarten abzusetzen und sich in der Drittheit mit symbolischen Zeichen zu bewegen. Darin besteht die systematische Trennung zwischen generalisierender Selektion und konkretisierender Variation.

In semiotischer Hinsicht transformieren die Selektionsmechanismen des entstehenden Religionssystems innerhalb allgemeiner gesellschaftlicher Differenzierung ikonische und indexikalische Zeichen (Z₁, Z₂) in Symbole (Z₃). Auf diese Weise macht sich das Religionssystem bei der Sinnbildung von physikalischer Gegenständlichkeit und psychischer Wahrnehmung zunehmend unabhängig. Beispielsweise braucht ein Ritualgegenstand selbstverständlich eine physische Verfasstheit als Umweltbedingung für religiöse Sinnbildung, aber diese selbst bezieht sich auf die zeichenhafte *Handhabe* des Ritualgegenstands im *systemischen Zusammenhang* des Ritualgeschehens. Sozio-kulturelle Semiose startet überhaupt mit abstrakten und generalisierten – das heißt: symbolischen – Zeichen. Mit Blick auf die semiotischen Kategorien gilt: Gesellschaftliche Kommunikation ist von Anfang an primär drittheitlich – das heißt mittels Konvention abstrakt, generalisiert, also symbolisch – verfasst und versteht von dort aus zweitheitlich-indexikalische und erstheitlich-ikonische Zeichen mit Sinn. Bereits für die vorgeschichtliche Zeit gilt: »all of the known Middle (and Lower) Paleolithic graphic ›art‹ appears to be noniconic.«¹⁴⁹⁰ Ikonische – etwa konkret-figürliche – Darstellungen sind erst ab dem Jungpaläolithikum (um 40.000 v. u. Z.) zu finden und setzen sich schließlich mit dem Ende des Pleistozäns (um 10.000 v. u. Z.) durch, ohne dass abstrakte Darstellungen jedoch verschwänden.¹⁴⁹¹ Nachdem die sozio-kulturelle Evolution in der Oszillation zwischen Abstraktion und Konkretion mit der Betonung der selektiven Abstraktion und Generalisierung anhand des Trial-and-Error-Verfahrens experimentiert hat, übt sie sich in variierender Konkretion, die wiederum Selektionsvorteile im Mediengebrauch mit sich bringt:

»A developing preference for iconic art toward the end of the Pleistocene would have had significant effects on the proliferation of new symbol systems; it made possible the revision of immutable constructs of reality expressed in the more regimented graphic semiotics of earlier societies. Hence it is possible to perceive the change to the more permutable figurative system as reflecting the trend toward neotenus attributes that marks the final Pleistocene. It is iconic representation that ultimately led to those systems of exograms we call writing.«¹⁴⁹²

Ikonische Darstellungen haben den großen Vorteil leicht wiedererkennbarer Muster, die für das sozio-kulturelle Gedächtnis und für kommunikative Rekursivität sorgen. Sie brauchen häufig kein Spezialwissen und keine umfangreichen Erläuterungen; sie wirken in und durch sich. Das trifft auch auf Schrift in ihrer medialen Funktion zu. Zugleich kann Schrift als das effizienteste Verbreitungsmedium fungieren, geht aber sozialstrukturell nicht selten mit Spezialwissen einher.

Wo sich Verkörperung ereignet (Quasi-Objekte, Eigennamen, Semantiken), wo also variierende Konkretion ist, muss es mindestens zugleich abstrakte Formen und Konzepte geben, die sich in Konkretem verkörpern und für Selektion sorgen.¹⁴⁹³ Diese Sichtweise redet in religionsgeschichtlicher Hinsicht nicht einem ›Urmonotheismus‹, einem anfänglichen ›Hochgott-Glauben‹ oder auch nur der Annahme

eines ›ursprünglich höchsten Prinzips‹ oder der Prävalenz platonischer Formen das Wort.¹⁴⁹⁴ Die hier vertretene Sichtweise betont lediglich den Vorgang der Informationsgewinnung in der Oszillation von Abstraktem und Konkretem, innerhalb dessen sich sukzessive unter anderem die Unterscheidungen Immanenz/Transzendenz (als formale Abstraktion), profan/sakral (als vornehmlich räumliche Konkretion) und säkular/religiös (als gesellschaftliche Ausdifferenzierung der Religion) ausgebildet haben. Vor der Differenzierung zwischen Abstraktem und Konkretem gibt es in sozio-kultureller Hinsicht nichts.¹⁴⁹⁵ Anders ergäbe die Redeweise von Verkörperung keinen Sinn. In Konkretem verkörpern kann sich nur ein mehr oder minder abstraktes und generalisiertes Konzept, wie zum Beispiel das einer ›Anderwelt‹ – oder formal: die Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz (auch wenn diese Unterscheidung in den Anfängen religiöser Evolution im Sinne der *complicatio* des Nikolaus von Kues noch stark ›zusammengezogen‹ ist). Daher ist die sozio-kulturelle Externalisierung und anschließende semiotische Aneignung der Natur bereits in vorgeschichtlicher Zeit im selben Maße eine zweitheilich-praktische wie drittheilich-konzeptionelle Frage.¹⁴⁹⁶ Kognitionen, die zunächst eher formal ausgeprägt und semantisch vage sind, werden in physischen Sachverhalten und Semantiken verkörpert. Dieser Vorgang zeitigt das Ergebnis, dass die Kognitionen in stabileren und kollektiv nutzbaren Darstellungen fixiert werden, die verändert und in gültigen Formen wieder in die Kognition eingehen können. Dieser Vorgang erfolgt mittels Abduktion, das heißt anhand des kognitiven Vorgangs, in dem eine erklärende Hypothese gebildet wird.¹⁴⁹⁷ Hier setzt evolutionär Religion an, um das Unbeobachtbare zu beobachten, nämlich mit Konzepten von Kräften und Entitäten, die ansonsten als unbekannt gelten und formale Transzendenz in variierenden Weisen semantisch konkretisieren.

Was für die Zeichenbildung in der Oszillation von Abstraktion und Konkretion gilt, trifft auch auf die Ausbildung sozialer Strukturen zu. Während Interaktionssysteme konkret sind und variieren, basiert Gesellschaft auf abstrakten und generalisierten Strukturen. Zudem gehen mit der Differenzierung von Interaktions- und Gesellschaftssystem verschiedene Komplexitätsgrade einher. Interaktionssysteme, die entweder institutionell direkt an Gesellschaft geknüpft oder Teil von intermediären Sozialformen sind, können auch in frühen Gesellschaften sehr komplex sein, wie etwa Opferrituale zeigen. Allerdings sind frühe Gesellschaften insgesamt nicht in ausgeprägter Weise komplex im Sinne der Ausdifferenzierung. Je komplexer eine Gesellschaft wird, desto mehr hat es Religion nicht mehr nur mit der Bearbeitung von physischer und organischer Kontingenz zu tun, sondern ist umso stärker mit der Bewältigung spezifisch sozialer Kontingenz beschäftigt. Das Maß sozialer Kontingenz hängt vom Ausmaß gesellschaftlicher Komplexität ab. Beispielsweise ist in aggregierten Einzelfällen der Kampf um Besitzverhältnisse noch vergleichsweise nah an physische Gegenstände gebunden. Doch in der Wirtschaft als einem gesellschaftlichen Subsystem geht es bereits seit Langem um Kapitalflüsse, die gegenüber physischen Sachverhalten ein Eigenleben führen. Im politischen System ist die gegenwärtige physisch bedingte Klimakrise ein heiß verhandeltes Thema. Zwar finden Ergebnisse von konkreten Messungen, die in der Wissenschaft erzielt werden, in der Politik Berücksichtigung. Tatsächlich aber geht es auch hier nicht um physisch bestimmte Sachverhalte, sondern um Lobbyismus und Mehrheitsverhältnisse. Ähnlich steht es mit dem

Religionssystem. Heilsfragen sind umso weniger (nur) an physisches und psychisches Wohlbefinden gebunden, je komplexer Religion die Welt einfaltet.

Die Skizze der Ausdifferenzierung der Religion endet mit der späten Antike im ost- und südasiatischen Raum sowie im Vorderen Orient und der mediterranen Region. Dabei wird die Trennung zwischen den beiden evolutionären Mechanismen Selektion und Restabilisierung nur gestreift. Wie genau und in welchen Zeiträumen (unter Berücksichtigung kultureller Varianzen) es zur vollständigen Restabilisierung des Religionssystems kommt, das heißt: unter welchen Umständen sich das Religionssystem funktional von anderen gesellschaftlichen Subsystemen abgrenzt, ist zwar in Ansätzen bereits untersucht, bedarf jedoch weiterer Forschung.¹⁴⁹⁸ Um zu verstehen, wie Religion die Trennung der evolutionären Mechanismen Selektion und Restabilisierung im Einzelnen durchführt, sind detaillierte Analysen zur Beziehung zwischen sozialstruktureller und funktionaler Differenzierung sowie zum Verhältnis zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Subsystemen notwendig. Diese müssen im wechselnden Blick auf die Gegenwart und auf historische Konstellationen – etwa in der Achsenzeit – erfolgen. Doch im vorliegenden Grundriss kommt es nur darauf an, die wichtigsten Elemente einer Erkenntnistheorie für die Rekonstruktion religiöser Evolution darzulegen, die Dimensionen anzudeuten, in denen sich religiöse Evolution entfaltet, und eine grobe Skizze der Vorgänge zu zeichnen, in denen sich Religion aus allgemeinen gesellschaftlichen Strukturen ausdifferenzieren beginnt.

In der Einführung zu diesem Buch ist vom ›genealogischen Platonismus‹ die Rede, mit der sich die Ausdifferenzierung der Religion beschreiben lässt (siehe S. 18 f.). Dieses Thema sei zum Schluss erneut aufgenommen, indem eine Reformulierung der Sprachphilosophie Platons samt darin implizierter Semiotik angedeutet wird. Den Hintergrund für Platons Ansatz bilden die sophistische Skepsis sowie die Suche nach der Möglichkeit, Aussagen nach dem Kriterium von wahr/falsch zu beurteilen. Platon wählt den Weg der Oszillation zwischen naturalistischer und konventionalistischer Konzeption der Sprache über die Einheit herstellende Ideenlehre. Zudem steht er der geschriebenen Sprache skeptisch gegenüber und bevorzugt mündliche Kommunikation (was er im Genre von Dialogen, die mündlicher Kommunikation nahestehen, aufschreibt). In einem Abschnitt des *Phaidros* (274e1–275b2) über die Erfindung der Schrift lobt der ägyptische Gott Theuth (= Thot, der später mit den Götterboten Hermes und Merkur identifiziert wird) seine Erfindungen, darunter insbesondere die Schrift. Der König Thamus ist jedoch skeptisch: Statt Erinnern werde die Schrift Vergessen mit sich bringen. Ohne physische Anwesenheit des ›Vaters der Gedanken‹ bleibe der schriftlich verfasste Text stumm. Daher ist Platons Semiotik an Oralität samt Beteiligung der Seele (ψυχή) orientiert. Die platonische Erkenntnistheorie will der sophistischen Skepsis Möglichkeiten wahrheitsfähiger Aussagen gegenüberstellen. Dazu greift Platon auf das Konzept der Ideen (εἶδη) zurück. Manfred Kraus entwirft ein tetradisches Diagramm mit einer Anordnung der wichtigsten semiotischen Begriffe Platons, das zudem die Raummetaphorik des ›Liniengleichnisses‹ berücksichtigt (*Politeia* 509d6–511e5) (Abbildung 68, S. 332).¹⁴⁹⁹

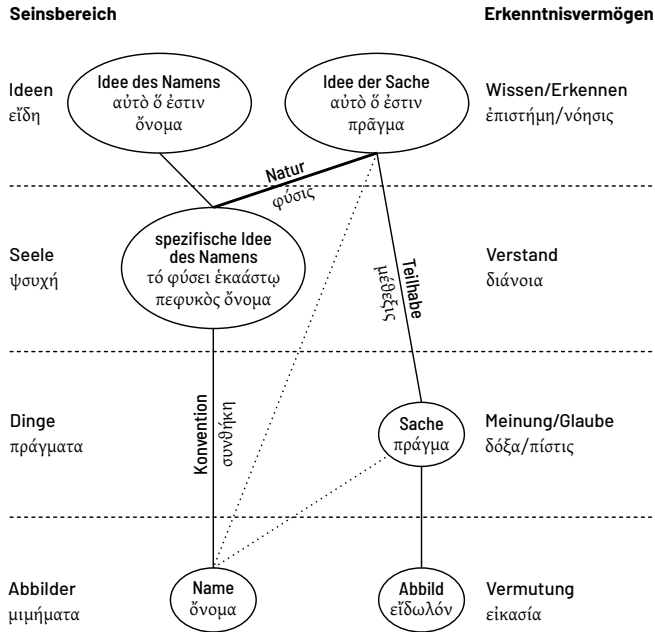


Abbildung 68: Die wichtigsten Begriffe der Semiotik Platons im Diagramm¹⁵⁰⁰

In der Perspektive der im vorliegenden Ansatz vertretenen Semiotik basiert diese Rekonstruktion der impliziten Zeichentheorie Platons nicht von ungefähr auf sechs zentralen Konzepten. Allerdings enthält das Diagramm nicht den Begriff der Wahrheit (ἀλήθεια), obgleich er bei Platon im Mittelpunkt steht (und auch bei Kraus zur Sprache kommt). Die Elemente der platonischen Semiotik lassen sich mit den Grundbegriffen des semiotischen Modells folgendermaßen in Korrespondenzen bringen (Tabelle 5):

Elemente der Semiotik Platons	Elemente des elementaren semiotischen Systems
Abbild	Ikon
Name	Unmittelbarer Interpretant
Wahrheit	Dynamisches Objekt
Sache	Index
Idee der Sache	Dynamischer Interpretant
Spezifische Idee des Namens	Unmittelbares Objekt
Idee des Namens	Symbol

Tabelle 5: Verhältnis zwischen den Elementen der platonischen Semiotik und den Komponenten des elementaren semiotischen Systems

Diesen Entsprechungen gemäß können die wichtigsten Begriffe der Semiotik Platons wie folgt in das Modell des elementaren semiotischen Systems eingeschrieben werden (Abbildung 69):

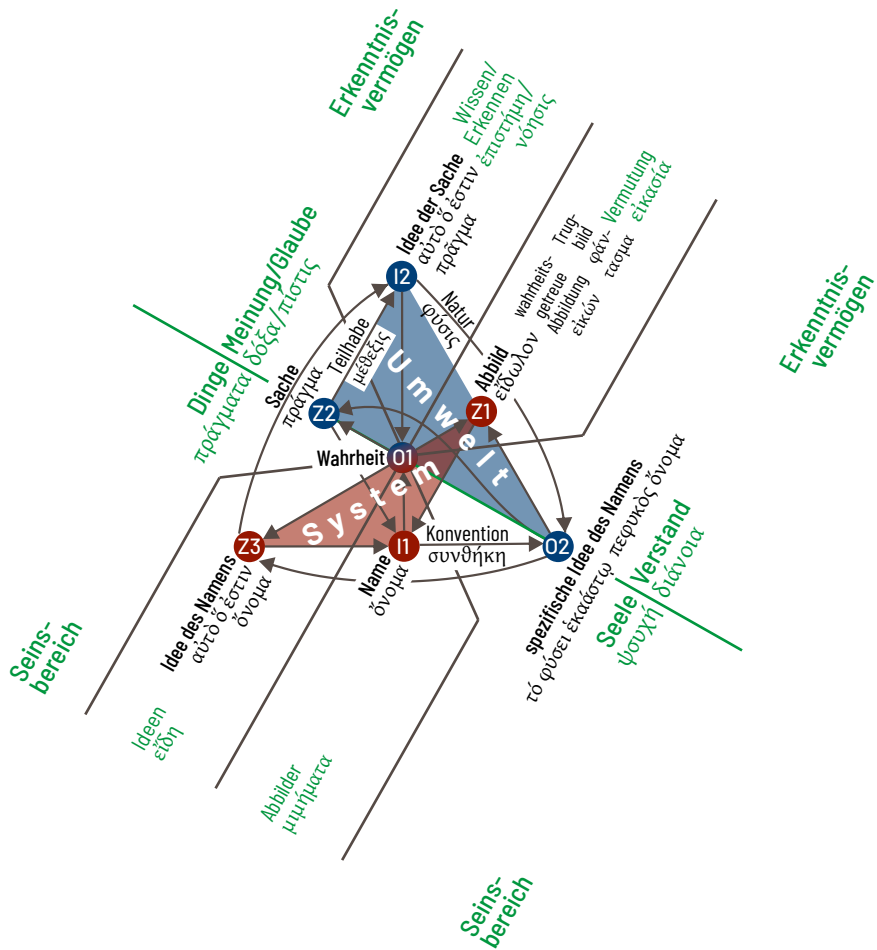


Abbildung 69: Platzierung der wichtigsten Begriffe der platonischen Semiotik im Modell des elementaren semiotischen Systems

Bei der Anordnung der wichtigsten Elemente der platonischen Semiotik im semiotischen Modell wird die Raummetaphorik des platonischen ›Liniengleichnisses‹ verändert. ›Oben‹ und ›unten‹ verschränken sich ineinander, sodass ein gekrümmter Raum entsteht, in dessen Mitte sich die WAHRHEIT (ἀλήθεια) befindet. Der euklidische dreidimensionale, unendliche und ungerichtete Raum wird somit in den flächigen und gerichteten semiotischen Raum eingefaltet, und die Unendlichkeit sowie die Unabschließbarkeit der möglichen Kombination von einzelnen Zeichen, Objekten und Interpretanten wird in die Endlichkeit und Faktizität von semiotischen Zusammenhängen transformiert.¹⁵⁰¹ Anhand der Platzierung der Elemente der impliziten Zeichentheorie Platons im Modell des elementaren semiotischen Modells wird unter anderem Folgendes ersichtlich:

- Die gesamte Semiose bewegt sich um die WAHRHEIT (ἀλήθεια) als das dynamische Objekt (O1). Sie liegt zusammen mit der SPEZIFISCHEN IDEE DES NAMENS (τό φύσει ἐκαάστῳ πεφυκὸς ὄνομα) als dem unmittelbaren Objekt (O2) und der SACHE (πρᾶγμα) als dem indexikalischen Zeichen (Z2) auf der Achse zwischen dem Seinsbereich und dem Erkenntnisvermögen. Die Achse ist die Einheit dieser Unterscheidung. Also sind im konkreten kommunikativen Vollzug auch die SPEZIFISCHE IDEE DES NAMENS (τό φύσει ἐκαάστῳ πεφυκὸς ὄνομα) und die SACHE (πρᾶγμα) eine konstatierte Einheit (die aber in kommunikativen Anschlüssen selbstverständlich infrage gestellt werden kann und muss, um Kommunikation aufrechtzuerhalten).
 - Für die WAHRHEIT (O1) versteht sich die Position auf der Achse zwischen dem Seinsbereich und dem Erkenntnisvermögen von selbst. Im Einzelnen stellt die WAHRHEIT (O1) die Einheit der Unterscheidungen auf allen Ebenen des Seinsbereichs und des Erkenntnisvermögens dar. Andernfalls könnte mit den platonischen Unterscheidungen kein Wahrheitsanspruch vertreten werden.
 - Aber auch die SPEZIFISCHE IDEE DES NAMENS (O2) muss auf der Achse zwischen dem Seinsbereich und dem Erkenntnisvermögen liegen, denn: »Die ontologische Position der spezifischen Namensidee ergibt sich daraus, daß der Namengeber, um sie zu erfassen, zuvor sowohl die Idee dessen, was ein Name ist, als auch die Idee des zu Benennenden kennen muß. Es handelt sich also nicht um eine natürliche Idee, sondern um eine Kombination zweier Ideen. Solche Verbindungen von Ideen können aber nur in der Seele (hier der des Namengebers) stattfinden [...]«. ¹⁵⁰² Hinzukommen muss eine Vermutung in Gestalt eines ABBILDES (εἶδωλον), das sich an der semiotischen Position des Ikons (Z1) befindet. Falls sich die Vermutung in der Kombination mit den anderen Komponenten des semiotischen Systems – das heißt: in der Konklusion – als wahr herausstellt, handelt es sich um ein εἰκών. ¹⁵⁰³
 - Schließlich muss auch die SACHE (πρᾶγμα) selbst (Z2) die Einheit des Seinsbereichs und des Erkenntnisvermögens bezeichnen und daher ebenfalls auf der Achse dieser Unterscheidung liegen. Andernfalls könnte sich der Wahrheitsanspruch nur auf das Erkenntnisvermögen beziehen, sodass das Modell Platons entweder einen reinen Idealismus oder einen bloßen Konstruktivismus darstellte. Zu den SACHEN zählen sowohl kommunikativ relevante Aspekte von physischen Dingen als auch Semantiken (Meinungen und Überzeugungen), also Materie im doppelten Sinne von physikalisch und sachlich Bestimmtem.
- In der Unterscheidung System/Umwelt setzt sich das selbstreferenzielle System aus den erst- und drittheitlichen Relationen zwischen dem ABBILD (εἶδωλον als Diminutiv von εἶδος ¹⁵⁰⁴) (Z1), dem NAMEN (ὄνομα) (I1) und der IDEE DES NAMENS (αὐτὸ ὃ ἐστὶν ὄνομα) (Z3) zusammen. Der fremdreferenzielle Umweltbezug besteht aus den zweitheitlichen Relationen zwischen der SACHE (πρᾶγμα) (Z2), der IDEE DER SACHE (αὐτὸ ὃ ἐστὶν πρᾶγμα) (I2), der SPEZIFISCHEN IDEE DES NAMENS (τό φύσει ἐκαάστῳ πεφυκὸς ὄνομα) (O2) und der WAHRHEIT (ἀλήθεια) (O1). Letztere ist die Einheit zwischen selbstreferenziellem System und fremdreferenzieller Umwelt.
- Ferner ist zu sehen, dass es zwischen dem ABBILD (Z1), der SACHE (Z2) und der IDEE DES NAMENS (Z3) keine direkte Verbindung gibt; ihre Beziehung untereinander wird ausschließlich durch Objektbezüge und Interpretanten hergestellt. Das entspricht der Peirce'schen Kategorienlehre, der zufolge Erstheit, Zweitheit und

Drittheit kategoriale Dimensionen sind, die nur durch triadische Semiosen miteinander verbunden sind. Kraus betont, dass sich bei Platon die Benennungen auf die Ideen als die ›Urbilder‹ der sinnlich wahrnehmbaren Dinge und als die eigentlichen Gegenstände der Erkenntnis beziehen.¹⁵⁰⁵ Dadurch, dass im Platonismus allein die unwandelbaren Ideen dem wahren Sein angehören, wird ein Wahrheitsbezug der Sprache möglich, ohne dass eine direkte Beziehung zwischen den Benennungen und den Dingen der sinnlich wahrnehmbaren Welt angenommen werden muss. Die Beziehung zwischen den Benennungen und den Sinnesobjekten ist dadurch gegeben, dass das Sinnesobjekt – die SACHE (πράγμα) (Z2) – mit der IDEE DER SACHE (I2) durch Teilhabe (μέθεξις) verbunden ist.

- Außerdem besteht zwischen der SPEZIFISCHEN IDEE DES NAMENS als dem unmittelbaren Objekt (O2) und der WAHRHEIT (ἀλήθεια) als dem dynamischen Objekt (O1) ebenfalls keine unmittelbare Beziehung; die beiden Objekte sind stets nur durch Zeichen und Interpretanten vermittelt miteinander verbunden. Es ist Kommunikation (bzw. bei Platon: die Sprache), die zwischen psychischen Sinneseindrücken und Objekten (physischen Dingen oder Semantiken) vermittelt.
- Des Weiteren zeigt die Anordnung der wichtigsten Begriffe der Semiotik Platons im Modell des elementaren semiotischen Systems, dass der platonische Begriff der Natur (φύσις), der eine Beziehung zwischen der IDEE DER SACHE (I2) und der SPEZIFISCHEN IDEE DES NAMENS (O2) herstellt, in systemtheoretischer Hinsicht dem fremdreferenziellen Umweltbezug entspricht. Dieses Verständnis von Natur stimmt mit der Platzierung des Naturbegriffs im Modell des elementaren semiotischen Systems überein (Abbildung 47, S. 226). Der Bezug zwischen dem Erkenntnisvermögen und dem Seinsbezug wird in der semiotischen Dimension der Zweitheit über die Teilhabe (μέθεξις) der SACHE als dem indexikalischen Zeichen (Z2) an der IDEE DER SACHE als dem dynamischen Interpretanten (I2) hergestellt. Da sich die SACHE (πράγμα) auf der Achse zwischen dem Erkenntnisvermögen und dem Seinsbereich befindet, gehören zu ihr sowohl Dinge (πράγματα) als auch die Meinung (δόξα) und der Glaube (πίστις). Die SPEZIFISCHE IDEE DES NAMENS (O2) liegt ebenfalls auf dieser Achse und gehört daher sowohl dem Verstand (διάνοια) als auch der Seele (ψυχή) an. Die Verbindung zwischen dem selbstreferenziellen System und dem fremdreferenziellen Umweltbezug wird in der Drittheit über die Relationen zwischen der IDEE DES NAMENS (Z3), der IDEE DER SACHE (I2) und der SPEZIFISCHEN IDEE DES NAMENS (O2) konstituiert. In dieser Synthese besteht der Realismus der platonischen Semiotik. Ein rein konstruktivistisches und lediglich auf Konventionen beruhendes Verständnis von Semiotik reduziert dagegen die System-Umwelt-Beziehung auf die Relationen zwischen dem NAMEN (I1), der SPEZIFISCHEN IDEE DES NAMENS (O2) und der IDEE DES NAMENS (Z3).
- Weil die WAHRHEIT als dynamisches Objekt (O1) auf der Achse zwischen Seinsbereich und Erkenntnisvermögen liegt und das ABBILD als ikonisches Zeichen (Z1) dem selbstreferenziellen System im Seinsbereich angehört, zugleich aber der Vermutung im fremdreferenziell gehaltenen Erkenntnisvermögen als dem Bereich der Informationsgewinnung zugeordnet ist, lässt sich von einem genealogischen Platonismus sprechen, wovon in der Einführung zur vorliegenden Abhandlung die Rede war. Mit der hier vertretenen Semiotik braucht es weder den präexistenten ›Ideenhimmel‹ noch psychisches Erkennen, um zu verstehen, wie wahrheitsfähige Erkenntnis im Rahmen sozialer Kommunikation möglich ist.

So erscheint denn nicht nur die – zumindest europäische – Philosophie im Lichte dieser ansatzweisen Reformulierung der Platon'schen Lehre als »a series of footnotes to Plato«, ¹⁵⁰⁶ sondern auch die gesamte Semiotik und Kommunikationstheorie. Allerdings ist die Raummetaphorik dahin gehend zu verändern, dass das ›physische Unten‹ und das ›metaphysische Oben‹ in den gekrümmten, flächigen Raum transformiert werden und sich darin verschränken. Auf diese Weise wird aus dem metaphysischen Platonismus ein genealogischer Platonismus. Für Wissenschaft im Allgemeinen und Religionswissenschaft im Besonderen kommt, wie zu Anfang der Einführung notiert, Metaphysik nicht infrage. Sie hat sich auf ihren jeweiligen Gegenstand zu beschränken und nichts zu erklären, was hinter ihm oder ihm zugrunde läge, also keine ›Verdachts-hermeneutik‹ mit Hintergrundannahmen zu betreiben. ¹⁵⁰⁷ Wissenschaft arbeitet mit Unterscheidungen – etwa mit solchen zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem, System und Umwelt, Kommunikation und Bewusstsein, Generalisierung und Konkrete, Variation und Selektion, Medium und Form usw. Im Ergebnis entsteht eine flächige Textur. In sie schreibt die vorliegende Abhandlung die Evolution der Religion ein. Auf diese Weise wird deutlich, dass auch religiöse Ideen Produkte und zugleich Gegenstände der Kommunikation sind. Sie werden zeichenhaft konstituiert, und auf sie wird mittels Zeichen verwiesen – nicht mehr und nicht weniger.

Sollte der hier entfaltete soziologische Grundriss religiöser Evolution plausibel sein – worüber die *scientific community* zu befinden hat –, so könnte sich daran eine Frage anschließen, die Luhmann im Hinblick auf eine weiter auszuarbeitende Gesellschaftstheorie gestellt und sogleich beantwortet hat: »Und was steckte dahinter? Gar nichts!« ¹⁵⁰⁸ Diese Antwort möge die Religionsforschung dazu inspirieren, sich stärker als bislang auf ihren Gegenstand zu fokussieren, ohne einem Essentialismus oder einem überzogenen Konstruktivismus das Wort zu reden – auf einen Gegenstand, der zwischen dem ›Ideenhimmel‹ über uns und dem Bewusstsein in uns liegt, weil er nämlich ein autonomer Bestandteil gesellschaftlicher Kommunikation zwischen Menschen ist. Da Kommunikation ausschließlich zeichenhaft verläuft, ist Gott oder jede andere Semantisierung absoluter Transzendenz gesellschaftlich prinzipiell nicht erreichbar, ¹⁵⁰⁹ aber ebenso wenig ist die Gesellschaft symbolisch mit Gott gleichzusetzen, wie Durkheim annimmt. ¹⁵¹⁰ Diese Identifikation wäre in religiöser Hinsicht eine Hybris und aus gesellschaftlicher Warte ein Desaster, das in letzter Konsequenz zu einem diktatorischen Panoptikum größten Ausmaßes führte; denn auch die totale Theo- oder Hierokratie müsste unter gesellschaftlichen Bedingungen in sozialer Stellvertretung ausgeübt werden. Dafür, dass die Gesellschaft nicht gottgleich ist und werden kann, sorgt funktionale Differenzierung, in der Religion eine gesellschaftliche Funktion neben (nicht: über) anderen ist – so auch neben Wissenschaft. Religion und Wissenschaft sind zwei generische Formen der Konstitution von Wirklichkeit. Bei einigen Sachverhalten ist Wissenschaft, bei anderen ist Religion näher an der konkreten Erfahrung. Das Spezifische aber können beide immer nur unvollständig beschreiben – und das Individuelle überhaupt nicht, denn:

»*Individuum est ineffabile* heißt ein Grundsatz, der sich schon bei Aristoteles findet; man kann individuelle Dinge nicht vollständig beschreiben, weil sie unendlich viele Eigenschaften haben.« ¹⁵¹¹

Die zentrierende religionswissenschaftliche Bewegung, die alles *in* ihrem Gegenstand sucht und findet, aber nichts *hinter*, *unter* oder *über* ihm, muss religiöse Gemüter weder beunruhigen noch gar um ihre Seligkeit bringen. Religion hat – in aller Einfach – ihre eigene Gewissheit in und durch sich selbst. Davon wiederum profitiert noch die moderne Gesellschaft in ihrem Bestreben, einen letztinstanzlichen Welthorizont zu etablieren und aufrechtzuerhalten. Auf diese Weise kann sich Gesellschaft anhand eines nicht erreichbaren Gegenübers beschreiben, ohne sich in einer differenzlosen und daher unsagbaren – oder unsäglichen – Identität zu verlieren.

