Volkhard Krech

DIE EVOLUTION DER RELIGION

Ein soziologischer Grundriss

[transcript] RELIGIÖSE EVOLUTION | RELIGIOUS EVOLUTION

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Volkhard Krech
Die Evolution der Religion

Religiöse Evolution | Band 1

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Editorial

Nachdem der Evolutionismus in der Religionsforschung um 1900 Konjunktur hatte, sind im Verlauf des 20. Jahrhunderts seine Fehler ans Licht gekommen und es ist um das Thema der religiösen Evolution eher ruhig geworden. Seit den letzten 25 Jahren nimmt sich die Forschung des Themas erneut an – innerhalb der Religionsgeschichte, aber auch in kognitions- und sozialwissenschaftlicher Perspektive. Die Reihe »Religiöse Evolution« (RE) versteht sich als Plattform für Arbeiten im Zusammenhang von disziplinübergreifenden theoretischen und empirischen Forschungen zur Evolution der Religion. Dass die Abkürzung der Reihe den Namen des altägyptischen Sonnengottes trägt, ist zufällig, aber passend.
Die Reihe wird herausgegeben von Volkhard Krech.

Volkhard Krech, geb. 1962, ist Professor für Religionswissenschaft und Direktor des Centrums für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) an der Ruhr-Universität Bochum.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Volkhard Krech

Die Evolution der Religion

Ein soziologischer Grundriss

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gedruckt mit Fördermitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Rahmen eines »Reinhart Koselleck-Projekts« (KR 2325/13-1).

Gefördert durch
DFG Deutsche Forschungsgemeinschaft

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext:
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de)
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2021 im transcript Verlag, Bielefeld
© Volkhard Krech

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Lektorat: Joachim Milles
Satz: Michael Rauscher, Bielefeld
Druck: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg
Print-ISBN 978-3-8376-5785-2
PDF-ISBN 978-3-8394-5785-6
https://doi.org/10.14361/9783839457856

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Form: »So prolific is the triad in forms that one may easily conceive that all the variety and multiplicity of the universe springs from it […].«[1]
Charles Sanders Peirce

2. Materie: »Es ist in der That viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztre ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode.«[2]
Karl Marx

3. Theorie: »Formulierungen der Kontingenz liegen auf einer anderen Ebene als Formulierungen relevanter Dinge oder Ereignisse. Sie gewinnen dadurch eine universalistische Ausstrahlung. Wenn Kontingenz Zufall ist, wird alles zum Zufall. Wenn Kontingenz Knappheit ist, wird alles auf Knappheit bezogen. Wenn Kontingenz Gott als Schöpfer ist, wird alles von Ihm her verstanden. So entstehen überzogene Theorien: Theorien, die ihr Rationalitätskontinuum überschätzen. Zugleich bleibt der Universalitätsanspruch aber rückgebunden an diejenigen Sozialsysteme, die ihn respezifizieren können; er erreicht nur systemrelative Relevanz.«[3]
Niklas Luhmann

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

Verzeichnis der Abbildungen 9

Vorbemerkung 13

Zur Einführung 15

I. Erkenntnistheorie des Religiösen: Religion als kommunikatives Zeichensystem 27
A. Das Zusammenspiel von Evolutionstheorie, Systemtheorie und semiotisch informierter Kommunikationstheorie 27
B. Evolutionstheorie 31
C. Systemtheorie 40
D. Semiotisch informierte Kommunikationstheorie 44
1. Zeichen und Zeichenzusammenhänge 45
2. Kommunikation 59
3. Medium und Form 64
4. Sprache und soziale Strukturen 76
E. Das zugrunde gelegte Religionsverständnis 82
1. Funktionale Bestimmung von Religion 83
2. Semantische Bestimmung von Religion 85
3. Religion als kommunikatives Zeichensystem 87

II. Der semiotische Raum des Religiösen: Dimensionen der Religion 93
A. Wissenschaftsgeschichtliche Hinführung 93
B. Das Zusammenspiel der Dimensionen 94
C. Die Dimension der Erfahrung 99
D. Die Dimension der Verkörperung 103
1. Natur 114
2. Physische Objekte 121
3. Physische Orte und Räume 126
4. Der menschliche Körper 127
5. Verbreitungsmedien 128
E. Die Dimension der Kognition 129
1. Die kommunikative Verarbeitung von Kognition 129
2. (Prä-)Animismus und Dynamismus 132

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Schamanismus 133
4. Magie 134
5. Divination 136
6. Mythos 137
7. Religiöse Selbstreflexion 139
8. Mystik 142
9. Religiöse Kognition in der Oszillation von Metapher und Metonymie 146
F. Die Dimension des Regulierens 151
1. Religiöse Institutionen 153
2. Religiöse Rollen 160
3. Die religiöse Gruppe 162
4. Die religiöse Organisation 163
5. Die religiöse Bewegung 166
G. Resümee 167

III. Die Zeit des Religiösen: Ausdifferenzierung der Religion 169
A. Religion in der Gesellschaft 170
B. Psychische Wahrnehmung, soziale Kommunikation und mediale Objektivation 173
C. Verschiedene Differenzierungsarten der Religion in der Oszillation von Selbst- und Fremdreferenz 180
D. Religion und die drei evolutionären Mechanismen Variation, Selektion und Restabilisierung 191
1. Die Trennung von Variation und Selektion 192
2. Auf dem Weg zur Trennung von Selektion und Restabilisierung 245
E. Perspektive, Diversität und Einheit 313
1. Ein kurzer Blick auf triadische Ansätze in der Geschichte der Semiotik 313
2. Das evolutionäre Experimentieren mit Zeichenbildung 316
3. Der religiöse Umgang mit Perspektivenvielfalt 318

Zum Schluss 327

Anmerkungen 339

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verzeichnis der Abbildungen

Abbildung 1: Die wechselseitige Fundierung von Evolutionstheorie, Systemtheorie sowie Semiotik und Kommunikationstheorie 28
Abbildung 2: Das Verhältnis zwischen weitem und engem Religionsverständnis im alten Ägypten 38
Abbildung 3: Das Verhältnis von System, spezifischer Umwelt, Ökosystem und amorpher Umgebung 43
Abbildung 4: Ein Erdhügel als Zeichen I 47
Abbildung 5: Ein Erdhügel als Zeichen II 48
Abbildung 6: Ein Erdhügel als Zeichen III 49
Abbildung 7: Ein Erdhügel als Zeichen IV 49
Abbildung 8: Interaktionssystem des Grüßens 51
Abbildung 9: Modell des elementaren sozialen semiotischen Systems 54
Abbildung 10: Degenerierte Semiose mit einzelnen elementaren Zeichensystemen ... 57
Abbildung 11: Degenerierte Semiose mit dem Muster eines elementaren Zeichensystems 58
Abbildung 12: Kommunikation als Kombination der sprachlichen und sozialen Dimension 77
Abbildung 13: Die Bestandteile der Kommunikation im elementaren semiotischen System 79
Abbildung 14: Das Verhältnis von Semantik-, Religions- und Sozialgeschichte 82
Abbildung 15: Modell des elementaren religiösen Zeichensystems 88
Abbildung 16: Oszillation zwischen Immanenz und Transzendenz am Beispiel der Relation zwischen einer KIRCHE und einer PERSON 90
Abbildung 17: Die Dimensionen des Religiösen mit ihren Leistungen füreinander ... 95
Abbildung 18: Die vier Dimensionen im Modell des elementaren semiotischen Systems 95
Abbildung 19: Die religiöse Einfaltung der Sinne und des Körpers nach Mechthild von Magdeburg 102
Abbildung 20: Elemente des Auszugs aus der Schrift »Super ierarchiam coelestam Sancti Dionysii« im Modell des elementaren semiotischen Systems 122
Abbildung 21: Verschiedene Kognitionsmodi im Religionssystem 140
Abbildung 22: Der Re-Entry-Vorgang in der Mystik 145
Abbildung 23: Der Stellenwert der Metapher und der Metonymie sowie ihrer Vermittlung im elementaren semiotischen System 148

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abbildung 24: Das Verhältnis von paradigmatischen Selektionen und syntagmatischen Anschlüssen im Passus von Tertullian 150
Abbildung 25: Ritual, Trance, Quasi-Objekte und Kosmologie im Modell des Religionssystems 179
Abbildung 26: Ein Pfeiler des Göbekli Tepe mit verschiedenen Motiven 180
Abbildung 27: Der Ort von Ritual und Mythos im Modell des elementaren semiotischen Systems 185
Abbildung 28: Differenzierungsmechanismen der Religion 188
Abbildung 29: Die Differenzierungsmechanismen im Modell des Religionssystems 189
Abbildung 30: Ausschnitt aus einer Bestattung in Qafzeh, Israel (ca. 100.000 v. h.) ... 196
Abbildung 31: Zeichenelemente der Bestattung in der Qafzeh-Höhle 199
Abbildung 32: ›Der Vogelmensch‹ von Lascaux. Wandmalerei in der Höhle von Lascaux, Dordogne, Frankreich (Länge des Bisons: 103 cm; Solutréen/frühes Magdalénien (zwischen 17.000 und 15.000 v. u. Z.) 203
Abbildung 33: Venus von Laussel (ca. 25.0000 v. h.) 204
Abbildung 34: Die Sinnelemente der Zeichnung ›Der Vogelmensch‹ von Lascaux im Modell des elementaren semiotischen Systems 206
Abbildung 35: Skizze eines Menschen mit Hörnern. (Höhe: 18 cm; *Grotta di Fumane*, Verona, Italien; ca. 35.000 v. u. Z.) 209
Abbildung 36: Wandzeichnung in der Grotte *Les Trois-Frères*, Ariège, Südfrankreich (ca. 18.000–12.000 v. h.). Darstellung eines therianthropischen Wesens 212
Abbildung 37: Skizze der Wandzeichnung in der Grotte *Les Trois-Frères* von Henri Breuil 212
Abbildung 38: Jagdszene aus dem Mesolithikum. (ca. 9.–8. Jtsd. v. u. Z., Ostspanien) 217
Abbildung 39: Jagdszene im semiotischen System I 218
Abbildung 40: Jagdszene im semiotischen System II 219
Abbildung 41: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren I 220
Abbildung 42: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren II 221
Abbildung 43: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren III 221
Abbildung 44: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren IV 222
Abbildung 45: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren V 223
Abbildung 46: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren VI 224
Abbildung 47: Das potenzielle Verhältnis von ›Kultur‹, ›Sozialem‹ und ›Natur‹ im semiotischen System therianthropischer Figuren 226
Abbildung 48: Behandeltes Schädeldach mit Geweih, Star Carr, Yorkshire, England (10. Jtsd. v. u. Z.) 231
Abbildung 49: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren VII 232
Abbildung 50: Figur aus der *Remigia*-Höhle, Castellón, Spanien (um 8.000 v. u. Z.) ... 233
Abbildung 51: Figurengruppe (Ausschnitt) aus der *Caverne du Volp*, Ariège, Frankreich (ca. 12.000 v. u. Z.) 234
Abbildung 52: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren VIII 235
Abbildung 53: Möglicher Sinnzusammenhang therianthropischer Figuren im semiotischen System des ›Jagdkultes‹ 237
Abbildung 54: Semiotisches Modell des Opfersystems 250

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abbildung 55: Der morphologische Zusammenhang von Altchinesisch: Markieren, Markierung, Schreiber, in Erinnerung behalten, Dienst und Funktionär im semiotischen Modell 259
Abbildung 56: Die drei Schritte in der Phonetisierung von Schriftzeichen 263
Abbildung 57: Das altägyptische Konzept der Magie *(ḥkꜣ)* im Modell des elementaren semiotischen Systems 273
Abbildung 58: Die sechs Ameša Spentas als Entfaltung Ahura Mazdās 282
Abbildung 59: Die Elemente des zoroastrischen Ritualprozesses im Modell des elementaren semiotischen Systems 285
Abbildung 60: Religiöse Lebensführung im Modell des elementaren semiotischen Systems 296
Abbildung 61: Die ›drei Faktoren‹ jeder Aussage im Zeichenmodell von Ogden und Richards 313
Abbildung 62: Modell des ikonischen Zeichens gemäß der *Groupe μ* 314
Abbildung 63: Umberto Ecos Zusammenstellung relevanter Termini im semiotischen Dreieck 314
Abbildung 64: Gravuren auf einem Ockerstein in der *Blombos*-Höhle, Südafrika (ca. 75.000–70.000 v. h.) 316
Abbildung 65: Abfolge der Gravierungen auf einem Ockerstein in der *Blombos*-Höhle, Südafrika 317
Abbildung 66: ›Klang-Chiasmus‹ in Gen 11.1–9 322
Abbildung 67: Die wichtigsten Elemente in der Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11.1–9) in der Anordnung im semiotischen Modell 323
Abbildung 68: Die wichtigsten Begriffe der Semiotik Platons im Diagramm 332
Abbildung 69: Platzierung der wichtigsten Begriffe der platonischen Semiotik im Modell des elementaren semiotischen Systems 333

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorbemerkung

Mit der vorliegenden Abhandlung präsentiere ich eine kurze und kompakte Fassung meines in Arbeit befindlichen und auf drei Bände angelegten Projekts zur *Theorie und Empirie religiöser Evolution (THERE)*. Sie dient mir als Selbstvergewisserung im Schaffensprozess und ist zudem als Angebot an all jene gedacht, die zwar grundsätzlich an dieser Thematik interessiert sind, aber einstweilen noch vor der aufwendigen Lektüre eines deutlich umfangreicheren Werkes zurückschrecken und vom Nutzen einer solchen Anstrengung erst überzeugt werden wollen. Um den Zugang zu erleichtern, verzichtet der Text wo immer irgend möglich auf überflüssigen Theoriejargon. Doch an zugegebenermaßen nicht wenigen Stellen ist theoretisches Vokabular vonnöten, um Erkenntnis anzuleiten. Von einer extensiven Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur wird abgesehen, aber sehr wohl reichlich Gebrauch von teils durchaus langen Anmerkungen gemacht. Dort finden sich neben den obligatorischen Belegen und Literaturangaben allerlei Kommentare und weiterführende Hinweise, die der Vertiefung dienen, aber zum Verständnis des Fließtextes nicht unbedingt erforderlich sind. In diese Untersuchung sind an einigen Stellen Vorarbeiten eingegangen, die bereits andernorts veröffentlicht worden sind. Auf sie wird in Anmerkungen zu den entsprechenden Passagen hingewiesen.

Es liegt auf der Hand, dass ein komprimierter Text der Komplexität des Gegenstands nicht immer gerecht zu werden vermag. Um nicht auszuufern, musste ich es häufig bei Andeutungen bewenden lassen, wo ich ansonsten ausführlich begründet und näher erläutert hätte. Dennoch hoffe ich, dass die Grundgedanken des Ansatzes deutlich werden und die Argumentation im Ganzen nachvollziehbar ist. Da es sich um eine Synthese verschiedener Theorien und um die Bearbeitung ganz unterschiedlichen religionsgeschichtlichen Materials handelt, ist es nachgerade unvermeidlich, dass manche Ausführungen den einen zu trivial, den anderen hingegen zu voraussetzungsvoll erscheinen – und alle miteinander werden irgendetwas an Einzelheiten der Darstellung dessen auszusetzen finden, womit sie selbst sich jeweils am besten auskennen. Doch der Rekurs auf verschiedene Fachkulturen und Themen erfordert Toleranz, an die hiermit appelliert sei. Außerdem geht es mir eher um die Andeutung grober Linien religiöser Evolution sowie um erkenntnistheoretische Überlegungen zu ihrer Rekonstruktion, und an ihnen möge die Haltbarkeit des Ansatzes gemessen werden – gemäß dem Diktum Max Webers:

> »Nicht die ›*sachlichen*‹ Zusammenhänge der ›Dinge‹, sondern die *gedanklichen* Zusammenhänge der *Probleme* liegen den Arbeitsgebieten der Wissenschaften zugrunde: wo

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> mit neuer Methode einem neuen Problem nachgegangen wird und dadurch Wahrheiten entdeckt werden, welche neue bedeutsame Gesichtspunkte eröffnen, da entsteht eine neue ›Wissenschaft‹.«[4]

Apropos Max Weber: Während die meisten aktuellen Entwürfe zur Evolution der Religion psychologisch-kognitionswissenschaftlich angelegt sind oder Religion sogar als einen biologischen Sachverhalt verstehen, ist der hier dargebotene Ansatz in einer konsequent religionssoziologischen Perspektive gehalten.

Das vorliegende Buch ist im Rahmen eines Reinhart-Koselleck-Projekts entstanden, das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft zwischen 2018 und 2023 finanziert wird. Für diese Förderung sei der DFG gedankt. Ebenfalls danken möchte ich: Dominika Motak für die Lektüre des Manuskripts, Hinweise und Inspirationen mannigfacher Art; Tim Karis und dem gesamten CERES-Team, und zwar sowohl für das inspirierende Diskussionsklima als auch dafür, mir in administrativen Angelegenheiten den Rücken frei gehalten zu haben, damit ich den vorliegenden Text überhaupt schreiben konnte; Joachim Milles für das erfrischend ›flächige‹ Lektorat; Martin Radermacher und Magnus Schlette, die sich in vielen Gesprächen der teils qualvollen Mühe unterzogen haben, die argumentativen Windungen des hier vorgelegten Ansatzes en détail nachzuvollziehen und mit mir zu diskutieren; Ulf Plessentin dafür, meinen grafischen Entwürfen eine ansehnliche Gestalt verliehen und die Bildrechte geklärt zu haben; sowie dem Team des transcript Verlags für die fachkundige und zugleich zügige Drucklegung.

Gewidmet sei dieses Buch einem Urwesen der Evolution: dem Kraken. Kraken sind Geschöpfe, »die uns aus dem Weg gegangen sind, die in der Evolution überhaupt eine ganz andere Richtung gewählt haben«.[5] Einer Weisheit der Maori zufolge ist es der Krake, der sagt, dass Sitzen eine Form von Arbeiten ist. Ob Kraken über Religion verfügen, ist nicht bekannt. Jedenfalls wird ihnen selbst religiöse Verehrung zuteil: Auf den Gilbert-Inseln im Pazifik soll ein Krakengott, Na Kika, der Sohn der ersten Wesen sein.[6] Zudem trägt die Charakterisierung des Kraken, wie sie in der Weisheit der Maori zum Ausdruck kommt, zumindest religioide Züge – aller ›protestantischen Ethik‹ zum Trotz. Kraken – tief unten im Meer – sind scheue, fabelhafte und anmutige Kreaturen; sie sind »das Tor zu Träumen oder wenigstens zur Neugier«.[7] Wem es gelingt, einem von ihnen näher zu kommen, kann sich glücklich schätzen.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zur Einführung

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Religion erhält mit ihrer Eigenlogik eine besondere gesellschaftliche Bedeutung, ohne dass sie zu etwas anderem als einem sozio-kulturellen Sachverhalt wird (also nicht etwa zu einem metaphysischen oder bewusstseinsförmigen Sachverhalt). Die Glieder der Unterscheidung zwischen oben (etwa ›Geist‹, ›wertförmige Ideen‹) und unten (etwa ›Materie‹, ›materielle Interessen‹) sowie innen und außen werden in gesellschaftlicher Kommunikation semantisch und sozialstrukturell variierend besetzt; was in der einen Position innen oder oben ist, ist in einer anderen außen oder unten. In religiöser Perspektive kommt es aufgrund der angenommenen unterschiedslosen Einheit von allem zu einem Nivellement von oben und unten, wie ein Zitat des legendären chassidischen Mystikers Rabbi Israel ben Elieser (1698–1760), genannt Baal Schem Tov, zeigt: »Alles oben und unten ist eine Einheit.«[28] Doch die Semantik der religiösen Binnenperspektive sollte die wissenschaftliche Rekonstruktion religiöser Evolution nicht übermäßig irritieren. Die Religionsforschung tut gut daran, »die Mystifikationen der Religionen diesen zu überlassen« und Religion stattdessen »unter differenztheoretischen Gesichtspunkten zu beschreiben«.[29] Allerdings: zu meinen, dass oben und unten sowie innen und außen nicht durcheinandergebracht werden können, ist ein Irrtum. Unterscheidungen sind erkenntnisleitend; etwas kann nur im Unterschied *zu* etwas anderem *als* etwas identifiziert werden. Bisweilen kann es aber bei der Frage, was auf welche Seite einer Unterscheidung gehört, zu Verwirrungen kommen. Das gilt für die Unterscheidungen zwischen oben und unten sowie innen und außen[30] ebenso wie für die zwischen Wahrheit und Falschheit oder Lüge, etwa für Schopenhauers Auffassung von der Religion als »Wahrheit im Gewande der Lüge«.[31] In der religiösen Binnenperspektive stellt sich das anders dar. Zwar bezichtigen einzelne Religionen einander immer wieder der Lüge oder wenigstens des Irrtums – in religiöser Sprache etwa: der *religio falsa*, des Götzentums, des Aberglaubens, des Unglaubens oder des Irrglaubens. Aber keine konkrete Religion wird *als* Religion die Möglichkeit religiöser Wahrheitsansprüche und die Existenz von Religion überhaupt leugnen wollen.[32] In den vorliegenden Untersuchungen wird Religion weder als falsch erachtet noch gar als Lüge entlarvt, sondern als »eine eminent soziale Angelegenheit« beschrieben[33] – einschließlich des Ringens um ein ihr angemessenes Verständnis und ihre rechte Praxis.

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Wie ist der vorliegende Grundriss einer Evolution der Religion also angelegt? Bevor die religiöse Evolution in Gestalt der Ausdifferenzierung von Religion aus gesellschaftlichen Prozessen in den Blick genommen wird, ist das theoretische Formular zu erläutern, in das die empirische Skizze der religiösen Evolution eingetragen wird.[76] Idealerweise wären Theorie und Empirie ineinander verschränkt darzustellen. Denn theoretische Unterscheidungen und Entscheidungen haben einen Einfluss auf die Weise, in der empirische Daten behandelt werden, und umgekehrt beeinflussen empirische Daten die Theoriebildung – jedenfalls sofern eine sterile Theorie vermieden werden soll. Allerdings war gemäß dem abduktiven Schlussverfahren, das heißt beim Vorgang der Bildung einer erklärenden Hypothese,[77] sowohl bei der Theorie (der Selbstreferenz von Wissenschaft) als auch bei der Empirie (der Fremdreferenz von Wissenschaft) mehrfach neu, aufgrund der Rekursivität und Zirkularität von Theorie und Empirie gelegentlich redundant sowie teilweise auch abweichend anzusetzen – denn keine Wiederholung reproduziert Identisches, sondern erzeugt stets auch Differenz[78] –, sodass ein Versuch der verschränkten Darstellung scheiterte. Deshalb werden nunmehr im ersten Kapitel die Theorien skizziert, die der empirischen Rekonstruktion religiöser Evolution zugrunde liegen *(Erkenntnistheorie)*. Im zweiten Kapitel werden die Dimensionen erläutert, innerhalb derer Religion der Evolution ausgesetzt ist *(Ein- und Ausfaltung der Religion in räumlicher Hinsicht)*. Und das dritte Kapitel entwirft schließlich eine Skizze der Ausdifferenzierung von Religion aus gesellschaftlichen Sachverhalten *(Ein- und Ausfaltung der Religion in zeitlicher Hinsicht)*. Bei dieser Anlage haben die Leserinnen und Leser wohl oder übel zunächst die ›Trockenübungen‹ mitzumachen, bevor es ins ›Wasser‹ und ans ›Schwimmen‹ geht. Trotz dieser Anordnung folgt die Abhandlung dem abduktiven Zusammenhang zwischen Theoriebildung und empirischer Analyse. Jedoch lässt sich dieses Verhältnis aufgrund der Sequenzialität des Textes – wenn überhaupt – nur ansatzweise darstellen; am ehesten auf die Weise, dass bei der Skizze zur Ausdifferenzierung der Religion mehrfach neu angesetzt wird und dabei jeweils verschiedene empirische Sachverhalte mit unterschiedlichen theoretischen Überlegungen in Beziehung gesetzt werden. Im Übrigen genügt der Primat der Theorie vor der Empirie nicht nur dem abduktiven Verfahren, sondern trägt auch der in der Wissenschaft immer wieder auftretenden Möglichkeit Rechnung, dass eine theoretische Lösung für ein Problem erarbeitet wird, bevor diese Lösung empirisch vollständig aufgezeigt werden kann.[79]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

I. Erkenntnistheorie des Religiösen: Religion als kommunikatives Zeichensystem

A. Das Zusammenspiel von Evolutionstheorie, Systemtheorie und semiotisch informierter Kommunikationstheorie

Eine Theorie kann sich zwar selbst reflektieren, das heißt über ihren eigenen Vollzug nachdenken. Doch sie kann sich nicht selbst begründen, sondern ihre Stimmigkeit und Plausibilität nur im Vollzug erweisen. Theorien müssen mit Unterscheidungen beginnen. Unterscheidungen sind *Einfaltungen*, die ein Kontinuum unterbrechen – und zwar sowohl hinsichtlich theoretischer Möglichkeiten als auch in Bezug auf den Gegenstand der Theorie. Im Wechselspiel von Ein- und Entfaltung spannen Unterscheidungen eine bestimmte Fläche auf, in der sich die Theorie dann entfalten kann. *Entfaltung* ist eine Glättung; sie entparadoxiert durch Unterscheidungen entstehende Widersprüche.[80] Mit der Schriftmetapher formuliert, die den Metaphern des Textilen seit den frühen komplexen Gesellschaften zur Seite steht, falten sich Unterscheidungen zu einer flächigen Textur aus.[81] Zugleich aber ermöglichen sie gerade dadurch Erkenntnis, dass sie etwas einfalten und anderes ausschließen. Das tut auch Theorie, indem sie eben mit bestimmten Unterscheidungen beginnt. Würde eine Theorie ihre eigenen Voraussetzungen (in Gestalt von getroffenen Unterscheidungen) *als Voraussetzungen* infrage stellen, so würde sich die Fläche, auf der sie sich entfaltet, auflösen. Das gilt auch für die allgemeine Evolutionstheorie, die den vorliegenden Grundriss religiöser Evolution rahmt. Weil sie sich nicht selbst begründen kann und zudem ergänzungsbedürftig ist, erscheint es sinnvoll, sie mit anderen Theorien zu kombinieren. Dazu werden hier die Systemtheorie sowie eine semiotisch informierte Kommunikationstheorie gewählt.[82] Diese Kombination ist nicht zwingend, aber auch nicht willkürlich. Die drei Theorien fundieren, ergänzen und begrenzen sich wechselseitig, und zwar derart, dass die eine Theorie die Relation zwischen den beiden anderen Theorien begründet, komplettiert und einschränkt (Abbildung 1, S. 28).[83]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

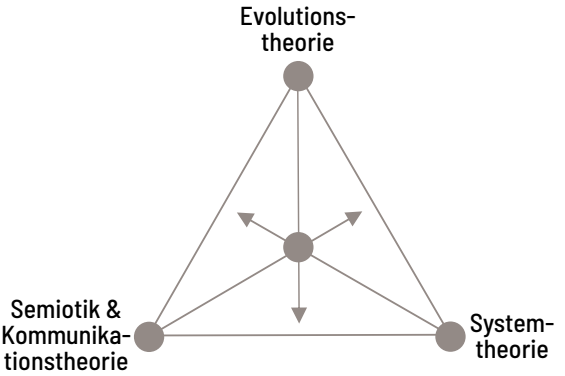


Abbildung 1: Die wechselseitige Fundierung von Evolutionstheorie, Systemtheorie sowie Semiotik und Kommunikationstheorie

Zur Beantwortung der Frage, wie sich die Theorien zueinander verhalten, ist der Vorgriff auf spätere Ausführungen zur Semiotik notwendig (siehe S. 45–58). Zeichenprozesse bestehen immer aus der untrennbaren triadischen Relation zwischen drei Kategorien: der Kategorie der Erstheit mit Qualität und Regel, der Kategorie der Zweitheit mit faktischer Differenz und Relation sowie der Kategorie der Drittheit mit der Vermittlung von Möglichkeit und Faktizität in der konventionellen Anwendung von Regeln. Da die triadische Relation nicht in kleinere Einheiten aufgelöst werden kann, ist jede der verwendeten Theorien prinzipiell auf alle genannten Aspekte zu beziehen. Allerdings werden die Theorien im vorliegenden Grundriss religiöser Evolution anhand verschiedener Akzente synthetisiert. Mit der *semiotisch informierten Kommunikationstheorie* werden *Qualitäten* und *Regeln* sowie ihre mögliche Verwirklichung hervorgehoben (im Sinne der Peirce'schen Kategorienlehre: Erstheit). Diese Theorie rekonstruiert die Eigenschaften und Regeln der Strukturen, in denen religiöse Kommunikation zeichenförmig verläuft. Mit der *Systemtheorie* und ihrer basalen Unterscheidung von System und Umwelt werden die *faktischen Differenzen und Relationen* betont (im Sinne der Peirce'schen Kategorienlehre: Zweitheit). Diese Theorie rekonstruiert, wie sich Religion von ihrer psychischen, organischen, physischen und soziokulturellen Umwelt differenziert sowie als ein gesellschaftliches Subsystem auf ihre Umwelt Bezug nimmt. Und mit der *Evolutionstheorie* wird die *Vermittlung von Möglichkeit und Faktizität* in der konventionellen Anwendung von Regeln herausgestellt (im Sinne der Peirce'schen Kategorienlehre: Drittheit). Diese Theorie beschreibt mithilfe der Unterscheidung von Variation, Selektion und Restabilisierung, wie sich Religion als ein auf bestimmten semiotischen Regeln basierendes gesellschaftliches Kommunikationssystem im Laufe der allgemeinen Evolution aus ihrer Umwelt ausdifferenziert und eine systemische Eigenlogik entwickelt.

Die Kombination der drei Theorien kann freilich nicht jeder ihrer Eigenschaften und Komponenten in allen Einzelheiten gerecht werden. Eine Synthese der Peirce'schen Semiotik, der Luhmann'schen Systemtheorie und der allgemeinen Evolutionstheorie verkürzt womöglich hier und da in unzulässiger Weise und kann allerlei Missverständnisse bergen, die sich dann aber hoffentlich als produktiv erweisen. Die Anwendung der genannten Struktur- und Prozesstheorien auf einen religionswissenschaftlichen

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ansatz bringt – wie jede Transformation – Verluste, aber auch Gewinne mit sich. Der große Vorteil dieser Vorgehensweise liegt darin, dass sich die Theorien wechselseitig fundieren, ergänzen und eingrenzen. Zudem können deren kombinierte Reflexionspotenziale für empirische Analysen genutzt und ihre Einsichten mit Empirie aus dem Bereich der religiösen Ein- und Entfaltung in Korrespondenzen gebracht werden.

An der *Evolutionstheorie* ist in unserem Zusammenhang insbesondere die systematische Trennung der drei evolutionären Mechanismen Variation, Selektion und Restabilisierung relevant. An der *Systemtheorie* sind es zwei Auffassungen: zum einen die, dass ein System die Einheit von untereinander in Beziehung stehenden Elementen ist, die sich nicht auf deren Aggregation zurückführen lässt; und zum anderen die, dass sich ein System von seiner amorphen Umgebung absetzt, indem es systemintern zwischen System (Selbstreferenz) und spezifischer Umwelt (Fremdreferenz) unterscheidet. An der *semiotisch informierten Kommunikationstheorie* ist insbesondere die Einsicht von Bedeutung, dass die sozio-kulturelle Wirklichkeit einschließlich der Religion aus kommunikativ generierten Zeichenfolgen besteht.[84] Auch der *Semiotik* werden zwei Auffassungen entlehnt: Zum einen wird berücksichtigt, dass eine Bezeichnung stets innerhalb der drei Kategorien von Erstheit (Möglichkeit, Eigenschaften, Regeln), Zweitheit (Aktualität, Differenzen und Beziehungen) sowie Drittheit (vermittelnde Konventionen) erfolgt; daraus resultiert die untrennbare Relation zwischen einem Zeichen (als Bestandteil der Erstheit), einem Objekt (als Bestandteil der Zweitheit), auf das das Zeichen verweist, und einem Interpretanten (als Bestandteil der Drittheit), der die Aspekte der Beziehung zwischen Zeichen und Objekt bestimmt. Und zum anderen ist die Auffassung instruktiv, dass die Bedeutung eines Zeichens A aus einem weiteren Zeichen (B) besteht, das an das Zeichen A anschließt. Die *Kommunikationstheorie* steuert den Kommunikationsbegriff bei, der sich aus den drei Komponenten Mitteilung, Information und Verstehen zusammensetzt.

Die Synthese aus Evolutionstheorie, Systemtheorie und semiotisch informierter Kommunikationstheorie führt also zu folgendem Religionsverständnis:

- Religion hat es mit der Bearbeitung von Kontingenz zu tun; das heißt damit, dass etwas ist, wie es ist, aber auch anders oder gar nicht sein könnte. Mit Kontingenz sind allerdings noch weitere gesellschaftliche Bereiche befasst. Politik etwa bearbeitet Kontingenz, indem sie Macht- in Herrschaftsverhältnisse transformiert, das Recht überführt Kontingenz in rechtliche Geltung usw. Im Unterschied dazu hat es Religion jedoch mit prinzipiell unbestimmbarer Kontingenz zu tun, das heißt mit dem, was sich jeglicher Behauptung, Deutung, Erklärung und Begründung entzieht. Religion bearbeitet unbestimmbare Kontingenz anhand des Bezugs auf Transzendenz. Doch diese ist in religiöser Hinsicht freilich ebenfalls unbestimmbar und entzieht sich prinzipiell der Darstellung und Benennung. Religion verweist also mit immanenten, bekannten Mitteln auf unbekannte Transzendenz, sodass unbestimmbare Kontingenz anhand der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz bearbeitet wird. All dies geschieht zeichenhaft; nur mithilfe zeichenhafter Verweise kann Religion die unbestimmbare Transzendenz zur Darstellung bringen. In sozialer Hinsicht ist das an Kommunikation gebunden. Was immer einzelne Menschen mit dem Erleben eines Transzendenzbezugs verbinden – zu einem sozialen Sachverhalt wird es erst, wenn es mitgeteilt wird

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und wenn diese Mitteilung eine kommunikative Resonanz erzeugt; erst wenn die Mitteilung einer religiösen Erfahrung als eine religiöse Information verstanden wird, kann mit der Mitteilung weiterer religiöser Information an sie angeschlossen werden. Um all diese Sachverhalte und Zusammenhänge zu verstehen, ist der Rückgriff auf eine *semiotisch informierte Kommunikationstheorie* hilfreich.

- Religion schließt also an Religion an. Das kann sie jedoch nur, wenn sie sich von anderen Formen sinnhafter Kommunikation unterscheidet, etwa von politischer, rechtlicher, wirtschaftlicher und wissenschaftlicher Kommunikation – oder mit anderen Worten: wenn sie davon absieht, dass die Welt auch anders als religiös beschrieben werden kann. Um die Unterscheidung der Religion von anderen sozialen Sachverhalten zu verstehen, ist der Rekurs auf die *Systemtheorie* nützlich. Mit ihr lässt sich erklären, wie sich Religion als ein System aus ihrer Umgebung ausdifferenziert und sich dann anhand der systemintern repräsentierten Unterscheidung zwischen System und Umwelt formiert. Als Kommunikationssystem, das auf Zeichen basiert, kann Religion sich selbst und von dort aus ihre Umwelt beobachten. Zur Umwelt von Religion gehören Prozesse in anderen gesellschaftlichen Funktionssystemen und psychischen Systemen (Wahrnehmungen, Gefühle und Gedanken) sowie organische und physische Sachverhalte – auf dies alles nimmt Religion anhand von Zeichen Bezug.
- Die Frage, wie Religion als ein auf Zeichen basierendes Kommunikationssystem entsteht, lässt sich am besten mit der *Evolutionstheorie* beantworten. Sie erklärt die Genese von Systemen, indem sie die Ausbildung von Strukturen beschreibt, mit denen dann zwischen Variation und Selektion unterschieden werden kann. Während Selektion einige Varianten ausschließt, werden Neuerungen in einem System durch Variation ermöglicht. Auf diese Weise lässt sich verstehen, wie sich Religion als eine neue und besondere Weise der Kontingenzbearbeitung aus allgemeinen gesellschaftlichen Prozessen ausdifferenziert und allmählich zu einem gesellschaftlichen Funktionssystem wird, das auf dem Code immanent/transzendent basiert und sich dadurch von anderen Arten der Kontingenzbearbeitung unterscheidet. Hier gibt es gewisse Ähnlichkeiten mit dem genetischen Code. Religion unterscheidet sich zwar dem Gehalt nach von organischen Vorgängen, nicht aber mit Blick auf Strukturen. Sachlich ist die Evolution des Organischen, Psychischen und Religiösen als Teil des Sozialen verschieden, doch strukturell sind die evolutionären Ebenen isomorph: die eine Struktur lässt sich auf die andere abbilden. Im Rückgriff auf die allgemeine Evolutionstheorie ist also viel über Religion zu lernen.[85] Um jedoch detailliert zu verstehen, wie Religion als ein Zeichensystem im kommunikativen Gebrauch entsteht und funktioniert sowie reproduziert und weiterentwickelt wird, ist die Evolutionstheorie mit der Systemtheorie, der Semiotik und der Kommunikationstheorie zu verknüpfen.

Die drei Theorien seien im Folgenden in ihrer Relevanz für den Grundriss religiöser Evolution in groben Zügen skizziert.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

B. Evolutionstheorie

Am Anfang von allem Organischen, Psychischen sowie Sozialen und somit auch des Religiösen steht die Evolution. Daher ist also mit der Evolutionstheorie zu beginnen; oder in der Diktion der Peirce'schen Semiotik: mit der Kategorie der Drittheit, die die Vermittlung von Möglichkeit und Faktizität in der Anwendung von erstheitlichen Regeln umfasst. Denn die Evolutionstheorie beschreibt die Entfaltung der nicht notwendigen, aber dennoch faktisch wirksamen sozio-kulturellen Wirklichkeit samt Religion. Von dort aus gilt es dann abzuschichten und über die Zweitheit von Differenzen und Relationen (Systemtheorie) zur Erstheit von Eigenschaften und Regeln sozio-kultureller Wirklichkeit im Allgemeinen und der Religion im Besonderen vorzudringen (Semiotik und Kommunikationstheorie). Ursprünglich in der Biologie ausgearbeitet, lässt sich die allgemeine Evolutionstheorie auf die verschiedensten Bereiche anwenden, etwa auf organische und psychische Sachverhalte, aber auch auf gesellschaftliche Strukturen und nicht zuletzt auf Religion.[86] Doch wie gesagt: begründen lässt sie sich nicht, sondern nur explizieren (das heißt entfalten), und ihre Stimmigkeit und Plausibilität im Zusammenspiel ihrer Begriffe sowie in der Anwendung auf empirisches Material muss sie immer wieder aufs Neue erweisen.

Das angeführte Begründungsproblem besteht freilich nicht nur in Bezug auf die Evolutionstheorie selbst, sondern auch hinsichtlich ihres Gegenstandes, das heißt im vorliegenden Fall: der Evolution des Religiösen. Es steht im Zusammenhang mit der Frage nach dem Anfang, die zur zeitlichen Paradoxie der Einheit von vorher und nachher in der Gegenwart führt.[87] Was war vor dem Anfang von etwas? Das Nichts? Und wenn vor dem Anfang das Nichts stand: Wie kann etwas aus nichts entstehen? Einige Religionen beantworten diese Fragen bekanntlich damit, dass Göttinnen und Götter die Welt geschaffen haben.[88] Andere hingegen nehmen ein Urprinzip an, aus dem die Welt entstanden sei; so begreifen zum Beispiel einige daoistische Schriften das Dao (wörtlich: Weg) als schöpferisches Urprinzip.[89] Monotheistische Religionen wiederum halten den einen Gott – in welcher näheren Bestimmung auch immer – für den Schöpfer der Welt. All das kommt für eine wissenschaftliche Erklärung nicht infrage. Schließlich sind religiöse Aussagen der zu erklärende Gegenstand religionswissenschaftlicher Analyse und nicht ihr erklärender Bezugspunkt. Religion vollzieht ihre eigene Entstehung, erklärt aber nicht sie, sondern die Welt, die sie einfaltet und mit religiösem Sinn versieht. Eine Erklärung der Entstehung und des Vollzugs von Religion kann also nur von außerhalb religiöser Weltbeschreibung erfolgen. Wissenschaft faltet Religion als einen Gegenstand ein und stattet sie mit wissenschaftlichem Sinn aus. Es versteht sich, dass sie damit der *Phänomenalität* des Religiösen nicht gerecht wird. Doch das ist auch gut so. Wenn Wissenschaft Religion nicht zu einem wissenschaftlichen *Gegenstand* machte, verfehlte sie ihren Auftrag.

Als erster Aspekt der Evolutionstheorie soll im vorliegenden Ansatz berücksichtigt werden, dass es den *absoluten chronologischen Anfang*, nach dem im 19. Jahrhundert so viele Forschende suchten, schlicht und ergreifend *nicht gibt*. Das trifft auch auf die religiöse Evolution zu.[90] Stattdessen ist davon auszugehen, dass Religion zahlreiche Ursprünge hat und sich aus vielen verschiedenen Prozessen und Zuständen heraus formt.[91] Zudem liegen die Anlässe dafür nicht allesamt im selben Zeitraum. Folglich ist die Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit verschiedener Prozesse in der Umwelt der Entstehung von Religion zu berücksichtigen. Einige Voraussetzungen für die

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Evolution des Religiösen bilden sich früh aus, andere später; außerdem sind einige gegeben, andere kann Religion gewissermaßen vorwegnehmen. Um beispielsweise religiöse Stätten oder Gebäude errichten und unterhalten zu können, müssen einige arbeitsteilig organisierte Fertigkeiten schon vorhanden sein; hingegen kann Religion etwa die Ausbildung von Expertenrollen antizipieren, die ansonsten noch nicht zur Verfügung stehen. Ein zunächst für andere Zwecke ausgebildetes Merkmal kann sich unter veränderten Bedingungen als Selektionsvorteil erweisen.[92]

Ein zweiter hier wichtiger Aspekt der Evolutionstheorie hängt mit dem zeitlichen Paradox von vorher und nachher zusammen und verweist darauf, dass *die Entstehung von etwas nur dann in den Blick genommen werden kann, wenn es bereits entstanden ist*. Mit anderen Worten: ein Potenzial lässt sich erst ausmachen, wenn es bereits mindestens einmal verwirklicht worden ist. Die Evolutionstheorie nimmt an, dass Strukturen entstehen, indem einige der Sequenzen, mit denen experimentiert wird, sich allmählich durchsetzen und dann rekursiv gehandhabt werden; Rekursion bedeutet, dass Regeln auf einen Sachverhalt, der diese Regeln hervorgebracht hat, von Neuem angewendet werden. Dementsprechend folgt die Rekonstruktion religiöser Evolution dem Wechselspiel zwischen einem *sequenzanalytischen* Vorgehen, bei dem es auf das allmähliche Erschließen dessen ankommt, was der Fall ist; *rekursiven* Bezugnahmen, durch die sich Strukturen bilden und bewähren; sowie einem dem systemischen Charakter evolutionärer Vorgänge entsprechenden *retrospektiven* Verfahren, durch das sich die Bedeutung evolutionärer Vorgänge aus späteren Entwicklungen erschließt, also in der Zirkularität von Gegenwart und Vergangenheit. Dieses Verfahren lässt sich mit Reinhard Schulze, der es auf die Rekonstruktion des Islam anwendet, als ›retrospektive Genealogie‹ bezeichnen.[93] Geschichte wird nicht linear verstanden, sondern eher als sequenzielle und zugleich rekursive Steigerung morphogenetischer Komplexität.[94] Die Kombination von sequenziellem Schließen und einfaltender, rekursiver sowie zirkulärer Retrospektive sucht dem Zusammenhang von bestehender Möglichkeit und deren Verwirklichung gerecht zu werden. Denn in der Geschichte ist potenziell Gegenwart enthalten, und in der Gegenwart ist Geschichte realisiert, gewissermaßen als vergangene Zukunft.[95] Die sozio-kulturelle Evolution bildet also ein Potenzial aus, mit dessen Verwirklichung spätere Entwicklungen arbeiten. Oder mit Bezug auf Charles Sanders Peirce formuliert: Jede Hypothese, sofern sie sich denn sachlich und sozial bewährt, erweist sich als Konklusion, die wiederum zu einer Hypothese für eine weitere mögliche Schlussfolgerung wird.[96] Das Schlussverfahren, das analog zum Vorgang des Ein- und Ausfaltens ist, hat einen dreifachen Sinn: als *Er*schließen; als *Ein*schließen, das stets auch ein *Aus*schließen ist; und als zumindest vorläufiges *Ab*schließen, das im Vorgang der zirkulären Schließung auf den Anfang verweist und erst die Konsistenz und Plausibilität des Ganzen herstellt. In diesem dreifachen Schluss liegt die Selbstzentrierung des hier entfalteten Ansatzes begründet. Auf solche Weise faltet auch Religion die Welt ein und wird so im Verlauf der Evolution zu einem operativ geschlossenen System, das sich zu einer spezifischen Textur ausfaltet.[97]

Aber auch wenn sich Potenzial verwirklicht, ist Evolution in Hinsicht auf Zukunft ›blind‹. Sie verfolgt kein vor ihr liegendes Ziel. Ihr geht es ausschließlich darum, sich in Gang zu halten. Dass Evolution durch Differenzierung Komplexität hervorbringt und steigert, ist zufällig. Was in zeitlicher Hinsicht leicht wie ein Prozess aussieht, ist tatsächlich eine Zeit überdauernde Überlagerung verschiedener morphologischer Strukturen. Ebenso wie der Körper des modernen *Homo sapiens sapiens* organische Zu-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stände beinhaltet, die Milliarden von Jahren alt sind, bleiben auch in der religiösen Evolution früheste Strukturen erhalten, die sich mit späteren überlagern. Evolution ›blickt‹ also durch Komplexitätssteigerung auf frühere Zustände ›zurück‹, und indem sie das tut, konstituiert sie diese früheren Zustände aus der Warte späterer Zustände. Daher geht weder in der allgemeinen noch in der religiösen Evolution etwas verloren.[98] Evolution verbraucht Zeit und kennt Erinnerung, aber keine Geschichte, wie sie mit der Unterscheidung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft semantischer Bestandteil gesellschaftlicher Kommunikation ist.[99]

Ein dritter in unserem Zusammenhang relevanter Aspekt der Evolutionstheorie ist die *Zirkularität von Unwahrscheinlichkeit und Wahrscheinlichkeit*. Die Entstehung von etwas ist zwar evolutionär unwahrscheinlich, doch die Evolution birgt eine hohe Wahrscheinlichkeit dafür, das einmal Entstandene auch zu erhalten.[100] Das wird in gesellschaftlicher Evolution an der Möglichkeit zur Negation deutlich, die ebenso wie die Affirmation einer Information ein sinnvoller kommunikativer Vorgang ist:

> »Die Möglichkeit, eine Kommunikation als Negation aufzufassen und erst recht die Möglichkeit, eine solche Möglichkeit vorgreifend in Rechnung zu stellen, ist ein sehr voraussetzungsvolles Resultat (wir argumentieren zirkulär!) ihrer eigenen Evolution.«[101]

Die Zirkularität besteht darin, Negation als ein realisiertes Potenzial zu verstehen und im Umkehrschluss von der Realisierung auf das Potenzial zu schließen. Die Ja/Nein-Codierung ist zunächst einmal auf die Kommunikation selbst bezogen. Erst von dort aus können umweltbezogene Negationen erfolgen. Die Bifurkation der Kommunikation in Annahme und Ablehnung ist der Grund für die Entstehung und Forcierung doppelter Kontingenz; sie ist insofern doppelt, als das Verhalten von zwei Kommunikationsbeteiligten für den jeweils anderen kontingent ist.[102] Je komplexer die Semantik, desto mehr Anlässe für Ablehnung werden mitproduziert und umso ausgeprägter wird die doppelte Kontingenz. Sie korreliert zudem mit sachlicher Kontingenz, also mit dem zunehmenden Auseinandertreten von Bezeichnendem und Bezeichnetem, von Wort und Ding oder Sache. Mit der semantischen Komplexitätssteigerung wird es schwieriger und unwahrscheinlicher, gesichertes Wissen zu erlangen und Weisen der Vergewisserung herzustellen – jedenfalls solange die Semantiken nicht über soziale Strukturen gezügelt werden (wie sich neuerdings etwa an der Kommunikation in den sogenannten sozialen Medien wie Facebook und Twitter mit ihren bloßen Behauptungen, Verschwörungstheorien und dergleichen beobachten lässt). Um Evidenz herzustellen, bedarf es sozialer Verfahren der Regulierung von Annahme und Ablehnung. Dazu gehören die Verzögerung oder Hemmung von Negationsmöglichkeiten sowie allerlei Zusatzinstrumente zur Anreicherung und Beschleunigung von evolutionär notwendiger Variation.

Hier setzt Religion an. Gesellschaft experimentiert zwar mehr oder minder erfolgreich mit vielen Weisen der institutionellen Steigerung und Regulierung von Variation. Aber die letztinstanzliche Vergewisserung über die Einheit oder die erst herzustellende Kongruenz von Bezeichnendem und Bezeichneten – mit anderen Worten: unterschiedslose Identität – bleibt auf das verwiesen, was sich evolutionär als Religion ausdifferenziert. Religion ist also eine Sinnform, die auf Variation zu reagieren und die Bedingungen für die Annahme oder Ablehnung von Kommunikation letztinstanzlich festzulegen hat. Ebenso wie die Negationsmöglichkeit ist auch religiöse Evolution

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eher unwahrscheinlich. Indem Religion eine kontraintuitive Welt von als übernatürlich betrachteten Kräften und Wesen formt, negiert sie das Vorfindliche, Normale und Erwartbare zugunsten der Affirmation des Abwesenden.[103] Darin liegt in selbstreferenzieller Hinsicht ihre Quelle und im Hinblick auf die gesellschaftliche Umwelt zugleich ihr evolutionäres Risiko. Einmal etabliert, erzeugt sie jedoch ihre eigene Evidenz, sodass religionsinterne Anschlussmöglichkeiten wahrscheinlicher werden und das Religionssystem sich stabilisieren kann. Aufgrund der Zirkulation von Unwahrscheinlichkeit und Wahrscheinlichkeit ist es nur retrospektiv möglich, stabile Strukturen zu erkennen. Daher hat die Theorie religiöser Evolution keine Abläufe von Phasen oder einander ablösende Stufen zu rekonstruieren, wie das im 19. Jahrhundert viele Ansätze versuchten, sondern die Morphogenese von komplexen und sich überlagernden Strukturen des Religiösen zu beschreiben.[104]

Die allgemeine Evolutionstheorie löst das oben erwähnte Begründungsproblem ihres Gegenstandes mit der Annahme von Strukturbildung. Sie besagt, dass einzelne Elemente durch die Formung von Strukturen in einen dauerhaft geregelten Zusammenhang kommen und erst dadurch zu sinnhaften Entitäten werden. Um Strukturveränderungen zu begreifen, dürfen Strukturen keineswegs als etwas Festes im Unterschied zu etwas Fließendem verstanden werden. Sie existieren vielmehr nur im Vollzug und benötigen daher Zeit. Sie sind die geregelte und einzelne Ereignisse überdauernde Wechselwirkung von Elementen, ermöglichen und beschränken deren Zusammenspiel und gewährleisten anschlussfähige Operationen, also die geregelte Abfolge von Kommunikationsereignissen.[105]

Was Strukturbildung betrifft, so geht die Evolutionstheorie in ihrer allgemeinen, formalen Fassung von drei evolutionären Mechanismen aus: Variation, Selektion und Restabilisierung. Während Variation einzelne Vorgänge betrifft, sorgt Selektion für Strukturbildung, und Restabilisierung ist für die Grenzen des Systems zu seiner Umwelt zuständig.[106] Diese Mechanismen können allerdings nur funktionieren, wenn sie unabhängig voneinander sind. Daher nimmt die Evolutionstheorie zwei Trennungsvorgänge an, nämlich die Trennung der Selektion von Variation und die Trennung der Restabilisierung von Selektion. Mit Blick auf gesellschaftliche Evolution im Allgemeinen und religiöse Evolution im Besonderen ist diese doppelte Trennung nur möglich, weil sich die drei Mechanismen auf verschiedene Komponenten des Gesellschafts- und somit auch seines religiösen Subsystems beziehen: die Variation auf die Elemente, das heißt auf die einzelnen Kommunikationsereignisse; die Selektion auf die Strukturen, also auf die Bildung von Anschlussfähigkeiten und den Gebrauch von Erwartungen; und Restabilisierung auf die Grenzziehung des Systems zu seiner Umwelt. Diese doppelte Trennung ist zunächst mit gesellschaftlicher Kommunikation im Allgemeinen in Verbindung zu bringen, um dann zu rekonstruieren, wie sich Religion als eine spezifische Kommunikationsform ausdifferenziert hat.

Mit Blick auf gesellschaftliche Kommunikation im Allgemeinen gibt es vor allem zwei wichtige Variationsmechanismen: zum einen die Möglichkeit, für dieselbe Referenz unterschiedliche Semantiken zu verwenden (bekanntes Beispiel: ›der Schüler von Aristoteles‹ und ›der Feldherr des Persienfeldzuges‹ als zwei Bezeichnungen für Alexander den Großen); zum anderen die Ja/Nein-Codierung von Kommunikation, also die Möglichkeit, mitgeteilte Information verneinen zu können,[107] sei es in Gestalt der ausdrücklichen Ablehnung einer sprachlichen Aussage, sei es per Nicht-Reaktion auf ein wahrgenommenes Körperverhalten (etwa auf eine Grußgeste oder auf die Darrei-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chung eines Objekts). In der Kommunikation geht es stets um Annahme oder Ablehnung des von ihr angebotenen Sinns. Variation innerhalb von Kommunikation besteht also nicht in der spontanen Entstehung von Neuem, sondern in der abweichenden Reproduktion von Elementen des Kommunikationssystems. Abweichung ist ein rekursiver Vorgang, weil sie etwas voraussetzt, von dem abgewichen werden kann. Variation in diesem Sinne erfolgt tagtäglich und permanent, etwa als widersprechende Meinungsäußerung, als Paraphrase von Gesagtem, als schwelender oder tatsächlicher Konflikt usw.[108] Das alles aber hat über konkrete Situationen hinaus zumeist keine weitreichenden strukturellen Folgen. Das Protokoll einer administrativen Sitzung wird korrigiert, ein Produktionsfehler behoben, eine politische Absicht im Parlament kontrovers diskutiert, eine Konvention außer Acht gelassen, beanstandete Ware zurückgenommen, eine reklamierte religiöse Erfahrung anders reformuliert usw. Nur das extrem häufige Vorkommen von Variation, die gerade nicht auf Selektion aus ist, ermöglicht die Chance für Selektion. Mit anderen Worten: Variation und Selektion haben als getrennte evolutionäre Mechanismen zu bestehen. Um Evolution zu ermöglichen, dürfen beide Mechanismen nicht systematisch aufeinander abgestimmt sein. Ihre Koordination muss sich vielmehr zufällig ergeben können. Mit einer aus der Biologie stammenden Unterscheidung kann man den durch Selektion entstehenden *strukturellen Zusammenhang* von Elementen als den *Genotyp* eines Kommunikationssystems bezeichnen, während der *Phänotyp* das *variierende semantische Erscheinungsbild* eines Kommunikationssystems darstellt.

Je mehr Abweichungsmöglichkeiten bestehen, desto stärker ist die Suche nach Semantiken, die universal gültig sein sollen und daher nicht verneint werden können. Dann ist etwa die Rede vom ›Wahren an sich‹, vom ›Guten an sich‹, vom ›Schönen an sich‹ und vom ›Menschen an sich‹, der Universalien der genannten Art einschließlich seines eigenen ›Wesenskerns‹ erkennen könne; ein Vorgang, der spätestens seit der Achsenzeit am Werke ist, also im ersten Jahrtausend v. u. Z. beginnt.[109] Aber gerade diese Suche produziert, wenn sie beobachtet wird, immer neue Ablehnungsmöglichkeiten und somit immer neue Kontingenzen; etwa indem ein universaler Gültigkeitsanspruch überhaupt bestritten wird, oder derart, dass die Konkretion entsprechender Generika umstritten ist. Die wirksame Einschränkung von Variation erfolgt evolutionär nicht durch einen zunehmenden Abstraktionsgrad von *Semantiken*, sondern durch die Erzeugung von generischen gesellschaftlichen *Strukturen*. Gesellschaftsbildung ist Strukturbildung, also Regelung von Erwartungen und Erwartungserwartungen, um kommunikative Anschlüsse ermöglichen zu können. Gesellschaftliche Kommunikation legt fest, welche Semantiken unter welchen Bedingungen und in welchen Zusammenhängen erwartbar sind und strukturell adäquate Anschlüsse erzeugen. Kommunikationen bilden

> »Strukturen als Selektionsschemata, die ein Wiedererkennen und Wiederholen ermöglichen, also Identitäten (oft sagt man im Anschluß an Piaget auch: Invarianzen) kondensieren und in immer neuen Situationen konfirmieren, also generalisieren«.[110]

Gesellschaftliche Strukturen entscheiden etwa über die Wahrscheinlichkeit, mit der an ein religiöses Kommunikationsereignis weitere religiöse Operationen oder aber politische, ökonomische, juristische und anders bestimmte Kommunikationsereignisse anschließen. Beispielsweise ist es unter heutigen Umständen recht unwahrschein-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lich, dass jemand, der in einem Geldinstitut lautstark über den falschen Gott Mammon zu predigen beginnt, auf Resonanz und Gefolgschaft stößt. Eine solche Aktion würde wohl eher als Irritation registriert und von Angestellten beendet werden. Notfalls käme auch die Polizei ins Spiel, und der Vorfall würde rechtlich geahndet. Dass das eine eher erwartbar ist als das andere, liegt an der Strukturbildung von Kommunikation, die aus variierenden Kommunikationsereignissen Selektionen vornimmt und die einzelnen Elemente in einen geordneten Zusammenhang bringt.

Jede Variation hat zwangsläufig Selektion zur Folge, ob positive oder negative, und sie kann stattfinden oder unterbleiben. Variation ist zwar stets unerwartet, aber erst die Abweichung vom Üblichen lässt die Frage der positiven oder negativen Selektion aufkommen. Solange die evolutionären Mechanismen der Selektion und Variation nicht systematisch getrennt sind, kann es zu keiner Strukturänderung kommen. Dazu müssen sie erst auseinandertreten. Selektionsaspekte haben von konkreten Situationen zu abstrahieren, müssen aber so beschaffen sein, dass sie sich auf möglichst viele, im Konkreten verschiedenartige Situationen anwenden lassen. Um Variation erkennen zu können, müssen qua Selektion entstehende Strukturen vorausgesetzt werden, innerhalb derer sie erfolgen oder von denen sie abweichen kann. Die Abhängigkeit von einer vorgegebenen Semantik ermöglicht überhaupt erst das Erkennen von Abweichungen, also Evolution. Darin besteht die Zirkularität von Variation und Selektion. Abweichung muss aber nicht zwingend Strukturänderung bedeuten. Beispielsweise sind traditionelle, etwa frühe Gesellschaften eher strukturkonservativ.[111] Wenn in ihnen etwas als abweichend auffällt, geht es zumeist darum, den als ursprünglich erachteten Zustand wiederherzustellen. In komplexeren Gesellschaften werden dafür Traditionskonzepte ausgebildet.[112] Die Ordnung, an der sich zu orientieren ist, wird in der Regel durch Ursprungsnarrative (Mythen) beschrieben. Gesellschaften, die eine fortschreitende Geschichte kennen, orientieren sich hingegen in Zeiten neuer Strukturbildung an Schwellenerzählungen, die jeweils einen neuen Ausgangspunkt beschreiben. Dieser beinhaltet zumeist nicht nur eine Diagnose, sondern auch einen Therapievorschlag zur Behandlung der diagnostizierten Krise.[113]

Für jeden Gesellschaftstypus, also auch für eine frühe Gesellschaft, besteht der elementare Selektionsmechanismus in der Differenzierung von Interaktions- und Gesellschaftssystem.[114] Unter einem Interaktionssystem sei die erwartete oder spontane, alles in allem aber eher flüchtige Kommunikation unter mindestens zwei anwesenden Personen verstanden, während das Gesellschaftssystem sämtliche in ihm erfolgende Kommunikationen umfasst.[115] Interaktionssysteme sind extrem variabel, weil sie mit ihrer Fremdreferenz besonders anfällig für psychische Abweichung sind. Jede Annahme oder Ablehnung einer Kommunikation hat mehr oder minder direkte Folgen für die Kommunikationssituation im Ganzen – von der Irritation bis zum Abbruch. Doch für das Gesellschaftssystem ist all dies in der Regel ohne Belang. Es vollzieht direkte Interaktionen und ist zugleich innergesellschaftliche Umwelt von direkten Interaktionen (strukturell ähnlich dem Verhältnis zwischen Zelle und Organ sowie Organ und Organismus). Als Umwelt überdauern das Gesellschaftssystem und seine Subsysteme die eher flüchtigen Interaktionssysteme. So kann sich Religion etwa in der zufälligen Zusammenkunft von Reisenden ereignen, die über religiöse Fragen ins Gespräch kommen. Hier bietet der Tourismus mit seinen Möglichkeiten, als exotisch geltende Erfahrungen zu machen, oftmals geeignete Anlässe.[116] Doch der Verlauf solcher Kommunikation hat in der Regel keinerlei Einfluss auf Religion als gesellschaftliches

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Subsystem; es sei denn, dort kommt es durch punktualisierte oder andauernde Abweichung zu Strukturänderungen – die Evolutionsbiologie spricht da von *punctuated equilibrium* und meint einen Vorgang, der die ansonsten graduelle Evolution gewissermaßen sprunghaft unterbricht.[117] Strukturänderungen durch Handel, politische Beziehungen und Migration sowie entsprechenden Kontakt zwischen einzelnen Religionen und ihren sozio-kulturellen Umwelten sind sehr viel wahrscheinlicher.[118]

Im Zusammenhang mit den evolutionären Mechanismen Variation, Selektion und Restabilisierung sind nun zwei gesellschaftliche Differenzierungsprinzipien bedeutsam: die funktionale Differenzierung und die sozialstrukturelle Differenzierung von Sozialformen. Mit *funktionaler Differenzierung* ist gemeint, dass sich gesellschaftliche Subsysteme herausbilden, die auf der Basis eines spezifischen Codes eine je eigene gesellschaftliche Funktion erfüllen. Die Politik beispielsweise regelt auf der Grundlage des Codes Macht/Ohnmacht Herrschaftsverhältnisse, die Wirtschaft klärt Besitz- und Eigentumsverhältnisse, indem sie den Code Haben/Nicht-Haben (oder unter finanzwirtschaftlichen Bedingungen: Zahlen/Nicht-Zahlen) anwendet usw. Auf der Basis von Funktion und Code regeln gesellschaftliche Subsysteme die Trennung von Selektion und Variation. So können Gegenstände auf sehr verschiedene Weise ihre Besitzer wechseln und Leistungen auf ganz unterschiedliche Arten erbracht werden, aber Wirtschaft regelt die Selektionsbedingungen, unter denen der Güter- und Leistungsverkehr als Teil wirtschaftlicher Vorgänge erfolgt (und nicht etwa aufgrund politischer Opportunitäten, ästhetischer Kriterien oder religiöser Heilsfragen). Mit *sozialstruktureller Differenzierung* ist gemeint, dass innerhalb einer Gesellschaft mehr oder minder formalisierte Sozialformen bestehen, in die Interaktionen eingebettet sind – etwa Rituale, Gruppen, Bewegungen, Netzwerke oder Organisationen. Je formaler eine Sozialform, desto stärker ist sie an den Selektionsprinzipien desjenigen gesellschaftlichen Subsystems ausgerichtet, dem sie primär zugehört. So agiert ein Geldinstitut dann erfolgreich, wenn es sich auf Finanzströme konzentriert und alle gesellschaftlichen Prozesse in seiner Umwelt – etwa in Politik, Wissenschaft oder Recht – unter rein finanziellen Aspekten beobachtet. Oder ein religiöses Ritual organisiert Interaktionen zwischen personalen und gegenständlichen Aktanten (verstanden als wirksame Elemente einer übergeordneten Struktur) und stattet sie systemisch mit religiösem Sinn aus. Daher kann es Teil des Religionssystems sein und spezifisch religiöse Selektionen vornehmen, obwohl es in allgemeine gesellschaftliche Prozesse eingebettet ist und auch der Legitimation von politischer Herrschaft dienen kann. Eine flüchtige Interaktion hingegen, in der die Kommunikationen eher lose miteinander verbunden sind, ist keinem bestimmten gesellschaftlichen Subsystem exakt zuzuordnen. Während die Differenzierung von Sozialformen in der Hauptsache für die Trennung zwischen Variation und Selektion sorgt, ist die funktionale Differenzierung primär für die Separierung von Selektion und Restabilisierung zuständig.

Mit Blick auf soziale Evolution ist überdies zu berücksichtigen, dass nicht alles in der sozio-kulturellen Wirklichkeit eindeutig gemäß den Grenzen zwischen gesellschaftlichen Subsystemen verläuft. Vieles findet in flüchtigen Interaktionen statt, die sich nur zeitweise systemisch formen. Außerdem bestehen zahlreiche Diskurse, in denen Semantiken zwischen positionellen Polen oszillieren, ohne sich jedoch gesellschaftsstrukturell-funktional zu formen.[119] Schließlich existieren Sozialformen, die sich für den Fall geringer Formalisierung nicht immer eindeutig dem einen oder anderen gesellschaftlichen Subsystem zuordnen lassen. In diesen Fällen erweist es sich

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als schwierig, zwischen Variation und Selektion zu trennen; und erst recht ist dann die Separierung von Selektion und Restabilisierung unmöglich.

Der Begriff der Restabilisierung bezeichnet den Einbezug von Strukturänderungen in ein qua Selektion strukturdeterminiert prozedierendes System. Außerdem trägt er der Einsicht Rechnung, dass Strukturänderungen zwar auch über Variation und Selektion erfolgen, dass dies aber immer durch eigene Operationen des Systems geschieht. In jedem Falle führt Selektion, ob positiv oder negativ, zum Ansteigen der Komplexität des Systems, und darauf muss es mit Restabilisierung reagieren.[120] Dies erreicht ein System, indem es die systeminterne Sinnbildung primär auf den jeweils spezifischen Code bezieht. Für das Religionssystem heißt das, dass religiöser Sinn zuvorderst auf Basis des Codes immanent/transzendent hergestellt wird. Formal gesehen, geschieht das durch die erneute Einführung der Unterscheidung auf der einen Seite des durch sie Unterschiedenen, nämlich im Falle von Religion durch die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz auf der Seite der Immanenz.[121] Auf diese Weise macht sich Religion von überraschenden Geschehnissen in ihrer Umwelt – von Naturereignissen wie Unwettern oder Sonnenfinsternissen bis hin zu psychischen Unregelmäßigkeiten wie etwa Halluzinationen oder Psychopathologien – unabhängig oder kann sie zumindest leichter in religiöse Information transformieren.

Als ein weiteres Beispiel für die zunehmende religiöse Selbstzentrierung durch die Anwendung des religiösen Codes auf das durch ihn Unterschiedene kann die altägyptische Ma'at-Religion angeführt werden:

> »›Maat‹ bezeichnet die Idee einer alles durchwaltenden und die Welt der Menschen, der Dinge, der Natur und der kosmischen Erscheinungen umgreifenden sinnhaften Ordnung, kurz: den Sinn der Schöpfung, die Form, in der sie vom Schöpfergott ›gemeint‹ ist.«[122]

In einem allgemeinen Sinn lässt sich der altägyptische Begriff von Religion »als ›Maat-Verwirklichung‹« bestimmen; in einem spezifischen Sinn meint Religion hingegen »Götterbesänftigung«.[123] Jan Assmann verdeutlicht das Verhältnis zwischen weitem und engem Religionsverständnis anhand des folgenden Schemas (Abbildung 2):[124]

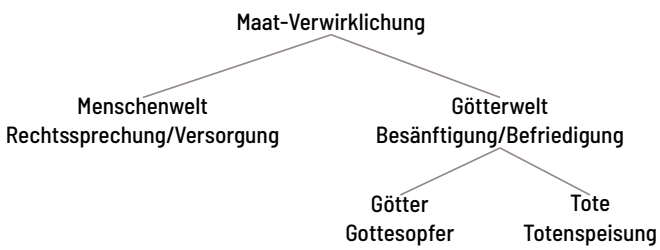


Abbildung 2: Das Verhältnis zwischen weitem und engem Religionsverständnis im alten Ägypten

Mit dem doppelten Religionsbegriff lässt sich

> »jenes Dilemma auflösen, daß einerseits in der ägyptischen Kultur alles irgendwie religiös fundiert und bestimmt ist, andererseits aber zwischen dem Heiligen und dem

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Profanen strikte Grenzen gezogen [sind] und der Umgang mit dem Heiligen scharf aus der Alltagswelt ausgegrenzt ist«.[125]

Das weite und das enge Religionsverständnis sind Ausdruck einer asymmetrischen, unumkehrbaren Beziehung zwischen der gesellschaftlichen Ordnung insgesamt und ihrer internen Differenzierung zwischen religiösen und nicht-religiösen Bereichen. Die Differenzierung und Selbstzentrierung erreicht Religion im alten Ägypten damit, dass die Unterscheidung immanent/transzendent auf der Seite der Immanenz erneut eingeführt wird. Während das Maʾat-Konzept in formaler Hinsicht unbestimmbare Transzendenz bezeichnet, ist die Maʾat-Verwirklichung die immanente Konkretion. Im Bereich bestimmter Immanenz ist die Götterwelt wiederum Ausdruck der Transzendenz, während die Menschenwelt Immanenz darstellt.

Die allgemeine Evolution, zu der die gesellschaftliche Evolution und mit ihr die Co-Evolution des Religiösen zählen, hat als Bedingung der Möglichkeit zur Trennung der drei evolutionären Mechanismen Variation, Selektion und Restabilisierung im Wesentlichen vier verschiedene Ebenen hervorgebracht. Es handelt sich hier im Einzelnen um die physische und die organische Ebene (mit chemischen Sachverhalten als Bindeglied) sowie um die psychische und die soziale Ebene (mit kulturellen Sachverhalten als Bindeglied). Sie alle haben einen emergenten Status und basieren auf je eigenen Strukturen. Ihre Autonomie kann man daran erkennen, dass organische Sachverhalte zwar auf physischen basieren, aber nicht in ihnen aufgehen. Ansonsten könnte die Chemie nicht zwischen anorganischen und organischen Prozessen unterscheiden, und die Biologie könnte nicht die Entstehung von Leben aus physischen und chemischen Prozessen erforschen. Das Gleiche gilt für psychische Prozesse. Sie basieren zwar auf organischen und physischen Sachverhalten, lassen sich aber nicht auf sie reduzieren. Andernfalls könnte die Existenz von Bewusstsein nicht verstanden werden. Und schließlich lässt sich auch die soziale Ebene nicht auf psychische Prozesse zurückführen. Sie basiert auf ihnen, führt jedoch ein Eigenleben in Gestalt von Kommunikation. Alle vier Ebenen bestehen zwar aus nichts anderem als Materie und Energie (die physikalisch bekanntlich äquivalent sind), organisieren deren Zusammenspiel jedoch auf verschiedene Weise. Die Eigenständigkeit der vier Ebenen kann nur bestehen, weil das Kontinuum von Materie und Energie unterbrochen wird. Diese Unterbrechung erfolgt durch System/Umwelt-Differenzierungen und ermöglicht die Steigerung von Komplexität durch Co-Evolution, und zwar sowohl innerhalb der Ebenen als auch zwischen ihnen.[126] Auf dieser Basis wird Religion im vorliegenden Ansatz als eine Co-Evolution zur gesellschaftlichen Evolution verstanden, die wiederum eine Co-Evolution zur psychischen und organischen Evolution ist. Es gibt keinen Primat einer Evolutionsart vor der anderen, auch wenn die organische Evolution der psychischen und gesellschaftlichen chronologisch vorangeht. Einmal in der Welt, sind alle Evolutionsarten wechselseitig co-evolutiv.[127] So ist zum Beispiel körperliches Wachstum nicht nur ein physischer und organischer, sondern auch ein sozialer Sachverhalt, der organisches Wachstum durch sozio-ökonomischen Wohlstand, unterschiedliche Zugänge zu Nahrung und dergleichen beeinflusst. Auch Religion als sozialer Sachverhalt wirkt sich auf psychische, organische und physische Sachverhalte aus, etwa durch rituelles Verhalten, Askese oder Orgiastik – wobei die relevanten Anteile der Auswirkungen dann freilich wieder als Referenzen religiöser Kommunikation aufgenommen werden. Doch derlei Auswirkungen über evolutionäre Ebenen hinweg setzen Diffe-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

renzierung voraus, nämlich eben die von System und Umwelt als Unterbrechung des Kontinuums von Materie und Energie. Aufgrund der Autopoiesis des Systems gibt es sie nur als *Anregung* der Umwelt, die ein System registrieren und in systemrelevante Information transformieren kann – und zudem sind sie ausschließlich über *Zeichen vermittelt*.

C. Systemtheorie

Wenn am Anfang alles Organischen, Psychischen sowie Sozialen und somit auch des Religiösen die Evolution steht – wodurch wird dann sie in Gang gesetzt? Die Antwort lautet: durch Differenzierung. In der Diktion der Peirce'schen Semiotik entfaltet sich die sozio-kulurelle Wirklichkeit im Allgemeinen und Religion im Besonderen in der Kategorie der Zweitheit, die Differenzen und Relationen umfasst. Von dort aus werden die Differenzierungsprozesse mit den Kategorien der Drittheit (Evolution) und Erstheit (Zeichenbildung) abgestimmt. Die basale Differenzierung, die Evolution stimuliert, indem Evolution diese Differenzierung vollzieht, ist die zwischen System und Umwelt. Nur sie ermöglicht Evolution im Allgemeinen sowie gesellschaftliche und religiöse Evolution im Besonderen.[128] Wenn es sich bei evolutionären Differenzierungen um die Entstehung von Systemen handelt, dann ist zu bedenken, was ein System ausmacht. Dazu sei auf die Systemtheorie zurückgegriffen. Ebenso wie die Evolutionstheorie ist auch sie zunächst eine allgemeine Theorie, die sich auf ganz verschiedene Bereiche anwenden lässt, etwa auf physische, organische, psychische sowie soziale Sachverhalte – und unter den Letzteren auch auf religiöse Strukturen.[129] Im Folgenden seien diejenigen Aspekte der Systemtheorie skizziert, die für den vorliegenden Grundriss religiöser Evolution relevant sind. Zusätzliche Ausführungen finden sich im weiteren Verlauf der Abhandlung, nämlich bei der Erörterung der Frage, wie ein Zeichensystem funktioniert, und im Rahmen von Analysen empirischen Materials.

In ihrer allgemeinen Gestalt besagt die Systemtheorie, dass Systeme entstehen, indem sie sich von ihrer Umwelt abgrenzen, eigene Strukturen ausbilden und selbstständig Information erzeugen. Ein System ist ein Netzwerk von funktional voneinander abhängigen und strukturell miteinander verbundenen Teilen eines integrierten Ganzen, dessen Komplexität aus nicht-trivialen, nicht-linearen Wechselwirkungen zwischen Teilen resultiert, sodass seine entstehende Dynamik nicht als Summe dieser Teile verstanden werden kann.[130] Die Elemente eines Systems sind rekursiv sowie zirkulär aufeinander bezogen und konstituieren dadurch eine sinnhafte Einheit. Wie erwähnt, meint Rekursivität den Vorgang, in dem Regeln auf Sachverhalte, die diese Regeln hervorgebracht haben, von Neuem angewendet werden. Die Einheit des Systems ist von einem Zustand geprägt, durch den alle seiner Elemente zumindest indirekt wechselseitig voneinander abhängen und sich gegenseitig beeinflussen.[131] Ein System hat einen emergenten Status, lässt sich also in seiner Einheit nicht auf seine Ausgangsbedingungen reduzieren.

Alle komplexeren Systeme (ob organische, psychische oder soziale) organisieren sich nicht nur autonom, sondern erzeugen sich auch selbst, nämlich als spezifische Rekombination von Bestandteilen aus dem Kontinuum von Materie und Energie, die für die Systembildung relevant sind. Diese Bestandteile entnimmt ein System jedoch nicht einfach seiner Umwelt, sondern konstituiert alles, was es als Entität verwendet

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(also seine Komponenten, Prozesse, Strukturen, Subsysteme und nicht zuletzt sich selbst), durch systemspezifische Rekombinationen und Transformationen. Zellen etwa basieren auf physisch-chemischen Sachverhalten in ihrer Umwelt, produzieren aber auf organischer Ebene eigenständig Protein; psychische Systeme fußen auf physiologischen Prozessen in ihrer Umwelt, erzeugen jedoch autonom Wahrnehmungen, Gefühle und Gedanken; Gesellschaft ruht auf psychischen Zuständen in ihrer Umwelt, generiert aber selbstständig sozialen Sinn; und das Religionssystem hängt von bestimmten gesellschaftlichen Zuständen in seiner Umwelt ab, produziert aber aus eigener Kraft religiösen Sinn. Für diesen Sachverhalt haben die Neurobiologen Francisco Varela und Humberto Maturana den Begriff der Autopoiesis geprägt, der dann auch Eingang in die soziologische Systemtheorie fand.[132] Im Kern besagt das Konzept der Autopoiesis, dass das Zusammenwirken der Komponenten eines Systems jene rekursive Struktur ist, die die Komponenten zuallererst produziert. Das Konzept ist eng mit demjenigen der Emergenz verbunden. Emergenz wiederum bezeichnet die Herausbildung von Eigenschaften eines Systems infolge des Zusammenspiels seiner Komponenten, wobei sich die emergenten Eigenschaften des Systems nicht auf Eigenschaften der Elemente zurückführen lassen, die diese isoliert voneinander besitzen. In diesem Sinne kann auch Religion »im quasi Voraussetzungslosen anfangen, Rekursionen entwickeln und daran ihre eigene Autopoiesis entdecken«.[133]

Des Weiteren basiert ein System auf der Unterscheidung von System und Umwelt.[134] Selbstverständlich wirkt die Umwelt bei systemischen Prozessen stets mit, denn ohne sie geschähe überhaupt nichts. Folglich bedeutet Autopoiesis die Autonomie bei der Herstellung von Information, also die Eigengesetzlichkeit des Systems, nicht aber seine monadengleiche Autarkie, das heißt die vollständige Unabhängigkeit von Materie und Energie in der Umwelt des Systems. Die systemrelevante Umwelt wird insofern berücksichtigt, als sie *innerhalb* des Systems repräsentiert wird, nämlich durch die Unterscheidung zwischen selbstreferenziellem System und fremdreferenzieller Umwelt. Mit der Entstehung von Systemen wird das evolutionsübergreifend existierende Kontinuum von Energie und Materie zwar nicht völlig gekappt, aber doch unterbrochen und stark begrenzt. Diese Unterbrechung ist notwendig, um die Generierung von Information und den systeminternen Aufbau komplexer Strukturen zu ermöglichen.

Durch die Unterscheidung von System und Umwelt wird eine Grenze gezogen, mit deren Hilfe sich ein System nach Bedarf öffnen und schließen kann. Das ist deshalb möglich, weil ein System die wechselseitigen Abhängigkeiten der internen Elemente untereinander von den Abhängigkeiten zwischen System und Umwelt trennt und beide miteinander abstimmt. Hierbei konstituieren die Ersteren die *Selbstreferenz* des Systems, die Letzteren machen die *Fremdreferenz* des Systems aus, und für den Abgleich beider sorgt die *Systemreferenz*. Die Entwicklung komplexer Systeme beruht demnach konstitutiv auf der Möglichkeit, Grenzen zu ziehen.[135] Daher gehören Grenzen zu den wichtigsten evolutionären Errungenschaften. Im Unterschied zu Organismen, die sich durch materielle Grenzen im physischen Raum schützen, ist es psychischen und sozialen Systemen möglich, sich bei der Herstellung von Information durch Beobachtung vom physischen Raum unabhängig zu machen, eigene Räume zu konstituieren und sich auf diese Weise selbst von ihrer Umwelt zu unterscheiden. Dadurch entsteht eine doppelte Differenz von System und Umwelt: »als *durch* das System *produzierter* Unterschied und als *im* System *beobachteter* Unterschied«.[136] Systeme beziehen sich somit auf

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Umwelt, von der sie sich abgrenzen, mittels systeminterner Beobachtung. Obwohl jede Grenze von einem bestimmten Standpunkt aus gezogen wird, hat sie zwei Seiten: eine Seite, die von der Position der Grenzziehung aus bezeichnet wird, und eine Seite, die unmarkiert ist,[137] aber ebenso zu bezeichnen ist. Folglich wird die durch die System/Umwelt-Differenz gezogene Grenze zugleich überschritten. Die Grenzüberschreitung gehört daher untrennbar zur Grenzziehung. Doch die Grenzüberschreitung hin zur anderen Seite und deren Bezeichnung kann ausschließlich systemintern, das heißt durch fremdreferenzielle Verweise, erfolgen.

Durch die Beobachtung der systemintern repräsentierten, fremdreferenziellen Umwelt gewinnt das System Daten, die für das selbstreferenzielle System relevant sind und intern zu Informationen verarbeitet werden, sodass die Daten einen spezifischen Sinn erhalten. Dies erfolgt durch einen systemspezifischen binären Code. Nur aufgrund der Binarität des Codes ist das System dazu in der Lage, die System/Umwelt-Grenze zu kreuzen und von der Binnenseite ihres eigenen Zustands (Selbstreferenz) aus die andere Seite, nämlich seine Umwelt (Fremdreferenz), zu beobachten. Wie in der Einführung dargelegt, basiert das Religionssystem auf dem Code immanent/transzendent. Als autonomer Teil des Gesellschaftssystems kann Religion nur unter bekannten (das heißt religiös gewendet: immanenten) Bedingungen prozedieren. Aber sie beobachtet alles mit Blick auf Transzendenz, die in der Umwelt des Religionssystems liegt. Sie entzieht sich prinzipiell der Beobachtbarkeit, wird aber ins System hineingeholt und auf diese Weise bezeichnet. Erst durch das Kreuzen der Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz kann religiöser Sinn entstehen. Dieser Sachverhalt wird im Laufe der Untersuchungen weiter expliziert, nämlich bei der Behandlung der Frage, was ein Zeichensystem ausmacht, und im Rahmen von Analysen empirischen Materials.

Das Kreuzen der Grenze ist ein kreativer Vorgang. Er vermittelt analoge Verhältnisse, das heißt im System und in seiner Umwelt parallel laufende Prozesse, mit systeminternen Zuständen, die auf einem digitalen, also binären Code basieren.[138] Neuere Forschungen der systemtheoretischen Zellbiologie deuten auf ein komplexes Zusammenspiel zwischen digitalen und analogen Prozessen innerhalb der Zelle hin: Während der genetische Code digital gehalten und für ›Rauschen‹ oder kleine lokale Umwelteinflüsse unempfindlich ist, sorgen epigenetische Codes für den analogen Einfluss auf die Zelle. Der analoge Austausch zwischen System und Umwelt wird – je nach theoretischem Ansatz – als ›Ökosystem‹ oder ›Nische‹ bezeichnet.[139] Auch in sozialen Systemen und somit in der Religion wird zwischen digitalem Code und analogem Abgleich des Systems mit seiner Umwelt vermittelt. Das Kreuzen der Grenze ist überdies deshalb ein kreativer Vorgang, weil er keine bloße Wiederholung des identischen Bezeichnens ist; denn eine Unterscheidung kann sich während ihres Gebrauchs nicht selbst identifizieren.[140] Auf diese Weise entsteht immer neuer Sinn, dessen semantische Varianz vom jeweiligen systemspezifischen Code gesteuert wird. Das Zusammenwirken von digitalem Code und analogem Austausch zwischen System und Umwelt wird mit Blick auf die Evolution der Religion im Verlauf der Untersuchungen ebenfalls weiter ausgeführt, und zwar bei der Erörterung der Frage, wie ein Zeichensystem funktioniert, und im Rahmen von Analysen empirischen Materials.

Während das System aus der *spezifischen Umwelt* Daten gewinnen kann, um sie intern zu Informationen zu verarbeiten, ist alles außerhalb der spezifischen Umwelt *amorphe Umgebung*, die keinerlei Daten bereithält; dort herrscht für das System nur

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

komplettes Rauschen.[141] Das Verhältnis von System, spezifischer Umwelt, Ökosystem, das für den Austausch zwischen System und Umwelt sorgt, sowie amorpher Umgebung lässt sich grafisch folgendermaßen darstellen (Abbildung 3):

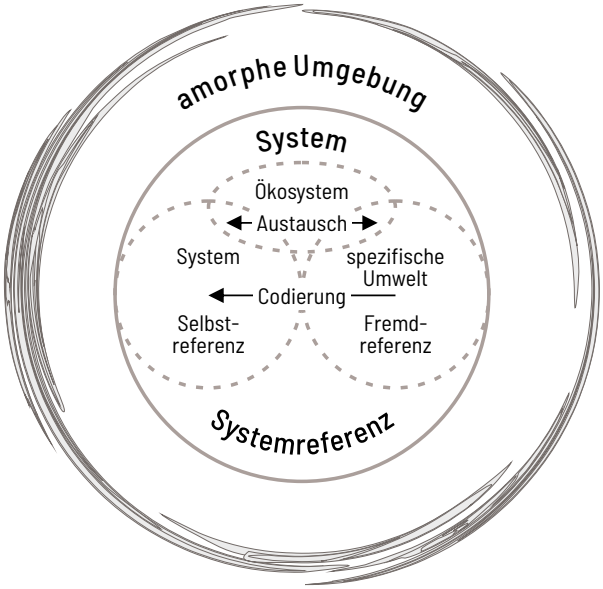


Abbildung 3: Das Verhältnis von System, spezifischer Umwelt, Ökosystem und amorpher Umgebung

Mit Blick auf gesellschaftliche Evolution im Allgemeinen und religiöse Evolution im Besonderen reproduziert Kommunikation im Vollzug die *operative Geschlossenheit* – und dadurch, wie sie erfolgt, also in der Unterscheidung von Mitteilung und Information, zugleich die *Differenz von Geschlossenheit und Offenheit*. Das so entstehende Kommunikationssystem prozediert aufgrund seiner systemischen Geschlossenheit umweltoffen. Die operative Geschlossenheit als Grundlage für die Umweltoffenheit bedeutet zudem, dass ein System einer doppelten Referenz bedarf, nämlich der genannten Selbst- und Fremdreferenz. In der Mitteilung bezieht sich das System auf sich selbst, und über die Generierung von Information bezieht es sich auf seine Umwelt. Durch diese doppelte Referenz wird die Differenz von System und Umwelt in das System hineingezogen, und die Systemreferenz sorgt für Verstehen – in welcher Weise auch immer: als Annahme, Ablehnung oder Missverstehen. Dabei kann das Kommunikationssystem nie direkt in die Umwelt eingreifen – also nie *mit* ihr kommunizieren, sondern sich immer nur zeichenförmig auf sie beziehen – also *über* sie kommunizieren. Wie sich das Verhältnis von Mitteilung, Information und Verstehen als den drei Komponenten der Kommunikation im Detail gestaltet, wird noch zu erörtern sein (siehe S. 59–60). Zuvor sind allerdings einige Ausführungen zu Zeichen (als den Elementen von Kommunikation) sowie Zeichenzusammenhängen (als den Strukturen von Kommunikationssystemen) notwendig.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Antwortet 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.[142] 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.[143] 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-intrumentellen Objekts nicht von vornherein geklärt ist, sondern im Verlauf der Semiose vereindeutigt 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.«[144]

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.[145]

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.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[146] 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.[147] 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‹[148]– 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, wenngleich 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.[149]

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‹

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[150] 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 zeichen*externes* 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.[151] Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung bestimmt Charles Morris den Interpreten als einen vierten Faktor der Semiose,[152] 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.[153] 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.[154] 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.[155] Der unmittelbare Interpretant konstituiert den zeicheninternen Sinnzusammenhang, während der dynamische Interpretant den Bedeutungszusammenhang herstellt, der durch den Anschluss eines Zeichen 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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grenzen gesetzt. Die Unterscheidung von Sinn und Bedeutung bezieht sich auf Gottlob Frege.[156] 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.[157] 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):[158]

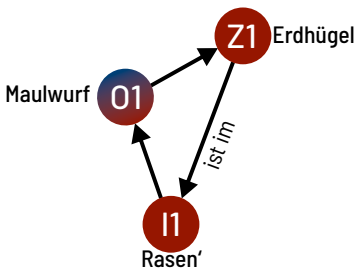


Abbildung 4: Ein Erdhügel als Zeichen I

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-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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):

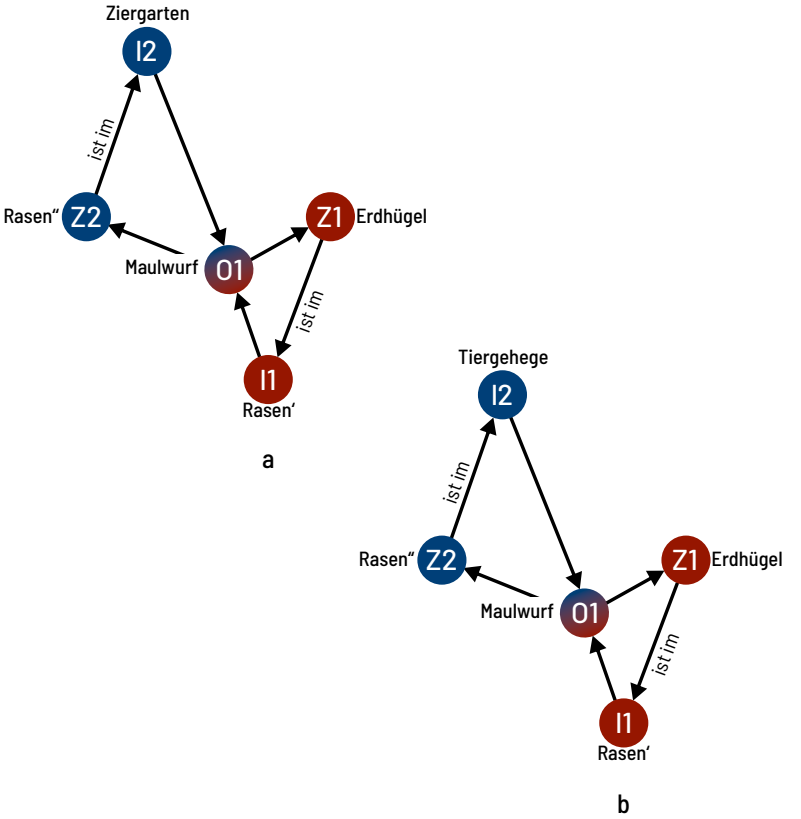


Abbildung 5: Ein Erdhügel als Zeichen II

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.[159] Der vollständige semiotisch-systemische Vorgang lässt sich für unseren Ziergartenfall grafisch so darstellen (Abbildung 6):

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

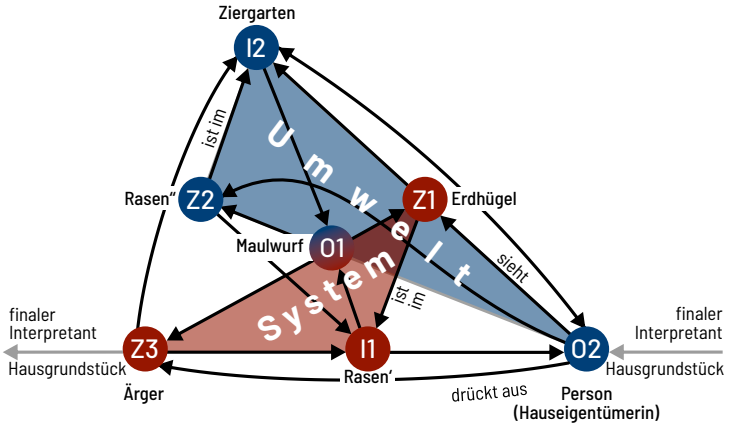


Abbildung 6: Ein Erdhügel als Zeichen III

Eine Person (O2), die dem Beispiel zufolge die Hauseigentümerin ist, sieht einen Erdhügel (Z1), der sich vom Rasen' (I1) abhebt, und schließt auf Basis der Unterscheidung zwischen Erdhügel (Z1) und Rasen' (I1) auf einen Maulwurf (O1). Zugleich identifiziert die Hauseigentümerin (O2) den Rasen" (Z2) als Teil des Ziergartens (I2), der sich auf dem Hausgrundstück befindet. Daher drückt die Hauseigentümerin (O2) über den Erdhügel (Z1) im Rasen (I1), der auf einen Maulwurf (O1) hinweist, sowie über den Maulwurf selbst (O1) ihren Ärger aus (Z3). Mit der Relation zwischen Ärger (Z3), Ziergarten (I2) und Hauseigentümerin (O2) 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):

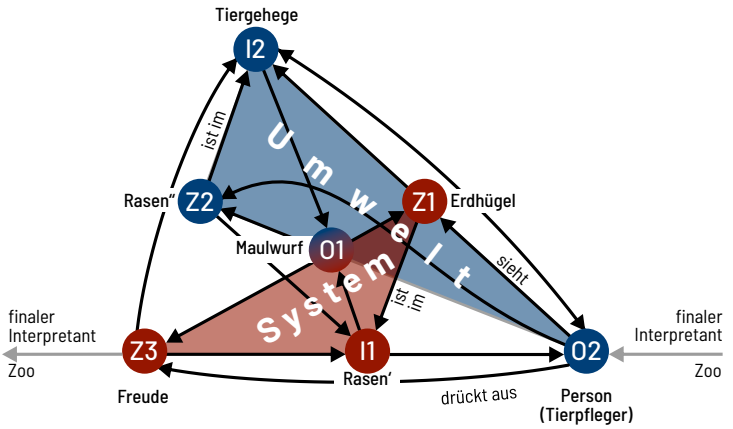


Abbildung 7: Ein Erdhügel als Zeichen IV

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hier hält die Person (O2), ein Tierpfleger im Zoo, den Erdhügel für erwünscht und drückt Freude über die Vitalität des Maulwurfs aus. Mit der Relation zwischen Freude (Z3), Tiergehege (I2) und Tierpfleger (O2) 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 Tiefpfleger 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«.[160] 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.«[161] 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.«[162] 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):

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

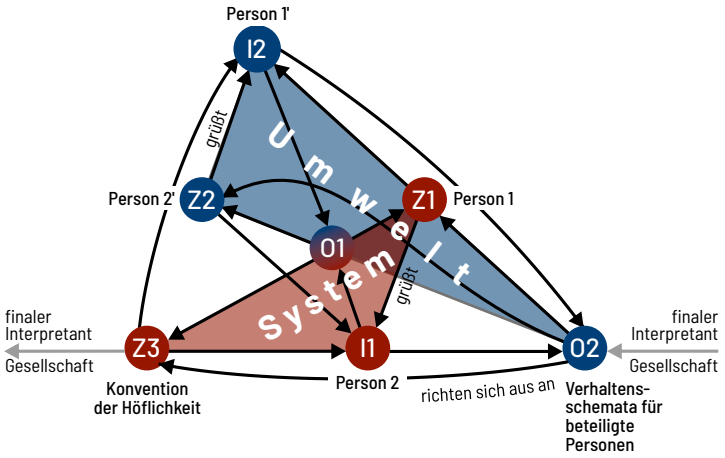


Abbildung 8: Interaktionssystem des Grüßens

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 sinnhaft, 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.[163] 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.[164] 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-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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).[165] 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 Regelhaftigkeit – beispielsweise auf die Rotheit 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).«[166] 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*.«[167]
- 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.«[168] 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.«[169] 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.«[170] 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.«[171]

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

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.«[173]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[174] 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.[175] In semiotischer – und systemtheoretischer – Hinsicht gibt es keine festen Entitäten, sondern nur Relationen und Strukturen, die Entitäten in bestimmter Weise konstituieren.[176] Auch die Kategorien Erstheit, Zweitheit und Drittheit verweisen wechselseitig aufeinander, haben also niemals eine voneinander unabhängige Existenz. Daraus leitet sich die unhintergehbar 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

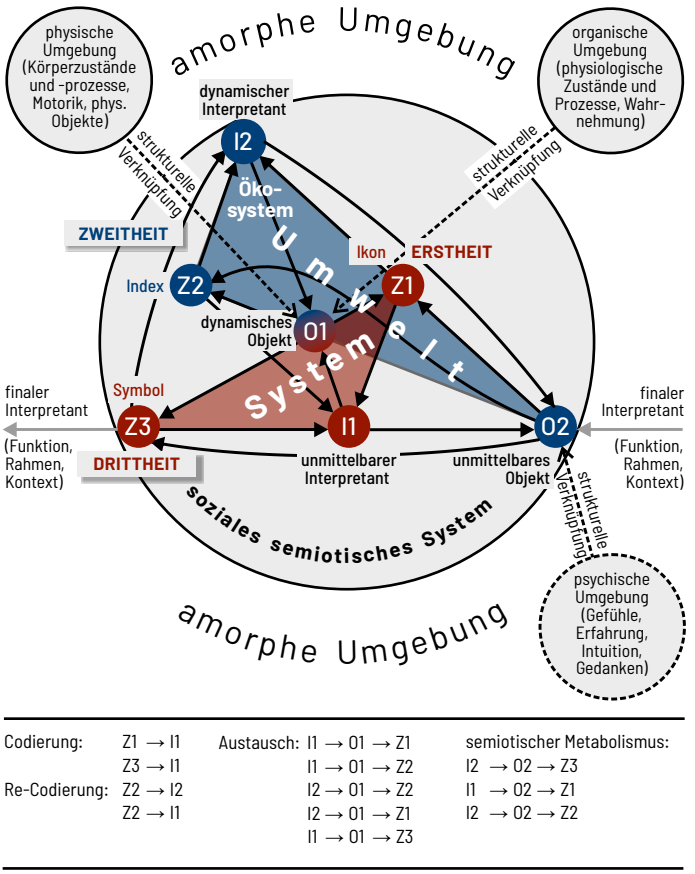
Für den vorliegenden Grundriss religiöser Evolution mit seinem Interesse an Zeichen*systemen* sind vor allem Zeichenarten innerhalb der Zweitheit (also Zeichen mit Blick auf ihren Objektbezug) wichtig, denn in dieser Kategorie erfolgt die systeminterne Koordination von System (Selbstreferenz) und Umwelt (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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.«[177]

Aus den vorangegangenen Beispielen und Überlegungen lässt sich das folgende Modell des elementaren sozialen semiotischen Systems ableiten (Abbildung 9):[178]



Codierung:	Z1 → I1	Austausch:	I1 → O1 → Z1	semiotischer Metabolismus:	I2 → O2 → Z3
	Z3 → I1		I1 → O1 → Z2		I1 → O2 → Z1
Re-Codierung:	Z2 → I2		I2 → O1 → Z2		I2 → O2 → Z2
	Z2 → I1		I2 → O1 → Z1		
			I1 → O1 → Z3		

Abbildung 9: Modell des elementaren sozialen semiotischen Systems

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 $Z1 \rightarrow I1 \rightarrow O1 \rightarrow Z2 \rightarrow I2 \rightarrow O2 \rightarrow Z3$. In den Relationen I2–O1–Z2–I2 und I2–O1–Z1–I2 (dem ›Ökosystem‹) ist das Kommunikationssystem umweltsensibel; mit ihnen können Austauschprozesse zwischen System und Umwelt erfolgen sowie gegebenenfalls Re-Codierungen vorgenommen werden.[179]

Die beiden Objekte O1 und O2 sind die Stellen, an denen das soziale semiotische System *Inputs* erhält: an der Position von O2 aus der psychischen Umwelt, am Ort von O1 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 O1 und O2 Daten aus der Umwelt zu gewinnen.[180] Beide Objekte stehen in keiner direkten Verbindung zueinander, sondern sind durch Interpretanten- und Zeichenbezüge vermittelt.[181] Das liegt daran, dass die Wirklichkeit in der sozialen Welt, wie erwähnt, nie unmittelbar zugängig 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‹.[182] Der doppelten Richtung von Zeichenverweis *auf* ein Objekt und Veranlassung zur Zeichenbildung *durch* ein Objekt genügt die semiotische Unterscheidung zwischen unmittelbarem Objekt (O2) und dynamischem Objekt (O1): Während das unmittelbare Objekt (O2) dasjenige Objekt ist, welches das Zeichen selbst repräsentiert, bezieht sich das dynamische Objekt (O1) auf die Wirklichkeit, die das Zeichen zur Repräsentation eines Objekts veranlasst.[183] In systemtheoretischer Ergänzung der Peirce'schen Semiotik stellt die Position O1 den semiotischen Transformationspunkt von relevanten Elementen der physischen und organischen Umgebung in die system-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

intern repräsentierte Umwelt des sozialen semiotischen Systems dar, während an der Position O2 die Transformation psychischer Elemente in die systemintern repräsentierte Umwelt erfolgt.[184] Da sowohl in sozialen als auch in psychischen Systemen zeichenförmig Sinn produziert wird, ist an der Position von O2 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).[185] O1 ist der Ort, an dem das Zeichensystem die systeminterne Unterscheidung von System und Umwelt zum Objekt seiner Zeichenprozesse machen kann.[186] An der Position von O1 sorgen materielle Anker und angebotene Gebrauchseigenschaften *(affordances)* von Objekten für die strukturelle Verknüpfung zwischen System und physischer wie organischer Umwelt.[187] Wegen der angebotenen Gebrauchseigenschaften kann man auch von der Wirkmacht von Objekten *(agency of objects)* sprechen.[188] 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 I1 der unmittelbare und I2 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.[189]

An der Position der drei Zeichen Z1 (Ikon), Z2 (Index) und Z3 (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 (Z1–I1–O1; Z3–I1–O1) und fremdreferenzieller Umwelt (Z2–I2–O2), die durch die Systemreferenz (Z3–I2–O2) 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.[190] 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-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zierung immer komplexerer Arten des Verweisens.[191] Hierarchische Abhängigkeit bedeutet, dass der Zeichentyp des Symbols (Z3), der Ausschnitte kognitiver Prozesse (O2) darstellt und für die Systemreferenz (Z3–I2–O2) zuständig ist, auf die Vorgängigkeit des Index (Z2) und des Ikons (Z1) angewiesen ist; denn Drittheit ist etwas, das ein Erstes in eine Beziehung zu einem Zweiten bringt.[192] Der Index (Z2) ist primär für die semiotische Verarbeitung von Aspekten physischer Sachverhalte (Z2–I2–O1) im Verbund mit relevanten psychischen Prozessen (Z2–I2–O2) in fremdreferenzieller Hinsicht zuständig. Darin ist der Index auf die Vorgängigkeit des Ikons (Z1) angewiesen, das primär für die semiotische Verarbeitung von relevanten organischen Elementen zuständig ist (Z1–I2–O1). 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 mediiert.

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 Tripletts) codiert werden kann.[193] 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):[194]

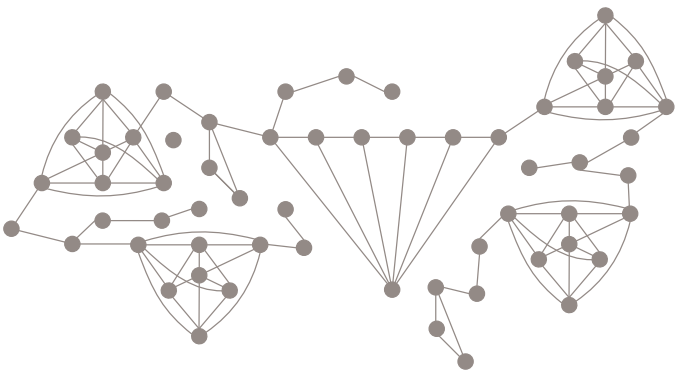


Abbildung 10: Degenerierte Semiose mit einzelnen elementaren Zeichensystemen

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.[195] Neben einer hohen Dichte an vollständigen Zeichen ist es ebenso möglich, dass sich innerhalb einer degene-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[196] 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«.[197] Außerdem ist der Übergang zwischen nicht-semiotischen (etwa signalförmigen) und semiotischen Prozessen zu berücksichtigen.[198] Ferner ist zu bedenken, dass elementare Zeichensysteme sowie strukturierte Verbindungen unter ihnen nur unter der Bedingung massenhafter und zahlreich wiederholter semiotischer Ereignisse entstehen.[199]

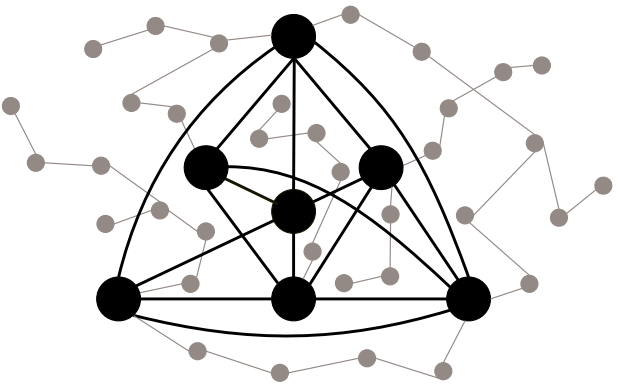


Abbildung 11: Degenerierte Semiose mit dem Muster eines elementaren Zeichensystems

Auf die kommunikativ generierte Semiose angewendet, bilden etwa Äquivokationen, Paraphrasen, semantische Verschiebungen, Polysemien, Anakolutha sowie rhetorische Ornamente und Parerga eine Analogie zum biologischen degenerierten Code und zu biologischen Systemen.[200] 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.[201] 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 *Er*schließen, *Ein*schließen und *Ab*schließen – 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.[202]

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 zeichenförmig, und Zeichen ordnen sich nicht nur, aber eben auch zu systemischen Zeichenzusammenhängen – einer davon ist Religion mit ihrem spezifischen Code.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 unbekannten, 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.[203]

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.[204]
- 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).[205]
- 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.[206]

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.[207] Ähnliches gilt für Bilder, Gebäude, Gebrauchsgegenstände,

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

archäologische Funde und andere Objekte, deren sozio-kultureller Sinn qua Attribution entsteht und entziffert, also gelesen werden muss.[208]

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.[209] 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[210]) 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.[211] Das System muss im digitalen Zustand operieren, »denn das Analogische ist kontinuierlich und das Digitale diskret«.[212]

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.[213] 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 erfolgende 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.[214] 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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[215] 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).[216]

Die Epistemologie der Religion (als *Genitivus subiectivus* 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.[217] 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.«[218]

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.[219] 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.[220] Kommunikation als einen eigenständigen Wirkungszusammenhang zu verstehen, bedeutet, dass sie nicht in der bloßen Aggregation einzel-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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*.[221]

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 Bewusstseinen handeln, so wäre nicht zu verstehen, wie diese regen Bewusstseinsimaginationen 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 substanziellen 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).[222] 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.«[223]

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.[224] 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.«[225]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[226] Handeln ist eine Metapher für Kommunikation, und Sprechen eine solche für Handeln.[227] 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,[228] 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.[229]

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.[230] 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.[231] 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.[232] 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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> 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.«[233]

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«*.[234] Medientechnologien umfassen daher die Trias von Übertragung, Speicherung und Verarbeitung von Information.[235] 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.[236]

Eine Form ist in logischer Hinsicht die Markierung einer Unterscheidung und zugleich ihre Einheit,[237] keine zeitresistente Struktur, sondern zeitverbrauchender Vollzug, und die Voraussetzung für diesen Vollzug sind Medien.[238] 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.[239]

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 Auflösevermögen mit Aufnahmefähigkeit für Gestaltfixierungen« gekennzeichnet sind.[240] 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,[241] einzelne Handlungen das Medium für die Formung von Ritualen

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Kulten 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.[242] 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«.[243] 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.«[244]

Die Maske ist also »die konkrete Form einer Paradoxie der Einheit des Unterschiedenen«[245] – 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«;[246] mit Blick auf ihre physische Referenz fungiert sie als »materieller Anker« der Form der Unterscheidung.[247] Die Form der Maske kann jedoch auch zum Medium gesellschaftlicher Kommunikation werden, etwa als Grundlage zur Formung von Ritualen.[248] Im rituellen Vollzug, das heißt in der pragmatischen Handhabe, wird die Differenz zwischen Maskierung und Maskiertem verdeckt. Blickt man hingegen von außerhalb des Voll-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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«.[249] 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«[250] – 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.«[251]

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.«[252]

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

Die Maske ist bereits in der frühesten Evolution der Religion von Bedeutung, wofür etwa steinzeitliche Zeichnungen in Europa sowie bemalte Gefäße und Jade-Steine aus dem neolithischen China Indizien sind.[255] 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[256] und in der kaiserzeitlichen Stoa,[257] erfährt eine Konjunktur im Barock (*theatrum mundi*[258]) und kulminiert metasprachlich-soziologisch in der Sozialtheorie Erving Goffmans.[259] 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.«[260]

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.[261] 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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Metapher entsprechend versteht Luhmann Person als Form im Medium von Kommunikation.[262] 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 Medien-für-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«.[263] 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.«[264]

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.[265] 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‹.«[266]

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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, bewähren und von Massenmedien, Kunst und der Welt der Spiele abgrenzen möchte.[267]

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

- 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:[269]

- 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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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,[270] 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.[271]

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.[272] Gebäude kann man insofern als »schwere Kommunikationsmedien« der Religion verstehen, als sie gemeinsames objektzentriertes Wahrnehmen stimulieren und zu religiöser Kommunikation disponieren.[273] 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‹.«[274]

Alter \ Ego	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[275]

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 Motivations*möglichkeit*, 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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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‹).[276]

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.«[277] 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.«[278]

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 Glauben dar. Diese Möglichkeit hat Luhmann in Erwägung gezogen, dann jedoch wieder verworfen.[279] Im Glauben kann aufgrund der personalen Verinnerlichung nicht hinreichend zwischen Erleben und Handeln differenziert werden.[280] Überdies kann Glaube äquivok verwendet werden: als allgemeine Annahme oder Unterstellung *(belief)*, als Vertrauen und als spezifisch religiöser Glaube *(faith)*.[281] 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.[282] Die Seele ist zwar auch

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[283] 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.«[284]

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.[285] Die wichtigste Voraussetzung dafür ist die Selbstständigkeit der Seele gegenüber dem Körper. In diesem Sinne spricht beispielsweise Pindar von einem ›Abbild des Lebens‹ (*αἰῶνος εἴδωλον*), das auch nach dem physischen Tod des Körpers lebendig bleibt:

> »Zwar der Leib aller folgt dem übergewaltgen 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.«[286]

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 Zweiheit 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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> die Überlegenheit gewinnt, bleibt das Gewordene nicht mehr mit sich selbst gleich, sondern ›vergeht‹ ins Nichtsein.«[287]

In der antiken Gnosis werden diese beiden Prinzipien radikal auseinandergezogen, 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«.[288] 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 erlösungs*bedürftig*, während der Geist ihn erlösungs*fähig* macht. »Das Pneuma ist […] im Gegensatz zur Psyche der qualitätsfreie Grund der Weltlosigkeit im Menschen und dynamisch das Prinzip seiner vorzunehmenden Entweltlichung.«[289] Erlösung ist allerdings nur in einer *ekstatischen* Bewusstseinssteigerung möglich, die sich dem kommunikativen Ausdruck entzieht.[290] In den gnostischen Strömungen ist Pneuma ein Begriff »des metaphysischen Selbstbewußtseins, dabei völlig transpsychisch und supranatural«.[291] 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 mandäischen Mānā-Begriff.[292] 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.[293] 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.[294] Hier drängen sich Parallelen zur altägyptischen Kosmologie und Anthropologie im Rahmen des aufkommenden Re-Kultes auf (drittes Jahrtausend v. u. Z.).[295]

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[296]) kommt zum Einsatz, wenn Semantiken durchzuset-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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‹[297] –, 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«.[298] 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«.[299]

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.[302] 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.[303] 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.[304] 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[305]).

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«.[306] Sie »ordnen die Art und Weise, in der Kommunikation sich durch Körperlichkeit irritieren läßt«.[307]

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.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Zusammenhang der Liebe ist es Sexualität, und bei Eigentum und Geld sind es Bedürfnisse.[308]

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.[309] 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.[310] Gleiches gilt für jene neuen religiösen Bewegungen, die innerhalb westlicher Gesellschaften in den 1970er Jahren aufgekommen und in denen Körperpraktiken relevant sind (etwa das Neo-Sannyas, auch Bhagwan-Bewegung genannt). Meditative Praktiken, sofern sie unter Anwesenden 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.[311] 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.[312] 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.[313] 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.[314] 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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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).[315] 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.[316]
- 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:[317]

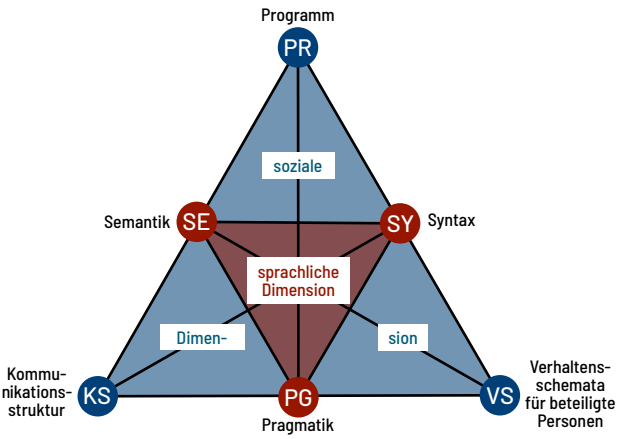


Abbildung 12: Kommunikation als Kombination der sprachlichen und sozialen Dimension

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):

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- 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.[318] Es sind zumeist kommunikative Gattungen, die die Syntax mit der Kommunikationsstruktur vermitteln,[319] also »verfestigte Formen kommunikativen Handelns, auf die Interagierende zurückgreifen können, um wiederkehrende soziale Situationen zu bewältigen.«[320]
- 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‹).[321] 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.[322] 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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Semantik (SE) und Kommunikationsstruktur (KS) sowie Syntax (SY) und Verhaltensschemata der beteiligten Personen (VS).

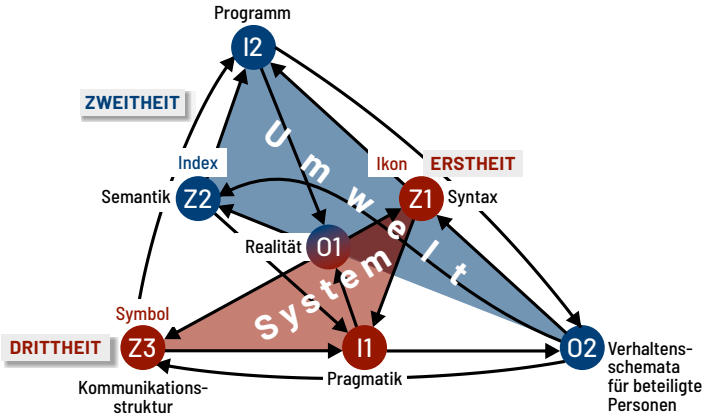


Abbildung 13: Die Bestandteile der Kommunikation im elementaren semiotischen System

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.[323] 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«.[324] In diesem Sinne argumentiert Frits Staal in Bezug auf Rituale: »If we wish to know the meaning or

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.«[325]

- Das *Programm* (PR) definiert die Bedingungen für die Gültigkeit von Operationen und Entscheidungen in der Kommunikation.[326] 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.[327]

Das Verhältnis von Sprach-, Semantik- und Begriffsgeschichte einerseits sowie Sozial- und Gesellschaftsgeschichte andererseits ist ideen- und wissenschaftsgeschichtlich auf ganz verschiedene Weise thematisiert worden.[328] 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.[329] 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.[330] 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.[331] 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.[332]

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 kaschiere 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«.[333] Will man der Komplexität der sozio-kulturellen Wirklichkeit gerecht werden, dann müssen Religions- und Sozialgeschichte in einem Wechselwirkungsverhältnis betrachtet werden: »Ohne das Verständnis des religiöses Wandels […] ist […] eine verläßliche Sozialgeschichte nicht möglich.«[334] 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.[335] 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.[336] Mit dem Berliner Religionsphilosophen Klaus Heinrich kann man dieses methodische Arsenal noch um die ›Faszinationsgeschichte‹ ergänzen.[337] 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):

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

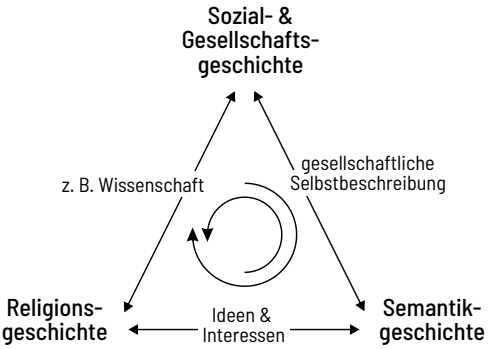


Abbildung 14: Das Verhältnis von Semantik-, Religions- und Sozialgeschichte

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.[338] So wird etwa in der Soziologie zuweilen die Frage einer zeitlichen Abfolge von semantischen und gesellschaftsstrukturellen Entwicklungen diskutiert.[339] 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 Semantikgeschichte durch die Sozialgeschichte; die zwischen Sozial- und Semantikgeschichte durch die Ein- und Ausfaltung der Religion; und schließlich die zwischen Religions- und Sozialgeschichte durch die Begriffsgeschichte als ein Kondensat der Semantikgeschichte. 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 zeichenförmig auf Sachverhalte in ihrer Umwelt – aber auch nur zeichenförmig. 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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

psychischer, organischer und physischer Sachverhalte, um sie dann durch Codierung in spezifisch religiösen Sinn zu transformieren. Beispielsweise sind die zum Segen erhobenen oder zum Gebet gefalteten Hände nur dann religiöses Handeln, wenn sie innerhalb entsprechender Kommunikation als Gebets- oder Segenshandeln personal adressiert und als solches registriert werden, und wenn diese Wahrnehmung sozial geteilt wird. Hebt hingegen jemand auf der Straße die Hände, so wird dies vermutlich nicht als religiöse Kommunikation verstanden, sondern eher als eine warnende Geste, die zur Vorsicht oder zum Anhalten mahnen soll.

Die Frage, wie Religion begrifflich zu fassen ist, wird in der Forschung – insbesondere in der Religionswissenschaft – seit Langem kontrovers diskutiert. Die entsprechende Literatur ist nahezu unüberschaubar.[340] Eine der wichtigsten Debatten bezieht sich auf die Frage, ob Religion substanziell oder funktional zu bestimmen sei. Eine substanzielle Bestimmung bezieht sich auf konkrete Semantiken, durch die sich Religion auszeichnet, etwa auf Göttinnen und Götter sowie Dämonen oder auf konkrete Vorstellungen wie ein Weiterleben nach dem physischen Tod. Eine funktionale Bestimmung hingegen verzichtet auf die Angabe konkreter Semantiken und fasst Religion als eine gesellschaftliche oder psychische Funktion, die bestimmte Leistungen erbringt, etwa für gesellschaftliche Kooperation oder für psychisches Wohlbefinden sorgt. Der vorliegende Ansatz sieht in der substanziellen oder funktionalen Konzeption von Religion keine Alternative, sondern sucht beide Möglichkeiten der Bestimmung miteinander zu verbinden. Religion hat wie jedes gesellschaftliche Subsystem eine *doppelte Stellung*: Als ein gesellschaftlicher Sachverhalt erfüllt sie eine gesellschaftliche Funktion. Das kann Religion aber nur, wenn sie *zugleich* unter ihr eigenen Bedingungen prozediert, ihr spezifische Semantiken generiert und diesen folgt, ohne freilich zu etwas anderem als einem gesellschaftlichen Sachverhalt zu werden. An dieser doppelten Stellung sind alle weiteren begrifflichen Überlegungen auszurichten. Im Folgenden sei das Religionskonzept erläutert, das dem vorliegenden Ansatz zugrunde liegt. Religion wird als jene Sinnform bestimmt, die unbestimmbare Kontingenz anhand der Unterscheidung immanent/transzendent letztinstanzlich bearbeitet. Die Spezifik von Religion besteht in der Kombination beider Bestimmungselemente, und umgekehrt sind die Bearbeitung von Kontingenz und die Unterscheidung immanent/transzendent nur in der systematischen Verknüpfung religiösen Charakters.

1. Funktionale Bestimmung von Religion

An funktionalen Bestimmungen von Religion mangelt es nicht. Franz-Xaver Kaufmann fasst die entsprechende Diskussion zusammen und führt folgende Funktionen an: »(1) *Identitätsstiftung*, (2) *Handlungsführung*, (3) *Kontingenzbewältigung*, (4) *Sozialintegration*, (5) *Kosmisierung*, (6) *Weltdistanzierung*«.[341] Einem Religionskonzept der »funktionalen Mehrdimensionalität« gemäß seien soziale Phänomene dann als religiös zu qualifizieren, wenn »sie *mehrere* der sechs genannten Funktionen *zugleich* erfüllen können«.[342] Allerdings ist bei rein funktionalen Bestimmungen von Religion Vorsicht geboten:

> »Schon generell gilt, daß durch Angabe der Funktion nicht erklärt werden kann, daß etwas existiert und durch welche Strukturen es sich selbst ermöglicht. Und erst recht reicht eine funktionale Erklärung, die auf Bedürfnisse oder Vorteile in der Umwelt verweist, nicht aus, um zu erklären, wie das System funktioniert.«[343]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Daher ist erstens, was die Existenzfrage des Religionssystems angeht, die funktionale Hinsicht mit semantischen Spezifizierungen zu kombinieren. Zweitens ist statt der funktionalen Reduktion auf Bedürfnisse oder Vorteile außerhalb von Religion bei Bezugsproblemen anzusetzen, die Religion *empirisch* bereits auf die eine oder andere Art gelöst hat, und die funktionale Erklärung im Bereich der Religion *selbst* zu suchen. In diesem Sinne erscheint es angemessen, Religion mit der besonderen, nämlich letztinstanzlichen Bearbeitung von Kontingenz in Verbindung zu bringen. Die anderen genannten und gegebenenfalls weitere in der Literatur diskutierte Funktionsbestimmungen lassen sich aus der Bearbeitung von Kontingenz ableiten und stellen Konkretionen dar. Bereits die frühesten religiösen magischen Praktiken und Divinationsverfahren bearbeiten Kontingenz.[344] Dieser generischen funktionalen Perspektive wird hier der Vorzug gegeben, statt auf anthropologische (und damit zusammenhängende psychologische sowie sozialpsychologische) und sozialpolitische Begründungen von Religion zurückzugreifen.[345] Kontingenz soll, wie bereits notiert, in dem ganz allgemeinen Sinne verstanden werden, dass etwas ist, wie es ist, aber auch nicht oder anders sein könnte (siehe Anm. 65). Versicherungen können abgeschlossen werden, um die finanziellen Folgen von Unglücken zu kompensieren, aber leidvolle Ereignisse verhindern können sie nicht. Die Medizin tut ihr Bestes, doch oft genug kann sie Krankheit weder heilen noch gar vermeiden. Aber auch im Fall von positiver Kontingenz wie Rettung, Gesundung, Vermeidung von Unglück, Wiederherstellung der alten oder Konstitution einer neuen gewünschten Ordnung usw. müssen Formen gefunden werden, um mit dem Erlebensüberschuss sinnhaft zu verfahren. Technische und soziale Utopien können eine regulative Idee für politische, rechtliche und wirtschaftliche Prozesse sein, aber einen entsprechenden Fortschritt können sie nicht garantieren; und oft verwandeln sie sich sogar in ihr Gegenteil. Für die Verarbeitung von besonderen emotionalen Erfahrungen wie etwa Trauer und Glück halten Kunst und Intimbeziehungen Möglichkeiten der Kontingenzbearbeitung bereit – aber nur in begrenztem Maße, und vor Enttäuschungen ist man auch hier nicht gefeit. (»Diese Kunst sagt mir nichts.« Oder: »Mein Liebster versteht mich nicht.«) Vielen Eltern schwebt das Erziehungsideal einer freien Persönlichkeit vor, aber auf die Entwicklung ihrer Kinder haben sie allenfalls begrenzten Einfluss. Politik mag das Beste wollen, muss sich aber stets um die Herrschaftssicherung kümmern und kann sie nur begrenzt kontrollieren. Ein im sozialen Sinn gelingendes Kunstwerk kann nicht geplant werden, sondern entsteht oder entsteht eben nicht. Kurzum: Die Erfahrung, dass die Welt nicht im Verfügbaren und Kontrollierbaren aufgeht, ist allen (sozial-)technischen Fantasien zum Trotz gesellschaftlich omnipräsent.

Jede Bearbeitung von Kontingenz hat mithin ihre Grenzen, und hier setzt Religion als gesellschaftlicher Sachverhalt an. Das tut sie freilich immer wieder aufs Neue, weil die konkreten semantischen und sozialstrukturellen Lösungen selbst der Kontingenz ausgesetzt sind; darin besteht das wichtigste Paradox der Religion und zugleich der stärkste Motor religionsgeschichtlicher Dynamik. Wie einzelne Menschen mit der Tatsache der Kontingenz umgehen, bleibt ihnen (jedenfalls unter den Bedingungen forcierter Individualität als einer gesellschaftlichen Zurechnungsweise) selbst überlassen, aber gesellschaftlich führt Kontingenz über kurz oder lang zur religiösen Bearbeitung. Während Religion für einzelne Personen optional ist, ist gesellschaftliche Kommunikation in der uns bekannten Form nicht dazu in der Lage, auf Religion zu verzichten. Keine Gesellschaft kann ohne die religiöse Bearbeitung von Kontingenz

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auskommen, weil Religion einen ultimativen Welthorizont etabliert, mit dem sich Gesellschaft von ihrem nicht bestimmbaren Gegenüber abgrenzen kann. Doch ebenso kann keine Gesellschaft ausschließlich mit Religion auskommen, weil es stets auch andere Belange zu bewerkstelligen gilt. Es ist davon auszugehen, dass jede Gesellschaft zu jeder Zeit und in jeder Region mindestens in Ansätzen über Religion oder ein funktionales Äquivalent verfügt, aber zugleich Abgrenzungen vornimmt. Der Grad gesellschaftlicher Differenzierung variiert freilich im diachronen und im synchronen Vergleich immens. Mit dem hier zugrunde gelegten Religionskonzept kann die Säkularisierungsfrage anders in den Blick genommen werden, als das in den meisten Debatten der Fall ist.[346] Wenn Religion konzeptionell eine gesellschaftliche Notwendigkeit und für einzelne Personen optional ist, dann ist der Grad, in dem Religion gesellschaftlich aktiv ist, nicht (oder zumindest nicht ausschließlich) an der Praxis, Erfahrung und Überzeugung zu messen, die Personen zugerechnet werden.[347] Religion kann auf der gesellschaftlichen Ebene in unterschiedlichen Maßen virulent sein, verschwindet aber nie zur Gänze.

Kontingenz gibt es empirisch – wenn auch nicht unbedingt und immer begrifflich sedimentiert, aber doch der Sache nach – seit dem Aufkommen der sozio-kulturellen Wirklichkeit, und ihre reflexive Bearbeitung ist zumindest in der europäischen Semantikgeschichte seit der Antike dokumentiert.[348] Die religiöse Bearbeitung von Kontingenz nimmt in der Empirie vielfältige historisch und kulturell bedingte Gestalten an. Folglich gilt es das Modell *der* Religion mit den Besonderheiten *konkreter* Religionen zu vermitteln. Der Religionsbegriff dient als oberstes *Tertium Comparationis* für den Vergleich von heterogenem Material der Religionsgeschichte, und umgekehrt stellt empirisches Material die Basis für die Modellierung von Religion dar.

2. Semantische Bestimmung von Religion

In der älteren Religionsforschung war es üblich, Religion substanziell, das heißt semantisch zu bestimmen. So definiert Edward Tylor sie als »den Glauben an geistige Wesen«, etwa an Dämonen, Zwischenwesen, Ahnen und Götter.[349] Was aber ist mit jenem empirischen Material, das keine entsprechenden Wesen kennt, aber dennoch als Religion prozediert?[350] Andere substanzielle Definitionen beziehen sich auf ›Übernatürliches‹. Doch dieser Begriff trifft auf alle sozio-kulturellen Sachverhalte zu, die nicht als physisch gelten (etwa ›Geist‹, ›Sinn‹ und ›Vernunft‹), sodass der Religionsbegriff inflationiert wird.[351] Auch der singuläre Gottesbegriff kann nicht für die Konzeption von Religion herangezogen werden, weil damit der Verweis auf als transzendent geltende Entitäten zu sehr eingeschränkt wird; beispielsweise bleiben Animismus, Ahnenkult und Geisterglaube außen vor. Kurzum: Entweder wird zu viel oder zu wenig in den Religionsbegriff eingeschlossen. In die richtige Richtung hingegen weist Friedrich Max Müller. Ihm zufolge besteht Religion »in dem Streben, das Unbegreifliche zu begreifen und das Unnennbare zu nennen«.[352] Semantische Aspekte sind zur Bestimmung von Religion wichtig, weil allein die Angabe einer Funktion noch nichts darüber aussagt, ob Religion als empirischer Sachverhalt existiert und wie sie intern prozediert. Allerdings können semantische Bestimmungsmerkmale immer nur für einzelne Religionen zutreffen. Daher sind sie für komparative Zwecke ungeeignet. Um aber dennoch über eine funktionale, der Religion äußerliche Bestimmung hinaus religionsspezifische Merkmale heranzuziehen zu können, bietet sich ein formal-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

syntaktisches, noch nicht konkretisiertes Verständnis religiöser Semantik an. Anhand dieses formalen Konzepts lassen sich semantische Konkretionen untersuchen und auf gleich/ungleich hin komparieren.

Als bislang theoretisch plausibelste und empirisch evidenteste Kandidatin für die formale Bestimmung religiöser Semantik kommt die Unterscheidung immanent/transzendent in Betracht.[353] (Spezifikationen sind etwa die Unterscheidungen bekannt/unbekannt und vertraut/unvertraut.) Sie ist in formaler Hinsicht bei Kommunikation im Allgemeinen und Religion im Besonderen am Werk; bei religiöser Transzendenz handelt es sich im Sinne Luckmanns um ›große Transzendenz‹, die von der ›mittleren‹ und der ›kleinen Transzendenz‹ zu unterscheiden ist.[354] Sowohl in der Kommunikation insgesamt als auch in der Religion geht es um Transzendieren – nicht nur zeitlich und räumlich, sondern mit Blick auf die Religionsgeschichte weit über die christlich-semantische Bestimmung hinaus in einem ganz allgemeinen, modal- und erfahrungstheoretischen Sinne: nämlich um den Verweis auf etwas, das nicht in der Erfahrung des Hier und Jetzt besteht. Das liegt am transzendierenden Charakter der Sprache als des basalen Kommunikationsmediums.[355] Und das dürfte auch – bei allen Unterschieden im Einzelnen – der größte gemeinsame Nenner dessen sein, was die philosophische Anthropologie (insbesondere Helmuth Plessner), die sozialphänomenologisch orientierte Soziologie (Alfred Schütz, Peter L. Berger und Thomas Luckmann sowie Hans-Georg Soeffner) und die pragmatische Religionstheorie (Hans Joas) unter Transzendieren verstehen.[356] Aber auch soziale Systeme verfügen über eine »immanente Transzendenz des Erlebens«.[357] Diesem allgemeinen Verständnis zufolge existieren viele Arten des Transzendierens: neben Religion auch Zeichenprozesse im Allgemeinen, Geschichte, Sozialität (das Bewusstsein Alter Egos), ideale Ordnungsvorstellungen, Zukunft, Träume, überraschende Ereignisse, Kunst usw.[358] Wenn man jedoch nicht zwischen dem Prinzip des Transzendierens und seiner religiösen Ausprägung unterscheidet, dann ist alles außerhalb der unmittelbaren Erfahrung des Hier und Jetzt religiös. In der Folge erhält man einen inflationären Religionsbegriff, mit dem analytisch nichts gewonnen ist.[359]

Mit Blick auf das empirische Material ist es sinnvoll, Religion von anderen Arten des Transzendenzbezugs zu unterscheiden, und zwar auf folgende Weise: Religion hat es mit dem Problem zu tun, wie die *prinzipiell nicht darstellbare* Transzendenz mit immanenten Mitteln bezeichnet, also prinzipiell Abwesendes in Anwesendes, Unverfügbares in Verfügbares, nicht Darstellbares in Darstellbares oder (kommunikationstheoretisch gewendet) Unsagbares in Sagbares transformiert werden kann.[360] Sie bewältigt, wie erwähnt, die Aufgabe, »die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Welthorizontes in Bestimmtheit oder doch Bestimmbarkeit angebbaren Stils [zu] überführen«.[361] Damit ist die Unterscheidung immanent/transzendent systematisch mit der gesellschaftlichen Funktion verknüpft, letztinstanzlich Kontingenz zu bewältigen. Religion hat es also mit der Bearbeitung von Unbeobachtbarem zu tun.[362]

Prinzipiell nicht darstellbare Transzendenz darzustellen ist selbstverständlich paradox und (schon gar auf Dauer) nicht zu leisten – darauf macht zum Beispiel immer wieder jene Form von Religion aufmerksam, die Mystik genannt wird.[363] In der Tendenz müsste sich Religion vollständig verflüchtigen, sodass es sie zumindest als sozialen Sachverhalt nicht mehr gäbe und Gesellschaft insofern über keine letztinstanzliche Form der Bearbeitung von Kontingenz verfügte. Deshalb muss Religion Transzendenz mit immanenten Zeichen repräsentieren und sich so in der gesellschaftlichen Kom-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

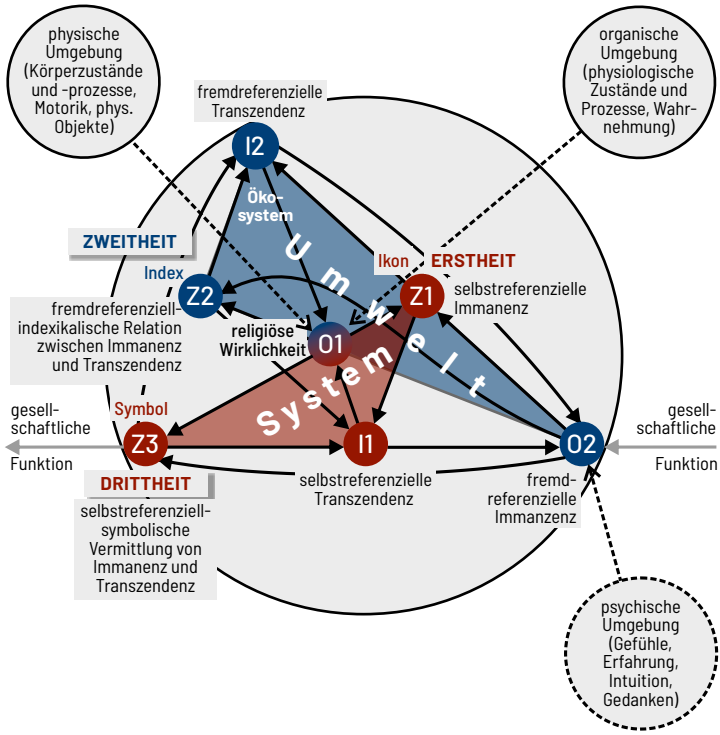
munikation halten. Aus dieser Aufgabe resultiert der notwendig tropische (insbesondere metaphorische) Charakter religiöser Kommunikation. Er liegt im Wesentlichen darin begründet, dass das Transzendente (oder Abwesende, in welcher semantischen Bestimmung auch immer), auf das sich religiöse Kommunikation bezieht, selbst nicht kommunikabel ist und daher mit immanenten (bekannten, anwesenden) Mitteln bezeichnet werden muss. In religiöser Kommunikation werden als neu- und andersartig geltende Sachverhalte (etwa Vorkommnisse oder Erlebnisse, die mit etablierten Erfahrungsschemata nicht kommunikativ erfassbar sind) mit Rekurs auf Bekanntes kommunikabel gemacht – so wird Unvertrautes in Vertrautes überführt und unbestimmbare Kontingenz bearbeitet.

3. Religion als kommunikatives Zeichensystem

Der vorliegende Ansatz beruht auf der Prämisse, dass Religion ein spezifisches Zeichensystem ist. Doch worin unterscheidet es sich von den Zeichensystemen anderer gesellschaftlicher Bereiche wie Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Erziehung, Gesundheit oder Wohlfahrt? Das ist im Folgenden zu klären.[364]

Der allgemeine semiotische Code muss sich spezifizieren, damit Religion sich von anderen Arten der kommunikativ generierten Semiose unterscheiden und ihre Funktion der letztinstanzlichen Bearbeitung von Kontingenz erfüllen kann. In ausdifferenzierter Form basiert Religion auf dem Code immanent/transzendent. Gemäß der Annahme, dass er *in nuce* alles enthält, was für religiöse Kommunikation notwendig ist, muss diese Unterscheidung samt ihrer vermittelnden Einheit im religiösen Code angelegt sein. Unter Berücksichtigung der systeminternen Unterscheidungen von selbstreferenziellem System und fremdreferenzieller Umwelt sowie von Immanenz und Transzendenz samt ihrer Einheit lässt sich die elementare religiöse Semiose folgendermaßen modellieren (Abbildung 15, S. 88):

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -



Codierung:	Z1 → I1	Austausch:	I1 → O1 → Z1	semiotischer Metabolismus:	
	Z3 → I1		I1 → O1 → Z2		I2 → O2 → Z3
Re-Codierung:	Z2 → I2		I2 → O1 → Z2		I1 → O2 → Z1
	Z2 → I1		I2 → O1 → Z1		I2 → O2 → Z2
			I1 → O1 → Z3		

Abbildung 15: Modell des elementaren religiösen Zeichensystems

Wie jedes andere startet auch das religiöse Zeichensystem bei einem vorgängigen Zeichen (Z1). Da das Zeichensystem im Entstehen begriffen ist, hat Z1 den Stellenwert der Immanenz. Dazu wird Z1 jedoch erst durch die Schließung in Richtung selbstreferenzieller Transzendenz als des Stellenwerts von I1; denn etwas als immanent zu bezeichnen, impliziert den Bezug auf Transzendenz als den Interpretanten von Immanenz. Die selbstreferenzielle Schließung auf Basis des Codes Immanenz/Transzendenz ist die erste, systemkonstitutive Unterscheidung, die die religiöse Wirklichkeit (O1) bestimmt. Wenn das Zeichensystem im Resultat als religiös festgelegt ist, muss auch die an die erste Relation anschließende paradigmatische Öffnung zur zweiten Systemebene hin auf dem religiösen Code basieren. Allerdings erfolgt sie in Richtung des Stellenwerts der fremdreferenziellen Relationierung von Transzendenz und Immanenz (Z2).[365] Das ist der erste Vorgang bei der Bildung von religiöser Information. Das Zeichen Z2 hat den Stellenwert der fremdreferenziellen Relationierung von Transzendenz und Immanenz, weil es zum einen auf fremdreferenzielle Transzendenz an der Stelle des Interpretanten I2 weist, zum anderen aber fremdreferenziell auf Immanenz an der Stelle von O1 als der religiös beobachteten

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wirklichkeit ausgerichtet ist. Die erneute paradigmatische Öffnung in Richtung des Stellenwerts der fremdreferenziellen Immanenz an der Stelle O2 setzt den Vorgang der Bildung von religiöser Information fort. Dieser Prozess wird abgeschlossen, indem die fremdreferenzielle Immanenz (O2) in die selbstreferenziell-symbolische Vermittlung von Transzendenz und Immanenz am Stellenwert von Z3 überführt wird.

Sobald sich das religiöse Zeichensystem geschlossen hat, stellt sich der Schließungsvorgang retrospektiv wie folgt dar: Der indexikalische Objektbezug (Z2 → O1) ist die Transformationsstelle zwischen der System-Umwelt-Differenzierung.[366] Das Symbol (Z3) ist hingegen Bestandteil der Drittheit und gewährleistet im Fall eines religiösen Zeichens die selbstreferenzielle Vermittlung von Transzendenz und Immanenz. An der Stelle des Zeichenobjekts O2 ist die fremdreferenzielle Immanenz zu verorten; an dieser Position erhält das religiöse System Daten aus seiner psychischen Umwelt, das heißt von Personen, die am Kommunikationsgeschehen beteiligt sind. Für den ›semiotischen Metabolismus‹ sorgt der dynamische Interpretant I2, der zwischen dem Zeichen Z3 und dem Zeichenobjekt O2 vermittelt. Auf diese Weise ist gewährleistet, dass das religiöse System Daten aus der psychischen Umwelt mittels des religiösen Codes immanent/transzendent in religiöse Information transformiert. Da es sich um ein religiöses Zeichensystem handelt, ist an der Stelle von I2 die fremdreferenzielle Transzendenz zu verorten; fremdreferenziell, weil der dynamische Interpretant kontextsensibel ist. Auf diese Weise sorgt er als Teil des ›Ökosystems‹ für den Austausch zwischen System und Umwelt sowie gegebenenfalls für die Re-Codierung. Das Zeichen Z1 und der Interpretant I1 vollziehen zusammen den selbstreferenziellen Code Immanenz/Transzendenz. An der Stelle von Z2 befindet sich die fremdreferenziell-indexikalische Relationierung der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz. Sie ist objektiviert, weil sie von der Relation Z3–I2–O2 beobachtet wird. Fremdreferenziell ist Z2 deshalb, weil es über den dynamischen Interpretanten (I2) auf das dynamische Objekt (O1) hinweist, dem sich das semiotische System immer nur annähern kann.

Wenn einzelne Zeichen Bestandteile von selbstreferenzieller Organisation als einer ›semantischen Schließung‹ sind, dann werden sie im vollständigen religiösen Zeichensystem wie dieses selbst semantisch als religiös bestimmt.[367] Bei dieser wie auch bei der Modellierung des allgemeinen elementaren Zeichensystems ist zu berücksichtigen, dass sich die Komponenten in permanenter Oszillation befinden und daher auch ihren semiotischen Stellenwert wechseln können. Außerdem sind die beiden Glieder des religiösen Codes prinzipiell aufeinander verwiesen. Transzendenz gibt es nur als den Reflexionswert von Immanenz, und von Immanenz kann nur mit Blick auf Transzendenz die Rede sein. Das hier angedeutete Modell stellt daher eine Momentaufnahme eines oszillierenden Prozesses dar.

Die Oszillation zwischen syntaktischer Schließung und paradigmatischer Öffnung sowie zwischen semantisch bestimmter Transzendenz und Immanenz sei an folgendem Beispiel verdeutlicht:

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Da ist eine Kirche.
2. Eine Person betritt die Kirche.
3. Die Person spricht ein Gebet.

Das Verhältnis der drei jeweils dyadischen Relationen lässt sich im semiotischen Modell folgendermaßen darstellen:

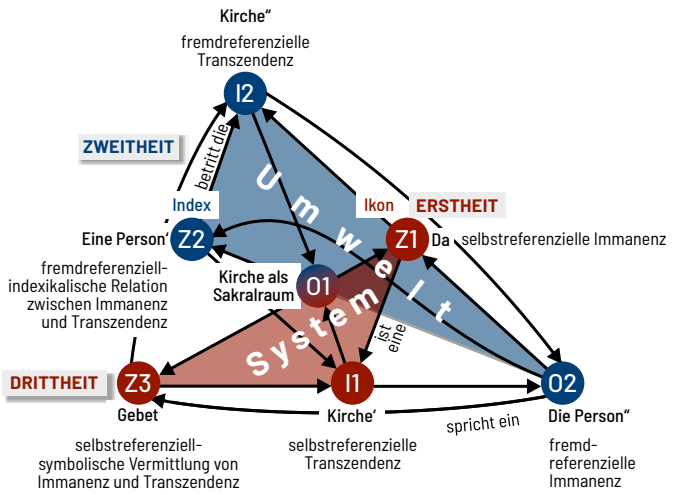


Abbildung 16: Oszillation zwischen Immanenz und Transzendenz am Beispiel der Relation zwischen einer Kirche und einer Person

Das Zeichen da (Z1) ist für sich genommen semantisch offen; es steht zunächst nur für Präsenz und kann, wenn das Objekt noch nicht im Blick ist, auf alles Mögliche hinweisen. Die semiotische Schließung beginnt mit der Relation zum Interpretanten Kirche' (I1). Damit ist das dynamische Objekt O1 als ein Gebäude bestimmt. Aber auch eine Kirche' (I1) ist außer der bloßen Thematisierung noch nicht bestimmt. Es kann sich zum Beispiel um ein Gebäude auf einem Stadtplan oder auf einem Gemälde handeln. Durch den Index Z2 erfolgt eine paradigmatische Öffnung, durch die eine Kirche' in den Zusammenhang mit einer Person' gebracht wird. Mit der Öffnung ist auch eine Person' semiotisch offen; sie kann sich auf vielerlei Weise verhalten – etwa das Kirchengebäude anschauen oder ignorieren –, sodass die Beziehung zu einer Kirche' noch unbestimmt ist. Durch die folgende schließende Relation zwischen Z2 und I2 wird die Kirche" semantisch vereindeutigt, nämlich als ein Bau bestimmt, in den man hineingehen kann. Die anschließende paradigmatische Öffnung erfolgt zum unmittelbaren Objekt (O2), an dessen Stelle die Person" steht, die sich abermals in verschiedener Weise verhalten kann. Die finale Schließung von O2 zu Z3 faltet die anderen Elemente des semiotischen Systems zusammen mit I2 ein und schließt das System vorläufig ab. Mit dem Gebet (Z3) wird das gesamte Zeichensystem religiös und die Kirche als Sakralraum (O1) bestimmt, innerhalb dessen sich Religion vollzieht.

Die Oszillation zwischen syntaktischer Schließung und paradigmatischer Öffnung ist mit der Semantisierung des religiösen Codes auf folgende Weise verknüpft:

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Da (Z1) hat den Stellenwert selbstreferenzieller Immanenz, der über den religiösen Code mit eine Kirche' (I1) verknüpft ist. Der Interpretant Kirche' besetzt den Stellenwert selbstreferenzieller Transzendenz und erhält somit eine – allerdings in diesem Stadium noch potenzielle – religiöse Bedeutung. Das Zeichen Person' (Z2) hat den Stellenwert der fremdreferenziell-indexikalischen Relation zwischen Immanenz und Transzendenz und steht in einer Relation der fremdreferenziellen Schließung. Am Stellenwert der fremdreferenziellen Transzendenz (I2) befindet sich das Zeichen die Kirche". Das indexikalische Zeichen Z2 setzt insofern Transzendenz und Immanenz in Beziehung, als das interpretierende Zeichen Kirche" (I2) zum einen durch den Codewert Transzendenz eingeschlossen wird, zum anderen jedoch in fremdreferenzieller Hinsicht immanent ist, nämlich auf ein physisches Gebäude (O1) verweist. Der Weg des entstehenden religiösen Zeichensystems führt sodann über eine weitere paradigmatische Öffnung zum Zeichenobjekt O2. Die Person" besetzt als semantischer Verweis auf die Psyche der Person" den Stellenwert der fremdreferenziellen Immanenz und wird qua systemreferenzieller Schließung in die selbstreferenzielle Einheit von Transzendenz und Immanenz an der Stelle von Z3 überführt. Das Zeichen Gebet, das diesen Stellenwert einnimmt, schließt alle Elemente des Zeichensystems ein sowie ab und bestimmt sie religiös. Dementsprechend bezeichnet Kirche in der Relation Z3–I2–O1 ein *Sakralgebäude* mit *Fremdreferenz auf die physische Umwelt*, in der Relation Z3–I1–O1 einen *Sakralraum* im Sinne des selbstreferenziellen Konzepts des *religiösen Raums* und in der Relation Z1–I1–O2 eine bestimmte *Qualität* oder *Eigenschaft* eines *sakralisierten Raums* – in diesem Beispiel eine Qualität oder Eigenschaft, die zum Gebet als einem religiösen Verhalten disponiert.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

II. Der semiotische Raum des Religiösen: Dimensionen der Religion

Die Frage, was Religion auszeichnet und wie sie sich bestimmen lässt, beschäftigt die Religionsforschung seit ihren Anfängen. Man kann sie auf zweierlei Weise beantworten: Entweder Religion wird definiert, oder es werden Dimensionen des Religiösen beschrieben.[368] Beide Wege setzen unterschiedlich an, verweisen jedoch wechselseitig aufeinander. Während definierende Ansätze intensional gehalten sind, also den Begriffsinhalt bestimmen, richten sich dimensionierende Ansätze auf die Extension des Religionsbegriffs, also auf den Begriffsumfang. Nach der oben bereits erfolgten generischen Definition, dass Religion für die Bearbeitung unbestimmbarer Kontingenz mittels der Unterscheidung immanent/transzendent zuständig ist, wird im Weiteren der Weg der dimensionalen Bestimmung eingeschlagen, um den Religionsbegriff zu konkretisieren. Mit der Berücksichtigung verschiedener Dimensionen lässt sich zum einen verstehen, wie Religion einen semiotischen Raum aufspannt und semantisch füllt; zum anderen kann man so rekonstruieren, wie sie in der Empirie kombiniert werden und wie manche dieser Kombinationen zur Dominanz einer Dimension über alle anderen führen. Der folgende Vorschlag nimmt entsprechende Ansätze auf und sucht sie in einen Ordnungsrahmen zu integrieren und zu synthetisieren.[369]

A. Wissenschaftsgeschichtliche Hinführung

In der fachübergreifenden Religionsforschung gibt es dimensionierende Ansätze der verschiedensten Art. Doch prinzipiell lassen sich vier Dimensionen ausmachen:

- Religionsforscher des Viktorianischen Zeitalters (Friedrich Max Müller, James George Frazer und andere) bestimmen und untersuchen Religion insbesondere oder gar ausschließlich als kognitiven Sachverhalt, als eine frühe Wissensform.[370] Damit reduzieren sie Religion freilich in unzulässiger Weise auf einen einzigen Aspekt; doch ihnen ist insofern recht zu geben, als Religion für *Orientierung* sorgt und eine Form sozial geteilten *Wissens* darstellt.
- Religionstheoretiker wie Friedrich Schleiermacher und Rudolf Otto dagegen verstehen Religion als eine rein emotionale Angelegenheit; für Schleiermacher ist sie »weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl«,[371] und Otto bestimmt das Heilige als *mysterium tremendum et fascinans*, als Geheimnis des gleichzeitigen Erschauerns und Anziehens.[372] Auch diese Konzeptualisierung ist ein-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seitig, doch richtig ist, dass Religion es stets mit psychischer *Wahrnehmung* und sozialer *Erfahrung* zu tun hat. Wahrnehmungen generieren und aktivieren Gefühle und Denkschemata, die als Erfahrungen kommuniziert werden, und umgekehrt disponieren kommunikativ schematisierte Erfahrungen das Wahrnehmen.

- Andere, etwa Immanuel Kant, Max Weber und Talcott Parsons, sehen in Religion eine Art zu handeln oder eine Sinn- und Motivationsressource für das Handeln (einschließlich des Duldens oder Unterlassens). Für Kant ist Religion »(subjektiv betrachtet) die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote« und wird somit zu einem moralischen Sachverhalt.[373] Und für Parsons ist sie das Fundament von Kultur, denn das Legitimationssystem »ist stets angewiesen auf eine – und sinnvoll abhängig von einer – Begründung durch geordnete Beziehungen zu einer letzten Realität. Das heißt, seine Begründung ist immer im gewissen Sinn eine religiöse.«[374] Auch hier wiederum eine unzulässige Reduktion. Dennoch hat es Religion stets mit Planen, Regulieren und dem Erreichen von Zielen zu tun. Während *Handeln* die personale Intention und Motivation einschließen kann, stellt *Regulieren* eher auf systemische Prozesse ab.
- Karl Marx und all jene, die sich auf ihn berufen, sehen in Religion einen bloßen Reflex auf ökonomische und politische Umstände. Auch der historische Materialismus sieht die Sache zu einseitig, akzentuiert aber richtigerweise, dass Religion immer auf der Be- und Verarbeitung von Materie beruht. Diesen Aspekt betont neuerdings auch der Ansatz der *material religion*.[375] Während sich *Körperlichkeit* auf anthropologische Bedingungen bezieht, stellt *Materialität* sehr viel umfassender auf Natur, Ressourcen und materielle Artefakte ab.

B. Das Zusammenspiel der Dimensionen

Aus den wissenschaftsgeschichtlichen Andeutungen lassen sich die folgenden vier Dimensionen destillieren: Erfahrung, Verkörperung, Kognition und Regulierung. Sie sind Konstituenten des Möglichkeitsraums des Kulturellen, Sozialen und Psychischen im Allgemeinen und des Religiösen im Besonderen – gleichsam »verschiedene Bergrücken«, die eine »Berg-Tal-Landschaft« formen.[376] Diese ›Landschaft‹ dient dazu, soziale Prozesse – und somit auch Religion – zu kanalisieren. Da es sich hier um *kategoriale* Unterscheidungen handelt, ist die Art und Weise ihres Zusammenspiels zu erläutern.[377] Die Relationen der vier Dimensionen untereinander sind als Leistungen der einen Dimension für die jeweils anderen zu bestimmen und werden versuchsweise durch folgende Stichworte benannt:

- Die Dimension der Kognition stattet Materialität und Körperlichkeit, Wahrnehmung und Erfahrung, Handeln und Regulieren mit *Sinn* aus.
- Die Dimension der Erfahrung verleiht dem Wissen, der Verkörperung und der Regulierung *Evidenz*, und zwar im Sinne einer Verbindung von Anschaulichkeit und Gewissheit.
- Die Dimension der Regulierung stiftet *Ordnung* für Wissen, Verkörperung und Erfahrung.
- Die Dimension der Verkörperung *(embodiment)* betrifft physische Gegenstände, aber auch objektivierte, also vergegenständlichte Semantiken. Verkörperung in

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gestalt von *Medien* (im weitesten Sinne) ist für Wissen, Erfahrung und Regulierung relevant. Archivierungs- und Kommunikationsmedien stellen den externalisierten physischen Bezug von Wissen dar, und Verkörperung in Menschen stellt die Verbindung von Wissen, Erfahrung und Regulierung zu psychischen, organischen und körperlich-physischen Prozessen her:

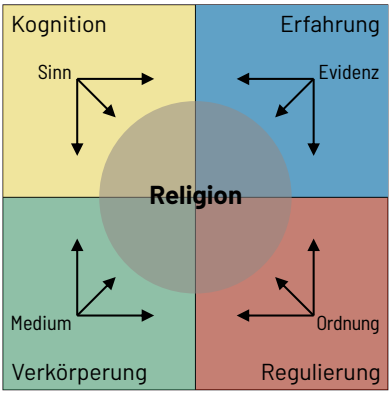


Abbildung 17: Die Dimensionen des Religiösen mit ihren Leistungen füreinander

Im Zusammenspiel der vier Dimensionen bearbeitet Religion unbestimmbare Kontingenz auf der Basis der Unterscheidung immanent/transzendent. Innerhalb des Modells des Religionssystems sind sie folgendermaßen verortet:

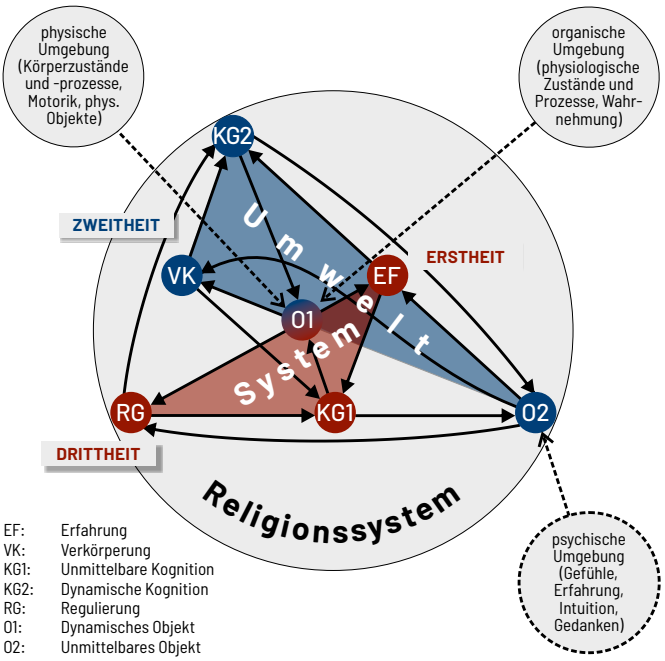


Abbildung 18: Die vier Dimensionen im Modell des elementaren semiotischen Systems

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In semiotischer Hinsicht ist die *Dimension der religiösen Erfahrung* (EF) Bestandteil der Erstheit (Abbildung 18, S. 95), in der im Modell auch das ikonische Zeichen Z1 platziert ist (Abbildung 9, S. 54). Nicht selten wird Erstheit mit Individualität assoziiert. Diesem Verständnis zufolge gehören der Erstheit jene Phänomene an, die zunächst ohne direkten Bezug auf andere in Erscheinung treten – etwa Sinnesempfindungen und Gefühlsqualitäten in ihrer unreflektierten Gegenwärtigkeit und teilelosen Einheit. Vermeidet man jedoch eine psychologische Verengung, ist Qualität in der Erstheit als abstrakte Größe zu verstehen, als reine Eigenschaft, ohne jegliche Substanz, der diese Eigenschaft angehörte. Erstheit als Qualität darf nicht mit einem konkreten Sinneseindruck verwechselt werden.[378] Erstheitlich ist das, was kommunikative Aufmerksamkeit durch eine Qualität oder Eigenschaft hervorruft, die noch keinen Bezug auf einen Gegenstand oder eine Substanz hat; insofern ist das Erstheitliche generisch und abstrakt, wie etwa die Rotheit einer roten Rose. Wenn etwas erlebt wird und in die religiöse Kommunikation gelangt, also kommunikative Anschlüsse im Religionssystem erzeugt, wird das Erlebte mittels eines unmittelbaren Interpretanten (I1) im Code immanent/transzendent schematisiert und in religiöse Erfahrung transformiert. Das Erlebte wird mithin nicht in der Unbestimmtheit purer psychischer Wahrnehmung belassen, sondern *als* religiöse Erfahrung kommuniziert. In der Relation Z1 → I1 ist der religiöse Code in ›Reinform‹ am Werk, nämlich formal, generisch und abstrakt; so genügt er am ehesten der Tatsache, dass sich religiöse Transzendenz prinzipiell der Darstellung entzieht. Daher rührt wohl auch der ambivalente Charakter, den Rudolf Otto an der Erfahrung des Heiligen herausarbeitet: es ist unbeständig, zeigt sich kommunikativ, entzieht sich der Kommunikation jedoch sogleich wieder.[379] Von dort aus werden dann bestimmte Aspekte von Bewusstseinssachverhalten (über Z1 → I1 → O2) und Wahrnehmungen (über Z1 → I2 → O1), die in die Kommunikation gelangen, religiös schematisiert, etwa als Schauer, Scheu oder Ehrfurcht. Über die Funktion I2 → O2 → Z3 erfolgt (analog zur Zellbiologie) ein ›semiotischer Metabolismus‹, mit dem durch den dynamischen Interpretanten (I2) Teile des psychischen Erlebens der teilnehmenden Personen (O2) in Kommunikation transformiert und auf der Basis des religiösen Codes (Z1 → I1) mit religiösem Sinn ausgestattet werden (Z3).[380]

Auch Körper, Körperverhalten, physische Gegenstände und natürliche Ereignisse können religiös semiotisiert werden, nämlich über die Funktion Z2 → I2 → O1 (Abbildung 18, S. 95). Die *Dimension der Verkörperung des Religiösen* (VK) gehört in semiotischer Hinsicht der Kategorie der Zweitheit an, in der im semiotischen Modell auch das indexikalische Zeichen Z2 verortet ist (Abbildung 9, S. 54). Zweitheit besteht aus Differenzen und Relationen, aus der unterschiedlichen Realisierung und Kombination von Qualitäten in Substanzen. Sie hat es mit Gegenständlichkeit und Dingen zu tun. Das ›Ding an sich‹ aber ist niemals zu erreichen, worauf schon Immanuel Kant transzendentalphilosophisch hingewiesen hat (siehe Anm. 142). Wie die systemtheoretischen und semiotischen Ausführungen zeigen, kommen Dinge – etwa natürliche und artifizielle Objekte, tierische und menschliche Körper sowie physische Ereignisse – in der psychischen wie in der sozialen evolutionären Ebene ausschließlich zeichenförmig vor.[381] An die Stelle von Körpern, Körperverhalten, physischen Gegenständen und natürlichen Ereignissen können verobjektivierte (also gegenständliche) Semantiken treten; auch sie gehören der differenzierenden und relationierenden Zweitheit an, und einzelne semantische Einheiten (Sememe) sind zeichenhafte Quasi-Objekte. Zeichen sind das primäre Medium, und erst Medien ermöglichen die soziale Kommunikation,

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

denn zwischen der Wahrnehmung verschiedener Psychen existiert keine direkte Verbindung. Darin liegt ein evolutionärer Gewinn, weil es andernfalls keine sozio-kulturellen Objektivationen gäbe und weil, wie Kurt Röttgers schreibt,

> die »Unmittelbarkeit der menschlichen Beziehung schrecklich wäre. Die nackte oder reine menschliche Beziehung ohne vermittelndes Medium würde die Menschen sogar ohne Gefühle und ohne Erkenntnisse belassen; Kultur der Gefühle und Erkenntnisse ist Kultur des Mediums, das uns auf Abstand hält und so die zwischenmenschlichen Beziehungen ermöglicht.«[382]

Aufgrund der prinzipiell zeichenförmigen Medialität hat es jede Form von Kommunikation und somit auch Religion mit der Vermittlung von Präsentation (semiotisch: Drittheit), Repräsentation (semiotisch: Zweitheit) und Präsenz (semiotisch: Erstheit) innerhalb der semiotischen Kategorie der Zweitheit zu tun.[383] Das besondere Bezugsproblem der Religion, nämlich auf prinzipiell nicht darstellbare Transzendenz zu verweisen und sie zugleich mit immanenten Mitteln zur Darstellung bringen zu müssen, droht in der zweitheitlichen Dimension der Verkörperung ›ans Licht‹ zu kommen. Dieses Problem hat Religion in der erstheitlichen Dimension der Erfahrung nicht, und in der drittheitlichen Dimension der Kognition wird es symbolisch vermittelt. Gerade wegen der Unterscheidung von Präsentation, Repräsentation und Präsenz in der Zweitheit ist Religion prinzipiell auf mediale Kommunikation angewiesen; nur mithilfe von Medien, die im Vollzug in der Regel im Hintergrund bleiben, kann religiöse Kommunikation ihr Bezugsproblem bearbeiten:

> »Kommunikation dient der Repräsentation […], aber diese Repräsentation ist intensiv eingebettet in Kommunikation: Da ich nicht weiss, wie Gott [oder ein andere semantische Fassung von Transzendenz; VK] aussieht, müssen mir andere beibringen, welche Symbole ihn vertreten.« Dieses Repräsentationsproblem macht Religion »besonders kommunikationsintensiv und kommunikationssensibel« und somit zu einem sozialen Sachverhalt. »Damit ist Religion positiv wie negativ auf Kommunikationsmedien verwiesen, ist Religion nicht nur kommunikatives, sondern geradezu mediales Ereignis.«[384]

Die *Dimension der religiösen Kognition* (KG) gehört der semiotischen Kategorie der Drittheit an (Abbildung 18, S. 95), in der im Modell auch der unmittelbare Interpretant (I1) und der dynamische Interpretant (I2) platziert sind (Abbildung 9, S. 54). In systemtheoretischer Hinsicht sind Interpretanten, in denen und durch die sich Kognition vollzieht, Prozessoren. Zeichen veranlassen Interpretanten als Prozessoren dazu, den semiotischen Prozess in systemspezifischer Weise zu codieren. Für den Fall des Religionssystems sind Interpretanten dafür zuständig, die Elemente des Zeichenprozesses sowie den Prozess insgesamt auf der Basis des Codes immanent/transzendent mit religiösem Sinn auszustatten. Im Zusammenhang der kognitiven Dimension sei in Erinnerung gerufen, dass der Interpretant nicht nur innerhalb des menschlichen Bewusstseins wirkt, sondern auch innerhalb von Kommunikation sozialen Sinn herstellt. Darüber, wie Kognition an Kommunikation beteiligt ist, gibt das Teilkapitel II.E.1 Auskunft (S. 129 ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Dimension der *sozialen Regulierung des Religiösen* (RG) ist im hier entworfenen Modell die vierte. Sie faltet Erfahrung (EF), Verkörperung (VK) sowie die unmittelbare Kognition (KG1) ein (Abbildung 18, S. 95) und setzt sich ihrerseits aus drei Bestandteilen zusammen, die jeweils einer der drei semiotischen Kategorien von Erstheit, Zweitheit und Drittheit angehören (Abbildung 13, S. 79). An der Stelle der semiotischen Position der Erstheit (Z3) befindet sich die Kommunikationsstruktur, die das gesamte System regelt. Für den Fall des Religionssystems sind das Institutionen und Sozialformen, die vom als religiös bestimmten Ereignis über Rituale, Lebensführung, Gruppen, Bewegungen und Netzwerken bis hin zu formalen Organisationen reichen und wiederum in die Gesellschaftsstruktur eingebettet sind. Diese Sozialformen werden über Narrative, Weltbilder, Kosmologien, Deutungsmuster und Programme gesteuert, die sich an der semiotischen Position des dynamischen Interpretanten in der Drittheit befinden (I2). An der Stelle der semiotischen Position der Zweitheit der Dimension der Regulierung befinden sich Verhaltensschemata der an der Kommunikation beteiligten Personen (O2). Die Weise, in der ihr Verhalten kommunikativ adressiert wird, steuert der dynamische Interpretant (I2), und findet in der Kommunikationsstruktur (Z3) ihren Ausdruck, um von dort wieder auf den dynamischen Interpretanten zu wirken.

Mit der dimensionalen Modellierung religiöser Prozesse ist kein hierarchisches Verhältnis verbunden. Konstitutiv ist hier vielmehr das Zusammenspiel der vier kategorialen Dimensionen, die in der Empirie allesamt aufeinander bezogen sind. Kognition bringt Materialität und Erfahrung in eine sinnhafte Verbindung, Regulierung selegiert und stabilisiert die kognitiven Variationen, die durch erfahrungsbedingten Sinnüberschuss entstehen usw. Dennoch ist es analytisch sinnvoll, das Verhältnis von einzelnen Sachverhalten zu jeder dieser Dimensionen in den Blick zu nehmen, um deren relationales Zusammenwirken besser erfassen und Dynamiken religiöser Evolution beschreiben zu können.

Zwar sind alle vier Dimensionen wechselseitig voneinander abhängig, doch zwischen den Dimensionen der Erfahrung, der Verkörperung und der Kognition einerseits und der Dimension des sozialen Regulierens andererseits besteht in religionssoziologischer Hinsicht eine besondere Beziehung. Während sich in den ersten drei Dimensionen religiöse Semantiken ausbilden, konstituieren sich in der Letzteren soziale Strukturen. Religiöse Semantiken schweben nie im gesellschaftlichen Vakuum; und soziale Strukturen müssen sich stets über Semantiken mit Sinn ausstatten. Daher beruht das hier entworfene Modell, wie in Teilkapitel I.D.4 (S. 76 ff.) erläutert, auf einer wissenssoziologischen Korrelation von sprachlich verfassten Semantiken und sozialen Strukturen.

Im Folgenden seien die vier Dimensionen näher charakterisiert. Sofern dabei auf religionsgeschichtliches Material rekurriert wird, erfolgt das nicht in chronologischer, sondern in systematischer Absicht. Denn es geht nicht um den Nachvollzug eines historischen Prozesses, sondern um die Rekonstruktion der Morphogenese religiöser Evolution. Zur Identifikation der spezifisch religiösen Bearbeitung der vier Dimensionen wird allein das bereits mehrfach benannte definitorische Minimalkriterium angelegt: dass Religion das Problem unbestimmbarer Kontingenz mit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz bearbeitet.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

C. Die Dimension der Erfahrung

Alles Sinnhafte nimmt seinen Ausgang beim Erleben, bei sinnlichem Wahrnehmen. Dort startet auch Religion ihre Autopoiesis. Darauf machen etwa in letzter Zeit entstandene Ansätze einer Religionsästhetik aufmerksam.[385] Das religiöse Schema, ›Teil eines größeren Ganzen‹ zu sein, ist nur eine der prominenten semantischen Varianten der Transformation sinnlichen Erlebens in kommunizierbare Erfahrung. Für die Theorie religiöser Evolution ist es wichtig, zwischen psychischem Erleben und sozio-kulturell schematisierter Erfahrung innerhalb der semiotischen Dimension der Erstheit zu unterscheiden. Während an sinnliche Wahrnehmung und psychisches Erleben in der Kommunikation nie direkt heranzukommen ist,[386] werden sie durch die Transformation in schematisierte Erfahrung Bestandteil sozio-kultureller Wirklichkeit im Allgemeinen und von Religion im Besonderen.[387] Nicht nur, dass sinnliche Wahrnehmung nie unmittelbar ausgedrückt werden kann; wir wüssten auch nichts über religiöses Erleben, so es nicht *als ein religiöses* kommunikativ adressiert würde.

Religion transportiert die Differenz zwischen psychischem Erleben und sozialer Kommunikation in ihren Semantiken nicht selten ausdrücklich mit, indem sie auf die Unmöglichkeit hinweist, religiöses Erleben angemessen zum Ausdruck zu bringen. Das ist vor allem bei dem der Fall, was ›negative Theologie‹ und ›Mystik‹ genannt wird. So heißt es beispielsweise im »Tractatus Tripartitus«, einem Text aus dem zweiten Jahrhundert u. Z. als Bestandteil des Nag Hammadi Codex (NHC I.5), über den »obersten Gott«:

> »Er, der unbegreiflich ist für jedes Denken, unsichtbar für jedes Ding, unaussprechlich für jede Sprache, unberührbar für jede Hand – er ganz allein ist es, der sich erkennt hinsichtlich der Art seines (p. 55) Seins, seines Aussehens, seiner Größe und seiner Beschaffenheit. Und sofern er vermag, sich zu begreifen, sich zu sehen, sich zu benennen, sich zu fühlen, ist er es, der existiert als Verstand für sich selbst, als Auge für sich selbst, als Mund für sich selbst, als Gestalt für sich selbst. Und (er ist zugleich) das, was er erkennt, was er sieht, was er spricht, was er fühlt […] sich selbst der Unbegreifliche, der Unaussprechliche, der Unfaßbare, der Unveränderliche in seiner Wonne, Lust, Wahrheit, Freude und Ruhe. Was er begreift, was er sieht, was er spricht, was er denkt, übersteigt[388] jede Weisheit und übertrifft jeden Verstand und übertrifft jede Herrlichkeit und übertrifft jede Schönheit und jede Güte und jede Größe und jede Tiefe und jede Höhe. […] (er ist) dieser, der einen Sohn hat, der bei ihm ist und ihm gegenüber schweigt, der da ist der Unaussprechliche im Unaussprechlichen, der Unsichtbare <im Unsichtbaren>, der Unfaßbare <im Unfaßbaren>, der Unbegreifliche im Unbegreiflichen. So existiert er in ihm in Ewigkeit.«[389]

In diesem Auszug wird die Selbsterkenntnis Gottes der sinnlichen Wahrnehmung radikal gegenübergestellt. Mit Blick auf Gottes Wahrheit sind die gewöhnlichen Sinneskoordinaten außer Kraft gesetzt: keine Süße, keine Größe, keine Höhe und Tiefe. Diese Sorte von religiöser Reflexion versucht, die Perspektive Gottes einzunehmen, was unter immanenten Bedingungen jedoch nur scheitern kann und ›negativ‹ ausfallen muss. Die Semantik der Unausdrückbarkeit religiösen Erlebens ist allerdings selbst ein Schema, mit dem und durch das kommuniziert wird. Darin kommt das Paradox

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

religiöser Kommunikation zum Ausdruck, dass auf unbestimmbare Transzendenz mit den Mitteln bestimmbarer Immanenz Bezug genommen werden muss. Wie kann von Gott gesprochen werden, wenn er alles transzendiert, was wahrgenommen und gesagt werden kann? Die Antwort des »Tractatus Tripartitus« lautet, dass Gottes Sohn »der Unaussprechliche im Unaussprechlichen, der Unsichtbare <im Unsichtbaren>, der Unfaßbare <im Unfaßbaren>, der Unbegreifliche im Unbegreiflichen« ist. In differenztheoretischer Hinsicht hat das Unaussprechliche, Unsichtbare und Unbegreifliche eine transzendente und eine immanente, also artikulierbare, sichtbare und begreifliche Seite. Das Zeichen ›unbegreiflich‹, das artikuliert, geschrieben und gelesen werden kann, steht für die begreifliche, immanente Seite und die Referenz dieses Zeichens für die unbegreifliche, transzendente Seite.

Der zitierte Auszug betont die absolute Transzendenz im Unterschied zu allem, was kommunizierbar ist. Beides wird als unzusammenhängend und prinzipiell unverbunden erachtet. Folglich stellt die Passage einen Typus religiöser Erfahrung dar, der auf die Überwindung jeder sinnlichen Wahrnehmung und jeder Form von Darstellung aus ist. Diese Art von religiöser Kommunikation ist jedoch weder für sich selbst attraktiv – weil sie so kaum in der Lage ist, Anschlüsse zu erzeugen –, noch für psychisches Erleben, das Wege der Artikulation finden möchte. Eine religiöse Position, die die prinzipielle Unmöglichkeit der Verbindung von Immanenz und Transzendenz behauptet, kann sich auf die Dauer nicht halten.

Dementsprechend sind in der Religionsgeschichte Semantiken zu finden, die sinnliche Wahrnehmung und Kommunikation durch religiöse Schemata vermitteln. Als Beispiel dafür sei ein Auszug aus der Abhandlung »Die Leiter zum Paradies« wiedergegeben. Dieser Text wird dem griechischen Mönch Johannes Klimakos (* vor 579, † um 649) zugeschrieben, der im Kloster St. Katharina auf dem Berg Sinai gelebt hat. Hier ist Johannes Klimakos als Zeichen zu verstehen und nicht als das Bezeichnete im Sinne der Historizität einer mit diesem Namen versehenen Person. Johannes Klimakos beschreibt in 30 Kapiteln (›Sprossen‹) – den angenommenen 30 Lebensjahren Christi entsprechend –, wie Tugenden erworben und Laster bekämpft werden können, um den Weg zum Paradies und zur Freiheit von Leiden zu finden. Im 30. Kapitel heißt es über die Sinne:

> »Wessen Sinne [αἰσθήσεις] mit Gott vollkommen vereinigt sind, der wird von Gott selbst in dem Worte Gottes auf geheime Weise unterrichtet [μυσταγωγεῖται]. Wenn jene nicht mit Gott verbunden sind, wird es schwer seyn, von Gott zu reden.«[390]

Johannes Klimakos führt als Bedingung für die Unterrichtung im Worte Gottes *durch* Gott selbst sowie für die Rede *von* Gott an, dass die Sinne vollkommen mit ihm vereint sind. Dann erfolgt die Unterrichtung eines jeden Menschen durch Gott selbst und »*auf geheime Weise*«. Religiöse Kommunikation als *publik gemachte* Rede von Gott ist hingegen ein sozialer Akt. Auch sie gründet in der vollkommenen Vereinigung der Sinne mit Gott. Die von Johannes Klimakos getroffene Unterscheidung zwischen intimer Unterrichtung durch Gott und sozialer Kommunikation über Gott weist darauf hin, dass psychische Sinneswahrnehmung zur Umwelt religiöser Kommunikation gehört und diese auf jene fremdreferenziell Bezug nimmt.

In religiöser Kommunikation geht es folglich darum, die Unerreichbarkeit von Transzendenz und ihre immanente Adressierung in Balance zu halten. Dieses

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gleichgewicht wird unter anderem über die Semantik des Schwebens ausgedrückt. Dafür steht das Beispiel des Traktats »Das fließende Licht der Gottheit«, der Mechthild von Magdeburg (* um 1207, † 1282) zugeschrieben wird. Hier ist MECHTHILD ebenfalls als Zeichen zu verstehen und nicht als das Bezeichnete im Sinne der Historizität einer mit diesem Namen versehenen Person. In besagtem Traktat ist zu lesen:

> »Herr, meine Füße sind gefärbt mit dem Blute deiner wahren Erlösung, meine Federn sind geglättet durch deine edle Erwählung, die Worte meines Mundes sind geformt durch Deinen Heiligen Geist, meine Augen sind klar geworden in deinem feurigen Licht, mein Kopf ist ebenmäßig geworden durch deinen verlässlichen Schutz, mein Lebenswandel ist lustvoll durch deine freigiebige Hilfe, mein Flug wird schnell durch dein ruheloses Begehren, mein Sinken zur Erde kommt vom Gebundensein an meinen Leib; je mehr du mir gewährst, mich von ihm zu lösen, desto länger kann ich in dir schweben.«[391]

Im zitierten Abschnitt erhält die Transformation der Sinne durch religiöse Semiose die semantische Gestalt des Fliegens und Schwebens. Die religiöse Semiotisierung der Füße und Federn (= Arme), des Mundes, der Augen, des Kopfes, des Lebenswandels sowie der Bewegungen des Fliegens, Sinkens und Schwebens dient dazu, sich vom Leib zu lösen und in der Gottheit zu »schweben«. Die (Er-)Lösung *vom* Körper als einem physischen Objekt erfolgt *durch* den Körper als ein religiös semiotisiertes Medium. Die Bewegung ist die von der fremdreferenziellen Bezugnahme auf die Sinne und den Körper in Richtung der Selbstreferenz religiöser Kommunikation, die durch »das Schweben in Gott« semantisiert ist. Religiöse Kommunikation muss nicht unbedingt, kann aber ausdrücklich auf sinnliche Wahrnehmung referieren. Doch der Rekurs auf Sinnlichkeit bedeutet gegebenenfalls nicht, ›bei sich‹ zu bleiben, denn das wäre keine religiös bestimmte Anthropologie. Auch wenn Religion stets auf sinnliche Wahrnehmung als Umweltbezug angewiesen bleibt, geht es in religiöser Perspektive immer um einen Akt der Transformation. Eben dieser Sachverhalt wird im Traktat »Das fließende Licht der Gottheit« mit der Semantik des Schwebens *in Differenz* zur gewöhnlichen Erfahrung physischer Gravitation bezeichnet.

Das Ende der zitierten Passage lautet in der mittelhochdeutschen Version (das mittelniederdeutsche Original ist verloren gegangen):

> »[…] min irdensch sinken kunt von diner einunge mines lichamen. Je grôsser lôsunge du mir gist, je langer ich in dir mûs sweben.«[392]

Dieser Passus lässt sich gemäß dem semiotischen Modell in die folgende Anordnung bringen:[393]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

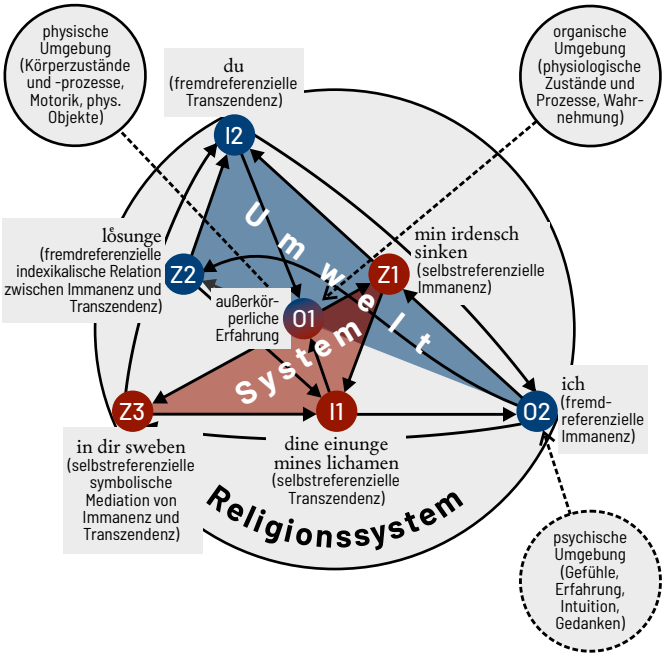


Abbildung 19: Die religiöse Einfaltung der Sinne und des Körpers nach Mechthild von Magdeburg

Die Semiose bezieht sich auf eine außerkörperliche Erfahrung (O1) (Abbildung 19). Die Erfahrung, die zunächst als *min irdensch sinken* kommuniziert wird und die Semantisierung des ikonischen Zeichens (Z1) ist, hat *lôsunge* vom Körper als ihr indexikalisches Medium (Z2). Die Relation zwischen der Erfahrung und ihrem Medium wird durch das kognitive Konzept *diner einunge mines lichamen* als unmittelbaren Interpretanten (I1) konstituiert. Die drei semiotischen Elemente *min irdensch sinken* (Z1), *dine einunge mines lichamen* (I1) und *lôsunge* (Z2) bilden den Zeicheninhalt und werden durch die Zeichenform eingefaltet. Diese besteht aus *in dir mûs sweben* als dem Symbol (Z3), *du* als dem dynamischen Interpretanten (I2) und *ich* als dem unmittelbaren Objekt (O2). Die Relation zwischen dem religiösen Symbol *in dir mûs sweben* (Z3) und *ich* (O2) als Zeichen für die Wahrnehmung des lyrischen Subjekts wird durch das kognitive Konzept *du* (= Gott) als dynamischen Interpretanten (I2) hergestellt.[394] ›In Gott zu schweben‹ ist also die religiös semiotisierte und kommunizierte Sinneswahrnehmung, durch die die Erfahrung, ›zur Erde zu sinken‹, ihre religiöse Bedeutung erhält.[395] Das lyrische Subjekt wird zu einer ›Hülle‹, die frei von jeglichem Kontext ist und in die der Leser oder die Leserin leicht ›schlüpfen‹ kann.[396] Durch lautes Vorlesen des Textes, im Mittelalter und in der frühen Neuzeit noch durchaus üblich, können die an seiner kommunikativen Performanz Beteiligten von Zuschauenden zu Teilnehmenden werden.[397] Damit ist der Text »Das fließende Licht der Gottheit« Ausdruck der für die europäische Gesellschaft des Mittelalters so typischen Verbindung von Körper und Schrift, die in der Text-Performanz die kommunikative Präsenz religiöser Erfahrung ermöglicht:

> »Körper und Schrift kennzeichnen Aspekte semi-oraler Kulturen, in denen das Wort, auch wenn es schriftlich ist, an ein gemeinschaftliches Tun, eine soziale Praxis, einen

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

habitualisierten Vollzug gekoppelt bleibt. Sie kennzeichnen das Ineinandergreifen von Repräsentation und Präsenz. Repräsentation, sichtbar an geistlichen und weltlichen Ritualen, an demonstrativen Akten und Inszenierungen, an Formen der Visualisierung, vollzieht sich in mittelalterlichen Gesellschaften gemäß einer Ästhetik des Erscheinens, der es zugleich auf Gegenwärtigkeit ankommt. Das Zeichen verweist nicht nur auf das Bezeichnete, es versucht auch, diesem eine Aura von Präsenz – Klanglichkeit, Körperlichkeit, Sinnlichkeit – zu verleihen.«[398]

Die angeführten Beispiele spannen ein Spektrum auf, innerhalb dessen Religion sinnliche Wahrnehmung mit spezifischem Sinn ausstattet und in religiöse Erfahrung transformiert. Während der Ausschnitt aus dem »Tractatus Tripartitus« die Unverbundenheit mit Gott als semantischer Ausprägung absoluter Transzendenz herausstellt und die Wahrheit Gottes der sinnlichen Wahrnehmung radikal entgegensetzt, legt der Passus aus dem Traktat »Die Leiter zum Paradiese« nahe, die Sinne vollkommen mit Gott zu vereinen. In Ersterem wird also die Selbstreferenz und in Letzterem die Fremdreferenz von Religion akzentuiert. Doch die Systemreferenz von Religion braucht beides: die Selbstreferenz, um systemisch prozedieren zu können, und die Fremdreferenz auf sinnliche Wahrnehmung als Umweltkorrelat. Andernfalls würde sich Religion entweder in die Kommunikation psychischer Befindlichkeiten auflösen oder in die semantische Leere verflüchtigen. Für die erforderliche Mediation steht die Passage aus dem Traktat »Das fließende Licht der Gottheit«. In der Vermittlung von Selbst- und Fremdreferenz stattet Religion die verschiedenen Arten sinnlicher Wahrnehmung mit spezifisch religiösem Sinn aus. Den Existenzmodus, der die Einheit sinnlicher Wahrnehmung ermöglicht, nennt der anglikanische Theologe George Berkeley (* 1685, † 1753) dann »*esse* is *percipi*« (Sein ist Wahrgenommenwerden).[399] Diese Seinsweise konstituiert »an universal language of the Author of nature«, wobei mit dem ›Autor der Natur‹ Gott gemeint ist.[400] Art und Anzahl der Sinne variieren in der Religionsgeschichte allerdings beträchtlich.[401] So beziehen sich etwa entsprechende Diskussionen im Buddhismus über das *Yogācāra* (wörtlich: Yoga-Praxis) oftmals auf das »eightfold model of consciousness, which adds the store consciousness *(ālayavijñamna)* and the afflicted mind *(kliṣṭa-manas)* to the standard six consciousnesses of Buddhism (viz., the visual, aural, olfactory, gustatory, tactile, and mental)«.[402]

Wahrgenommen und erfahren werden muss stets etwas. Wahrnehmung, von der die Autopoiesis religiöser Kommunikation ihren Ausgang nimmt und die in Erfahrung transformiert wird, muss von Objekten stimuliert werden, die ihrerseits in religiöser Kommunikation zeichenhaft adressiert und mit religiösem Sinn ausgestattet werden. Das sei im folgenden Teilkapitel erläutert.

D. Die Dimension der Verkörperung

Neben sinnlicher Wahrnehmung, die innerhalb von Kommunikation in Erfahrungsschemata transformiert wird, hat es Religion immer auch mit der Verarbeitung von Materie innerhalb der semiotischen Dimension der Zweitheit zu tun. Nicht nur, dass sie ohne Materie als Umweltbedingung gar nicht existieren könnte; sie besteht auch selbst aus einem spezifisch sozialen Zusammenspiel psychisch, organisch und physisch organisierter Materie. Religiöse Erfahrung und physische Gegenständlichkeit

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind in religiöser Kommunikation wechselseitig aufeinander verwiesen, ohne freilich in eins zu fallen.[403] Zu den physischen Bedingungen von Religion gehören die materielle Gestalt religiöser Zeichen und Medien, in denen Religion prozediert (Amulette, Siegel, Reliefs, Skulpturen, Bilder, Sakralbauten, Ritualgegenstände, Manuskripte, Bücher, Hörfunk, Fernsehen, Kino, Computer etc.), sowie bestimmte an den menschlichen Körper gebundene Performative, die das zeichenhafte Ausagieren religiöser Narrative ermöglichen. Doch ebenso wenig, wie Religion als Kommunikation an psychisches Erleben herankommt, hat sie einen direkten Zugriff auf physische Gegenstände und Sachverhalte. Religiöse Sinnbildung ist mit ihrer materiellen Umwelt ausschließlich über Zeichen und somit medial verbunden; und das heißt, dass als ›natürlich‹ semiotisierte Ereignisse und Gegenstände zu Medien religiöser Kommunikation werden.

Medialität bezieht sich in der Kategorie der Zweitheit auf sinnhafte Faktizität sowie physische Materialität und vermittelt zwischen Erfahrung (Erstheit) und Konzepten religiöser Kommunikation (Drittheit). Allerdings kann sie im kommunikativen Vollzug – darin dem ›Ding an sich‹ gleich – nicht nur nicht direkt adressiert werden, sondern ist für sinnhafte Kommunikation zumeist auch nicht thematisch. Luhmann schließt deshalb »die technischen Apparaturen, die ›Materialitäten der Kommunikation‹, ihre Wichtigkeit unbenommen, aus der Operation des Kommunizierens aus[.], weil sie nicht mitgeteilt werden«.[404] Dementsprechend formuliert auch Jan Assmann:

> »Jedes Zeichen hat zwei Aspekte, den Aspekt seines Funktionierens in einem Zeichensystem, kraft dessen es sich überhaupt erst auf einen bestimmten Sinn beziehen kann, und den Aspekt seiner sinnlichen Erscheinungsform, kraft deren es diesen Sinn überhaupt erst zur Erscheinung bringen kann. Unter dem Begriff der Semantizität sei der erste Aspekt bezeichnet und alles zusammengefaßt, was für das Funktionieren des Zeichens als Zeichen unabdingbar wichtig ist. Unter dem Begriff der Materialität wollen wir den zweiten Aspekt bezeichnen und alles zusammenfassen, was als sinnliche ›Trägermaterie‹ dient und so oder anders beschaffen sein kann, ohne daß die Funktionalität des Zeichens davon beeinträchtigt sein muß.«[405]

Kommunikation thematisiert ihre Medien im konkreten Vollzug zumeist nicht. Dann steht innerhalb der semiotischen Kategorie der Zweitheit die Semantik im Vordergrund. Wenn Kommunikation doch einige ihrer medialen Vollzugsbedingungen *als solche* thematisiert, ist das eher die Ausnahme und meist eine Folge von aktuellen oder drohenden Kommunikationsstörungen – etwa wenn es zu laut ist, um mündlich zu kommunizieren oder wenn ein Manuskript beschädigt ist und nicht (vollständig) gelesen werden kann usw. Indem Medialität die Einheit von Präsentation und Repräsentation herstellt, bleibt sie in der Regel verdeckt. Kommunikation kann jedoch ihre Medien mit ausdrücklicher Bedeutung versehen. So ist es für die Rekonstruktion der religiösen Evolution durchaus relevant, wann und wie religiöse Kommunikation die von ihr genutzten Medien thematisiert und ihnen eine religiöse Bedeutung verleiht. Wird Medialität thematisch, muss allerdings zugleich die Differenz von Präsentation und Repräsentation, Darstellung and Dargestelltem mitkommuniziert und in die eine oder andere Richtung vereindeutigt werden.

Ein Paradebeispiel dafür, wie Religion von ihr verwendete Medien thematisiert, ist der Umgang mit verschiedenen visuellen Darstellungen. Sie finden sich in der gesamten Religionsgeschichte, vom Paläolithikum bis in die Gegenwart hinein. Wenn

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

visuelle Medien thematisch werden, stellt sich die Frage, was gezeigt wird und zu sehen ist und wie all das verstanden werden soll. Für die Felszeichnungen aus dem Paläolithikum wird in Teilen der Forschung noch immer die weitgehende Identität von Imagination und Darstellung, von Bezeichnendem und Bezeichnetem angenommen.[406] Aber auch bereits in frühen Gesellschaften muss die Frage des Verhältnisses von Präsentation (semiotisch: Drittheit), Repräsentation (semiotisch: Zweitheit) und Präsenz (semiotisch: Erstheit) relevant werden. In späteren komplexeren Gesellschaften wird die Beziehung häufig zugunsten der ikonischen Präsenz in der Präsentation bestimmt. Das ist beispielsweise im alten Vorderen Orient der Fall, trifft aber im Großen und Ganzen auch auf die Gesellschaften des antiken China und Indien, Altägyptens und des mediterranen Raums zu. Für altorientalische Kultbilder ist insbesondere das akkadische Wort *ṣalmu* von Bedeutung. Es bezeichnet

> »Götterstatuen, Königsstatuen, Statuen allgemein, kleine (auch Beter-)Statuetten, apotropäische Ersatzbilder, bildlose Stelen, Statuen allgemein, prophylaktische Bilder, die als Schutzgötter Böses abwehren sollen, und Reliefs. Im übertragenen Sinn steht *ṣalmu* auch für Sternbild, Gestalt, Darstellung, Abbild und Ebenbild. Daneben ist auch die Bedeutung Standarte oder Kultsymbol möglich; *ṣalmu* ist ein religiöser Begriff, kein künstlerischer.«[407]

Über die Bezeichnung *ṣalmu* hinaus ist zum Verständnis altorientalischer Kultbilder das Konzept der ›me‹ zentral. Es wird üblicherweise mit ›göttliche Kräfte‹ übersetzt, die jedoch »nicht wie moderne Abstraktbegriffe, sondern ganz konkret als Attribute oder Insignien« zu verstehen sind.[408] Die ›me‹ besitzen die Eigenschaft, etwas in die Existenz zu bringen; sie sind mithin »das, was etwas zu dem macht, was es ist«.[409] Das Konzept beschreibt das Zusammenspiel von »göttliche[r] Idee, die allem Existenten immanent innewohnt«,[410] der Möglichkeit und dem Prozess seiner Aktualisierung sowie den »physischen Objekten«,[411] in denen sich die ›me‹ verkörpern. Daraus ergibt sich,

> »(1.) daß den ›me‹ die Vorstellung der *Identität von Allgemeinem und Speziellem* zugrundeliegt. Dieser Gedanke spielt insbesondere in den Ritualen eine große Rolle. Es läßt sich (2.) daraus ableiten, daß die ›me‹ das ›geistige Band‹ sind, das sich durch die Vorzeit, die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft zieht. Sie sind die Zusammenfassung aller Bestimmungen und Ordnungen, die die Götter in der Vorzeit für die Welt festgesetzt haben, die schon durch die Vergangenheit geführt hatten, die die Gegenwart gestalten und die Zukunft ermöglichen und in vertrauter und bewährter Weise regeln werden.«[412]

Vor dem Hintergrund des Konzepts der ›me‹ versteht sich, dass eine Götterstatue im alten Vorderen Orient nicht die bloße materielle Repräsentation einer Gottheit darstellt, sondern dass das physische Objekt mit der Gottheit, die es zeigt, für identisch gehalten wird:

> »Die Statue des Gottes ist nicht (tote) Statue, Vertretung des Gottes (wie die königliche Beterstatue), sondern sie ist der leibhaftige Gott […], woraus sich die Abneigung gegen die Verwendung des Wortes für Statue in Verbindung mit dem Namen der Gottheit erklärt.«[413]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Innerhalb der religiösen Evolution wird die ikonische Präsenz von Transzendenz im Kultbild oftmals innerhalb von ritueller Performanz hergestellt. Zwar gründet etwa das indische Kultbild *(arcā)* in der Auffassung, dass eine Gottheit in die Welt herabsteigt *(avatāra)* und sichtbare Gestalt annimmt; dementsprechend präsentiert es die Gottheit selbst und vergegenwärtigt sie.[414] Doch dafür bedarf es bestimmter Rituale. Während der *pūjā* (wörtlich: Sehen) wird die Gottheit veranlasst, sich im Bild materiell zu verkörpern und eine Schutzfunktion auszuüben.[415] Im Ritual wird die Gottheit von den teilnehmenden Personen in der materiellen Verkörperung gesehen, und zugleich hoffen die Praktizierenden darauf, von der Gottheit gesehen zu werden:

> »The central act of Hindu worship, from the point of view of the lay person, is to stand in the presence of the deity and to behold the image with one's own eyes, to see and be seen by the deity. […] Since, in the Hindu understanding, the deity is present in the image, the visual apprehension of the image is charged with religious meaning. Beholding the image is an act of worship, and through the eyes one gains the blessings of the divine.«[416]

In der hinduistisch-religiösen Kunst geht es darum, »to relate the nature of God, which is formless and infinite, to a finite, tangible form«.[417] Auch in Ostasien (China, Japan), im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa sowie in indigenen Religionen wird die Beziehung zwischen physischen Gegenständen und semantischen Konzepten für religiöse Transzendenz oft durch die Betrachtenden rituell hergestellt (beispielsweise im Reliquienkult). Durch kommunikativ registrierte Verhaltensweisen wie Konzentration, Haltung, Mimik und Gestik zollen die Betrachtenden dem physischen Gegenstand und zugleich dem in ihm Präsenten religiöse Verehrung. Doch der Akt des Sehens selbst und das über die genannten Aspekte hinausgehende Verhalten der Kommunikationsteilnehmenden müssen nicht unbedingt kommunikativ adressiert werden. So wird etwa in der katholischen Transsubstantiationslehre, die auf das im 9.–13. Jahrhundert entwickelte Eucharistieverständnis zurückgeht, die Identität von Darstellendem (Brot und Wein) und Dargestelltem (Leib und Blut Christi) unabhängig von besonderen Verhaltensschemata, nämlich rein dogmatisch, festgehalten.[418]

Insgesamt ist für die religiöse Evolution in frühen komplexen Gesellschaften des asiatischen, vorderorientalischen und mediterranen Raums die Vermittlung von Präsentation, Repräsentation und Präsenz im Kultbild im Großen und Ganzen fraglos gegeben. Entweder besteht ein Anikonismus,[419] oder das Kultbild wird als die ikonische Präsenz von Transzendenz gesehen. Das ändert sich erst mit jenen buddhistischen, jüdischen, christlichen und islamischen Strömungen, die visuellen Darstellungen skeptisch bis ablehnend gegenüberstehen. Medien religiöser Kommunikation sind selbstverständlich nicht auf Bilder, semiotisiertes Sehen, Masken und ›Spiegelbilder‹ beschränkt. Weil jedoch mit Bildern die Möglichkeit semiotischer Ikonizität besonders eindrücklich gegeben ist, muss sich Religion immer wieder mit der Frage auseinandersetzen, wie mit ihnen zu verfahren sei. Was die Vermittlung von Sinnlichkeit und Sinnformung angeht, ist der Bildbegriff

> »nie einseitig auf Visualität, auf Sicht- und Wahrnehmbarkeit, festgelegt […]. Man erkennt das sehr schnell am deutschen Begriff Bild, der einen starken Bezug zum Formbegriff aufweist. Die entsprechenden Begriffe der klassischen Sprachen, eikon, eidolon, forma, exemplum, species, imago, weisen einen passivischen Bezug zu einem

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> vorgängigen Abgebildeten auf. Sie bezeichnen durchweg die Abbilder. […] Formen und Bilden sind Prozesse, sind ein aktives Geschehen, bei dem schon der Anfangspunkt Bild genannt werden kann, nicht erst der Endzustand. Formen und Bilden sind nicht nur für den Bereich des Sichtbaren reserviert. Sie beschreiben vielmehr generell Relationen und sind nicht eingeschränkt auf Wahrnehmung.«[420]

Für die religiöse Auseinandersetzung über den Umgang mit Bildern ist der byzantinische Bilderstreit (726–843) ein besonders prägnantes Beispiel. Er zeigt sehr schön, dass und wie Religion es mit dem Bezugsproblem des Verhältnisses zwischen Präsentation (semiotisch: Drittheit), Repräsentation (semiotisch: Zweitheit) und Präsenz (semiotisch: Erstheit) von Transzendenz mit immanenten Mitteln zu tun hat. Im Vorfeld des byzantinischen Bilderstreits wird das religiöse Ringen um ein angemessenes Bildverständnis in der mediterranen Antike nach der Zeitenwende zunächst durch kontaktbedingte Entwicklungen (intra- und interreligiös zwischen Christentum, Judentum und Islam) gefördert. Diese tragen zur Zentrierung der mediterranen Religionsgeschichte bei, indem sie das entscheidende Bezugsproblem der Religion in den Vordergrund rücken, nämlich die Handhabe des transzendenten Unsichtbaren mit immanenten, sichtbaren Mitteln. Ein Kulminationspunkt und zugleich Auslöser für nachfolgende Prozesse ist der besagte byzantinische Bilderstreit.[421] Nachdem der byzantinische Kaiser Leo III. 726 die Zerstörung von Ikonen im gesamten byzantinischen Reich angeordnet hat,[422] gipfelt die theologische Debatte in der ›ikonoklastischen‹ Synode von Hiereia im Jahr 754, auf der die Herstellung und Verehrung von Ikonen verurteilt wird. Das Konzil widersetzt sich der »Vergöttlichung der Materie« (ἀποθέωσις; *apothéōsis*), die pejorativ als »Idolatrie« bezeichnet wird (εἰδωλολατρία; aus εἴδωλον [*eídōlon*, ›Bild‹] und λατρεύω [*latreúō*, ›zur Verehrung‹]):

> »Veneration, says the *Definition*, is only due to God. It censures the honouring of icons as a practice leading to idolatry, as not consonant with the supremely spiritual worship of Christianity, as diminishing and insulting the glory of the saints through representing them in ›common and dishonourable matter‹ as a result of ›the mindless contrivance of the wretched painter for lamentable, sordid gain.‹«[423]

Die Synode begründet ihren Beschluss damit, dass die Ikonenverehrung im Widerspruch zur Heiligen Schrift sowie zur heiligen Tradition stehe und von den ersten ökumenischen Konzilen nicht autorisiert worden sei. Sie wendet sich gegen die bildliche Darstellung Christi, weil sie zum Nestorianismus oder Monophysitismus führe, die als häretisch gelten.[424] Die Gegner der Bilderverehrung argumentieren,

> »that God is spirit, and those who worship Him must worship in spirit and truth, rather than worshipping God through images made of matter. Furthermore, the iconoclasts hold the view that every image must necessarily be identical and have the same essence with its prototype.«[425]

Darüber hinaus werden christologische Argumente angeführt:

> »[…] the iconoclasts conclude that ›he who venerates the icon divides Christ into two‹, since although the person represented is worshipped as Christ ›in two natures‹,[426] he

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> does not appear as such in his icon. […] It was impossible for anyone to represent the whole Christ and therefore the attempt was superfluous: ›He who beholds the icon and says or inscribes that this is Christ divides Christ‹, identifies him with only one of his natures, and simultaneously deprives him of the other.«[427] »In religious terms, the Iconoclast movement was a monotheist reformation: the Byzantines now took their Judaic God seriously.«[428]

Andere Theologen wie etwa Johannes von Damaskus (ca. 676–749) hingegen verteidigen die Ikonenverehrung mit Nachdruck. In seinen drei Schriften »Zu den Verleumdern der heiligen Bilder« (πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τᾶς ἁγίας εἰκόνας) bezieht er sich auf die Doktrinen der Inkarnation und der Dreieinigkeit von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist. Zunächst argumentiert Johannes schöpfungstheologisch. Dabei unterscheidet er zwar zwischen der Materie des Heils und der übrigen Materie, führt dann jedoch beide mit dem Argument zusammen, dass alles von Gott geschaffen worden sei. Geheiligt und darum verehrungswürdig sei nicht nur die Materie, in der das Heil erfahren werde, sondern auch jene, die Bedingung für und Ausdruck von Heil sei.[429] Auf diese Weise wird das ›geistliche Geschehen‹ und die ›physische Materie‹ unter religiösen Vorzeichen in eins gesetzt. Im Weiteren argumentiert Johannes christologisch. Da Gott in Jesus Christus Fleisch geworden sei, dürften und sollten Christen Ikonen anfertigen und verehren. Johannes betont, dass es ihm bei der Verehrung von Ikonen nicht um die Anbetung der Schöpfung gehe, sondern um die Anbetung Gottes, der die Welt erschaffen habe. Für ihn ist sie zwischen der jüdischen Gefahr der Vergöttlichung der Materie einerseits und der manichäischen Ablehnung der Natur als einer Schöpfung Gottes andererseits angesiedelt. Mit Blick auf die analytische Frage, wie unbestimmbare Transzendenz mit immanenten Mitteln dargestellt werden kann, sind die formalen Unterscheidungen zwischen unsichtbar (ἀόρατος) und sichtbar (ὁρατός) sowie körperlos (ἀσώματος) und körperlich (σώματος) zentral; sie werden mit der Unterscheidung zwischen »in Gottes Gestalt« (ἐν μορφῇ θεοῦ) und »der menschlichen Gestalt« (τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς) religiös semantisiert. Die Einheit beider Gestalten ist das Abbild (oder Relief; ἐκτύπωμα) und in der Konsequenz das Bild (εἰκον) selbst, das das unbeschreibbare/unaussprechliche Herabsteigen (τὴν ἄφατον συγκατάβασιν) verkörpert. Das Ineins von religiösem Sinn und physischer Materie wird durch den Vorgang hergestellt, ein Relief in die Materie einer metallenen Platte zu ritzen (χαράζω).[430]

Die Ablehnung der Verehrung von Bildern hat nicht lange Bestand. Stattdessen wird die Position der Ikonophilen 787 vom Siebten Ökumenischen Konzil in Nicäa offiziell bestätigt. Auf ihm wird festgehalten, dass die »ikonoklastische Ketzerei« von Juden, Sarazenen, Marcioniten und Manichäern stamme.[431] Die Ikonophilen

> »emphasise the biblical view that ›God is understood by the things that are made‹. Furthermore, underlining the so-called ›representational theory‹ is the iconophiles attempt to show that, however close the connection between image and archetype, their essence (οὐσία) is different, hence the veneration of images is legitimate, and the worship transfers to prototype.«[432]

Vor diesem Hintergrund und nach einer zweiten Periode der Kontroverse (787–843) werden Ikonen zu einem zentralen Medium der Verehrung im orthodoxen Christentum. Als Folge des byzantinischen Bilderstreits sieht man sie nun

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »as necessary adjuncts and expressions of the Church at worship, as representing—or better, making present—the whole ›company of Heaven.‹ The assemblage of imagery is intended to ›symbolize‹ the reality of the Church as the new creation, the meeting place of Heaven and earth.«[433]

Sonja Luehrmann weist darauf hin, dass orthodoxe

> »icons and their use belong to a visual paradigm of ›seeing into being,‹ where what one puts before one's eyes has profound effects on the kind of person one becomes and the reality one lives in«.[434]

Innerhalb dieses visuellen Paradigmas lösen Ikonen in der kommunikativen Performanz von Bildern dadurch religiöse Erfahrung aus, dass das Bildmedium und der Akt des Sehens Ähnlichkeiten aufweisen oder sogar als Einheit verstanden werden.[435] Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass die orthodoxe Kirche nach 843 den Bilderstreit dazu nutzte, um ihre Identität sowohl gegen rivalisierende Religionen als auch gegen rivalisierende Kirchen zu rechtfertigen, vor allem gegen die Kirche des lateinischen Westens (die die Orthodoxie 1054 anathematisierte).[436] In der mittelalterlichen orthodoxen Theologie bleibt die Skepsis gegenüber dem Charakter von Bildern und ihrer Funktion der Darstellung von Transzendenz allerdings bestehen.[437]

Wie gesagt, ist der byzantinische Bilderstreit ein schönes Beispiel dafür, dass und wie Religion es mit dem Bezugsproblem des Verhältnisses zwischen Präsentation, Repräsentation und Präsenz von Transzendenz mit immanenten Mitteln zu tun hat. In visuellen Darstellungen kann leicht die Identität von darstellendem (bezeichnendem) Medium und dargestelltem (bezeichnetem) Inhalt entstehen. Das ist für Religion zwar wichtig, um unbestimmbare Transzendenz mit immanenten Mitteln zu bezeichnen. Wenn mediale Präsentation und semantische Repräsentation in eins gesetzt werden, kann es allerdings trotz variierender Bildmotive über kurz oder lang zu einem Stillstand in der Variation religiöser Semantik kommen.

Die Beschäftigung mit dem Bezugsproblem des Verhältnisses von Präsentation, Repräsentation und Präsenz setzt sich vor allem im europäischen Mittelalter fort. Dafür steht paradigmatisch die Bildtheologie Meister Eckharts,[438] der zufolge das Bild nicht einfach ontologisch gegeben, sondern vielmehr ein aktueller Widerschein des Bild-Gebenden ist:

> »Um ein Bild als Abbild zu sehen, müssen wir von seiner eigentlichen Gegenständlichkeit absehen. Es darf uns nicht als ansichseiend entgegentreten, sondern als seiend nur in und kraft seiner Beziehung zum Abgebildeten. […] Wir charakterisieren unsere mentalen Zustände und Akte […] indirekt von dem her, worauf sie sich beziehen.«[439]

Der Vorgang des Bildens, Abbildens und erkennenden Nachvollzugs ist Kommunikation, die

> »kein materiales Substrat hat, auch dann nicht, wenn wir begleitende neuronale Zustände beobachten. Sie machen das, was im Geist [bzw. nachmetaphysisch: in der Kommunikation; VK] geschieht, nicht aus, sondern begleiten es nur«.[440] Eckhart versteht das Bild als Prozess ohne dessen Vergegenständlichung, also als ›Bilden ohne Bild‹.[441]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Er »betreibt daher auch didaktisch eine ständige Auflösung von Bildern mit Hilfe von Bildern, in der Hoffnung, dass der Rezipient in die Lage versetzt wird, zwischen die Bilder zu sehen«.[442] Zugleich stellt Eckhart klar, dass aus den Bildern kein Herauskommen ist: »Daß sie [sc. die Vernunft; VK] ein Bild ist. Eya, jetzt paßt genau auf und behaltet es genau, denn darin habt ihr die ganze Predigt zusammengefaßt: Bild und Bild sind so völlig eins mit einander, daß man da keine Art von Unterschied erkennen kann.«[443]

Daher besteht die Einheit von Abbild *(imago)* und Urbild *(exemplar)* im Medium des Bildes.[444]

Einen Doppelcharakter hat das Bild noch in einer weiteren Hinsicht: Eckhart zufolge geht es »auf das Gegenteil des Seins zu«.[445] Diese Paradoxie entspricht formal der »split-reference« oder »verdoppelten Referenz« der Metapher als extremer Analogiebildung.[446] Im Falle des Eckhart'schen Bildverständnisses besteht sie in der ›Doppelnatur‹ des Bildes als eines natürlichen und zugleich sozio-kulturellen Sachverhaltes. Das Bild

> »hat, sozusagen, noch einen Fuß in den Naturdingen; es besteht aus Holz oder Stein oder Leinwand; es hat eine Wirkursache und oft auch ein Ziel, aber als Bild ist es kein Seiendes, sondern der Bezug zum Abgebildeten«.[447] Es löst sich aus den physisch gegebenen Zusammenhängen und transformiert sich in einen Erkenntnisinhalt: »Ein Bild ist das Nichts des Seienden; es führt von sich weg auf das Abgebildete. Wäre es ein Seiendes, wäre es selbst der zugeordnete Gegenstand der Erkenntnis. Es repräsentiert, was es abbildet; es ist es nicht. Es darf es gar nicht sein, sonst hinderte es die Repräsentation«.[448] Dementsprechend gehört zu den Merkmalen des Bildes: *»Das Bild, insofern es Bild ist, empfängt nichts, was ihm eignet, von dem Träger (a subiecto), an dem es ist, sondern sein ganzes Sein empfängt es von dem Gegenstand (ab obiecto), dessen Bild es ist.«*[449]

Zugleich bleibt die Repräsentation immer an intern Repräsentierendes gebunden; aus systemtheoretischer Sicht ist ein Bild stets selbstreferenziell.[450] Aufgrund der Oszillation zwischen Abbildendem und Abgebildeten ist das Bild nicht etwa dinghaft, sondern prozedural aufzufassen. Folgerichtig bestimmt Eckhart in der lateinischen Predigt XLIX (»Cuius est imago haec et superscriptio?«) das Bild mit einer weiteren Paradoxie als selbstreferenzielle, »ausfließende« – also prozedierende – Form:

> »*Das Bild.* Bemerke: das Bild ist im eigentlichen Sinn ein einfaches Ausfließen der Form nach, durch die die ganze, lautere, bloße Wesenheit mitgeteilt wird. So betrachtet der Metaphysiker die Wesenheit und sieht von Wirk- und Zielursache ab [also von der Fremdreferenz der Produktion und Rezeption; VK], die für den Naturphilosophen die Grundlage für die Betrachtung der Naturen bildet. Das Bild ist also ein Ausfließen aus dem Innersten, wobei alles Äußere schweigt und ausgeschlossen ist.«[451]

Bilder sind nicht nur geformte Kommunikation, sondern gemäß der Oszillation zwischen Abbildendem und Abgebildeten besteht auch Kommunikation aus Bildern, die Analogien zwischen Unterschiedenem herstellen. »Wissen als solches ist durch und durch Bild, nichts als Bild, ohne neuronale oder feinstoffliche Hardware.«[452] Bei dieser Auffassung greift Eckhart auf Überlegungen von Albertus Magnus zurück:[453] »Der menschliche Geist ist Bild, Entsprechung, Ähnlichkeit der ersten Wahrheit.«[454] Daher

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist es in der Perspektive religiöser Reflexion nur konsequent, letzten Endes auf Bildlosigkeit abzustellen:

> »Die gutberatene Seele stellt Bildlosigkeit her. Sie widersagt dem Bildstrom, den ihr Verstand, Gedächtnis und Streben ständig zuführen. Sie muß wissen, daß sie nicht alles gleichzeitig betrachten kann.«[455]

Das »einvaltic götlîch bilde« (»das einfältige göttliche Bild«) zu sehen, ist die höchste religiöse Erkenntnis. Zwischen dem göttlichen Wort und dem Seelengrund steht Eckhart zufolge kein »Mittel« oder »Mittleres«: »Primum enim medium non patitur« (»Das Erste leidet nämlich kein Mittleres«).[456] Daher betont er, »daz daz einvaltic götlîch bilde, daz in die sêle gedrücket ist in dem innigesten der natûre, âne mittel sich nemende ist« (»dass das einfältige Bild, das der Seele eingedrückt ist im Innersten der Natur, unvermittelt empfangen wird«).[457] Aber kommuniziert wird auch, wenn nichts kommuniziert wird.[458] Auf Bildlosigkeit muss mit Bildern oder zumindest mit Textbildern als einem Medium hingewiesen werden.[459] Religion kommt also aus analogisierender Kommunikation nicht heraus. Um sich an der Grenze und zugleich im Zentrum religiöser Kommunikation bewegen zu können, bedient sich Eckhart in seinen Predigten weder der symbolischen noch der diabolischen, sondern der parabolischen, metaphorischen Auslegung von Bibelstellen.[460] Dieses Verfahren nimmt seinen Ausgang bei Analogien und faltet sie sodann mit Blick auf den Reflexionswert Transzendenz in der Unterscheidung Immanenz/Transzendenz zentripetal in Religion ein.[461] Beispiele für die Schwierigkeiten im Umgang mit dem Bildmedium finden sich übrigens auch in anderen Religionen, Regionen und Zeiträumen.[462] Doch an dieser Stelle mögen die bisherigen Ausführungen genügen.

Mit dem Bezugsproblem der (Re-)Präsentation ist eine Reihe weiterer Problemlagen verbunden, die Religion medial zu bearbeiten hat. Dazu zählt etwa, dass das Jenseits des welthaften Letzthorizonts als die andere Seite von Sinn unbeobachtbar ist. Schaut man scheinbar hinter diese Grenze, hat sich der Letzthorizont nur verschoben. Wann immer etwas beobachtet wird, erfolgt dies sinnhaft; das gilt auch für als absurd und sinnlos Qualifiziertes. Sinn ist das zeichen- und zeighafte Medium von Kommunikation im Allgemeinen und folglich auch von Religion im Besonderen. Zugleich bedarf kommunikativ erzeugter und vermittelter Sinn weiterer Medien, die auf die materielle Umwelt verweisen. Zeichen sind das Generalmedium, Sinn ist der Bezug zwischen Zeichen, und aus Zeichen bilden sich Formen (gemäß der Unterscheidung zwischen Medium und Form; siehe dazu das Teilkapitel I.D.3, S. 64 ff.).[463] Mit der Zeichenhaftigkeit ist wiederum das Problem verbunden, dass Authentizität und Unmittelbarkeit nicht authentisch und unmittelbar erreicht werden können, sondern immer medial verfasst sind.[464] In der gesellschaftlichen Praxis muss die Differenz von Medialität und Unmittelbarkeit jedoch zumeist verdeckt werden, um dem Verdacht der ›lediglich‹ mittelbaren Kommunikation zu entgehen.[465] Medien müssen daher im unsichtbaren, nicht thematisierten Hintergrund bleiben, um wirken zu können.[466] Werden sie sinnhaft relevant und somit thematisch, handelt es sich um die Transformation des unsichtbaren Mediums in eine sichtbare Form; denn nicht die medialen Substrate, »sondern nur die Formen [sind] operativ anschlußfähig«.[467] Des Weiteren ist im Verhältnis von Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit (oder Hintergrund und Vordergrund) Evidenz im Gegensatz zu ›bloßer Suggestivität‹ zu erzeugen. Beispielsweise

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

darf Wirtschaft nicht nur auf Werbung und Politik nicht allein auf die Präsenz in den Massenmedien setzen, sofern sie nicht ihre Legitimität und Glaubwürdigkeit einbüßen wollen. Kunst hingegen findet nicht selten im Medium selbst, das zur Form wird, in ›authentischer‹ Präsenz zu sich. In analytischer Hinsicht muss auch Religion in der Oszillation zwischen Medialität und Unmittelbarkeit einschließlich der Verdeckung dieser Differenz zugunsten der einen oder anderen Seite dimensioniert werden, um Evidenz für die immanente Darstellung unbestimmbarer Transzendenz erzeugen zu können. Dazu muss sie der Sache nach auf die bereits behandelte Unterscheidung zwischen Medium und Form zurückgreifen.

Sozio-kulturelle Wirklichkeit wird in Medien hergestellt und erst durch Medien anschlussfähig, und Medien sind wiederum durch eine indexikalische Zeichenhaftigkeit charakterisiert, die auf physisch organisierte Materie verweist. Zeichen und Medien stehen nicht einander gegenüber. Prozesse der Medialisierung sind

> »nicht als Prozesse konzeptualisierbar, die sich im weitesten Sinne dem Paradigma von Darstellung/Abbildung zuordnen lassen. Sie müssen vielmehr als konstruktive Prozesse derart aufgefasst werden, dass in alle kognitiven Operationen die Spuren von Zeichenverwendungen – und das heißt mediale Spuren – konstitutiv eingeschrieben sind.«[468]

Auch umgekehrt handelt es sich bei dem, was zumeist als Medien bezeichnet wird, um besondere Arten von Zeichenzusammenhängen innerhalb des Generalmediums Sinn mit mehr oder minder starken Spuren von physisch organisierter Materialität. Das Semiotische ist »die unverrückbar-zentrale Bestimmung des Medialen«.[469] Medien als Zeichenzusammenhänge befinden sich an der Schnittstelle zwischen sozio-kulturellem Sinn als einer Weise der Organisation von Materie und physisch organisierter Materie;[470] beide müssen aber »von der Sprache her gedacht werden«.[471] In seiner medialen Erscheinungsform ist das Zeichen zunächst und immer wieder eine in sich bedeutungslose Gestalt. In dieser Eigenschaft dient es als »Projektionsfläche von Semantisierungsprozeduren«.[472] Semantisierungen, also Einschreibungen von Sinn in Formen, erfolgen innerhalb von Kommunikation, in der sich immer wieder die Spuren der physisch bestimmten Materialität *zeigen*.[473] Da Kommunikation in zeichenförmigen Medien prozediert, bewegt sie sich zwischen selbstreferenzieller Semantik und fremdreferenzieller Bezugnahme auf physische Materialität. Medien sind das »materielle Interface« zwischen organischen Operationen, epistemischen Mustern und sozialen Prozessen[474] – freilich von der Seite der sozio-kulturellen, das heißt kommunikativ erzeugten Wirklichkeit aus, bei der es sich um eine gegenüber dem Physischen eigenständige Organisation von Materie handelt. Die pure physische Materialität von Medien ist von der sozio-kulturellen Wirklichkeit aus ebenso wenig erreichbar wie ›Natur‹ und das ›Ding an sich‹ als rein physische Sachverhalte. Aber Medien haben indexikalischen Charakter; sie sorgen innerhalb der sozio-kulturellen Wirklichkeit für Faktizität und den fremdreferenziellen Bezug auf physische Materialität. Das ist auch der Grund dafür, weshalb die Dimension des Medialen der Peirce'schen Kategorie der Zweitheit zugehört. Medien binden die abstrakten sowie generischen Qualitäten und Eigenschaften der Erstheit an die faktische Konkretion (auch mit semantischem Bezug zur organischen und materiellen Umwelt) und vermitteln sie mit Kognitionen (Drittheit). Das heißt aber selbstverständlich nicht, dass die Faktizität innerhalb eines

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

semiotischen Zusammenhangs nicht bestritten werden könnte. Dies geschieht dann allerdings in zeichenförmigen Medien und unter Bezugnahme auf sie. Medienkritik erfolgt zumeist innerhalb der kritisierten Medien selbst (bereits Plato kritisiert Schrift im Medium von Schrift, Bücher werden in Büchern kritisiert, das Internet im Internet usw.) – jedenfalls erfolgt sie stets medial. Genau das ist mit dem Peirce'schen Begriff des ›dynamischen Objekts‹ bezeichnet, auf das sich Medien in der semiotischen Kategorie der Zweitheit beziehen.

Kommunikation im Allgemeinen wie religiöse Kommunikation im Besonderen kann nie ohne die physische Umwelt prozedieren; und zwar weder schriftlich (man braucht Objekte, mit und auf denen geschrieben werden kann, und auch die Schrift selbst hat einen physischen Aspekt), noch mündlich (die Sprechmotorik der Beteiligten muss aktiviert sein, und die Schallwellen müssen übertragen werden) oder sonst wie medial (über Bilder und andere artifizielle Objekte). Das ist selbstverständlich und trivial. Weniger trivial ist die Frage, *wie* sich Religion systemisch von ihrer physischen Umwelt abgrenzt und sie von dort selbstreferenziell mit religiösem Sinn ausstattet und immer wieder fremdreferenziell thematisiert. Massimo Leone spricht hier – ähnlich der Metapher der Einfaltung – von ›sich einwickelnder Transzendenz‹:

> »›Wrapping transcendence‹ means evoking in the faithful the feeling of a beyond, of something that is not present and available to perception. It means urging the faithful to strive for the attainment of such a beyond, for the completion of that whole that is somehow hidden and out of reach. It also means constantly recreating the distance between the faithful and their transcendent horizon, continuously suggesting, at the same time, separation and the possibility of its removal.«[475]

Zeichen beziehen sich sowohl auf Sichtbares als auch auf Verstecktes, Unsichtbares und Ausgeschlossenes – oder in der Terminologie von George Spencer-Brown: auf einen »unmarked state« oder »unmarked space«.[476] Die Einheit von Bezeichnetem und Unbezeichnetem, von Aktualität und Virtualität weist paradoxerweise auf physische Materialität hin:

> »A paradoxical consequence of transcendence being evoked as shadow, as the hidden face of the moon, is that no representation of transcendence is possible without materiality, that is, without an immanent counterpart. […] The materiality of the representamen is what both invites us to go beyond it and what prevents us from doing so. It is both the bridge and the broken bridge.«[477]

Der auf physische Materialität zielende Aspekt des Zeichens besteht im Verweis auf das Zeichenobjekt. Das Zeichen enthält also selbst Spuren physischer Materialität aus seiner Umwelt. Auch bei der zeichenbasierten sozialen Kommunikation und ihrer Semantik handelt es sich um eine (allerdings dem Physischen gegenüber spezifische) Organisation von Materie und Energie. Medien vermitteln zwischen Semantiken und physischer Materialität, nämlich als selbst- und fremdreferenzielle Objekte im Sinne von Ranulph Glanville.[478] Wenn die Zweitheit der Peirce'schen Kategorienlehre unter dem medialen Aspekt thematisiert wird, kommt eine ›materielle Semantik‹ und ›Semantik des Materiellen‹ ins Spiel. Medien sind die Nahtstelle zwischen sozialer Erfahrung in der Erstheit und sozialer Kognition in der Drittheit. Oder systemtheoretisch

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gefasst: sie vermitteln zwischen Selbst- und Fremdreferenz. Indem Medien Sinn kanalisieren, dienen sie der Selbstreferenz; und indem sie zugleich auf außersemiotische oder noch nicht semiotisierte physische Materialität verweisen, berücksichtigen sie Fremdreferenz.[479] Als Objekte beobachten sich Medien selbst. Objekte sind »gedankliche Konstrukte«[480] und zugleich Verknüpfungen zwischen der semiotisierten sozio-kulturellen Wirklichkeit und ihrer organischen und physischen Umwelt,[481] auf die die sozio-kulturelle Wirklichkeit fremdreferenziell rekurriert.

Medien lassen sich keineswegs darauf reduzieren, Sinn bloß zu speichern.[482] Sie beeinflussen ihn auch über eine Kanalisierung und Komprimierung hinaus auf ganz verschiedene Weise. Mittels Medien veranlasste sozio-kulturelle Erinnerung wird durch sozialen Sinn kommunikativ erzeugt und reproduziert. So wird die Aufmerksamkeit in einer bestimmten Richtung auf hervorgehobene Semantiken gelenkt, die im jeweiligen Medium kanalisiert werden. Mit Blick auf die Erinnerungsfunktion von Medien unterscheidet Paul Connerton zwischen »eingeschriebenen« und »inkorporierten Erinnerungen«.[483] Bei den Letzteren handelt es sich gewissermaßen um die in Menschen verkörperten Erfahrungen, bei den Ersteren um solche, die in physischen Geräten und Objekten enthalten sind. Vor dem Hintergrund der differenzierten evolutionären Ebenen des Physischen, Organischen, Psychischen und Sozialen können menschliche Körper und physische Geräte in der Semiose als verschiedene Medientypen betrachtet werden. »The transition from an oral culture to a literate culture is a transition from incorporating practices to inscribing practices.«[484] Allerdings geht es hier nicht um eine chronologische Abfolge, sondern vielmehr um eine Überlagerung der beiden Medientypen. Ohnehin lässt sich in keiner religiösen Tradition ein Primat eines bestimmten Medientyps ausmachen. Doch in systematischer Hinsicht können Übergänge von einem Medientyp zu einem anderen von Bedeutung sein – etwa wenn es darum geht, nachhaltige Veränderungen in der Evolution des Religiösen zu verstehen.[485]

Dass religiöse Sinnbildung mit ihrer physischen Umwelt in der semiotischen Kategorie der Zweitheit ausschließlich medial verbunden ist, sei im Folgenden anhand einiger Beispiele verdeutlicht.

1. Natur

Natur versteht sich nicht von selbst. So hat es etwa »keinen Sinn, nach dem Sinn eines Frosches zu fragen«.[486] Einen Sinn erhält ein Frosch erst in einem kommunikativen Zusammenhang; beispielsweise in der Zoologie, in der französischen Küche, im Naturschutz oder im Christentum als Attribut von Heiligen. Natur ist sozio-kulturell nur dann relevant, wenn sie auf der Basis der Unterscheidung von Natur, Sozialem und Kultur mit Sinn ausgestattet wird. Und *eine* von verschiedenen sozio-kulturellen Formen, Natur sinnhaft zu bearbeiten, ist eben Religion. Zu den physischen Sachverhalten, die bereits in den Anfängen gesellschaftlicher Evolution mit religiösem Sinn versehen werden, gehören der Himmel und die Gestirne. Georg Simmel liefert Argumente dafür, warum das der Fall ist:

> »Dass alle Menschen gleichzeitig den Himmel sehen können und die Sonne, das ist, wie ich glaube, ein wesentliches Moment des Zusammenschlusses, den jede Religion bedeutet. Denn jede wendet sich irgendwie, ihrem Ursprung oder ihrer Ausgestaltung

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> nach, an den Himmel oder die Sonne, hat irgend eine Art von Beziehung zu diesem Allumschließenden und Weltbeherrschenden. Dass ein Sinn, der in der Praxis des Lebens so exklusiv ist, wie das Auge, der selbst das gleichzeitig Erblickte durch die Verschiedenheit des Augenpunktes für jeden irgendwie modifiziert, nun doch einen Inhalt hat, der absolut nicht exklusiv ist, der sich jedem gleichmäßig darbietet, den Himmel, die Sonne, die Gestirne – das muß auf der einen Seite jenes Transzendieren aus der Enge und Besonderheit des Subjekts nahelegen, das jede Religion enthält, und trägt oder begünstigt auf der andern das Moment des Zusammenschlusses der Gläubigen, das gleichfalls jeder Religion eignet.«[487]

Ferner gehören die Grundelemente oder Essenzen wie Feuer, Wasser, Luft und Erde zu den natürlichen Sachverhalten religiöser Sinnbildung. Bestimmung und Anzahl sowie die Bevorzugung einer dieser Naturgewalten variieren religionsgeschichtlich allerdings beträchtlich. Gemäß der chinesischen Fünf-Elemente-Lehre sind es etwa Holz, Feuer, Metall, Wasser und Erde. In diesem Zusammenhang ist beispielsweise der vedische und zoroastrische Feuerkult zu verorten; an die Seite des Feuers tritt das materiell verstandene Licht, das Sehen – im doppelten Sinne von visuell-sinnlichem Wahrnehmen und kognitivem Erkennen – ermöglicht, sodass eine *materielle Erkenntnistheorie* des Religiösen entfaltet wird. Das sei im Folgenden anhand der Entwicklung zum und im Zoroastrismus kurz skizziert. Dieses Beispiel zeigt sehr schön, wie innerhalb religiöser Evolution die Differenz zwischen physisch bestimmter Materie und Energie einerseits und kognitiven Weisen der Organisation von Materie und Energie andererseits über die religiös bestimmte Lichtsemantik vermittelt wird. So spielen das Sehen und damit verbundene Phänomene wie Licht und Feuer

> »in den *Gesängen* eine wichtige Rolle, und zwar gerade in Zusammenhang mit Aša, dem Guten/Göttlichen Denken *(vohu manah-)* und vor allem Ahura Mazdā [vgl. z. B. Y 31.8; 33.6; 43.5]. Das Sehen geht dabei weiteren kommunikativ-kognitiven Prozessen wie dem Denken, dem Hören und dem miteinander Sprechen voran.«[488]

Das Wissen um Ahura Mazdā basiert auf seinem Anblick *(daršti-)* und auf der ›Konversation‹ *(hām.paršti)* mit ihm.[489] Sehen verschafft Einsicht und Klarheit, aber beides entsteht in sozialer Hinsicht nur durch Kommunikation. »Thus sight must evidently be accompanied by the […] explanation which is summed up in a theological doctrine, expressed with the verb *sāh* and its derivates.«[490]

Trotz der Einsicht und Klarheit verschaffenden Funktion des Sehens wird der zentrale Inhalt des frühen Zoroastrismus, wie er in den *Gāϑās* (den ›Gesängen‹) zu fassen ist, nicht primär durch den Gegensatz zwischen Licht und Finsternis ausgedrückt, sondern durch die Unterscheidungen zwischen Wahrheit *(aša-)* und Lüge *(drug-)*, Rechtschaffenheit und Bosheit sowie Ordnung und Unordnung.[491] In den *Gāϑās* ist Licht weder mit dem Guten oder der Wahrheit noch mit der Götterwelt fest verbunden. Weder sind Ahura Mazdā oder seine (hypostasierten) Eigenschaften Lichtgötter, noch sind die Gegenspieler Aka und Aŋra Mainyu Götter der Finsternis. Zudem bleibt Licht nicht auf den ›Geist‹ beschränkt, sondern leuchtet auch in der ›Materie‹, die ebenso wie die Dunkelheit göttliche Schöpfung ist.[492] Nach Y 50.10 dienen die Sonnenlichter dazu, Ahura Mazdā (›Herr Weisheit‹) zu preisen: »Die Lichter der Sonne, der Leitstier der Tage, (all das dient) Eurem Lobpreis, o Weiser Herr.«[493] Auch im ›siebenteiligen

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Yasna‹ (Y 35–41) herrscht die göttliche Wahrheit *(Aša)* vor. Einerseits gelten Wahrheit und Licht als von Ahura Mazdā geschaffen. Dabei wird *Aša* mit ›licht‹, ›lichtvoll‹ oder ›aus Licht gemacht‹ attribuiert. So heißt es in Y 37.4: »Wir feiern das beste Wahrsein *(aṣ̌əm aṯ vahiš̄ tem)*, höchst majestätisch segensreich (und) unsterblich, lichtvoll *(raocoŋhvaṯ)* (und) alle guten (Dinge) umfassend.«[494] Andererseits ist Ahura Mazdā selbst jetzt mit Licht assoziiert:

> »No longer is he regarded as a pure spirit who thinks creation into existence out of nothing, the creator of light and darkness: he also has a bodily form which is the sun, ›the highest of the high‹, and ›these lights‹ which may refer to the other luminaries or simply to the daylight.«[495] In Y 36.6 heißt es: »Diese Lichter hier weihen wir dir, o Weiser Herr, (als) die majestätischste Gestalt der Gestalten, seit jener höchsten der Erhöhungen der Name ›Sonne‹ gegeben wurde.«[496]

Im jüngeren Avesta, zu dem die drei großen Textgruppen des in jungavestischer Sprache verfassten Yasna, der Yašts und des Vidēvdāt gehören, ändert sich die Zuordnung und Bedeutung von Licht und Finsternis nochmals. Hier manifestiert sich der Lichtgott Ahura Mazdā nunmehr im Feuer. Ihm steht Ahreman gegenüber, der Geist der Finsternis. Licht wird in der religiösen Semiose als transzendenter Wert gesetzt und die semantisch-ethische Unterscheidung von Gut und Böse in den transzendenten Wert eingeführt. Im Vidēvdāt (dem »Gesetz gegen die Dēvs«) gibt es ein ›gutes‹, paradiesisches und postexistentes Licht sowie ein ›böses‹, läuterungsbedürftiges, in dieser Welt scheinendes Licht.[497] Die mit Licht semantisierte Transzendenz muss eben in der Immanenz verankert sein, ohne freilich in ihr aufzugehen.

Bei der religiösen Systematisierung der Licht- und Finsternissymbolik handelt es sich wie bei jeder religiösen Semiose um eine Analogisierung externalisierter und als natürlich geltender Vorgänge. Mit der Analogiebildung wird

> »von der Beziehung der beiden uranfänglichen Geister zu Licht und Finsternis aus weitergeschlossen, und zu dem auf Erden vorhandenen, sozusagen empirischen Licht und der empirischen Finsternis in nachträglicher Erweiterung des kosmologischen Systems anfangsloses Licht und anfangslose Finsternis spekulativ hinzu erdacht«.[498]

Wie auch Carsten Colpe zeigt, erfolgt die Attribution der Morgenröte, der Sonne, des Feuers, des Mondes, der Seele *(urva)* des Ahura Mazdā und des Himmels (den er als ein sternengeschmücktes Gewand trägt) mit den Adjektiven ›licht‹, ›(auf)leuchtend‹, ›strahlend‹, ›flammend‹, ›hell‹, ›scheinend‹ oder ›glänzend‹ in einem »nur halb ins Symbolhafte übergehenden oder aus der Symbolsphäre wieder in die konkrete Vorstellungs-(nicht unbedingt nur Gegenstands!-) Welt zurückweisenden Sinne«.[499] Aus systemtheoretischer Sicht geht es hier also um die Oszillation zwischen Selbst- und Fremdreferenz religiöser Semiose.

In der zoroastrischen Theologie der Sasanidenzeit kommt es dann, angelehnt an eine spezifische Elementenlehre, zu einer weiteren Systematisierung. Im *Bundahišn*, einem mittelpersisch-zoroastrischen Text aus dem 9. Jh. u. Z. über kosmogonische und kosmologische Fragen, heißt es zu Anfang:

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»(1.2) Aus dem Heil-Glauben [in anderen Übersetzungen auch ›gute Religion‹; *pad weh dēn*] geht hervor, dass Ohrmazd, an höchster Stelle gelegen, in einem Zustande der Allwissenheit und des absoluten Wohls unbegrenzte Zeiten im Licht war. Jenes Licht ist der Ort und der Sitz Ohrmazds, welches das anfangslose Licht genannt wird, und jene Allwissenheit und jenes absolute Wohl und die Unbegrenzte Zeit <sind> Ohrmazd selbst, und der Ort und der Glaube und die Zeit waren die Seinen, <Er> ist und wird immerdar bleiben.
(1.3) Ahreman befand sich in der Finsternis, mit Nach-Wissen und Zerstörungsbegierde, urtiefgelegen; die Begierde nach Zerstörung ist seine Natur, und jene Finsternis ist sein Sitz, welche anfangslose Finsternis genannt wird.
(1.4) Und zwischen ihnen war Leere, welche Way genannt wird, worin die Vermischung <stattfindet>.
(1.5) Und beide Geister stehen für die Begrenztheit in der Unbegrenztheit, denn die Höhe, die das anfangslose Licht genannt wird, und eben bar jeden Anfanges ist, und die Urtiefe, die die anfangslose Finsternis darstellt, sind <gekennzeichnet durch> die Unbegrenztheit. An der Grenze <zu einander> sind sie begrenzt, da zwischen ihnen eine Leere sich befindet und einer den anderen nicht berühret.«[500]

Aus dem zitierten Passus geht hervor, dass der Dualismus zwischen Ohrmazd (ein anderer Name für Ahura Mazdā) und Licht einerseits sowie Ahreman und Finsternis andererseits stets vermittelt werden muss. Zwischen dem Reich des Lichtes und dem Reich der Finsternis befindet sich die »Leere« *(tuhīgīh)*, in der die »Vermischung« *(gumēzišn)* erfolgt.[501] Dementsprechend ist der »Geist des Jahres« »in der Vermischung halb Licht und halb Finsternis« und besteht »aus dreihundertfünfundsechzig Tagen und Nächten«.[502] An einer anderen Stelle des *Bundahišn* heißt es, die Substanz Ohrmazds sei ›heiß und feucht, hell, süßriechend und licht‹, die seines Gegenspielers Ahreman hingegen ›kalt und trocken, schwer, finster und stinkend‹.[503] Überdies wird dem Dualismus von Ohrmazd ≙ Licht und Ahreman ≙ Finsternis der Dualismus von Gut und Böse zugeordnet:

»In allen mittelpersischen Aussagen über Licht und Finsternis wird vorausgesetzt, daß nun das Gute endgültig und statisch Ohrmazd und dem Licht, das Böse ebenso endgültig und statisch Ahriman und der Finsternis zugeschlagen worden ist.«[504]

Die Ambivalenz aus dem Vidēvdāt ist also vereindeutigt. Allerdings wird der Dualismus Ohrmazd ≙ Licht ≙ gut gegen Ahreman ≙ Finsternis ≙ böse mit dem Dualismus von Geist und Materie durchkreuzt:

»Nach dem Denkart-Abschnitt *Madan* 98–100 zerfällt *mēnōk*, die geistige Welt, hier definiert als nicht zusammengesetzt, einzig unsichtbar und unberührbar, in das *mēnōk* des Lichtes und das der Finsternis, wobei das erstere das Prinzip des Lebens und das letztere das Prinzip des Todes ist. Auf der anderen Seite ›gestaltete Ohrmazd aus dem, was sein eigenes Wesen ist – aus materiellem Licht – die Formen seiner eigenen Schöpfungen‹, und ›der böse Geist gestaltete seine Schöpfung aus materieller Finsternis, welche sein eigener Körper ist.‹«[505]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Folglich gibt es sowohl in der Welt des ›Geistes‹ als auch in der ›Materie‹ Licht und Finsternis. Außerdem werden Erkenntnis und Ethik der Lichterlehre untergeordnet:

> »Die Seele des frommen Mannes tut den ersten Schritt und setzt ihren Fuß auf den guten Gedanken, sie tut den zweiten Schritt und setzt ihren Fuß auf das gute Wort, sie tut den dritten Schritt und setzt ihren Fuß auf das gute Werk, sie tut den vierten Schritt und setzt ihren Fuß in die anfanglosen Lichter. Die drei ersten Schritte sind Vorstufen des höchsten, übernatürlichen Lichts, insofern die Bereiche der guten Gedanken, Worte und Werke gleichgesetzt werden den Himmelsregionen der Sterne, des Mondes und der Sonne. Die anfanglosen Lichter dagegen sind der Himmel des Ahura Mazda, das ›Beste (Dasein)‹ oder das ›Haus des Lobs‹.«[506]

Das semantische Feld des Lichts – einschließlich natürlicher Sachverhalte wie etwa Sonne und Feuer – als Vermittlungsinstanz zwischen ›Geist‹ und ›Materie‹ wäre auch für andere Konstellationen zu verfolgen, etwa für die indische oder die mediterrane Religionsgeschichte, doch das kann an dieser Stelle nicht geleistet werden.[507] Am Beispiel des Zoroastrismus sollte lediglich kurz verdeutlicht werden, wie die Unterscheidung zwischen physisch bestimmter Materie und Energie einerseits und kognitiven Organisationsweisen von Materie und Energie andererseits anhand der religiösen Semantisierung des Lichts mediiert wird.

Doch natürliche Objekte, Sachverhalte und Vorgänge stimulieren in religiöser Kommunikation nicht nur in Erfahrung transformiertes sinnliches Wahrnehmen (semiotisch: Erstheit) und Kognition (semiotisch: Drittheit), sondern haben es auch mit lebenspraktischen Fragen zu tun (semiotisch: Zweitheit). Die Grundelemente etwa werden sowohl mit Blick auf ihre lebensförderlichen als auch hinsichtlich ihrer destruktiven Aspekte mit religiösem Sinn versehen. Das sei kurz am Thema ›Wasser‹ erläutert. Wasser ist für das Überleben organischer Systeme sowie ihrer psychischen und sozialen Umwelt, die auf organische Prozesse angewiesen sind, von elementarer Bedeutung. Wasser wird etwa zum Trinken, Waschen, Kochen, Tränken von domestizierten Tieren sowie Bewässern von Feldern benötigt. Daher entstehen viele der frühen komplexen Gesellschaften in unmittelbarer Nähe von Süßwasserressourcen: an Flüssen, Süßwasserseen und Sümpfen sowie in Oasen. Das ist etwa in Altägypten, im mesopotamischen Zweistromland, im Industal mit der Harappā-Kultur und in der chinesischen Shang-Dynastie am Yangtze der Fall. Ein Beispiel für die religiöse Semiotisierung des Wassers als lebensspendender Kraft ist die metaphorische Gleichsetzung von Wasser und ›Gesetz‹ (תּוֹרָה, *tôrāh*; LXX: νόμος, *nómos*) in der Hebräischen Bibel. Dafür steht etwa die Geschichte in Ex 17.5 f., in der Mose am Berg Horeb Wasser aus dem Felsen herausschlägt – ein Sinnbild, in dem das Wasser für die lebensspendende Kraft der Tora (göttliches Gesetz), der Fels für Gott und der Stab für den Torastab steht. Wasser ist überdies auch Teil des Zeichenzusammenhangs vieler Rituale, etwa der christlichen Taufe als Initiationsritual.[508] Im Übermaß kann Wasser allerdings auch lebensbedrohlich werden. ›Hydraulische Gesellschaften‹ haben häufig mit Überschwemmungen zu kämpfen.[509] Entsprechend weit verbreitet sind Sintfluterzählungen. Die ältesten finden sich im Atraḫasis-Epos aus dem 19. Jahrhundert v. u. Z. und im Gilgamesch-Epos.[510] Zu nennen ist hier natürlich ebenfalls die Hebräische Bibel (Gen 6–8).[511] Aber auch in vielen Narrativen aus anderen Kulturkreisen verschlingt

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Wasser die als moralisch verkommen disqualifizierte Menschheit – bis auf wenige Auserwählte, die auf die göttliche Warnung hören. Der chinesischen Mythologie zufolge ging den Anfängen der Zivilisation in der Xia-Dynastie (ca. 2.200–ca. 1.600 v. u. Z.) eine große Sintflut voraus.[512] Die Mayas kennen eine große Regenschlange, und in einem altnordischen Narrativ ergießt sich das Blut eines erschlagenen Teufels auf die Erde. Nach einer Überlieferung der brasilianischen Tupinamba-Indianer ragen nach einer Sintflut nur noch die Baumwipfel aus dem Wasser, und für die mexikanischen Chimalpopoca versinken dann sogar die Berge in den Fluten. Überhaupt werden klimatisch bedingte Entwicklungen immer wieder Gegenstand religiöser Kommunikation. Das ist bereits in der Antike so – und auch heutzutage kann der Klimawandel zu einem religiös besetzten Thema werden.[513]

Solch religiöse Verarbeitung von natürlichen Objekten, Sachverhalten und Vorgängen liegt nicht nur Narrativen und Kosmologien, sondern auch vielen Varianten des Theismus zugrunde. So sind etwa die meisten indischen Göttinnen und Götter in vorvedischer Zeit vergöttlichte Naturwesen, die in Gestalt von gewaltigen Naturbegebenheiten oder durch sie handeln: der Feuergott Agni, der Gewittergott Indra, der Sonnengott Mitra, Uṣas, die Göttin der Morgenröte, und der Sonnengott Sūrya. Für die Verschiedenheit der göttlichen Gestalten sind vor allem Charakteristika des entsprechenden Natursubstrats von Bedeutung:

> »Man vergleiche etwa das des Agni oder der Uṣas (Morgenröte) mit dem Indras. Das Feuer, die Morgenröte bietet eine klare, in sich vollständige Erscheinung; man *sieht* Agni oder Uṣas. Im Gewitter aber wird die Gestalt Indras [bzw. dem vorvedischen Vorgänger] nicht sichtbar. Man sieht die dunkeln Berge der Wolken, aus denen Indra die Wasser befreit; man sieht die Wasser; man sieht des Gottes blitzende Waffe: aber wo ist er selbst? […] Auch ein zeitliches Moment wird hier mitwirken. Die beständige Gegenwart Agnis, das regelmäßige Kommen und Gehen der Usas legt der mythischen Anschauung einen Zügel an, während ihr auch von dieser Seite her in bezug auf Indra Freiheit gelassen ist.«[514]

Weil Agnis Körper das Feuer ist, finden sich menschliche Darstellungen von ihm »wesentlich spärlicher und weniger ausgeprägt als etwa bei Indra: man sieht eben Agnis Körper vor Augen und sieht, daß er dem menschlichen Körper nicht gleicht«.[515] Semiotische Vorgänge dieser Art, die sich aus Analogien mit natürlichen Gegebenheiten speisen, sind als evolutionäre Übung in der Vermittlung der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz zu verstehen, die sich in Unterscheidungen wie vertraut/unvertraut, geheimnisvoll/publik oder sichtbar/unsichtbar konkretisiert.

Auch Tiere sind immer wieder Gegenstand religiöser Sinnbildung. Sie finden sich bereits auf vorgeschichtlichen Höhlenzeichnungen,[516] sind aber als Bestandteil der externalisierten Umwelt nicht nur im Frühstadium sozio-kultureller Evolution ein bevorzugter Sachverhalt bei der Ausbildung spezifisch gesellschaftlicher Erfahrungsschemata, denn:

> »Animal practices are extraordinarily powerful as a basis for creating difference and hence racialization. This is because they serve as defining moments in the social construction of the human–animal divide. While universally understood in literal terms, the divide is a shifting metaphorical line built up on the basis of human-animal inter-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> action patterns, ideas about hierarchies of living things (both human and non–human), and the symbolic roles played by specific animals in society.«[517]

Sobald Tiere als organische und physische Umwelt semiotisch externalisiert sind, gelten sie für sich genommen in der gesellschaftlichen Kommunikation als fremd und irrational.[518] In der Folge werden Tiere qua Semiose nicht selten menschengleich und Menschen oft tierähnlich konzipiert, damit die Mensch-Tier-Beziehung für gesellschaftliche Kommunikation im Allgemeinen und religiöse Kommunikation im Besonderen anschlussfähig sein kann.[519] Das geschieht etwa mithilfe therianthropischer Figuren.[520] Diese führen ein mediales Eigenleben, können sich jedoch auch zu Göttinnen und Göttern sowie zu religiösen Expertinnen und Experten entwickeln. Im Laufe der religiösen Evolution koppeln sich Mischwesen mehr und mehr vom Jagdkontext, in dem sie zunächst stehen, ab oder haben andere emergente Ausgangspunkte – etwa in Veränderungen der gesellschaftsstrukturellen Umwelt, die durch Sesshaftigkeit und Nahrung produzierendes Wirtschaften bedingt sind. Damit wird die Variabilität für die selbstreferenzielle religiöse Semiose und zugleich ihre stabilisierende Redundanz ermöglicht; zuweilen geben verschiedenste Umweltbedingungen Anlass für dieselben Vorgänge in der religiösen Semiose. Zwar weist beispielsweise der Stier-Mensch (Minotaurus) oder der anders behornte Menschenkörper (etwa der Satyr) noch Spuren der Etablierung der Agrarwirtschaft auf, doch beide werden auch in religiöse Semiose eingefaltet.[521] In der indischen Mythologie gibt es ein Mischwesen, das halb Mensch und halb Büffel ist und den Dämon Mahishasura verkörpert; in der mesopotamischen Ikonografie werden die Apkallu, sieben sumerische Schutz- und Weisheitsgötter, als mit Flügeln ausgestattete Menschen (ūmu-apkallu), halb als Fische, halb als Menschen, oder als Menschen im Fischkostüm oder mit Vogelkopf und Flügeln dargestellt;[522] der dämonische Kusarikku verkörpert sich als Gestalt mit menschlichem Kopf, aber dem Torso und Hinterviertel eines Rindes;[523] die ägyptische Sphinx ist die Kombination aus einem männlichen Löwen und einem Menschenkopf, daneben auch aus einem Widder-, Falken- oder Sperberkopf; Anubis, der altägyptische Gott der Totenriten, wird überwiegend als liegender schwarzer Hund, Schakal oder als Mensch mit einem Hunde- oder Schakalkopf dargestellt; der Werwolf ist ein Mensch, der sich in einen Wolf verwandeln kann usw.[524]

Wie auch in anderen Regionen werden in Mesopotamien Göttinnen und Götter in Tiergestalt verehrt,[525] aber es gibt ebenso zahlreiche Mischwesen, die etwa die Wesenskräfte von Mensch, Stier, Löwe und Adler in sich vereinen. Der skythische Tierstil, der spätestens an der Wende vom 9. zum 8. Jahrhundert v. u. Z. entsteht, nimmt altorientalische Motive auf, geht vermutlich aber ebenso auf chinesische Anregungen zurück. Er ist

> »Ausdruck einer theriomorphen Weltbetrachtungsweise, die alle Kräfte und Mächte magisch zu erfassen versucht. Sein Objektkreis ist eng begrenzt und beschränkt sich im wesentlichen auf Hirsche, Raubkatzen, häufig auch zusammengerollt, und Raubvögel; gelegentlich treten Pferde, Hasen, Kamele oder Fische hinzu, wobei regionale Unterschiede in der Häufigkeit der Verwendung bestimmter Motive erkennbar werden. Hier offenbart sich in erster Linie die Gedankenwelt des Jägers, weniger des Hirten und schon gar nicht des Ackerbauern.«[526]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bei den Skythen am nördlichen Schwarzen Meer übernehmen immer mehr Gottheiten eine Schutzfunktion, denen bestimmte Tiere zugeordnet sind: Pferd, Adler und Greif etwa dem Oistosyros-Apollon; Hirsch, Widder und andere Wildtiere hingegen der Erdgöttin Api-Ge. Sie weist gewisse Ähnlichkeiten mit der griechischen Artemis auf, der Göttin der Waldtiere und göttlichen Jägerin, mit der ebenfalls das Hirschmotiv verbunden ist. Näheres zu therianthropischen Figuren in vorgeschichtlicher Zeit findet sich in Kapitel III (siehe S. 210 ff.).

2. Physische Objekte

Auch physische Objekte, seien sie nun natürlich gegeben oder künstlich hergestellt, dienen nicht selten als Medium religiöser Sinnbildung.

> »Als typische, sicher vorherrschende semantische und institutionelle Reaktion auf die Unterscheidung einer diesseitigen und einer jenseitigen ›Welt‹ findet man einen Bedarf für Vermittlungen – sei es durch Objekte, sei es durch Handlungen. […] Wenn es nicht um Markieren, sondern um Überschreiten der Grenze geht, um ein Kreuzen hin und zurück, sind Vermittler nötig.«[527]

Die ältere Ethnologie hat für die Beschreibung solcher Vorgänge Konzepte wie etwa ›Fetisch‹, ›Totem‹ und ›Talisman‹ (aus spätgriechisch τέλεσμα: ›geweihter Gegenstand‹) bereitgestellt. Durkheim macht den Totemismus, wie er von damaligen Ethnologen beschrieben wurde, zur Grundlage seiner Religionssoziologie: Totems sind besondere, materiell verankerte Zeichen, mit denen sich ein Kollektiv seiner Identität vergewissert.[528] Fetische und Talismane hingegen sind spezifische Gegenstände zur Durchführung religiöser Handlungen.

Religion kann sich prinzipiell an jeden Gegenstand ›heften‹ und ihn mit religiösem Sinn ausstatten. Das zeigt das folgende Beispiel, bei dem es sich um einen Auszug aus der Schrift »Super ierarchiam coelestam Sancti Dionysii« des christlichen Theologen Johannes Scottus Eriugena aus dem 9. Jahrhundert handelt:

> »Dieser Stein oder jenes Holz sind mir ein Licht. Und fragst du mich, wie dieses zu verstehen ist, dann mahnt mich die Vernunft, dir zu antworten, dass mir beim Betrachten dieses oder jenen Steines vieles einfällt, was meine Seele erleuchtet.«[529]

Mit der Lichtmetapher nimmt Johannes Scottus neuplatonische Semantik auf. Obwohl das Licht zu den Medien des Sinnlichen gehört, kann mit ihm aufgrund der scheinbaren Immaterialität und der Überräumlichkeit allerdings leicht etwas Intelligibles assoziiert werden. Daher liegt es bereits für Plotin nahe,

> »den Nous als Licht aufzufassen, das Eine mit dem Ursprung des Lichtes, der Helle oder der Sonne, zu identifizieren, besonders wenn ›Sonne‹ nach der Abstraktion aller stofflich-räumlichen Merkmale als reine Kraft/Dynamis verstanden wird, und das Verhältnis zwischen dem Einen und dem Nous, epistemologisch und dynamisch modifiziert, als das zwischen Licht und Sonne darzustellen und auszulegen. […] Auf diese Weise entwickelt sich eine von Lichtmetaphorik durchsetzte Lichtmetaphysik, die einerseits auf das platonische Vorbild und die platonischen Vorleistungen zurückgeht, die aber auch

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von dem von Plotin unterstellten idealtypischen Charakter von Licht und Sonne fundiert ist, der es gestattet, abstrakte metaphysische Verhältnisse und Entwicklungen zu veranschaulichen.«[530]

Im Zusammenhang der religiösen Semiotisierung von Gegenständen interessiert hier nicht die auf den Neuplatonismus zurückgehende Epistemologie von Eriugena im Ganzen,[531] sondern nur der Vorgang, wie physische Objekte in religiöse Semiose eingefaltet werden. Um diesen Prozess zu verstehen, wird die oben wiedergegebene Textstelle im semiotischen Modell rekonstruiert:

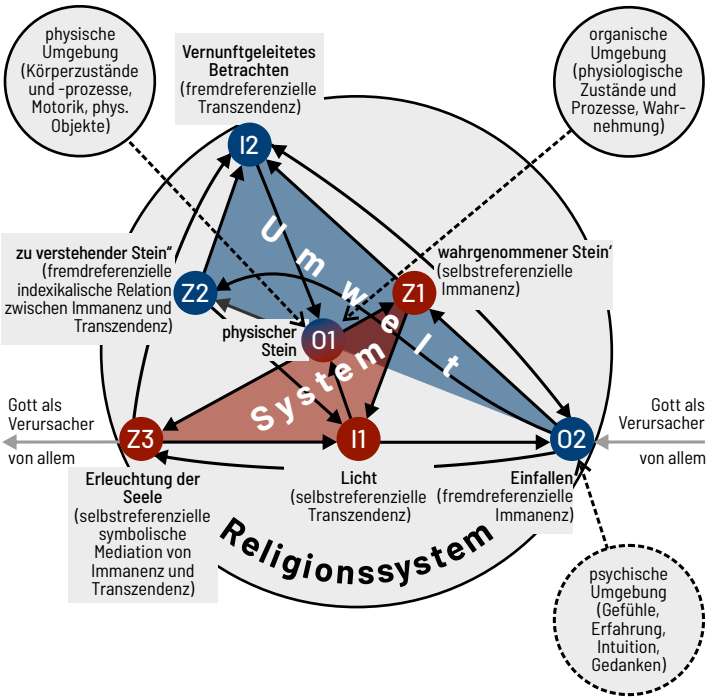


Abbildung 20: Elemente des Auszugs aus der Schrift »Super ierarchiam coelestam Sancti Dionysii« im Modell des elementaren semiotischen Systems

Der zitierte Passus setzt mit der Unterscheidung von WAHRGENOMMENEM STEIN (Z1) und LICHT (I1) ein. Das entspricht der Unterscheidung von Ding und Medium, sodass das Lichtmedium in diesem Fall als unmittelbarer Interpretant fungiert.[532] Wie die so gesetzte Differenz vermittelt wird, bleibt in diesem Stadium der Semiose aber noch unbestimmt. Die Unbestimmtheit wird jedoch im weiteren Verlauf ausdrücklich thematisiert, und zwar mit der Frage, ›wie dieses zu verstehen sei‹. So besteht der Zeicheninhalt der Semiose aus dem WAHRGENOMMENEN STEIN' (ikonisches Zeichen Z1), LICHT (unmittelbarer Interpretant I1) und dem ZU VERSTEHENDEN STEIN" (indexikalisches Zeichen Z2). Die beobachtende Zeichenform setzt sich aus dem VERNUNFTGELEITETEN BETRACHTEN als dem dynamischen Interpretanten (I2), EINFALLEN als dem unmittelbaren Objekt (O2) und ERLEUCHTUNG DER SEELE als dem symbolischen Zeichen (Z3) zusammen. Die Seele korreliert mit GOTT ALS VERURSACHER VON ALLEM

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als finalem Interpretanten. Sie ist das ›Organ‹, mit dem die Natur als göttliche erkannt werden kann. Durch die Erleuchtung der Seele als dem symbolischen Zeichen (Z3) werden bestimmte Aspekte des physischen Steins (O1) in die religiöse Semiose eingefaltet.

Bereits psychologisch gilt, »daß das Objekt des Erkennens nicht unmittelbar, sondern durch irgendwelche Vermittlungen auf das Sinnesorgan wirkt«.[533] Der Aspekt der medialen Vermittlung trifft ebenso auf Kommunikation im Allgemeinen wie Religion im Besonderen zu. Religiöse Kommunikation ›haftet‹ an natürlichen, sichtbaren, zu greifenden und zu begreifenden Gegenständen. Allerdings geht sie darin nicht auf. Andernfalls wäre die Kommunikation bloße Naturerkenntnis. Am Beginn der Schrift »Periphyseon« unterteilt Eriugena alle Gegenstände der Natur in solche, die »vom Geist erfasst werden können oder dessen Reichweite übersteigen« sowie »in solche, die sind, und solche, die nicht sind«.[534] Nur in dieser doppelten Bestimmung ist die Natur göttlich und Gott ihr Verursacher. In diesem Fall religiöser Semiose wird die Fremdreferenz semantisch durch die Charakteristik natürlicher Gegenstände besetzt, zu sein und von der Seele erfasst werden zu können [*vel animo percipi potest*]; die semantische Besetzung der Selbstreferenz besteht dagegen in der anderen Charakteristik natürlicher Gegenstände, nicht zu sein und das seelische Vermögen zu übersteigen *(intentionem eius superat)*. Die Einheit dieser Differenz bezeichnet »ein allgemeines Wort, das griechisch *physis*, lateinisch hingegen *natura* heißt« und von Gott verursacht und daher göttlich ist.[535] Die religiöse Semiose ist in dieser Form gegenüber ihrer physischen Umwelt äußerst flexibel, weil sie sich prinzipiell an jeden Gegenstand zu ›heften‹ vermag. Mit der Generalisierung löst sich Religion aber von den Erfordernissen der physischen Umwelt, sodass sie sich entsinnlichen kann. Somit oszilliert religiöse Semiose zwischen Entsinnlichung und Versinnlichung sowie Entmaterialisierung und Materialisierung.

Wie dieses empirische Beispiel zeigt, prozediert religiöse Kommunikation nicht im luftleeren Raum, sondern stets in der Oszillation von Selbst- und Fremdreferenz. Diesen doppelten Vorgang bewerkstelligt religiöse Semiose durch die Externalisierung von Natur und sinnlicher Wahrnehmung, die dann durch Internalisierung, also durch systeminterne Rekombination und Reformulierung, mit spezifisch religiösem Sinn ausgestattet werden. In der Perspektive der Religion ist die gesamte Welt religiös, auch wenn sie zwischen religiös und nicht-religiös zu unterscheiden weiß; darin vermittelt sie die systemischen Anforderungen von Selbst- und Fremdreferenz. Von den Früchten eines Baumes mag man essen können, aber im Baum können auch Ahnengeister wohnen, auf die es Rücksicht zu nehmen gilt – doch nur innerhalb religiöser Kommunikation. Ein Stück Holz mag als Ablage, Feuermaterial oder Stütze beim Hausbau dienen. Aus ihm kann aber auch ein Fetisch geschnitzt werden, von dem unter bestimmten Umständen eine übernatürliche Macht ausgeht – aber nur innerhalb religiöser Kommunikation. Physische und organische Objekte fungieren nicht nur als Anlässe für religiöse Kommunikation, sondern auch als ihr Medium im Sinne von Vermittlungsinstanzen, die selbst einen Einfluss auf die Information haben. Indem an ihnen ein bestimmter Sinn ›haftet‹, kanalisieren und dirigieren sie entsprechende Kommunikation.

Da religiöse Kommunikation stets auf die organische und physische Umwelt angewiesen bleibt, changiert sie zwischen Entkörperung und Verkörperung, Entsinnlichung und Versinnlichung. Das lässt sich sehr gut an der Bedeutung der Reliquien in

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Entwicklung des lateinischen Christentums zeigen. Reliquien spielen bereits in der vorchristlichen mediterranen Antike und der christlich geprägten mediterranen Spätantike eine wichtige Rolle.[536] Während es sich bei den κειμήλια um Gegenstände handelt, die meist aus der Ferne mitgebracht werden und als Erinnerungsobjekte dienen,[537] sind die christlichen Reliquien überdies wirkmächtige Gegenstände, die eine Schutzfunktion ausüben, sodass sie eine Nähe zu talismanischen ἀπόρρατα aufweisen – im antiken Griechenland ›unaussprechliche Dinge‹ und ›geheime Objekte‹ (ἄρρητα ἱρά), über deren Charakteristik die Quellen denn auch kaum Auskunft geben. So gibt es etwa in Athen Kisten mit solchen ›geheimen Objekten‹, die für die Sicherheit der Stadt bürgen; ihren Aufbewahrungsort kennen nur die Mitglieder des Areopags.[538] Im Unterschied dazu sind die christlichen Reliquien im Prinzip sichtbar und vorzeigbar. Insofern stellen sie eine Kombination aus Aspekten der κειμήλια und der ἀπόρρατα dar.[539] Sie sind Erinnerung an das himmlische Paradies und üben zugleich eine Kraft aus, die Wunder bewirken kann. Hintergrund für diese Auffassung ist eine Kosmologie, in der die Erde als ›Vorraum‹ des Himmels und Wunder als eine Möglichkeit gelten, den Lebenden einen Vorgeschmack auf die kommenden Segnungen zu geben. In diesem Sinne sind Wunder das Ergebnis der Verehrung eines Heiligen durch Gebet vor seinen Reliquien – das himmlische Leben, das sich in irdischen Angelegenheiten zeigt.[540]

Doch die Anziehungskraft der christlichen Reliquien ist am stärksten, wenn sie sich entziehen, in Distanz gerückt werden oder zumindest nicht leicht und ständig verfügbar sind. Deshalb werden sie vorwiegend oder ausschließlich in geschlossenen oder zumindest mit Gittern versehenen Behältnissen aufbewahrt und bleiben dem direkten Sichtkontakt und der Greifbarkeit entzogen. Die Oszillation von physischer Ferne und emotionaler Anziehung wird sehr schön an folgendem Beispiel deutlich. In der anonym verfassten Schrift »De Miraculis Sancti Stephani Protomartyris«, die vermutlich aus der Zeit zwischen 420 und 425 u. Z. stammt, wird von Megetia, einer Edelfrau aus Karthago, berichtet. Sie renkt sich im vierten Monat ihrer Schwangerschaft bei heftigem Erbrechen den Kiefer aus. Das ist eine große Schande für eine Adlige, denn unter Gleichrangigen pflegt man sich respektvoll zu küssen. Hinzu kommt, dass sie ihr Kind im siebten Monat verliert. Daraufhin entschließt sich Megetia dazu, in das nahe gelegene Uzalis zu pilgern, wo sich der Schrein des Heiligen Stephanus befindet. Dort kleidet sie sich in Sack und Asche und legt sich unmittelbar vor den Schrein. Dann geschieht Folgendes:

> »Während sie an der Stelle des heiligen Reliktschreins betete, schlug sie nicht nur mit den Sehnsüchten ihres Herzens, sondern mit ihrem ganzen Körper dagegen, sodass sich das kleine Gitter vor dem Relikt beim Aufprall öffnete; und sie eroberte das Himmelreich im Sturm, schob ihren Kopf hinein und legte ihn auf die heiligen Relikte, die dort ruhten, und tränkte sie mit ihren Tränen.«[541]

Peter Brown beschreibt anlässlich dieser Geschichte prägnant die mediale Funktion von Reliquien, in der Spannung von Distanz und Nähe Präsenz herzustellen:

> »The carefully maintained tension between distance and proximity ensured one thing: *praesentia*, the physical presence of the holy, whether in the midst of a particular community or in the possession of particular individuals, was the greatest blessing that a

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> late-antique Christian could enjoy. For, as we have seen in previous chapters, the *praesentia* on which such heady enthusiasm focused was the presence of an invisible person.«[542]

Erst ab dem späten 12. Jahrhundert werden christliche Reliquien häufiger dem Blick der Gläubigen ausgesetzt. Dieser Vorgang führt zu wichtigen mediengeschichtlichen und kommunikativen Veränderungen. Sobald das Innere des Reliquiars sichtbar ist, werden aus den Gläubigen vor dem Gefäß Betrachterinnen und Betrachter. Und das Reliquiar, das die Reliquie zuvor als Kleid verhüllte, wird zum Sockel, zur Bühne für die Präsentation des Heiligen. Auf diese Weise gewinnen die physische Gegenständlichkeit und ihre Sichtbarkeit eine neue Bedeutung.[543]

Die Oszillation von Ab- und Anwesenheit physischer Gegenstände gibt es auch in anderen Kontexten. Im frühen Buddhismus etwa werden in einem Stūpa – einem buddhistischem Bauwerk, das Buddha und seine Lehre, den Dharma, symbolisiert – Reliquien des Buddha aufbewahrt (später kommen Reliquien anderer als herausragend geltender Mönche [*arhats*] hinzu). Auf diese Weise wird der Stūpa zum Zentrum der Buddhaverehrung. Nach Buddhas Kremation sollen seine Reliquien unter den acht anwesenden Königen aufgeteilt worden sein. Doch auf sonderbare Weise gelangen all diese Teile in den Besitz Aśokas, des Herrschers der indischen Dynastie der Maurya (268–232 v. u. Z.). Der Überlieferung zufolge teilt er sie in 84.000 Teile und schließt sie in ebenso viele Stūpas ein, die er im gesamten Reich aufstellen lässt.[544] In Anbetracht der großen Anzahl von Stūpas, die heute für sich in Anspruch nehmen, Reliquien des Buddha zu enthalten, muss es sich freilich um eine wundersame Vermehrung handeln. Doch darauf kommt es hier nicht an. Bedeutsam ist vielmehr, dass Buddhas Reliquien eher unscheinbar, die Reliquiare aber überaus beeindruckend sind. Robert L. Brown gibt zu bedenken, dass

> »the relics are composed of a set of powerful visual images—the reliquaries, the donated treasures, and the inscriptions. The deposited body-relic, whether of ash or bone, was uniformly small and visually unimpressive.«[545]

Zwar sind Buddhas Reliquien »perhaps the primary means by which Buddhists brought the absent ›invisible being‹—the Buddha—into the visible present«,[546] doch kann seine visuelle Präsenz auch durch bildliche Darstellungen erzeugt werden. Für eine Ergänzung durch Bilder spräche aus ästhetischer Sicht schon die geringe Größe und wenig ansehnliche Gestalt der Reliquien. Aber dass dies in religiöser Kommunikation thematisiert wird, ist eher unwahrscheinlich, soll es sich doch um Relikte von Buddha selbst handeln. Stattdessen wird ein anderer Grund für bildliche Darstellungen angeführt. Und zwar gibt Faxion (* um 337, † um 422), ein chinesischer buddhistischer Mönch, die folgende Version der ›Prasenajit-Geschichte‹ wieder, die in der buddhistischen Welt in einer ganzen Reihe von Fassungen kursiert:

> »When Buddha went up to heaven for ninety days to preach the Faith to his mother, king Prasenajit, longing to see him, caused to be carved in sandal-wood from the Bull's-head mountain an image of Buddha and placed it where Buddha usually sat. Later on, when Buddha returned to the shrine, the image straightway quitted the seat and came forth to receive him. Buddha cried out, ›Return to your seat; after my disappearance you shall be the model for the four classes of those in search of spiritual truth.‹ At this,

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> the image went back to the seat. It was the very first of all such images, and is that which later ages have copied. Buddha then moved to a small shrine on the south side, at a spot about twenty paces away from the image.«[547]

Unabhängig davon, ob diese Geschichte bereits vor der Zeit Faxians populär war oder ob es sich um eine nachträgliche Legitimation für die Existenz von Buddha-Bildern handelt: Ihre Botschaft ist, dass das Bild die Abwesenheit Buddhas ›ausfüllen‹ soll.[548] Zwischen Buddhas Relikten und seiner Präsenz steht das Bildmedium. Die Reliquie und das Bild sind jeweils Medien, die sich zusammen mit dem Stūpa zu einer multimedialen Anordnung formen. Ein Grund für die Kombination mehrerer Medien liegt darin, dass religiöse Semiose auf ein Arrangement ganz unterschiedlicher Zeichenarten angewiesen ist, um möglichst viele Aspekte ihrer physischen, organischen und psychischen Umwelt einfalten und mit religiösem Sinn versehen zu können. Doch auch wenn Religion auf ihre physische Umwelt Bezug nimmt, hat sie auf Gegenstände ausschließlich einen zeichenhaften Zugriff. Insofern, das sei abermals betont, handelt es sich bei physischen Objekten stets um Quasi-Objekte.

3. Physische Orte und Räume

Physischer und sozio-kulturell konstituierter Raum sind keinesfalls kongruent, sondern müssen in ein Verhältnis der Korrespondenz gebracht werden. Indem Religion auf unbestimmbare Transzendenz verweist, startet sie mit Abstraktion und Enträumlichung, um von dort aus physischen Raum religiös zu semiotisieren. Religiöse Kommunikation nimmt auf physischen Raum, den sie zunächst ausgrenzt, stets metaphorisch Bezug. Einen religiösen Raum an und für sich gibt es nicht, sondern nur Arrangements von Personen und Objekten, die mit metaphorischem Bezug auf den als physisch bestimmten Raum verräumlicht werden.[549] Die Evolution des Religiösen bewegt sich also stets in der Oszillation von Enträumlichung und Verräumlichung.

Ältere Ansätze in der Religionsforschung arbeiten bezüglich der Frage, was einen religiösen Raum ausmacht, meist mit der Unterscheidung von profan und sakral.[550] Gemäß dem objektsprachlichen Vorbild etwa der biblischen Beschreibung der Architektur des Tempels Salomos mit Vorhalle (אוּלָם), Hauptraum (הֵיכָל) und Allerheiligstem (דְּבִיר) wird der Sakralraum als ›Absonderung‹ vom profanen Raum verstanden: profaner Raum hier, sakraler Raum dort.[551] Der Vorgang der Ab- oder Aussonderung heiliger Orte führt jedoch nicht dazu, dass der Raum, aus dem sich heilige Orte aussondern, nichts mit Religion zu tun hat. Ein Ort ist nur in religiöser Perspektive ›profan‹. Eine Agora oder ein Forum sind immer auch Stätten politischer, juristischer sowie wirtschaftlicher Vorgänge und werden erst innerhalb religiöser Kommunikation zu einem religiösen Sachverhalt. Der lateinische Terminus *templum* und das griechische Wort *τέμενος* gehen auf die Wurzel *τεμ* (= schneiden) zurück (lat. *templum, fanum, delubrum*). Heiligtum bedeutet also das ›Ausgeschnittene‹, und mit dem ›Schneiden‹ wird eine Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz getroffen. Das auf diese Weise Begrenzte gehört jedoch nicht auf die eine Seite der Unterscheidung, sondern symbolisiert sie als ganze, bildet ihre Einheit. Ein physischer Ort oder ein Gebäude kann nie die Transzendenz selbst darstellen, sondern nur unter immanenten Bedingungen zeichenhaft auf Transzendenz verweisen. Insofern kann ein durch ein Gebäude hergestellter Sakralraum ein ›schweres Kommunikationsmedium‹ für Religion sein.[552]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ganz ähnlich wie Objekte und Ereignisse sind auch Räume und Orte polysem und multivalent. In ihnen verschränken sich verschiedene Zuschreibungen, sodass die Semantik und Valenz in eine für jeweils konkrete Kommunikationsfälle bestimmte Rahmung gebracht werden müssen. Ein religiös gerahmter physischer Ort kann ebenso gut ein mit politischem, wirtschaftlichem, künstlerischem oder sonst wie ausgerichtetem Sinn versehener physischer Ort sein. Simultan und gleichwertig ist die Mehrfachcodierung eines physischen Ortes aber nur in der Perspektive einer distanzierten Beobachtung möglich. Im Vollzug sozialer Praxis müssen die verschiedenen Sinnbereiche entweder in eine vereindeutigende Hierarchieordnung gebracht oder zumindest temporalisiert werden. Darin liegt zum Beispiel der Sinn der ›Tempelreinigung‹ Jesu, in der er mit dem ›unheiligen‹ (und damit religiös gedeuteten) Treiben ›aufräumt‹ und die Händler aus dem Tempel vertreibt – mit der Belehrung: »Steht nicht geschrieben [vgl. Jes 56.7]: ›Mein Haus soll ein Bethaus (οἶκος προσευχῆς) heißen für alle Völker‹? Ihr aber habt eine Räuberhöhle (σπήλαιον λῃστῶν) daraus gemacht.«[553] Bereits beim Makkabäeraufstand (166–142 v. u. Z.) ist die Vereindeutigung der Polysemie und Multivalenz des Jerusalemer Tempels das ›entscheidende‹ Motiv. Antiochos IV. Epiphanes plündert und schändet ihn im Jahr 167, wobei ein »unheilvoller Gräuel« (1 Makk 1.50) auf dem Altar begangen wird. Das können die Makkabäer nicht hinnehmen, sodass es zur Revolte kommt. In diesem Fall handelt es sich um das komplexe Wechselspiel von Religion und Politik, um Religionspolitik, um die Konkurrenz zwischen jüdischer Religion und hellenistischem Kult – und der physische Ort des Jerusalemer Tempels ist die semiotische Verdichtung all dessen. Gerade weil er in bestimmter Weise religiös semiotisiert ist, können die angedeuteten Vorgänge in religiöser Hinsicht als »Gräuel« bezeichnet werden.[554] Die Polysemie und Polyvalenz von Räumen und Orten wird auch an Kirchen, Moscheen und Synagogen deutlich: Sie können zugleich ein Ort frommer Praxis, ästhetischer Anschauung, wirtschaftlicher Vorgänge und touristischen Interesses sein.[555] Über die jeweilige Vereindeutigung entscheiden stets bestimmte Formen der Kommunikation – darunter eben auch Religion.

Nicht zuletzt können auch Landschaften Gegenstand religiöser Semiotisierung sein, indem sie in bestimmten Aspekten von religiöser Kommunikation adressiert und in einen semiotischen Zusammenhang gebracht werden.[556] Dabei können etwa Ortsnamen und Sakralgebäude von Bedeutung sein.[557] Nicht selten korrespondieren religiös semiotisierte Landschaften mit umfassenden Kosmologien – gerade in frühen komplexen Gesellschaften wie etwa denjenigen Altägyptens, Mesopotamiens, des antiken Indien und alten China sowie der mediterranen Region.[558] Es versteht sich, dass auch und besonders Landschaften polysem sind. Auf einen einzelnen physischen Raum nehmen in der Regel zahlreiche semiotische Räume Bezug, und zwar diachron wie synchron. Beispielsweise kann sich ein religiös bestimmter Raum mit einem politisch und wirtschaftlich bedeutsamen Raum überlagern.

4. Der menschliche Körper

Der menschliche Körper dient zur Verrichtung alltäglicher Bedürfnisse und Arbeiten, kann jedoch ebenso als durch und durch ›sündig‹ und insofern als heils-, erlösungs- oder überwindungsbedürftig gelten – in dieser semantischen Fassung allerdings ausschließlich innerhalb religiöser Kommunikation. Auch er ist in der Religionsgeschichte und für die Religionsforschung nur relevant, wenn er Gegenstand religiöser Sinnbil-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dung ist. In der Metaphorik Max Webers ist der menschliche Körper auf den verschiedenen Heilswegen entweder »Werkzeug« oder »Gefäß«.[559] Diesen Metaphern korrespondieren dann die »asketische« und die »mystische« Heilsmethodik, die jeweils die Richtung für eine bestimmte Form der Lebensführung angeben (vgl. S. 158 ff.). Beide referieren auf den menschlichen Körper und disziplinieren ihn auf je spezifische Weise.

Körper oder Körperteile sind auch unabhängig von Fragen der Lebensführung ein Thema religiöser Kommunikation. Beispielsweise wird im Rahmen einiger Körpertechniken das Atmen religiös gedeutet; so etwa im *Prāṇāyāma*, dem vierten Glied des *Raja Yoga*, der Anweisungen zur Kontrolle *(yāma)* des Atems (*prāṇā*; lateinisch: *spiritus*) gibt. Auch einzelne Organe (etwa Herz und Nieren) können Gegenstand religiöser Sinnbildung sein. Das gilt selbstverständlich ebenso für das menschliche Blut.[560]

Mit der Unterscheidung von Körper und Geist (oder Seele) kann der Körper insgesamt mit religiösem Sinn versehen werden. Das Sinnspektrum reicht – wie bei der sinnlichen Wahrnehmung – von völliger Ablehnung bis hin zur Deutung des Körpers als ein Medium religiöser Kommunikation. Dafür seien zwei Beispiele angeführt. Im Thomasbuch (LibThom, NHC II.7, vermutlich im 2. oder 3. Jh. u. Z. verfasst) warnt der ›Heiland‹:

> »Wehe euch, die ihr eure Hoffnung auf das Fleisch setzt und auf das Gefängnis, das zerfallen wird.«[561]

Diese Stelle nimmt die neuplatonische Vorstellung vom Körper als dem Gefängnis auf, aus dem sich die Seele befreien müsse. Paulus hingegen schreibt im ersten Brief an die Korinther (1Kor 6.19f.):

> »Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch ist und den ihr von Gott habt, und dass ihr nicht euch selbst gehört? Denn ihr seid teuer erkauft; darum preist Gott mit eurem Leibe.«[562]

Im Paulus-Zitat wird der Leib zum Medium religiöser Kommunikation, mit dem Gott zu loben sei. Die Weisen, mit denen Religion auf den Körper als Medium zurückgreift, variieren in der Religionsgeschichte erheblich. Sie reichen von asketischer Disziplinierung einerseits über den mäßigen Genuss der Sinnesfreuden anlässlich religiöser Feste bis hin zu orgiastischen Praktiken andererseits (etwa dem von Bhagwan Shree Rajneesh proklamierten »transzendenten Sex«).[563]

5. Verbreitungsmedien

Von Medien im oben beschriebenen Sinn (vgl. S. 64 ff.) zu unterscheiden sind religionsrelevante und spezifisch religiöse Verbreitungsmedien, die aufgrund ihrer materiellen Eigenschaften die Reichweite der Kommunikation vergrößern können (etwa Bilder und Bücher, Rundfunk, Fernsehen und Internet).[564] Als Frühformen zu nennen sind etwa Amulette, Terrakotte, Siegel sowie Münzen, sofern sie Bildmotive und/oder Schrift enthalten.[565] In unserem Zusammenhang sind Verbreitungsmedien relevant, wenn sie religiöse Semantiken kanalisieren und Kommunikationswege steuern. So können Schrift und der Kognitionsmodus des Glaubens miteinander in Beziehung stehen;[566] das stille Lesen von Büchern mit religiösem Inhalt kann eine individuelle Frömmigkeit erzeugen; und Gottesdienste per Rundfunk, Fernsehen oder Internet

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

können zwar keine Face-to-Face-Kommunikation ersetzen, aber immerhin so etwas wie eine ›virtuelle Gemeinschaft‹ herstellen usw.

Im Unterschied zu Kommunikationsmedien im Allgemeinen zeichnen sich Verbreitungsmedien dadurch aus, dass von Kommunikation unter Anwesenden keine Rede sein kann und kommunikative Anschlüsse zeitlich versetzt erfolgen können. Ein Text kann vor Hunderten von Jahren geschrieben worden sein und heute gelesen werden. Darin liegt einer der wesentlichen Gründe dafür, dass das Kommunikationsmedium im Vordergrund steht und die Frage der personalen Adressierung – etwa als Autorin oder Autor sowie als Rezipierende – nicht selten sekundär ist. Die durch das Kommunikationsmedium angeleitete Kommunikationsstruktur gibt vor, ob personale Adressierungen für den Kommunikationsprozess relevant sind oder nicht. Antike Texte etwa nennen zumeist keine Autorschaft, während diese seit der frühen Neuzeit an Signifikanz gewinnt (Näheres dazu findet sich in Teilkapitel I.D.3, S. 64 ff.).

E. Die Dimension der Kognition

Während die erste Dimension des semiotischen Raums in der sinnlichen Wahrnehmung besteht, die durch Kommunikation in Erfahrungsschemata transformiert wird, umfasst die zweite Dimension die zeichenhaft repräsentierte materielle Verkörperung sowie die Semantik. Vermittelt werden beide durch die dritte, nämlich die kognitive Dimension. Religion bildet Konzepte aus, um Erfahrungen, Medien und Semantiken sowie ihre Beziehung untereinander mit religiösem Sinn zu versehen. Auf diese Weise wird sie zu einer spezifischen Sinnform.[567] Kognitive Konzepte in der religiösen Evolution, die sich auf Transzendenz beziehen, seien summarisch mit ›Anderwelt‹ bezeichnet. Damit ist zunächst einmal nur gemeint, dass die Welt in religiöser Hinsicht nicht im Bekannten, Vertrauten und Immanenten aufgeht; nicht in politischen, wirtschaftlichen, rechtlichen und anders bestimmten oder bestimmbaren Verfahrensweisen, kurzum: nicht in dem, was Max Weber das »Alltägliche« im Unterschied zum »Außeralltäglichen« und »Außerweltlichen« (oder mit Bezug auf Nietzsche »Hinterwelt«) nennt.[568] Objektsprachlich kann die Anderwelt räumlich und zeitlich konkret oder eher abstrakt geformt werden und sich in verschiedenen sozial zugerechneten Erfahrungs- und Handlungsmustern sowie physischen Verkörperungen in Gestalt von Quasi-Objekten ausdrücken. Im Folgenden seien einige der Kognitionsmodi skizziert, mit denen Religion die Welt verdoppelt und sie mit religiösem Sinn ausstattet. Die Konzepte des Schamanismus, (Prä-)Animismus und Dynamismus, der Magie und Divination, des Mythos sowie der religiösen Selbstreflexion und Mystik werden nur kurz und in systematischer Absicht eingeführt. Einige von ihnen werden im Kapitel zur Ausdifferenzierung des Religiösen (S. 169 ff.) wieder aufgenommen und anhand von religionsgeschichtlichem Material vertieft. Um zu verstehen, wie Religion als soziales System Kognition verarbeitet, sind jedoch zunächst einige allgemeine theoretische Überlegungen vonnöten.

1. Die kommunikative Verarbeitung von Kognition

Das Problem der psychologischen Kognitionswissenschaften liegt darin, dass sie ausschließlich die Psyche als Ort der Kognition und die sozio-kulturelle Wirklichkeit dementsprechend als bloße Extension psychischer Prozesse bestimmen, nämlich als

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»soziales Gehirn« im Sinne psychischer Kapazitäten für Sozialität.[569] Selbstverständlich basieren Psychen als Sinnsysteme auf Kognitionen. Aber diese sind ebenso Teil der sozio-kulturellen Wirklichkeit mit eigenem emergenten Status, von dem aus sie für Psychen anschlussfähig sind und mittels akzeptierter Sinnofferten auf sie zurückwirken können.[570]

> »Die (systemübergreifende) Ausgangsannahme ist: daß Kognition begriffen werden muß als das zirkuläre Prozessieren von (wie immer materialisierten) Symbolen in Systemen, die durch die Bedingungen der Anschlußfähigkeit ihrer Operationen geschlossen sind (seien es Maschinen im Sinne des ›artificial intelligence‹, Zellen, Gehirne, bewußt operierende Systeme, Kommunikationssysteme).«[571]

Während Kommunikation *innerhalb* von kommunikativen Prozessen häufig auf etwas zugerechnet wird, das als ›Person‹, ›Individuum‹, ›Subjekt‹ oder schlicht ›Mensch‹ adressiert wird, »muß man bei einer theoretischen Erklärung, die sich auf die wirklichen Verhältnisse einläßt, Bewußtseinssysteme und kommunikative Systeme (soziale Systeme) streng unterscheiden«.[572] Gegenüber einem falschen Reduktionismus ist Kognition *als sozio-kultureller Sachverhalt* nicht mehr nur als ein spezifisch ›menschliches Vermögen‹ zu verstehen, sondern auch als die Fähigkeit eines Kommunikationssystems,

> »neue Operationen an erinnerte anzuschließen. Sie setzt voraus, daß Kapazitäten des Systems durch Vergessen freigemacht werden; aber zugleich auch, daß neue Situationen zu hochselektiven Rückgriffen auf Kondensate vergangener Operationen führen können.«[573]

Ein Kommunikationssystem passt sich nicht qua Kognition der Umwelt an, es kopiert oder repräsentiert nicht etwa Umweltinformation, sondern erzeugt systemintern als Wissen markierte »Redundanzen, die es dem System ersparen, Informationserarbeitung zu wiederholen«.[574] Kommunikationssysteme steigern ihre Irritierbarkeit und damit ihre Lernfähigkeit, »indem sie räumliche Grenzen durch sinnhafte Unterscheidungen ersetzen«.[575] Zudem erfordert Kommunikation immer auch die Selbstbeobachtung ihrer Operationen,

> »nämlich die Möglichkeit, zwischen Information und Mitteilung zu unterscheiden; und sie sondert mit genau dieser Unterscheidung einen Bereich, nämlich Information, ab, an den sie Kognition anschließen kann«.[576]

Die Differenz von Mitteilung und Information und das Angewiesensein auf Verstehen implizieren, dass Kommunikation *als Operation* bereits umweltadäquat prozediert, ohne diese Abhängigkeit kognitiv kontrollieren zu können. Kein Kommunikationsprozess

> »kann Schritt für Schritt kontrollieren (das heißt: *kommunikativ* zum Ausdruck bringen), ob die Teilnehmer noch leben, ob die Luft ausreicht, um Laute zu transportieren, oder ob die Elektronik der Apparate noch funktioniert«.[577]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jede Sequenz von Kommunikation muss die Umweltbedingungen voraussetzen, auf deren Grundlage sie erfolgen kann. Falls Ausfälle und Störungen in Gestalt systemintern wahrgenommener Irritationen eintreten, können sie kommunikativ als Ereignisse berücksichtigt und entsprechend bearbeitet werden.[578] Selbstverständlich kann Kommunikation die Bedingungen ihres Vollzugs auch anders als gestört thematisieren, indem sie etwa ihre Medien einschließlich materieller Objekte sinnhaft adressiert, doch dies erfolgt dann selbstbezüglich. Nur auf diese Weise

> »kann sie die Information, die sie erzeugt (und nicht etwa: der Umwelt entnimmt), digitalisieren. Nur so kann sie laufend die Anschlußfähigkeit (Verständlichkeit, eventuell: Konsensfähigkeit) ihrer Operationen testen. Nur so ist sie in der Lage, riesige Informationsmengen zu erzeugen, in komplexen Systemen zu verteilen und sowohl gleichzeitig als auch nacheinander zu verarbeiten. Und vor allem: nur so kann sie die innere Grenze ihrer eigenen Unterscheidung laufend kreuzen und die Mitteilung einer Information als Information über das Mitgeteilte oder über den Mitteilenden behandeln oder umgekehrt aus Informationen über die Art oder über die Motive der Mitteilung auf die Qualität der Information zurückschließen.«[579]

Kommunikation ist also nicht auf die Sicherheit angewiesen, mit ihrer Umwelt übereinzustimmen. »Sie benutzt *statt dessen* Kognition.«[580] Das Fundament für Kognition liegt nicht etwa außerhalb der Kommunikation, sondern in ihrer »operativen Schließung«, durch die es Religion wie jedes Funktionssystem »mit selbsterzeugten (und nur deshalb absoluten!) Gewißheiten zu tun hat«[581]– einschließlich geeigneter ›Kontingenzformeln‹ und entsprechenden Ungewissheiten. »Das Schema gewiß/ungewiß [ist] eine Eigenleistung der Kognition […], die diese einsetzen kann, solange ihre Autopoiesis funktioniert.«[582] Auf dieser theoretischen Basis ist zu verstehen, wie Religion für sie relevante kognitive Konzepte verarbeitet.

In der Literatur werden im Hinblick auf Religion unter anderem die kognitiven Konzepte Animismus, Präanimismus, Dynamismus, Magie, Divination, Mythos und Dogma oder Doktrin diskutiert. In evolutionstheoretischer Perspektive ist allerdings keine Abfolge ›vom Mythos zum Logos‹,[583] »vom mythischen Vergleich […] zum wissenschaftlichen und philosophischen Analogie-Schluß«[584] und von magischer zu ethisierter Religion anzunehmen.[585] Vielmehr ist von einer Interdependenz und Überlagerung dieser eher typologisch unterschiedenen Kognitionsformen auszugehen. Auch in Bezug auf religiöse Kognition ist keine Abfolge von Phasen, sondern die evolutionäre Morphogenese zu rekonstruieren.

Glauben, Ahnen, Fiktion, Intuition, Imagination – diese und ähnliche Begriffe bedürfen stets eines differenziellen Korrelats: beispielsweise Realität, gesichertes Wissen, außersprachliche Referenz usw. So wird etwa die Realitätsverdoppelung als imaginierte und reale Wirklichkeit erst durch sozio-kulturelle Zeichenbildung möglich. Dann kann die reale Wirklichkeit traurig, aber wahr sein, die imaginierte Wirklichkeit hingegen schöner und hoffnungsträchtiger – oder umgekehrt. Stabil ist allein die Unterscheidung. In der religiösen Binnenperspektive wird die Seite der Imagination jedoch nicht auf religiöse Sinnbildung im Unterschied zu faktischer Wahrheit angewendet. Vielmehr wird die religiöse Wahrheit von anderen Formen der Wahrheit unterschieden (etwa von wissenschaftlicher Evidenzbildung und -sicherung). Dafür hat sich im und seit dem europäischen Mittelalter die Unterscheidung von Wissen (lat.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scientia) und Glauben (lat. *fides*) herausgebildet. Allerdings sind im diachronen und synchronen religionsgeschichtlichen Vergleich spezifisch religiöse Wissensarten nicht nur auf die Form des Glaubens bezogen. Religiöses Wissen kann ebenso durch rituelle Performanz und magische Praktiken generiert und gesichert werden.[586]

2. (Prä-)Animismus und Dynamismus

Das Konzept ›Animismus‹ ist 1871 von Edward B. Tylor eingeführt worden und gehört zu den frühesten Theorien der modernen Religionsforschung.[587] Animismus meint, dass Ereignisse, Gegenstände und Sachverhalte der Natur als beseelt gelten. Unter Bezugnahme darauf werden häufig Parallelen zwischen ontogenetischen und phylogenetischen Entwicklungen gezogen. In diesem Sinne bestimmt etwa Jean Piaget Animismus als die Neigung von Kindern, Dinge für lebendig und bewusst zu halten.[588] Ereignisse, Gegenstände und Sachverhalte der Natur können in einem animistischen Weltbild mit einer ›persönlichen Seele‹ (oder einem ›Geist‹) attribuiert werden, die (oder der) sich in allen Entitäten je und je individuiert. Das Konzept ist in der Forschung schon länger umstritten, wird aber neuerdings wieder diskutiert.[589] Der Ethnologe Eduardo Viveiros de Castro fasst die animistische Denkweise prägnant zusammen: »Instead of the solipsistic formula ›I think, therefore I am‹ the indigenous cogito must be articulated in animistic terms, as in ›It exists, therefore it thinks‹.«[590] Oder in unseren Zusammenhang übertragen: Um die unbeherrschbare physische und organische Umwelt zumindest ansatzweise kontrollieren zu können, wird sie durch Personalisierung in religiöse Kommunikation eingefaltet und kann von dort aus adressiert werden.

Berichte von Südseereisenden und Missionaren über die Mana- und Tabuvorstellungen polynesischer Gesellschaften bringen Robert Ranulph Marett dazu, in der Vorstellung einer allgemeinen Beseelt- oder Machtgeladenheit von natürlichen Dingen und Personen die dem Animismus vorausgehende, ursprüngliche religiöse Phase zu sehen, die er Präanimismus nennt. Der Begriff wird von Marett 1899 eingeführt und ist als Erweiterung von Tylors Animismus-Theorie gemeint:

> »[…] supernaturalism, the attitude of mind dictated by awe of the mysterious, which provides religion with its raw material, may exist apart from animism, and, further, may provide a basis on which an animistic doctrine is subsequently constructed. Objects towards which awe is felt may be termed powers. Of such powers spirits constitute but a single class amongst many; though, being powers in their own right, they furnish a type to which the rest may become assimilated in the long run. Startling manifestations of nature are treated as powers without the agency of spirits being necessarily assumed.«[591]

Später wird der Begriff Präanimismus auf alle Theorien erweitert, die den Ursprung der Religion noch vor dem Animismus vermuten. Dieser frühe Zustand wird zum Beispiel in einem magischen Macht- und Zauberglauben (Dynamismus) oder im Totemismus gesehen. Spezifische Begriffe für jene Macht sind etwa ›mana‹ im Melanesischen oder ›tabu‹ im Polynesischen.[592] Obwohl die wirksame Kraft als selbstständig gilt, verkörpert sie sich in Personen oder Dingen und kann übertragen werden.

Die Konzepte des Präanimismus, Dynamismus und Animismus sind in der gegenwärtigen Forschung umstritten, werden aber dennoch vielfach verwendet.[593] Am Kon-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zept des Präanimismus ist in unserem Zusammenhang interessant, dass es mit einer Wirkmacht *(agency)* rechnet, die nicht unbedingt personalisiert sein muss, sondern abstrakt und generalisiert verfasst sein kann. Die präanimistische Wirkmacht kann sich als ein ›religiöses Kräftefeld‹ gestalten, bevor zwischen Subjekt und Objekt unterschieden wird. Während beim Animismus eine religiöse Realitätsverdoppelung in Gestalt des physisch-organischen Körpers einerseits und der Personalität mit einer Art von ›Seele‹ oder ›individuiertem Geist‹ andererseits gegeben ist, wird sie beim Präanimismus oder Dynamismus dadurch erreicht, dass zwischen numinosen, unsichtbaren Kräften und ihren sichtbaren Wirkungen unterschieden wird. In gewissem Sinne ist der Präanimismus oder Dynamismus sachorientiert, während der Animismus soziomorph verfasst ist. Alle drei Konzepte sind entgegen den Annahmen des 19. Jahrhunderts keine ›Vorstufen‹ zu ›höheren‹ Religionsformen. Die morphogenetische Komplexität in der religiösen Evolution beruht im Gegenteil darauf, dass verschiedene Arten religiöser Kognition nebeneinander existieren und sich teilweise auch überlagern.

3. Schamanismus

Mangels anderer geeigneter Begriffe, aufgrund fragwürdiger Schlüsse von ethnologischem auf vor- sowie frühgeschichtliches Material und nicht zuletzt als Projektion westlich-moderner Fantasien ist das, was in der Literatur unter ›Schamanismus‹ zusammengefasst wird, sehr heterogen. Zudem ist der Begriff wegen seiner mangelnden Historizität umstritten.[594] Dennoch erfreut sich das Konzept in der Forschung immer wieder – auch in der letzten Zeit – großer Beliebtheit.[595] Beispielsweise wird die Entstehung von Religion überhaupt auf schamanische Praktiken und Vorstellungen zurückgeführt.[596] Schamanismus wurde zunächst in Nordasien und dort insbesondere in der Religion der Tungusen identifiziert,[597] von wo er sich bereits in der Antike durch Kulturkontakt verbreitet habe – unter anderem in die griechische Kultur. So »wurde behauptet, dass die Griechen in Skythien und wahrscheinlich auch in Thrakien mit Ethnien in Berührung gekommen sind, die unter dem Einfluss schamanischer Kultur standen«.[598] Seit geraumer Zeit wird der Begriff ›Schamanismus‹ in Teilen der Forschung jedoch

> »alternativ verstanden, d. h. nicht als ein primär auf Kulturkontakte, auf den Sibirischen Raum oder gar die Ethnie der Tungusen beschränktes Phänomen, sondern als vorrangig transkulturelles und auf anthropologischen Konstanten beruhendes religiöses Phänomen, das sich bei den Griechen archaischer Zeit ebenso findet wie in anderen archaischen ›primitiven‹ Gesellschaften. Unter ›Schamanen‹ sind demnach (weltweit) charismatische Menschen mit besonderer seelischer Begabung zu verstehen, die sich vor allem in magischen oder ekstatischen Fähigkeiten artikuliert.«[599]

In dieser allgemeinen Fassung wird dem schamanischen Weltbild eine kognitive Differenz attestiert, nämlich die Unterscheidung zwischen einer hier und jetzt gegebenen Wirklichkeit und einer Existenzform, die sich von der normalen Beobachtung des Physischen und Organischen unterscheidet und in der sich als übernatürlich erachtete Kräfte, Götter, Dämonen, Geister und die Toten befinden – wie immer diese andere Existenzform räumlich symbolisiert werden mag. Zu dieser Anderwelt hat nur der Schamane Zugang. In gewisser Weise stellt die Rolle der Schamanin die Einheit bei-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Zustände dar, sodass es insgesamt drei Welten gibt. Während die Menschen normalerweise in der mittleren Welt leben, gehört der Schamane allen dreien an.[600] Das Besondere des schamanischen Weltbildes besteht darin, dass der Schamane als religiöser Spezialist rituelle Techniken beherrscht, die es ihm ermöglichen, sich zwischen dem als menschlich und dem als übernatürlich geltenden Raum zu bewegen, nämlich von der irdischen Welt in die übernatürliche und wieder zurück.[601] Diese ›Reise‹ erfolgt mittels eines Trancezustands, in den sich die Schamanin durch verschiedene Techniken bringt, etwa durch rhythmisches Trommeln und entsprechende Körperbewegungen, aber auch durch die Einnahme von Drogen. Diese Praktiken können jedoch nur dann Bestandteil religiöser Kommunikation sein, wenn Körperverhalten, Trommeln, die Einnahme von Drogen usw. sowie der Bericht aus der Anderwelt sozial adressiert und entsprechend registriert werden. In sozialer Hinsicht muss man dem Schamanen vertrauen, dass er in die jenseitige Welt gelangen kann; er benötigt also Gefolgschaft. Im Falle des Schamanismus stehen Kognition und Rollendifferenzierung somit in einer engen Beziehung. Und nicht zuletzt ist zu bedenken, dass es sich beim Schamanismus nicht um eine selbstständige Religion handelt, sondern um eine »spezifische Konfiguration« innerhalb eines konkreten religiösen Systems.[602] Auch der Schamanismus existiert im Nebeneinander mit anderen Formen von Religion und überlagert sich zuweilen mit ihnen.

4. Magie

Das magische Weltbild greift ebenso wie das des Schamanismus in einigen Fällen auf Expertenwissen zurück. Die griechischen Wörter *μάγος* und *μαγεία* stammen vermutlich aus dem fünften Jahrhundert v. u. Z.[603] Objektsprachlich werden sie und ihre Entsprechungen sehr verschieden verwendet – nicht selten pejorativ, um einige Religionspraktiken auszugrenzen. In religionswissenschaftlicher Hinsicht sind Magie und Religion jedoch keine voneinander getrennten Größen. Wenn man unter Religion jene Sinnform versteht, die auf der Unterscheidung immanent/transzendent basiert, dann ist und bleibt das, was Magie genannt wird, ein Bestandteil von Religion. In der religiösen Selbstzentrierung beruht »alle Magie […] auf der Voraussetzung, dass ein intimer Zusammenhang besteht zwischen Immanenz und Transzendenz.«[604] Dass Magie und Religion über die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz zusammengehören, zeigt auch Bernd-Christian Otto in seiner umfangreichen Studie über die mediterrane Rezeptions- und Diskursgeschichte der Magie. »Vor dem Hintergrund des heuristischen Fensters von *Transzendenzbezug*« zeigt Otto im Verlauf seiner Untersuchung,

> »dass im Grunde alle Aspekte und Gegenstandsbereiche, die im Laufe der Geschichte des Magiebegriffs […] unter dem Begriff abgebildet worden sind, im akademischen Diskurs ohne Weiteres unter dem Religionsbegriff gefasst werden können. Dies hat weitreichende Konsequenzen: *Magie* wird sich auch und gerade im historischen Kontext nicht als eigenständiger, von *Religion* stringent abgrenzbarer Sachbereich erweisen, sondern prinzipiell als rezeptionsgeschichtliche Variation, Neusynthetisierung oder schlicht Kopie dominanter oder jeweils wirkungsgeschichtlich relevanter religiöser Referenzdiskurse hervortreten.«[605]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bereits für den Fall der altägyptischen Religion gilt: »Magie lässt sich […] in keiner Weise von Religion unterscheiden oder ihr gar entgegensetzen.«[606] Ebenso sind im Alten Orient

> »im Kult verankertes Ritual und mit der magischen Praxis einhergehende Beschwörungen Hauptbestandteil religiösen Lebens, wobei in Ägypten keine als Alternative zur offiziellen ›Religion‹ aufgefaßte ›Magie‹, sondern eine öffentliche Sphäre religiöser Handlungen auf der einen Seite und deren Reduzierung auf den individuellen Anwendungsbereich auf der anderen identifiziert werden […], während in Mesopotamien eine Opposition zwischen ›weißer‹ und ›schwarzer‹ Magie vorhanden ist, was zur Entwicklung des Topos ›chaldäischer‹ Magie in der klassischen Antike beigetragen haben dürfte«.[607]

Die *objektsprachliche* Opposition von Religion und Magie ist ein Produkt jener Religionen, die sich in Konkurrenz zu magischen Praktiken sehen und sich davon abgrenzen wollen. Daniel Dubuisson führt diese Opposition auf den römischen Katholizismus zurück.[608] Doch Ähnliches lässt sich bereits in der antik-mediterranen, in der süd- und zentralasiatischen sowie in der chinesischen und japanischen Religionsgeschichte beobachten.

Obgleich Bronislaw Malinowski Magie und Religion in *metasprachlicher* Hinsicht fälschlicherweise auseinanderzieht, markiert er dennoch einen wichtigen Punkt im Verhältnis beider Größen:

> »we have defined, within the domain of the sacred, magic as a practical art consisting of acts which are only means to a definite end expected to follow later on; religion as a body of self-contained acts being themselves the fulfillment of their purpose.«[609]

Aus systemtheoretischer Sicht akzentuiert Malinowski mit seinem Magiebegriff religiöse Fremdreferenz, während sein Religionsbegriff die religiöse Selbstreferenz betont. In diesem Sinne ist Magie »die praktische Umsetzung einer magisch-religiösen Weltsicht«,[610] die prinzipiell von zwei Arten der Analogisierung geprägt ist:

> »einmal, daß Gleiches wieder Gleiches hervorbringt, oder daß eine Wirkung ihrer Ursache gleicht; und dann, daß Dinge, die einmal in Beziehung zueinander gestanden haben, fortfahren, aus der Ferne aufeinander zu wirken, nachdem die physische Berührung aufgehoben wurde. Der erste Grundsatz kann das Gesetz der Ähnlichkeit, der zweite das der Berührung oder der direkten Übertragung genannt werden. […] Zauber, der sich auf das Gesetz der Ähnlichkeit gründet, kann homöopathische oder nachahmende Magie genannt werden, Zaubereien, die auf dem Gesetz der Berührung oder direkten Übertragung beruhen, könnte man als Übertragungsmagie bezeichnen.«[611]

Analogien werden beispielsweise zwischen Teil und Ganzem, Mikro- und Makrokosmos, Menschen- und Götterwelt sowie sichtbarer Erscheinung und unsichtbarer Ursache hergestellt.

Magische Praxis kann, muss aber nicht institutionalisiert sein. Sie kann Expertenwissen und entsprechende Expertenrollen erfordern, aber ebenso als Themen- und Situationsdifferenzierung in gesellschaftliche Vorgänge integriert sein.[612] Falls Magie

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stabil institutionalisiert ist, gibt es feste Ablaufregeln, Verhaltensmuster und Vorstellungen. Beispielsweise gilt für den Alten Orient und Altägypten:

> »In der magischen Praxis aktualisiert der Zauberer in einem Zauberspruch den passenden mythischen Hintergrund, wobei die Überwindung des bestehenden Mangelzustandes durch die Einbindung der lebenden Aktanten in die Götterwelt bewirkt wird.«[613]

Magie ist ein besonderer kognitiver Modus. Er stützt sich auf gewöhnliche konzeptuelle Mechanismen, die auf besondere Weise funktionieren, weil sie in ritualisiertes Verhalten eingebettet sind. Magie verleiht Handlungen und Wörtern im Ritual Bedeutung und vollzieht dort eine ›De-Symbolisierung‹ hin zu erstheitlichem Zeichengebrauch. Magie unterscheidet sich von anderen religiösen Kognitionsweisen unter anderem durch die Sensibilität gegenüber spezifischen Anwendungskontexten, während nicht-magische Rituale innerhalb organisierter Religion eher formalisiert und daher tendenziell situationsunabhängig sind.[614]

5. Divination

Divination (auch Mantik genannt, von altgr. μαντικὴ τέχνη [*mantikḗ téchnē*], ›Kunst der Zukunftsdeutung‹) ist der Oberbegriff für all jene Praktiken, die dazu dienen, zukünftige Ereignisse vorherzusagen und gegenwärtige oder vergangene Ereignisse, die sich der Kenntnis der Praktizierenden entziehen, zu ermitteln. Ebenso wie Magie kann auch die Divination institutionalisiert oder als Themen- und Situationsdifferenzierung in den Alltag eingebettet sein. Dieser Unterscheidung entsprechen die beiden Formen, die Cicero in seiner Schrift »De divinatione« als ›künstliche‹ und ›natürliche Divination‹ bezeichnet.[615] Die Erstere beruht auf jener Art von Fachwissen, das durch Unterweisung erworben wird (etwa in der Vogel- und Organschau). Die Letztere hingegen gründet auf Fähigkeiten, die zwar nicht alltäglich, aber doch insofern natürlich sind, als sie keiner speziellen Ausbildung bedürfen. Die relativ einfachen Botschaften, die die Götter in Form von Träumen und prophetischer Erregung an die Menschen senden, sind Beispiele für den Anwendungsbereich natürlicher Divination.[616] Cicero zufolge liegt beiden Arten »etwas seinem Wesen nach Natürliches« zugrunde, »das bald infolge langdauernder Beobachtung von Zeichen, bald infolge göttlicher Einwirkung und Eingebung zur Voraussage der Zukunft befähigt«.[617] In dieser Unterscheidung ist bereits die Differenzierung von Religion (als »göttlicher Einwirkung und Eingebung«) und dem angelegt, was heute empirische Wissenschaft (als »langdauernder Beobachtung von Zeichen«) heißt.

Um Divinationsverfahren entwickeln zu können, haben frühe komplexe Gesellschaften Jean Bottéro zufolge neben dem, was etwa für den Fall Mesopotamiens ›das Schreiben der Götter‹ genannt werden kann, eine empirische Phase zu durchlaufen.[618] Wenn ungewöhnliche Situationen mit gewissen besonderen Ereignissen einhergehen und solche Sequenzen sich des Öfteren wiederholen – etwa die Geburt eines abnormen Schafs kurz vor dem Tod einer wichtigen Person –, nimmt dies irgendwann den Charakter von ›Gesetzen‹ an. Außerdem muss bemerkt werden, dass zwischen Ereignissen entweder Analogien bestehen – etwa: der König, der eine Stadt durch die Zerstörung von Mauern erobert, als bei einem kurz zuvor geopferten Schaf Perforationen in der Leber festgestellt werden. Oder zwischen Vorkommnissen bestehen Assonan-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zen – etwa: Ein Gott lässt ein Unglück auf eine Stadt kommen, weil er wütend auf sie ist, wofür ein kurz zuvor erfolgter Regenschauer ein Anzeichen ist. Nur diese Arten der Verbindung zwischen verschiedenen Ereignissen und Sachverhalten können zur Entwicklung von Divinationsverfahren führen. Das Medium, in dem sich Divination entwickelt, ist die Schrift; das gilt insbesondere für Mesopotamien und China. Mit Blick auf Mesopotamien notiert Jean Bottéro:

> »In Mesopotamia, writing formed the model for a whole series of intellectual activities, not the least among which was the interpretation of signs sent by the gods. In Mesopotamia, reading the future and gaining knowledge of hidden things were not achieved through direct divine inspiration but rather through the same process which operates in the interpretation of written signs.«[619]

Auch die Prophetie gehört zu den Divinationsverfahren. Das Wort ›Prophetie‹ leitet sich etymologisch vom griechischen προφητεύειν ab: ›Zukünftiges vorhersagen‹, aber auch ›Verborgenes offenbaren‹. Ein Prophet ist ›jemand, der stellvertretend für einen Gott spricht‹. In der Hebräischen Bibel verkörpert er als Medium göttlicher Botschaft zudem ›das Prinzip der religiösen Unruhe‹.[620] Prophetie liegt dann vor,

> »wenn eine Person (a) in einem kognitiven Erlebnis (Vision, Audition, audiovisuelle Erscheinung, Traum o. ä.) der Offenbarung einer Gottheit oder mehrerer Gottheiten teilhaftig wird und ferner (b) sich durch die betreffende(n) Gottheit(en) beauftragt weiß, das ihr Geoffenbarte in sprachlicher Fassung (als ›Prophetie‹, ›Prophetenspruch‹) oder in averbalen Kommunikationsakten (›symbolischen‹ oder ›Zeichenhandlungen‹) an einen Dritten (oder Dritte), den (die) eigentlichen Adressaten, weiterzuleiten«.[621]

Für religiöse Kommunikation sind vor allem die verschiedenen Typen literarischer Prophetie von Bedeutung, weil sie über das Textmedium eine größere Verbreitung haben, über die Zeiten hinweg wirken und Gegenstand einer ›prophetischen Prophetenauslegung‹ sein können; Letztere ist das formative Prinzip der Literaturgeschichte der biblischen Prophetie.[622]

6. Mythos

Mythos ist ein schillerndes Wort. Es wird häufig gebraucht, wenn der Realitäts- oder Wahrheitsstatus von etwas Behauptetem bestritten wird; dann bedeutet Mythos schlicht ›eine unwahre Geschichte‹. Aber so einfach ist die Sache nicht. Der Mythosbegriff wird in der Literatur ausgiebig diskutiert und heterogen verwendet. Den verschiedenen Theorien ist gemeinsam, den Mythos als einen bestimmten Kognitionsmodus und ein spezifisches Genre zu verstehen. Beispielsweise hebt Claude Lévi-Strauss den narrativen Aspekt hervor.[623] Der vorliegende Grundriss religiöser Evolution schließt an diese Charakteristik an und sieht die Funktion des Mythos darin, die Bedeutung von Ritualhandlungen mit der jeweiligen Umwelt des Religionssystems abzustimmen.

Die Etymologie des griechischen Wortes μῦθος (Mythos) ist nicht geklärt, doch lässt seine Verwendung im altgriechischen Kontext auf sein Bedeutungsfeld schließen:

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Bei Homer bezieht sich *mythos* offenbar auf eine emphatische Äußerung oder einen Befehl. Meistens spricht eine mächtige Person öffentlich, ausführlich und mit emotionaler Überzeugungskraft. Eine solche Äußerung wird *mythos* genannt. Manchmal berichtet der Erzähler von vergangenen Ereignissen, um die Wichtigkeit seines Befehls oder seiner Mahnung zu unterstreichen, sodass das Wort *mythos* sich von Anfang an auf eine Art Geschichte oder zumindest auf einen Bericht bezieht.«[624]

Dementsprechend kann zumindest mit Blick auf den griechischen Fall festgehalten werden, »daß Mythos primär im sprachlichen Bereich gegeben ist, und zwar als ›Erzählung‹ oder ›Geschichte‹, als ›narrative Sequenz‹«.[625] Diese Charakteristik lässt sich generalisieren. Was die Erklärung oder Interpretation von Mythen angeht, so sieht die objektsprachliche Beschreibung der griechischen Antike sie

> »als Allegorien für philosophische Beschreibungen der physischen Welt, oder, im Euhemerismus, als Quelle für die Rekonstruktion der menschlichen Vergangenheit, oder auch als eine Sammlung von Beispielen für richtiges Verhalten. Spätere Methoden haben seitdem meist ähnlich gearbeitet: Mythen wurden immer neuen Modellen der Wirklichkeit angepasst, die sich im Laufe der Zeit entwickelten.«[626]

Der Begriff Mythos wird häufig in einen Zusammenhang mit Religion gebracht, aber nicht jeder Mythos hat einen religiösen Inhalt. Nicht immer, aber oft handelt es sich bei religiösen Mythen um Erzählungen vom Ursprung,[627] die ebenfalls nicht immer, aber häufig in Verbindung mit Ritualen stehen; in diesem Fall dienen Rituale dem Erhalt oder der Wiederherstellung der im Mythos beschriebenen ursprünglichen Ordnung.

Die Anfänge von mythischen Erzählungen liegen – mangels schriftlicher Quellen in der Vorgeschichte – im Dunkeln. »Es ist möglich, wenn auch nicht beweisbar, dass bestimmte Eigenschaften, die antike Mythen aufweisen, schon vor 10.000 oder sogar 100.000 Jahren existierten.«[628] Den Erkenntnismodus des mythischen Denkens charakterisiert Ernst Cassirer wie folgt:

> »Wo wir ein Verhältnis der bloßen ›Repräsentation‹ sehen, da besteht für den Mythos, sofern er von seiner Grund- und Urform noch nicht abgewichen und von seiner Ursprünglichkeit noch nicht abgefallen ist, vielmehr ein Verhältnis realer Identität. Das ›Bild‹ stellt die ›Sache‹ nicht dar – es ist die Sache; es vertritt sie nicht nur, sondern es wirkt gleich ihr, so daß es sie in ihrer unmittelbaren Gegenwart ersetzt. Man kann es demgemäß geradezu als ein Kennzeichen des mythischen Denkens bezeichnen, daß ihm die Kategorie des ›Ideellen‹ fehlt und daß es daher, wo immer ihm ein rein Bedeutungsmäßiges entgegentritt, dieses Bedeutungsmäßige selbst, um es überhaupt zu fassen, in ein Dingliches, in ein Seinsartiges umsetzen muß.«[629]

Im Anschluss an Cassirer vertritt Hans Ulrich Gumbrecht die These,

> »dass Mythen vor allem in Kulturen entstehen, welche auf die Produktion von räumlichen Relationen der Präsenz (und nicht, wie die Gegenwartskultur: auf die Produktion von Bedeutung) zentriert sind«.[630]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In der Perspektive der phylogenetischen kognitiven Entwicklungstheorie ist jedoch klar, dass sich auch der Mythos bereits in der semiotischen Kategorie der Drittheit bewegt, also symbolisch verfasst ist und die zweitheitliche Räumlichkeit sowie erstheitliche Qualitäten kognitiv einfaltet. Merlin Donald rekonstruiert die Evolution von Kognition und verortet das Stadium des Mythischen zwischen der mimetischen Phase, die der episodischen folgt, und der theoretischen Phase.[631] Mit episodischer Kognition, die Donald zufolge vor 5 Millionen Jahren beginnt, können Sequenzen von Ereignissen gespeichert, zu Erfahrungen verarbeitet und mit dem Gefühlshaushalt abgeglichen werden. In mimetischer Kognition, die vor 2,5 Millionen Jahren einsetzt, werden neue Formen der Kommunikation entwickelt, mittels derer die Darstellung von Episoden in Ritualen erlernt und aufgeführt werden kann. Das mythische Stadium, ab 150.000 v. u. Z., markiert den Übergang zum *Homo sapiens sapiens*, der mithilfe der Symbolsprache und der symbolischen Kognition die Beschränkung auf die unmittelbare Gegenwart überwindet und seine Erfahrungen in Zeit und Raum ebenso bewahren wie transzendieren kann. Aber in semiotischer Hinsicht vermittelt die mythische Symbolik nicht die Ikonizität und Indexikalität, sondern stellt ihre Einheit her. Bei mythischer Symbolik handelt es sich gemäß der semiotischen Kategorienlehre um die Drittheit in der Erstheit. Donald legt Wert auf die Feststellung, dass das jeweils neue Stadium die kognitiven Formen der vorangegangenen Phasen überlagert, sodass episodische und mimetische Kognition im mythischen Denken erhalten bleiben. Folglich können das Ritual der mimetischen Kognition und das mythische Denken aufeinander abgestimmt sein.

7. Religiöse Selbstreflexion

Mit dem Begriff der ›religiösen Selbstreflexion‹ ist unter anderem das gemeint, was üblicherweise Theologie genannt wird. Der Begriff ›Theologie‹ ist jedoch nicht immer angemessen, weil nicht jede Religion über Vorstellungen von Göttinnen und Göttern oder gar eines einzigen Gottes verfügen muss, um als Religion prozedieren und sich darin selbst beobachten zu können. Die Semantisierung religiöser Transzendenz kann konzeptionell auf vielfache Weise erfolgen. Aus diesem Grund sei allgemeiner von religiöser Selbstreflexion die Rede.

Mit religiöser Selbstreflexion beobachtet Religion ihre eigenen Beobachtungen (das heißt bezeichnende Unterscheidungen). Auf diese Weise steigert sie die Generierung spezifisch religiöser Information: als Differenz, die eine Differenz setzt.[632] Das bedingt jenen Kognitionsmodus, den Donald als ›theoretisch‹ bezeichnet. Theoretische Kognition beginnt etwa um 3.000 v. u. Z. und ergänzt die anderen Kognitionsmodi. Sie wird neben der Ausbildung von Mnemotechniken durch die Möglichkeit der externen Speicherung von Informationen und der Auslagerung von Erfahrungen aus dem individuellen Organismus stimuliert. Neue Medien befähigen zur Selbstreflexion, zu gesteigertem Transzendieren des Hier und Jetzt sowie mittelfristig auch zu Geschichtsbewusstsein, das im mediterranen und vorderorientalischen Raum bei den Hethitern, dann im Zoroastrismus sowie in der Formation der Hebräischen Bibel und in China während der frühen Han-Dynastie (207 v. u. Z.–6/9 u. Z.) aufkommt.[633] Von dort aus können der erzählende Mythos und die Geschichtsschreibung in ein oppositionelles Verhältnis gelangen, auch wenn beide Gattungen häufig vermischt sind.[634] Dasselbe gilt für die Relation zwischen den beiden Kognitionsmodi Mythos und Logos.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Theoretische Kognition bewegt sich in der semiotischen Kategorie der Drittheit und verwendet daher Symbole. Wie bereits dargelegt (S. 137 ff.), lösen sich die in verschiedenen Stadien der kognitiven Evolution ausgebildeten Modi nicht ab, sondern überlagern sich bis heute. Dennoch befinden sie sich in einer Hierarchie – wie das auch bei den Zeichenarten Ikon (Z1), Index (Z2) und Symbol (Z3) der Fall ist:

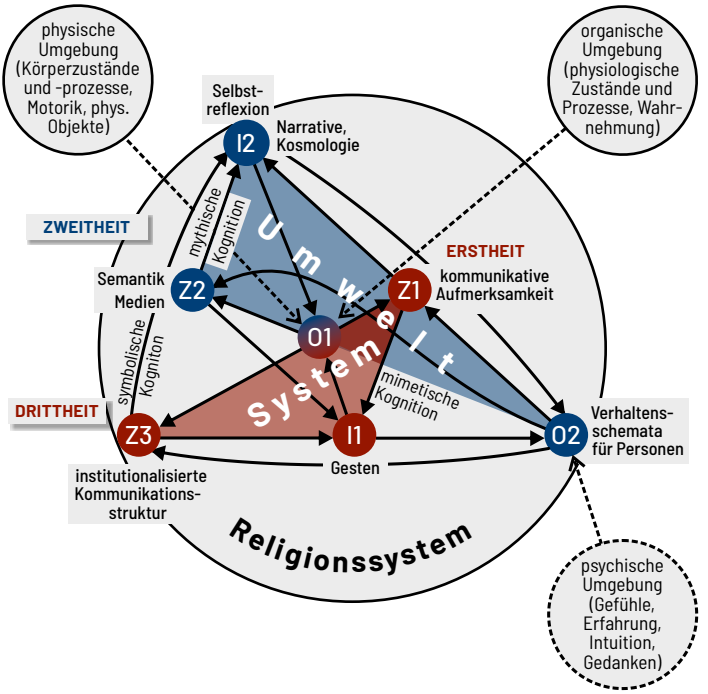


Abbildung 21: Verschiedene Kognitionsmodi im Religionssystem

Religiöse Selbstreflexion (I2–O2–Z3) in der Drittheit setzt immer mythisches Denken (I2–O2–Z2; I1–O1–Z2) in der Zweitheit voraus, ebenso wie mythisches Denken stets auf mimetischer Kognition (I1–O2–Z1) in der Erstheit basiert (Abbildung 21).[635] Diese hierarchische Abhängigkeit ist allerdings keine einfache kompositorische Beziehung. Mythen sind nicht aus mimetischen Gesten und religiöse Selbstreflexion ist nicht aus mythischen Zeichen ›gemacht‹. Die drei Kognitionsmodi sind vielmehr Stadien der Entwicklung und Differenzierung immer komplexerer Arten religiöser Kognition. Hierarchische Abhängigkeit bedeutet, dass der Zeichentyp des Symbols (Z3), der Ausschnitte abstrahierender und generalisierender kognitiver Prozesse (O2) darstellt, auf die Vorgängigkeit von mythischer Semantik (Z2) und kommunikativer Aufmerksamkeit (Z1) angewiesen ist – denn wie gesagt: Drittheit ist etwas, das ein Erstes in eine Beziehung zu einem Zweiten bringt.[636] Mythische Semantik (Z2) ist primär für die semiotische Verarbeitung von Aspekten physischer Sachverhalte in der Umwelt von Religion (Z2–I2–O1) im Verbund mit relevanten psychischen Prozessen (Z2–I2–O2) in fremdreferenzieller Hinsicht zuständig. Darin sind mythische Zeichen auf die Vorgängigkeit kommunikativer Aufmerksamkeit (Z1) angewiesen, die primär

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für die semiotische Verarbeitung von relevanten organischen Elementen zuständig ist (Z1–I2–O1; Z1–I1–O2).

In der Drittheit greift das Religionssystem nicht nur, aber besonders erfolgreich auf das Schriftmedium zurück. Mit ihm lassen sich komplexe Semantiken erzeugen, reproduzieren und modifizieren. Von dort aus kommt es zu dem, was die Systemtheorie ›rückläufige Kausalität‹ *(downward causation)* nennt:

> Die aus dem Zusammenspiel einzelner Elemente »hervorgegangenen Ordnungen wirken auf die Komponenten zurück, die sich dann anders ausnehmen als sie zu Anfang gewärtigt wurden«. Folglich sind die Faktoren emergenter Prozesse keine Konstanten, »die es bloß zu kombinieren gälte; vielmehr ist es die Transformierung der Faktoren durch wechselseitige Einschränkungen, die sie zu Ausgangsbedingungen von Emergenz machen«.[637]

Von Kausalität kann nur dann die Rede sein, wenn sowohl Ursache als auch Wirkung Teil innersystemischer Vorgänge sind. Weder kann die Umwelt etwas im System verursachen, noch vermag das System etwas in der Umwelt auszurichten. Mit der rückläufigen Kausalität wird symbolisch, und zwar insbesondere anhand von Schriftzeichen, auf zweitheitliche Semantiken und erstheitliche Körpergesten rekurriert. Aber im Zustand symbolischer Referenz sind Semantiken und Gesten nicht mehr an die Anwesenheit von Medien in ihrer physischen Gegenständlichkeit und an physisches Körperverhalten gebunden. Dann werden Gegenstände und Körperverhalten in Texten ohne ihre physische Präsenz behandelt und zu literarischen Aktanten transformiert. Außerdem können Mythen entmythologisiert und Gesten metaphorisch semantisiert werden.

Das wird durch zweierlei erreicht: Zum einen durch die doppelte kognitive Schließung im Sinne Heinz von Foersters.[638] Mit dieser Operation teilt das Religionssystem seine Kommunikation in einen Bereich religiöser Praxis und einen solchen, der religiöse Praxis reflektierend beobachtet.[639] Im semiotischen Modell entspricht diese Unterscheidung dem beobachteten Zeicheninhalt mit den Relationen Z1–I1–O1 und Z2–I1–O1 und der beobachtenden Zeichenform mit der Relation Z3–I2–O2 (vgl. Abbildung 9, S. 54). Die semiotische Position Z3 ist in der religiösen Selbstreflexion nicht mehr mit der Kommunikationsstruktur des Rituals besetzt, sondern etwa mit Gelehrten- und Lehrinstitutionen wie jüdischen Talmudschulen und muslimischen Medresen, später auch mit christlicher Theologie in Klöstern und Universitäten. Außerdem werden Medien – vor allem Schrift – benutzt, ohne dass die physische Gegenständlichkeit sinnhaft thematisch werden muss. Zum anderen wird die religiöse Selbstreflexion durch das gesteigert, was die Organisationssoziologie Unsicherheitsabsorption nennt:[640] Religiöse Selbstreflexion ist zwar fremdreferenziell orientiert (I2–O2–Z3) und erhält auf diese Weise Daten aus der Umwelt des Religionssystems. So kann sich das Religionssystem im Gegenüber zu Nicht-Religiösem beobachten. Im weiteren Verlauf stützen sich die Anschlussoperationen religiöser Kommunikation aber nicht mehr auf die fremdreferenziell wahrgenommene Sachlage, sondern nur noch auf Schlüsse, die von der Kommunikationsstruktur des Religionssystems in Relation zur religiösen Selbstreflexion bestimmt werden. Im Falle von Texten richtet sich die fremdreferenziell gehaltene religiöse Selbstreflexion immer stärker an der selbstreferenziell bestimmten textinternen Pragmatik (I1) aus: religiöse Texte schließen also an religiöse

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Texte an. Die Umwelt wird zunehmend in das Religionssystem eingefaltet, und das System beobachtet sich nicht mehr (nur) im Gegenüber zu Nicht-Religiösem, sondern (auch) im Hinblick auf die eigenen systeminternen Operationen.

Religiöse Selbstreflexion startet, indem sie religiöse Narrative begrifflich kommentiert und sie in umfassende Kosmologien einbettet, die dann wiederum begrifflich bestimmt werden. Auf diese Weise werden Mythen und Kosmologien in die Selbstreflexion eingefaltet. Ein prominentes Beispiel dafür ist das Neue Testament. Während die Evangelien unter Mythen fallen, sind die paulinischen Briefe auch begrifflich gehalten. Insofern kann Paulus als der erste dogmatische Theologe gelten.[641] Der zentrale Begriff der paulinischen Theologie ist der des Glaubens (πίστις). Bei der Verwendung des Substantivs sind Wendungen charakteristisch, in denen πίστις im Genitiv vorkommt (etwa Gal 3,2.5; 2Kor 4,13; Röm 1,5; 3,27; 4,11); ferner die Ausdrücke ἐκπίστεως (= »aus Glauben«; z. B. Gal 2,16; 3,7.8.9.11.22; 5,5; Röm 1,17; 3,26.30; 4,16; 5,1; 9,30.32; 10,6; 14,23; Phil 3,9) und διὰ πίστεως (= »durch Glauben«; z. B. 1Thess 3,7; 2Kor 5,7; Gal 2,16; 3,14; 3,26; Röm 1,12; 3,22.25.30.31; Phil 3,9).[642] Der Glaube ist also primär kein aktives Tun (auch wenn das Verb πιστεύειν gebraucht wird), sondern ein Medium, in dem und durch das religiös kommuniziert wird. Von dort aus bestimmen sich weitere zentrale christlich-religiöse Begriffe wie etwa die Christusfigur, das Reich Gottes, Gesetz, Gnade usw. Der paulinische Begriff des Glaubens gründet nicht in einer Anthropologie und richtet sich schon gar nicht auf ein frei entscheidendes ›Subjekt‹, wie das später etwa bei Augustinus, Luther und Kierkegaard der Fall ist. Bei Paulus ruht der Glaube »nicht in einem Entschluss des Menschen, sondern *er ist eine Gnadengabe Gottes*, d. h. die christologisch-theologische Begründung des Glaubens geht seiner anthropologischen Verortung stets voran«.[643] Vor paulinischem Hintergrund werden die Mythen, die in den Evangelien erzählt werden, nicht (mehr) auf ihren Realitätsgehalt im Sinne einer indexikalischen Historizität befragt, sondern erhalten eine selbstreferenzielle religiöse Evidenz, die an der semantischen Konsistenz der religiösen Kommunikation gemessen und kontrolliert wird. Dabei schließt die paulinische religiöse Selbstreflexion auch divinatorisches Denken ein.[644] Ähnlich verhält es sich bereits mit der griechischen ›philosophischen Theologie‹ und dem hellenistischen Neuplatonismus, die den ›Mythos‹ in ›Logos‹ transformierten, ohne dass hier jedoch eine einfache Ablösung erfolgte.[645] Darin besteht die doppelte Schließung und die Unsicherheitsabsorption religiöser Selbstreflexion, von der gerade die Rede war. So kann es dann zur Ausbildung religiöser Dogmatiken kommen, in denen Religion Information über andere, bereits als religiös bestimmte und begrifflich gehaltene Informationen generiert. In diesem Zustand der religiösen Kommunikation richtet sich die Re-Codierung mehr und mehr an religiösen Vorgaben aus. Im Sinne der Morphogenese religiöser Evolution sei nochmals betont: Religiöse Selbstreflexion tritt nicht an die Stelle der anderen Kognitionsmodi, sondern begleitet und beobachtet sie vielmehr.

8. Mystik

Der Begriff Mystik geht auf das altgriechische μυστικός (*mystikós*: ›geheimnisvoll‹) zurück, das sich wiederum vom griechischen Substantiv μυστήριον (*mystérion*, lat. mysterium; ›Geheimnis‹, aber auch ›Geheimlehre‹ oder ›Geheimkult‹) herleitet. Im semantischen Umfeld steht auch das griechische Verb μυέειν (*myéein*; ›einweihen‹, ›initiiert

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden‹, ›beginnen‹). Doch das griechische Stammwort ist μύειν (*myein*; ›sich schließen‹, ›zusammengehen‹, wie zum Beispiel die Lippen und Augen der Teilnehmenden an den Mysterien von Eleusis, aber auch ›die Sinne verschließen‹ [μυεῖν τὰς αἰσθήσεις] wie etwa bei Origenes[646]).

Die Etymologie zeigt, dass Mystik mit ›inwendigem Schauen‹ zu tun hat. Es ist ein ›nach innen‹ gerichtetes Schauen, aber nicht in Gestalt theoretischer Erkenntnis, für die das Altgriechische das Wort θεωρέειν (*theoréein*, kontrahiert θεωρεῖν [*theoreîn*]; ›[an]schauen‹, ›beobachten‹, ›betrachten‹) gebildet hat. Mystik ist ein Schauen, das die religiöse Wahrheit im Inneren der Person findet, wobei sie zugleich außerhalb ihrer ist. Insofern ist mystische Kommunikation ein Ausdruck forcierter Differenzierung und Relationierung zwischen gesellschaftlicher Kommunikation und psychischem Erleben. Das mystische Schauen ist ein kognitiver Vorgang in der semiotischen Kategorie der Drittheit, kann darin aber eher die kognitive Dimension in der Drittheit, die handlungspraktische Dimension in der Zweitheit oder die erfahrungsförmige Dimension in der Erstheit akzentuieren. In ihrer formalen Bestimmung ist Mystik neben der ›negativen Theologie‹ das vielleicht deutlichste Beispiel des Paradoxes religiöser Kommunikation, unbestimmbare Transzendenz mit immanenten Mitteln zu bestimmen. Daher ist die Sprache mystischer Kommunikation oft widersprüchlich, figurativ, und poetisch. Die Beschreibungen,

> »given by the mystics of their peculiar experiences and of the God whose presence they experience are full of paradoxes of every kind. It is not the least baffling of these paradoxes—to take an instance which is common to Jewish and Christian mystics—that God is frequently described as the mystical Nothing.«[647]

Gerade weil das Transzendente nicht zu benennen ist, kann Mystik den Anspruch erheben, einen unmittelbaren Kontakt zum Transzendenten herstellen zu können.[648] Mystik kommuniziert das Unsagbare und ist dabei in besonderer Weise auf Metaphern angewiesen, mit denen das Unbekannte durch Rückgriff auf Bekanntes bestimmt wird.[649] Das religiöse Erlebnis

> »in seiner Unmittelbarkeit ist ›*inkommunikabel*‹, ›unsagbar‹, und, wo es zur Sprache kommt, wird es einem fremden Medium unterworfen, damit aber entstellt und tendenziell ›domestiziert‹«.[650]

Mystische Kommunikation transformiert das unsagbare Erleben in kommunizierbare Erfahrung. Dabei transportiert sie zugleich die Konnotation des Unsagbaren mit. Die Paradoxie mystischen Sprechens besteht darin, »daß es nach einer Sprache sucht, die das Göttliche zugänglich machen will, indem sie zugleich an dessen Nichtdarstellbarkeit festhält«.[651] Obgleich mystische Erfahrung sich je und je in Zeit und Raum artikuliert, ist sie

> »somehow timeless, that it involves an apprehension of the transcendent (of some thing, state, or person lying beyond the realm of things), that it gives them bliss or serenity, and that it normally accrues upon a course of self-mastery and contemplation«.[652]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Paradox mystischer Erfahrung drückt sich unter anderem in der Kommunikation widersprüchlicher Sinneswahrnehmung aus, wofür hier einige Beispiele angeführt seien. In den Qumranschriften etwa ist zu lesen, dass der Klang, den die Cherubim erzeugen, »zum Schweigen gebracht« wird und die Gestalt eines »stillen Segens« *(qol demamat berekh)* annimmt:

> »Geister des lebendigen [G]ottes, ständig hin und hergehend mit der Herrlichkeit der Wagen (12) [des] Wunders, ein Schall von Preisungs-Stille im Gedröhn ihres Ganges und des Lobs von Heiligkeit. An der Kehre ihrer Wege, wenn sie erheben, erheben sie auf wunderbare Weise und wohnt (13) Seine [Herrlich]keit ein, (herrscht) Schall frohlockenden Jubels, Ruhe und Still[e] von Gottespreisung in allen Lagern Gottes (/von Gottesengeln) […].«[653]

In der hinduistischen »Klang-Mystik« bleibt das ›innere Wort‹ der göttlichen Unmittelbarkeit üblicherweise mit dem inneren Sprechen und dem psychosomatischen Erleben der Klänge (von Mantras, göttlichen Namen oder Musik) verbunden.[654] In der Mystik Sebastians Francks im frühneuzeitlichen Protestantismus transzendiert Gottes Wort schriftliche wie mündliche Kommunikation; »es ist graphemlos und phonemlos, weder *schwacher bůchstab vnd schrifft* noch *ein eüsserer hal/ stimm vnd wort/ von menschen ausgesprochen*«.[655] Franck zufolge ist eine völlig zutreffende Beschreibung des mystischen ›inneren Wortes‹ unmöglich: »Das rein Innerliche kann sich im Äußerlichen nie richtig darstellen, also auch im Begriff nicht, die göttliche Wahrheit hat in der menschlichen Erkenntnis kein ihr entsprechendes Organ.«[656] Zugleich aber drückt sich die mystische Erfahrung in ›Schriftmystik‹ aus. Nicht nur, aber vor allem in der Schriftmystik wird die äußerliche Schrift zum Medium inneren Erlebens:

> »For the religious reader, the work read is an object of overpowering delight and great beauty. It can never be discarded because it can never be exhausted. It can only be reread, with reverence and ecstasy.«[657]

Mystik ist keine eigenständige Religion. Anteile mystischer Kommunikation finden sich in allen größeren religiösen Traditionen. In manchen Ausprägungen rechnet Mystik die religiöse Erfahrung auf das Gefühlsleben zu, das im personalen Inneren verortet wird. Dann greift sie nicht selten auf Metaphern zurück, deren bekannte Quelldomäne der Bereich des menschlichen Körpers und der Sinneswahrnehmung ist – wie etwa im Beispiel der oben zitierten Passage aus dem Traktat »Das fließende Licht der Gottheit« (siehe S. 101–102). Ebenso können bestimmte physiologische Vorgänge für die mystische Einheitserfahrung stehen oder sie stimulieren – etwa der durch Weinkonsum erzeugte Rausch. Von dieser Metaphorisierung macht beispielsweise der Sufismus Gebrauch.[658] Die emotionale Ausprägung der Mystik bringt zuweilen körperliche Begleiterscheinungen wie Ekstasen, Konvulsionen, Stigmata usw. mit sich.[659] In anderen Ausprägungen stellt Mystik eher auf theoretische Reflexion ab. Beispiele hierfür sind Dionysius Areopagita, der hinduistische Advaita-Vedānta (Śaṅkara), der Sufi Muhyī d-Dīn Ibn ʿArabī, die theosophische Kabbala, Meister Eckhart und Sebastian Francks *Paradoxa*.[660] In der theoretischen oder spekulativen Mystik wird die Raummetapher des Hiatus zwischen Transzendenz und Immanenz zugleich radikalisiert und durch Semantiken der Einheit überbrückt; etwa durch die des Nichts,

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Nicht-Ortes und der Zeitlosigkeit, des Entwerdens (Eckhart), des kabbalistischen אֵין סוֹף (*En-Sof*; wörtlich: ›es hat kein Ende‹, begrifflich in etwa: ›das unterschiedslose Unendliche‹) oder beim indischen Gelehrten Śaṅkara der Einheit von Ātman (das [absolute] Selbst, die unzerstörbare, ewige Essenz des Geistes; auch ›Seele‹) und Bráhman (die unveränderliche, unendliche Wirklichkeit, die den ewigen Urgrund von allem darstellt, was ist).[661] Damit ist die vielleicht radikalste reflexive Selbstzentrierung von Religion verbunden. Beispielsweise meint Transzendenz im Eckhart'schen Sinne »die sich selber transzendierende, im Reichtum des Geschaffenen sich selber je neu bezeugende und als Quellgrund erwirkende Fülle des göttlichen Seins«.[662] Die handlungspraktische Seite der Mystik zeigt sich beispielsweise in der Kombination mit Magie, etwa im Neuplatonismus und in der jüdischen Merkabamystik, aber auch in Prinzipien einer Lebensführung wie im Quanzhen-Daoismus, einer Strömung, die im 12. Jahrhundert entsteht und eine Kombination aus Daoismus, Konfuzianismus und Buddhismus vertritt.[663]

Die Anthropologie der Mystik schließlich oszilliert zwischen dem Versuch, eine innere Fülle zu erlangen, und dem Ideal des Entwerdens. Beispielsweise gilt für den Sufismus:

> »›Der Sufi ist jemand, der *nicht* ist‹, lautet ein […] altes Wort, das die Sufis sehr liebten, weil es treffend das Ziel des Mystikers andeutet, das auch mit dem schönen Ausdruck Meister Eckharts, *entwerden*, umschrieben werden kann. *Entwerden* in dem unbeschreiblichen göttlichen Wesen, so wie der Tropfen im Ozean, das war es, was viele der Sufis erhofften, aber sie wußten: der Weg ist lang und sehr schwierig, und nur wenige können hoffen, ihr Ziel zu erreichen, das sie in immer anderen Symbolen und wechselnden Metaphern im Laufe der Zeit ausgedrückt haben.«[664]

Als anthropologische Gemeinsamkeit mystischer Kommunikation lässt sich mithin festhalten: »To say ›transcendence‹ is to say ›union‹; a union in which consciousness persists, but in a mode which nullifies the individual condition.«[665] Falls dies zutrifft, liegt auch hier die erneute Einführung *(re-entry)* einer Unterscheidung auf der einen Seite des durch sie Unterschiedenen vor: Das höchste Prinzip der mystischen Einheit scheidet sich in Transzendenz und Immanenz. Diese Unterscheidung wird dann auf der Seite der Immanenz in der semantischen Gestalt von transzendenter Entindividualisierung und immanenter Individualität erneut eingeführt (Abbildung 22):

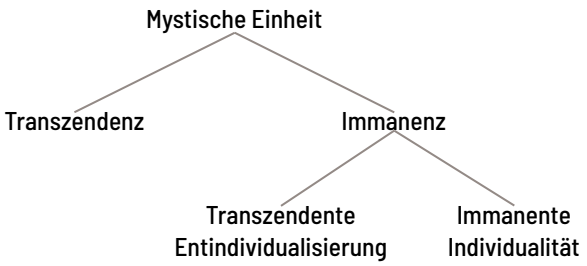


Abbildung 22: Der Re-Entry-Vorgang in der Mystik

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

9. Religiöse Kognition in der Oszillation von Metapher und Metonymie

Weil Religion unbestimmbare Transzendenz mit immanenten, bekannten Mitteln beschreibt, ist sie bei ihren kognitiven Operationen zur religiösen Sinnbildung – wie bereits mehrfach angedeutet – in besonderer Weise auf Metaphern angewiesen. In Metaphern werden eine bekannte Quelldomäne und eine unbekannte Zieldomäne aufeinander abgebildet, sodass sich einige Aspekte der Letzteren anhand bestimmter Gesichtspunkte der Ersteren erschließen lassen.[666] Bezieht man nun die unbekannte Zieldomäne auf religiöse Transzendenz und die bekannte Quelldomäne auf religiöse Immanenz, so wird verständlich, weshalb die Metapher von konstitutiver Relevanz für religiöse Sinnbildung ist.

In der Linguistik wird die Funktionsweise der Metapher im Verhältnis zur Metonymie erforscht. Während die Metapher zwei semantische Domänen zusammenbringt, verbleibt die Metonymie innerhalb einer Domäne. Unter semantischen Domänen seien Cluster von Wörtern verstanden, die sich zunächst zu Zeichenzusammenhängen verdichten und dann zu Bereichen gesellschaftlicher Kommunikation wie Wirtschaft, Politik, Recht oder Wissenschaft formen. Diese Cluster von Wörtern weisen jeweils ein hohes Maß an lexikalischer Kohärenz auf, haben also die Eigenschaft, dass domänenspezifische Wörter in Texten zusammen vorkommen.[667] Da die Metapher und die Metonymie zwei Pole darstellen, zwischen denen Sprache oszilliert, seien im Folgenden einige Überlegungen zur Beziehung zwischen diesen beiden tropischen Figuren angestellt.[668]

Den zentralen Unterschied zwischen Metonymie und Metapher arbeitet Roman Jakobson heraus.[669] Er unterscheidet zwei Arten des Arrangements von Zeichen im Sinne zweier fundamentaler sprachlicher Operationen: die *Kombination* bzw. Kontextur (mit den beiden Untertypen der Übereinstimmung [*concurrence*] und der Verkettung [*concatenation*]) sowie die *Selektion* bzw. Substitution. Die Konstituenten einer Information sind durch eine interne Relation mit einem Code und durch eine externe Relation mit dem Informationskontext verbunden. Aus diesen Basisoperationen leitet Jakobson die beiden für Sprache konstitutiven Konzepte der Metonymie und der Metapher ab. Die Metonymie besteht in einer spezifischen Kombination von Zeichen auf der syntagmatischen Achse, also innerhalb der Beziehungen, die aufeinander folgende sprachliche Einheiten im Satz haben, und beruht auf dem Prinzip der Kontiguität (das heißt der Zugehörigkeit semantischer Einheiten zur selben semantischen Domäne). Die Metapher hingegen ist eine Selektion auf der paradigmatischen Achse, also innerhalb der Beziehungen, die sprachliche Einheiten im Satz haben, die an gleicher Stelle gegeneinander ausgetauscht werden können. Die Metapher entsteht durch Substitution eines Zeichens durch ein Zeichen, zu dem es in einer paradigmatischen Beziehung steht, und beruht auf dem Prinzip der Ähnlichkeit oder der Verähnlichung. In diesem Sinne kann der Gegenstand der Rede

> »sowohl durch die Similaritätsoperation als auch durch die Kontiguitätsoperation in einen anderen Gegenstand überführt werden. Den ersten Weg könnte man als den *metaphorischen*, den zweiten als den *metonymischen* Weg bezeichnen, da diese Wege durch die Metapher bzw. die Metonymie am besten zum Ausdruck kommen.«[670]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bei den beiden tropischen Figuren handelt es sich jedoch nicht etwa um kategorial Unterschiedenes, sondern um Gravitationspole, deren Oszillation die Öffnung und Schließung einer Semiose ermöglicht.[671] Die Bestimmung eines Zeichens als Metonymie oder als Metapher nehmen die Interpretanten eines elementaren Zeichensystems vor:

> »Thus there are always two possible interpretants (Peirce's term) of the sign, one referring to the code and the other to the context of the message. The interpretant referring to the code is linked to it by similarity (metaphor), and the interpretant referring to the message is linked to it by contiguity (metonymy).«[672]

Metonymie und Metapher kennzeichnen nicht nur verschiedene Kommunikationsstile, sondern sind *gemeinsam* für die Generierung und Verarbeitung semiotischer Information überhaupt notwendig. Die metonymische Kombination ist fremdreferenziell auf die Umwelt von semiotischen Systemen bezogen, aus der das Material für die Informationsgenerierung stammt, und die metaphorische Selektion ist für den Code notwendig, der für die Selbstreferenz des semiotischen Systems sorgt.[673] Beispielsweise ist das Zeichen KIRCHE, wenn es paradigmatisch auf einen SAKRALRAUM verweist, metaphorisch mit dem religiösen Code verknüpft und metonymisch mit dem semiotischen Informationskontext verbunden – etwa innerhalb der syntagmatisch erfolgenden Aussage: ›Du solltest wieder einmal zur Kirche gehen.‹ Dieser Satz kann in religiöse Kommunikation eingebettet sein, etwa in eine Konversation über Fragen der religiösen Lebensführung. In diesem Fall sind sowohl der selbstreferenzielle Code als auch der fremdreferenzielle Informationskontext religiös bestimmt. Der Satz kann aber ebenso Bestandteil pädagogischer Kommunikation sein. In diesem Fall ist das Zeichen KIRCHE paradigmatisch auf KIRCHGANG als erzieherisches Mittel im pädagogischen Code bezogen (etwa vermittelbar/nicht-vermittelbar[674]). Die Unterscheidung zwischen und das Zusammenspiel von syntagmatischer Kombination und paradigmatischer Selektion liefern eine Erklärung für die prinzipielle Polysemie einzelner Zeichen.[675] Sie erhalten erst in einem spezifischen pragmatisch-semiotischen Zeichenzusammenhang einen bestimmten Sinn.

Die Metonymie ist transitiv und stärker ›realistisch‹, aber zugleich arbiträrer, und die Metapher ist intransitiv und stärker ›imaginativ‹ und innovativ, aber zugleich weniger arbiträr, weil angleichend. Das liegt daran, dass die Metapher die Autopoiesis eines semiotischen Systems ermöglicht. Die Metonymie hingegen, obgleich ebenfalls auf einen systeminternen Code bezogen, ist fremdreferenziell ausgerichtet. Metonymische Fremdreferenz sorgt für ›Objektivität‹ (im Sinne von Objektbezogenheit und Faktizität des Zeichenobjekts), und die Metapher überführt durch ihren ›Brennpunkt‹ die Fremdreferenz in Selbstreferenz:

> »Rücken Metonymien Bedeutungen, die jeweils heraussspringen sollen, insofern zurecht, als sie den Beziehungen, die zwischen den Einheiten eines Phänomenbereichs bestehen, das Merkmal der Austauschbarkeit oder Bedeutungsreversibilität zuschreiben […], so erreichen Metaphern Bedeutungsneubesetzungen dadurch, daß sie innerhalb eines Bereichs gegebene Beziehungen auf Konstellationen übertragen, die sie aus Einheiten verschiedener Sinnbezirke zusammenbringen […].« Beide Verfahren führen

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu »schöpferischer, stets neu akzentuierender Sinngebung, die auf den Ausgangszusammenhang der Bedeutungen zurückwirkt«.[676]

Die beiden Operationen der Metonymie und der Metapher sowie deren Vermittlung lassen sich im Modell des elementaren semiotischen Systems folgendermaßen einschreiben (siehe Abbildung 23):

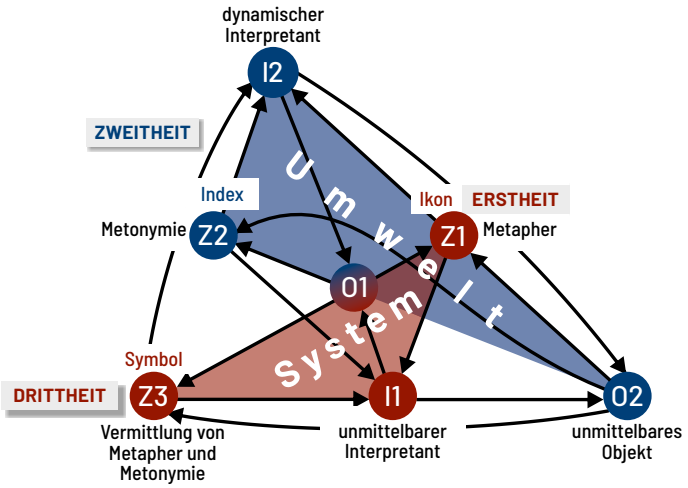


Abbildung 23: Der Stellenwert der Metapher und der Metonymie sowie ihrer Vermittlung im elementaren semiotischen System

Der selbstreferenzielle, unmittelbare Interpretant (I1) des elementaren semiotischen Systems bestimmt das ikonische Zeichen Z1 als Metapher. Dagegen determiniert der dynamische, fremdreferenzielle Interpretant (I2) das indexikalische Zeichen (Z2) als Metonymie. Während zwischen der Metapher (Z1) und dem unmittelbaren Interpretanten (I1) die spezifische binäre Codierung auf der paradigmatischen Achse erfolgt, wird der Code im Verhältnis zwischen der Metonymie (Z2) und dem dynamischen Interpretanten (I2) angewendet, nämlich auf die systemintern repräsentierte Umwelt kopiert, um von dort aus Information zu gewinnen. Bei einigen der Relationen des semiotischen Systems erfolgt ein nicht binär codierter, also analoger Austausch zwischen System und Umwelt, der zu semantischen Modifikationen des ausgebildeten Codes führen kann (I2–O1–Z2; I2–O1–Z1). In den Relationen I2 → O2 → Z3, I1 → O2 → Z1 und I2 → O2 → Z2 findet – in Analogie zur theoretischen Biologie – ein ›semiotischer Metabolismus‹ statt.

Gemäß der Peirce'schen Zeichentheorie entspricht die Metapher der Zeichenart des Ikons (Z1), weil sie auf dem Verähnlichungsprinzip beruht und selbstreferenziell ausgerichtet ist.[677] Die Metonymie ist dagegen ein Typus des indexikalischen Zeichens (Z2), weil sie fremdreferenziell gehalten ist und darin im elementaren Zeichensystem transitiv auf dem jeweiligen Code beruht. Beide Tropen sind sowohl Prozessor als auch Prozess (oder Relation und Relatum). Die Relation Z1–I1 ist ein metaphorischer Bezug, der auf einem bestimmten Code basiert (für den Fall ausdifferenzierter Religion: auf dem Code Immanenz/Transzendenz). Sie ist selbstreferenziell gehalten, weil

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der unmittelbare Interpretant (I1) den metaphorischen Überschuss mittels des systemspezifischen Codes in für das System handhabbare Information überführt. Die Relation Z2–I2 ist dagegen fremdreferenziell ausgerichtet, weil der dynamische Interpretant (I2) kontextsensibel ist und das dynamische Objekt O1 mit Blick auf Fremdreferenzialität interpretiert. In der Relation Z3–I2 mit entsprechender Codierung besteht die Systemreferenz. Die Relation zwischen Z3 und O2 ist als eine Kombination aus Metonymie und Metapher zu verstehen. Während O2 fremdreferenziell gehalten und Teil des metonymischen Vorgangs ist, ist das Zeichen Z3 metaphorischer Art und selbstreferenziell ausgerichtet. Z3 stellt somit die Vermittlung zwischen Metapher und Metonymie dar und bildet die Anschlussmöglichkeit für den Übergang zu weiterer Semiose.[678] Aufgrund der Relation, die Metonymie und Metapher miteinander vermittelt, kann innerhalb des Zeichensytems ein Wechsel zwischen beiden erfolgen:

> »[…] there is a meaningful difference between metaphor and metonymy as two ways of construing new concepts from old concepts, being based on similarity, i. e. on identity of one or more aspects between objects or situations, or being based on contiguity following specific kinds of contiguity relationships in the perspective change. If the identical aspect is a relational one, i. e. involves a contiguity relationship within an object or situation, the construction of the new concept to which the term is transferred can be viewed as either a metaphor or as a chain of metonymies along the relationship and its converse.«[679]

Um Analogien aus der Zellbiologie aufzunehmen: Die Oszillation zwischen Metonymie und Metapher sowie ihre Vermittlung sind die Bedingungen für die Erzeugung von semiotischer Information als einer metonymischen Umschrift *(Transkription)* der metaphorischen Transformation *(Translation)* im Wechselspiel von Schließung und Öffnung.[680] Insgesamt handelt es sich auch hier um eine doppelte Schließung im Sinne Heinz von Foersters.[681] Dabei sind Prozess (Zeit) und Struktur samt Stellenwert der Elemente (Raum) miteinander zu vermitteln. In *struktureller* Hinsicht bewirkt die metonymische Umschrift mit Bezug auf den jeweiligen Code syntagmatische Schließung, während die metaphorische Transformation auf paradigmatischer Offenheit basiert und den jeweiligen Code vollzieht. Dagegen ist in *semantischer* Hinsicht die Metonymie als Zeichenaspekt der Zweitheit (Differenzen und Relationen) fremdreferenziell-offen ausgerichtet, während die Metapher als Zeichenaspekt der Erstheit (Qualität) im Ergebnis der paradigmatischen Selektion selbstreferenziell-geschlossen ist. Wie exakt die Oszillation von Schließung und Öffnung im semiotischen Modell und insbesondere innerhalb von religiöser Kommunikation verläuft, bedarf jedoch weiterer Forschung.

Die metonymische Umschrift der metaphorischen Transformation ist der basale Vorgang der Selbstbeobachtung in einem System: In ihm wird eine Unterscheidung getroffen *(Translation)* und mit Blick auf die Synthese von Selbst- und Fremdreferenz beobachtet *(Transkription)*. Dieser Vorgang entspricht dem Metaphernverständnis von Peirce: Metaphern »represent the representative character of a representamen by representing a parallelism in something else«.[682] Der ›Parallelismus in etwas anderem‹ besteht in der Metonymie des Zeichens Z2. Mit der Relationierung von Metonymie und Metapher sowie der Oszillation von Schließung und Öffnung wird ansatzweise deutlich, wie semiotische Information als Umschrift der Transformation entsteht.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Verhältnis von Metapher und Metonymie sei an einem Beispiel verdeutlicht. Im christlich-religiösen Kontext wird immer wieder die Metapher des Schiffes verwendet und neben dem Kirchenbau auch auf die Kirchenorganisation bezogen. Das tut etwa der lateinische Kirchenvater Tertullian (* nach 150; † nach 220) in seinem Traktat »De baptismo« (Über die Taufe), während er die Erzählung im Neuen Testament interpretiert, in der Jesus auf dem Wasser wandelt und einen Sturm stillt (Mt 14.22–33):

> »Übrigens diente jenes Schifflein als Sinnbild [*figura*] der Kirche, weil sie im Meere, d. h. in der Welt [*saeculum*] – von den Wogen, d. h. durch die Verfolgungen und Versuchungen, beunruhigt wird, indem der Herr in seiner Nachsicht gleichsam schläft, bis er, durch die Gebete der Heiligen zuletzt aufgeweckt, die Welt bändigt und den Seinigen die Ruhe wieder schenkt.«[683]

Wie sich der stürmische See, dem Worte Jesu gehorchend, wieder glättet, so wird durch des Herrn Bändigung der Welt an die Stelle der Christenverfolgung der Friedenszustand zwischen dem Römischen Reich und der christlichen Kirche treten. Der zitierte Passus von Tertullian bringt sechs Domänen zusammen, nämlich Religion, Schifffahrt, Politik in Gestalt der politischen Herrschaft über die Christen sowie die physische, die mentale und die allgemein-soziale Domäne. Das Zusammenspiel zwischen der Verwendung von Quelldomänen zur Beschreibung eines religiösen Sachverhalts als Zieldomäne gestaltet sich im zitierten Passus mit der Ausgangsmetapher Die Kirche ist ein Schiff folgendermaßen (Abbildung 24):[684]

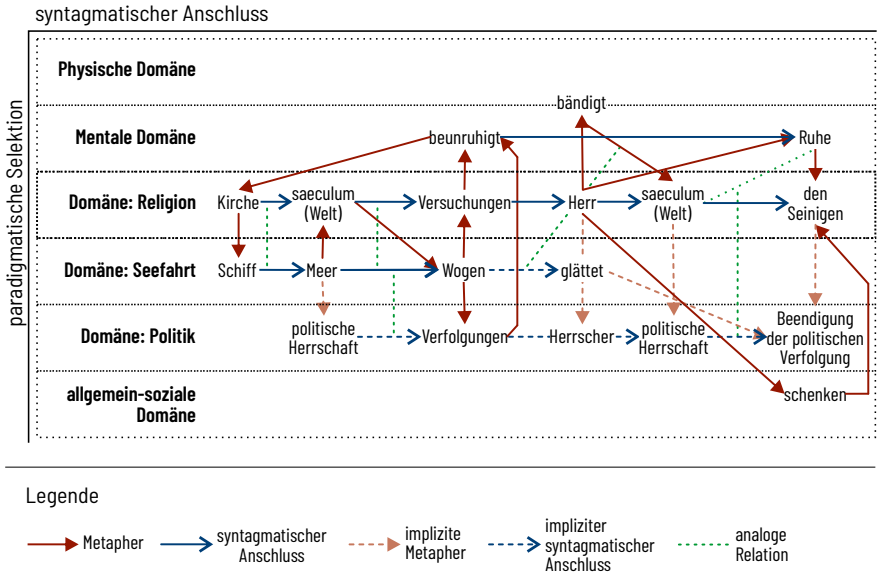


Abbildung 24: Das Verhältnis von paradigmatischen Selektionen und syntagmatischen Anschlüssen im Passus von Tertullian

Die Wörter Meer und Wogen gehören für sich genommen der physischen Domäne an, sind aber durch das Wort Schiff metonymisch der Domäne der Seefahrt zuge-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ordnet. Sie werden mit der religiösen Domäne durch die Metaphern Die Kirche ist ein Schiff, Die Welt ist ein Meer und Versuchungen sind Wogen zusammengebracht. Die Wöter Kirche, saeculum (Welt), Versuchungen, Herr (als Metapher für Jesus Christus, deren Quelldomäne die politische Herrschaft ist, was in diesem Zusammenhang jedoch latent bleibt) und die Seinigen stehen metonymisch im Zusammenhang der religiösen Domäne. Dass sich der religiös-eschatologische Begriff saeculum (Welt)[685] auf Politik bezieht (aber im Zusammenhang dieses Passus nicht der politischen Domäne angehört), wird durch das Wort Verfolgungen indiziert. Politik und Religion werden durch die Metapher Verfolgungen sind Wogen zusammengebracht. Beunruhigt sein und Ruhe stammen aus der mentalen Domäne, während bändigen sowohl der mentalen als auch der physischen Domäne zuzuordnen ist (im Sinne von ›physische Kräfte trotz starken Widerstandes unter jemandes Willen zwingen‹). Schenken ist der allgemein-sozialen Domäne entlehnt. Durch die paradigmatischen Selektionen, also durch die linguistischen Metaphern, werden weitere, latente Metaphern sowie analoge Relationen deutlich. Es bestehen die folgenden Entsprechungen:

- Die Kirche verhält sich zum saeculum (Welt) wie ein Schiff im Meer.
- Die Welt verhält sich zur Beunruhigung durch Verfolgungen und Versuchungen wie das Meer zu Wogen.
- Die Bändigung der Welt entspricht der Glättung der Wogen.
- Die Welt verhält sich zu Ruhe wie die politische Herrschaft zur Beendigung der Verfolgung.

Dass der gesamte Passus der Domäne der Religion angehört, erschließt sich aus dem übergeordneten Zusammenhang, der in Tertullians Traktat über die Taufe besteht. Die Kontingenz politischer Verfolgung wird in diesem Zusammenhang ultimativ durch die eschatologische Gewissheit bearbeitet, dass der Herr die Verfolgung schliesslich bändigt.

F. Die Dimension des Regulierens

Wie in Teilkapitel II.B (S. 94 ff.) dargelegt, sind die drei Dimensionen Erfahrung, Verkörperung und Kognition wechselseitig aufeinander verwiesen.[686] Um spezifisch religiösen Sinn herzustellen, ist Religion auf die interne Verarbeitung von Daten aus der psychischen, organischen und physischen Umwelt angewiesen. Diese sind für die Religionsforschung nur dann relevant, wenn sie von religiöser Sinnbildung thematisiert werden. Religiöse Sinnbildung wiederum ist auf die Formung von sozialen Systemen angewiesen, um eingeschränkt und auf Dauer gestellt werden zu können; darin besteht die vierte Dimension des Religiösen. Sie schließt die anderen drei Dimensionen des semiotischen Raums ein, besteht aber selbst aus den drei Kategorien Erstheit, Zweitheit und Drittheit. Für die Semiose gilt grundsätzlich: »Es gibt keine Viertheit, die nicht bloß aus Drittheit bestehen würde«,[687] aber auch keine Zweitheit und Erstheit, die nicht über eine Drittheit zu interpretieren wäre. Das weiß auch bereits das *Daodejing* (2.47): »Das Dao [der Weg] erzeugt die Eins. / Die Eins erzeugt die Zwei. / Die Zwei erzeugt die Drei. / Die Drei erzeugt alles.«[688]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Soziale Systeme basieren auf Zeichenprozessen und generieren, aktivieren und regulieren diese kommunikativ. Das umfassendste soziale System ist das Gesellschaftssystem. In seiner funktionalen Differenzierung enthält es Subsysteme, zu denen unter anderem Religion gehört. Gesellschaft ist jedoch auch sozialstrukturell differenziert, nämlich in weitere soziale Systeme, die hier Sozialformen genannt seien. Sozialformen unterscheiden sich nach dem Grad der Formalisierung des Zeichengebrauchs und reichen von flüchtigen Interaktionen über Rituale, Gruppen, Bewegungen und Netzwerke bis hin zu formalen Organisationen. Die Bildung von Sozialformen ist für die sozio-kulturelle Wirklichkeit insgesamt relevant. Für Religion im Speziellen ist sie jedoch besonders wichtig, weil in religiöser Kommunikation alles Mögliche Gegenstand von Sinnbildung sein kann und deshalb ein hohes Maß an Regulierung vonnöten ist:

> »Über nicht empirische Dinge kann man ungewöhnlich leicht und unbehindert kommunizieren. […] Diese ›Hemmungslosigkeit‹ religiöser Kommunikation würde ihr jede Ernsthaftigkeit nehmen, wäre sie nicht im Gegenzug durch eine künstliche ›Verknappung‹ eingeschränkt.«[689]

Religiöse Semantiken verstehen sich daher nicht von selbst als plausibel und erzeugen nicht selbstverständlich kommunikative Anschlüsse. Sie müssen vielmehr in einen institutionellen Rahmen eingebettet sein, um dauerhaft soziale Vergewisserung und Evidenz herstellen zu können. Da Religion jedoch auf nicht-darstellbare Transzendenz mit immanenten Mitteln verweist, hat sie prinzipiell Schwierigkeiten damit, sich zu institutionalisieren. Das führt zu strukturell ähnlichen Paradoxien, wie sie bereits in Teilkapitel II.C im Hinblick auf religiöse Erfahrungen thematisiert worden sind (S. 99 ff.). Das Grundproblem der Institutionalisierung von Religion besteht Thomas F. O'Dea zufolge darin,

> »einen tragbaren Kompromiß zu finden zwischen Spontaneität und Schaffenskraft – also der menschlichen Vitalität, der Quelle notwendiger Neuerungen – einerseits und dem für die Erhaltung des menschlichen Lebens notwendigen organisierten Zusammenhalt sozialer Institutionen andererseits«.[690]

Aus dem Sachverhalt, dass Religion zwar der Institutionalisierung bedarf, aber auch unter ihr leidet, leitet O'Dea fünf Dilemmata der Institutionalisierung von Religion ab:

1. Das Dilemma der gemischten Motivation: Während sich eine religiöse Bewegung in ihren Anfängen auf ihre genuin religiösen Werte und – falls vorhanden – den charismatischen Führer konzentriert, bildet sich im Laufe der Zeit eine Ämterstruktur mit verschiedenen Status und Rollen aus. Hieraus können sich veränderte Motivationen ergeben; etwa das Bedürfnis nach Prestige, Entfaltung von Führereigenschaften, Machthunger, ästhetische Bedürfnisse oder das Verlangen nach der Sicherung einer geachteten gesellschaftlichen Stellung.[691]
2. Das symbolische Dilemma: Um die charismatische Phase zu überdauern, müssen Rituale und Symbolisierungen ausgebildet werden. Das Symbol ist »das Medium echter Kommunikation« und »die Grundlage religiösen Empfindens«.[692] Die Symbolisierung religiöser Erfahrungen, Handlungen und Erkenntnisse kann jedoch dazu führen, dass Elemente des Rituals und religiöse Erkenntnis »Routine werden

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und keinen Gleichklang zwischen äußerem Symbolismus und innerem Zustand mehr erzeugen«.[693]

3. Das Dilemma der Verwaltungsordnung: Mit einer bürokratischen Struktur bildet sich eine Vielzahl von Ämtern aus, die zu Kompetenzüberschneidungen und unklaren Definitionen der Machtbefugnisse und Funktionen führt.
4. Das Dilemma der Begrenzung: Der Sinn einer religiösen Botschaft muss konkretisiert und in eine Beziehung zum Alltagsleben gesetzt werden. Daraus entsteht ein Kodex von Regeln, der sich leicht zu einem Legalismus verengen kann.
5. Das Dilemma der Macht: Im Zuge der Institutionalisierung einer Religion kann an die Stelle der Aufforderung zu einer inneren Wandlung eine Anpassung an die kulturellen Werte der Umwelt treten, um die Religion äußerlich zu festigen. Dies führt möglicherweise zum Vorwurf der ›Scheinreligiosität‹ und kann die freiwillige Zugehörigkeit zum religiösen Kollektiv verringern.

Institutionalisierungsschwierigkeiten der genannten Art haben insbesondere jene Religionen, die sich mit ihrer Semantik ›aus der Welt herausdefinieren‹ (in Max Webers Terminologie: ›weltablehnende Religionen‹), die Inkommunikabilität ihrer Inhalte betonen (etwa als ›Mystik‹ bezeichnete Sachverhalte; siehe das Teilkapitel II.E.8, S. 142 ff.) oder bewusstseinsförmige Erfahrung akzentuieren (individualistische Religionen im westlichen Kontext). Viele Religionen definieren sich jedoch nicht über die ›Apartheit‹ zu Kultur und Gesellschaft, sondern verstehen sich als einer ihrer konstitutiven oder zumindest integralen Bestandteile.[694] Vergleichsweise geringe Institutionalisierungsprobleme haben Religionen, die die Alltagswirklichkeit lediglich religiös überhöhen – wie manche Elemente des Konfuzianismus, gewisse Aspekte der antiken griechischen und römischen Religion sowie ›Naturreligionen‹.

Im Folgenden seien – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – einige Sozialformen aufgeführt, in denen religiöse Semantiken institutionalisiert und reguliert werden. Die leitenden Kriterien dabei sind der Grad eines ausgearbeiteten Programms (Mythen, Kosmologien, Doktrinen, Dogmen usw.), der Formalisierungsgrad von Partizipationsmodi der Teilnehmenden sowie der Grad, in dem formale Kommunikationsstrukturen etabliert sind.[695] Sofern auf religionsgeschichtliches Material rekurriert wird, geschieht dies nicht in chronologischer, sondern in systematischer Absicht. Die Beispiele sind deshalb so oft der Gegenwart entnommen, weil die behandelten Sozialformen hier am ausgeprägtesten sind und sich folglich am besten identifizieren lassen.

1. Religiöse Institutionen

In einem allgemeinen Sinne meint Institutionalisierung die Ausbildung und Etablierung sozialer Strukturen. Unter einer Institution im engeren Sinne sei eine durch Habitualisierungen verdichtete »objektive Wirklichkeit« verstanden,[696] die das Verhalten von personalen und gegenständlichen Aktanten strukturiert und untereinander abstimmt. Institutionen sind »die jeweils kulturell geltenden, einen Sinnzusammenhang bildenden, durch Gewohnheit und Sitte, Tradition und Recht garantierten Ordnungsmächte, die das Zusammenleben der Menschen […] regeln«.[697] Insofern Institutionen interaktionelle Handlungen mit Bezug auf bestimmte Wertvorgaben normativ strukturieren und sie auf diese Weise sinn- und dauerhaft machen, sind Interaktion und Gesellschaft im Begriff der Institution eng miteinander verbunden.[698] Religiöse

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Institutionen sind somit vergleichsweise direkt auf gesellschaftliche Prozesse bezogen. Umgekehrt kann sich Gesellschaft mit Bezug auf religiöse Interaktionen als religiös beschreiben; dies tut sie nicht permanent, sondern eher situativ – etwa in Ritualen, die nicht in andere Sozialformen eingebettet sind (beispielsweise in zivilreligiöser Gestalt).

a) Das religiöse Ereignis

Sämtliche Religionen kennen Feste, also aus dem Alltag herausgehobene Ereignisse. Sie sind häufig in Kosmologien und zyklische Abläufe (beispielsweise in den zoroastrischen Kalender oder in das christliche Kirchenjahr) eingebettet und umfassen jeweils bestimmte Rituale.[699] In jüngerer Zeit ist in der Forschung oft von der ›Eventisierung des Religiösen‹ die Rede – beispielsweise in Bezug auf den ›Katholischen Weltjugendtag‹ oder die Veranstaltungen US-amerikanischer ›Megakirchen‹.[700] All das ist Ausdruck einer »fluiden Religion«[701] und ermöglicht niedrigschwellige und kurzfristige Zugänge zur Partizipation an religiösen Aktivitäten.[702] Dieser Inklusionsmodus kann allerdings leicht zur Folge haben, dass religiöse Inhalte zugunsten der Performanz des Ereignisses selbst zurücktreten. Beispielsweise sind bereits jene antik-religiösen Assoziationen, die sich eher ereignishaft vollziehen, nicht immer und sogleich als religiös bestimmte Sozialformen zu erkennen, weil dort allgemeine Geselligkeit und Elemente des unterhaltsamen Vergnügens vorherrschen.[703] Die Sozialform des Ereignisses scheint dort zu dominieren, wo keine Organisationsweisen mit festen Zugehörigkeitsmodi ausgeprägt sind – z. B. in buddhistischen Tempelorganisationen und in islamischen Moscheegemeinden. In letzter Zeit ist eine ›Eventisierung des Religiösen‹ aber auch im Umfeld formal-religiöser Organisationen wie der christlichen Großkirchen zu beobachten.[704]

Ebenso wie beim Formalisierungsgrad des Zeichengebrauchs können die Teilnahmebedingungen an einem religiösen Ereignis stark variieren. Sie reichen von informeller, spontaner Partizipation über dauerhaftes *commitment* und formalisierte Mitgliedschaft bis zum Einfluss auf die allgemeine Lebensführung und ihrer organisatorischen Kontrolle, die über die Teilnahme an konkreten Ereignissen hinausgeht.

b) Das Ritual

Gemäß den Ausführungen Donalds zur Evolutionstheorie der Kognition setzt das Ritual mimetisches Denken voraus und beginnt sich während des Paläolithikums zu formen.[705] Doch soll es im Rahmen dieses Teilkapitels nicht um die Entstehungsbedingungen des Rituals gehen, sondern um dessen konzeptionelle Aspekte. In systematischer Hinsicht kann das Ritual – wie das Ereignis – entweder institutionell ausgerichtet sein, sich also direkt an gesellschaftliche Prozesse binden, oder es erfolgt im Rahmen sozialstruktureller Differenzierung. Es prägt viele Interaktionen, die in umfassendere Sozialformen eingebettet sind. Unter den verschiedenen Formen von Religion ist das Ritual »das zäheste, dasjenige, das uns bei einer bestehenden Religion ihren ältesten Zustand erkennen lässt«.[706]

Das Ritual unter physisch Anwesenden ist in besonderem Maße auf sinnhaft bestimmte Körper, Gegenstände und Örtlichkeiten bezogen. Das hat es mit der flüchtigen Interaktion – im Sinne von Goffmans *encounter* – gemeinsam.[707] Wie stark in früher Gesellschaftsbildung gerade das religiöse Ritual mit dem physischen Körper von Menschen verknüpft ist, zeigt etwa die Etymologie, Morphologie und Semantik der entsprechenden Zeichen im alten Chinesisch:

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»[…] *li* 禮, the cardinal term of Confucian ›cultimonious‹ polity, is relatively easy to define through semantic analysis. […] As is well known, the character *li* 禮 is composed of two elements: the so-called radical (semantic determinative) for ›rite,‹ ›worship of the numina,‹ appearing in most graphs relating to religious belief and ritual practices, and a ›phonetic‹ part representing a vase or ritual vessel. The only other common Chinese character with the same ›phonetic‹ is *t'i* 體, ›body,‹ ›human body,‹ ›to embody,‹ ›embodiment,‹ ›form‹ (its radical is ›bone,‹ ›skeletal structure‹). This would seem to indicate that for the ancient Chinese this particular word for ›vessel‹ connoted something like ›morphon‹ and, in a way curiously parallel to the use of *skeuos* in Greek and of ›vessel‹ in our own scriptural language, served as a metonym for ›human body.‹ ›Form,‹ that is, ›organic‹ rather than geometrical form, then, appears to be the link between the two words, as evidenced by the ancient Chinese scholiasts who repeatedly used *t'i* to define *li* in their glosses.«[708]

Der menschliche Körper ist somit in einigen seiner Aspekte ein ›Gefäß‹ für die Performanz von Ritualen. Mit der Unterscheidung von Medium und Form ausgedrückt, ist der menschliche Körper ein Medium für die rituelle Form, die sich aus Sequenzen verschiedenen Körperverhaltens zusammensetzt. Darin erhält sie eine sinnhafte Eigenlogik, die nicht im bloß physischen Körperverhalten aufgeht. Im Unterschied zu allgemeinen Interaktionen basiert das Ritual auf stereotypisierten Abläufen, die über normale Konventionen und Routinen hinausgehen. Während etwa eine Unterhaltung auf Befindlichkeitszeichen der Beteiligten achten muss (also auf Mimik, Gestik und dergleichen), nehmen religiöse Rituale auf die Bewusstseinszustände der Beteiligten (Motive, Intentionen, Gefühle etc.) in der Regel wenig oder überhaupt keine Rücksicht. So kommt es etwa bei einem Opfer, einer Liturgie, einer gemeinschaftlichen Meditation oder einer Prozession einzig und allein auf den regelkonformen Vollzug (im römischen Katholizismus als *ex opere operato* konzipiert) und entsprechend beobachtbares Körperverhalten an. Mit Blick auf vedische Rituale hält Frits Staal fest:

»The performers are totally immersed in the proper execution of their complex tasks. Isolated in their sacred enclosure, they concentrate on correctness of act, recitation and chant. Their primary concern, if not obsession, is with rules. There are no symbolic meanings going through their minds when they are engaged in performing ritual.«[709]

Über die Ritualpraxis ist wissenschaftlich viel geforscht und geschrieben worden.[710] Nachdem man gegen Ende des 19. Jahrhunderts im Ritual ein Konzept gefunden zu haben glaubte, mit dem man zum angeblichen ›Kern‹ religiöser Praxis vordringen und religiöse Vorstellungen (wie etwa Mythen, Doktrinen und Dogmen) zu sekundären Phänomenen erklären konnte, erfährt das Thema seit den 1970er Jahren eine erneute Konjunktur.[711] An dieser Stelle sollen nur jene Aspekte des Ritualbegriffs aufgeführt werden, die in *kommunikationstheoretischer Perspektive* für den vorliegenden Ansatz relevant sind. Diese Gesichtspunkte müssen nicht bei jedem empirischen Fall eines Rituals vollständig gegeben sein, sodass es sich beim Verhältnis zwischen ihnen eher um eine Beziehung der Familienähnlichkeit handelt.

Der erste relevante Aspekt eines Rituals ist die (physische oder virtuelle) *Anwesenheit von Personen*. Obgleich es mittlerweile Forschungen über sogenannte Internetrituale gibt,[712] ist ein Ritual in der ›traditionellen‹ Version auf die Kommunikation unter

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mindestens zwei Anwesenden angewiesen. Wenn nur eine Person in einer Weise handelt, die als rituell gelten kann, muss es in kommunikationstheoretischer Perspektive eine wie auch immer geartete Zeugenschaft dafür geben. Sie kann durch die unmittelbare Beobachtung anderer Anwesender, durch den mündlichen Bericht, aber auch medial (etwa textförmig oder visuell) vermittelt sein. Beispielsweise hat die römisch-katholische Winkelmesse nur dadurch einen in kommunikativer Hinsicht rituellen Charakter, dass nicht allein der durchführende Priester um sie weiß.

Als zweiter Aspekt sei hervorgehoben, dass es sich bei der Ritualpraxis um *schematisierte, stereotypisierte Kommunikation* handelt (also nicht um Regelhaftigkeit im Allgemeinen). Das schließt situative und historische Variantenbildung nicht aus, doch im Vollzug lässt das Ritual nur sehr wenig Abweichung zu; seine zentralen Elemente sind in der Performanz stets stabil. Die Schematik drückt sich etwa in einer Formelsprache oder in elementaren Gebärden und Gesten aus, durch die eine besondere Atmosphäre hergestellt wird. Das Ritual basiert auf der Selbstverständlichkeit seines Vollzugs, geht aber nicht darin auf. Sollte sich ein Ritual ändern – und das geschieht innerhalb der evolutionären Dynamik nicht selten –, so muss dessen Unveränderlichkeit durch seine Schematismen wenigstens suggeriert werden. So ist es auch nach der Einführung der Schrift in der Lage, religiöse Praxis aufrechtzuerhalten:

> »Because religion is a particularly stable social phenomenon, it can also be used as a means of retaining valuable social information over the long term. […] Ritually recited oral histories and folktales preserve survival strategies so that younger generations can employ them when famine strikes.«[713]

Das zeigt ethnologisches Material,[714] und auch für die ältere Religionsgeschichte ist von zum Teil langen Zeiträumen mündlich-ritueller Überlieferung und Praxis auszugehen.[715] Das Medium des Oralen ist allerdings anfällig für erhebliche Variation:

> »The danger in encoding environmental information in oral traditions is that myths can become corrupted through repeated retelling. Thus, mechanisms must be developed that preserve the integrity of ritual storytelling.«[716]

Diese Mechanismen bestehen in sozialen Schemata, mit denen sich mündlich-rituelle Kommunikation vor psychischen Einflüssen schützt. Bestimmte Arrangements von physischen Objekten und Artefakten sowie Körperhaltungen als Umweltkorrelate leisten ebenfalls eine gewisse Stabilisierungsfunktion. Innerhalb religiöser Evolution sind es aber vor allem Texte, welche die stereotypisierte Stabilität von Ritualen gewährleisten. Inwieweit sich Rituale verändern können und trotzdem noch als solche fungieren, ist eine Frage des Flexibilitätsgrades der Schemata, die ihnen zugrunde liegen.

Handeln, das heißt: auf (imaginierte oder leibhaftige) Personen zugerechnete Kommunikation, ist eine *Sonderform der Kommunikation*, auf die es im Ritual *nicht* (oder jedenfalls nicht so sehr) *ankommt*. Darin besteht ein dritter Aspekt des hier verwendeten Ritualbegriffs. In Ritualen unter Anwesenden werden das Körperverhalten und die Sinneswahrnehmung zeichenhaft adressiert, kommunikativ registriert und mit Sinn ausgestattet, während Gründe, Intentionen und Motive der Beteiligten in der Regel keine Rolle spielen. Jedenfalls werden sie innerhalb ritueller Kommunikation und mit Bezug auf sie selten bis gar nicht thematisiert. Stattdessen kommt es

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf den Vollzug selbst an. Darin gleicht religiös-rituelle Kommunikation der künstlerischen Performanz, welche die US-amerikanische Tänzerin Isadora Duncan treffend beschreibt: »If I could tell you what it meant there would be no point in dancing it.«[717] Dass es im Ritual nicht unbedingt und zwangsläufig um Intention, Motive und dergleichen geht, zeigt im europäischen Christentum bereits der Ausgang des Donatistenstreits im vierten und fünften Jahrhundert mit der Unterscheidung von Person samt ihrer Lebensführung einerseits und amtsförmigen Vorgängen andererseits.[718] Auch das Konstanzer Konzil (5. November 1414 bis 22. April 1418) hält in Abgrenzung zu John Wyclif und Jan Hus noch einmal fest, dass die Gültigkeit der Sakramentspendung von der sittlichen Disposition des Spenders unabhängig sei. Ein Ritus ist unter den Bedingungen formaler Berechtigung *ex opere operato* gültig – unabhängig von der moralischen oder gesinnungsförmigen Integrität der Beteiligten (sofern davon in früheren Zeiten überhaupt die Rede sein kann). Den Aspekt der Nicht-Intentionalität stellen durch Beobachtungen von *pūjās*, die Jains im westlichen Indien praktizieren, auch Caroline Humphrey und James Laidlaw heraus:

> »Ritualized action is non-intentional, in the sense that while people performing ritual acts do have intentions (thus the actions are not unintentional), the *identity* of a ritualized act does not depend, as is the case with normal action, on the agent's intention in acting.«[719]

Aus den ersten drei Aspekten folgt viertens: *Rituelle Kommunikation muss die psychische Wahrnehmung externalisieren, um stereotypisiert prozedieren zu können*. Die Psychen der an einem Ritual beteiligten Menschen sind zwar als Umweltbedingung präsent. Doch die Weise, in der Aspekte psychischer Prozesse im systemischen Vollzug des Rituals berücksichtigt werden – etwa als erwartete Ekstase oder als erforderliche Zurücknahme –, hängt von der jeweiligen Kommunikationsstruktur ab. Dieser Sachverhalt ist für Anwesenheitsgesellschaften von großer Bedeutung.[720] Zu den Umweltbedingungen von Ritualen gehören spezifische Fähigkeiten von Psychen, die im Sinne der strukturellen Verknüpfung zugleich psychische Bezugnahmen auf die soziale Umwelt in Gestalt von Ritualen sind. Psychen und Rituale müssen ›getaktet‹, synchronisiert werden. Zu den besonderen psychischen Kapazitäten gehören zunächst

> »das episodische Gedächtnis. Das ist die Form des Gedächtnisses, die festhält, was wann wo stattgefunden hat. Auch das prozedurale Gedächtnis, also für erlernte Bewegungsabläufe oder Handlungsstrategien, ist von Bedeutung. Denn bei vielen Ritualen spielen Körperhaltungen eine Rolle – Bewegungsabläufe und Motorik.«[721]

Der fünfte Aspekt, der hervorzuheben ist, steht im Zusammenhang mit der Frage nach *Sinn und Bedeutung* eines Rituals: Seit Frits Staals Aufsatz »The meaninglessness of ritual« – mit seiner Hauptthese: »Ritual is pure activity, without meaning or goal« – wird über die Bedeutung von Ritualen debattiert.[722] Richtig ist, dass die Semantik des rituellen Prozesses nicht überbewertet werden darf. Der zuvor genannte Aspekt der Nicht-Intentionalität heißt nicht unbedingt, dass Rituale keinen Sinn haben und ihnen keine Bedeutung zuzuschreiben ist.[723] Aber der Sinn ritueller Kommunikation liegt im Akt der Durchführung selbst – nach Art eines performativen Aktes. Die Bedeutung außerhalb des Vollzugs ist für die Durchführung nicht unbedingt relevant,

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wohl aber für die Frage, ob das Ritual in seiner Reproduktionsfähigkeit angesichts von wechselnden Umwelteinflüssen stabil bleibt.

Als sechster Aspekt ist die *Liminalität* zu nennen, die für spezifisch religiös ausgerichtete rituelle Kommunikation in der einen oder anderen Art konstitutiv ist. Die Liminalität, das heißt eine Grenzziehung und das Kreuzen der Grenze, muss nicht unbedingt expliziter Bestandteil der Ritualstruktur sein; aber jedenfalls wird das religiöse Ritual als Überbrückung zweier Zustände vollzogen, die auf diese Weise unterschieden werden. Von Arnold van Gennep über Victor Turner bis Catherine Bell wird herausgestellt, dass ein Ritual einen sozio-kulturellen Übergang markiert und ihn in seiner Durchführung reproduziert.[724] Liminalität bezieht sich auf einen zeitlichen Übergang (vorher/liminaler Zustand/nachher) und/oder auf eine räumliche Grenze (hier/liminaler Raum/dort; das hat das Ritual mit den architektonischen Sachverhalten der Schwelle, des Tors, der Tür und der Brücke gemeinsam). Mit dem Kriterium der Liminalität entsteht das Potenzial für spezifisch religiöse Rituale, die die zwei Seiten der Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz besetzen. Die Liminalität des Rituals wird nicht selten über eine ›Reise‹ semantisiert (z. B. als in der Literatur schamanisch genannte Praktiken). Das religiöse Potenzial der Liminalität wird realisiert, wenn der Übergang auf etwas Transzendentes verweist, das im Vollzug des Rituals symbolisiert, d. h. als Einheit von Immanenz und Transzendenz dargestellt wird. Im Sprechen, Gestikulieren und Bewegen verkörpert es sich in den – in welcher Gestalt auch immer – am Ritual beteiligten Aktanten. Durch den Vollzug des Rituals werden Weltsichten, die gegebenenfalls mit dem Ritual verbunden sind, habitualisiert und für die Alltagspraxis tauglich gemacht.

Seit William Robertson Smith und Émile Durkheim wird siebtens eine wichtige Funktion des Rituals in der *Emergenz, Reproduktion und Vergewisserung kollektiver Identität* gesehen.[725] Dies geschieht durch die Performanz des Übergangs unter denjenigen, die an der Durchführung des Rituals beteiligt oder zumindest anwesend sind oder sich auf es beziehen. Kollektive Identität wird auf diese Weise jedoch nur für einzelne soziale Einheiten hergestellt, beispielsweise in liturgischer Kommunikation,[726] und bedeutet somit nicht, eine gesellschaftliche Integrationsfunktion auszuüben. Dafür sind nicht unbedingt ausgearbeitete Programme notwendig, wohl aber zumindest rudimentäre Konzepte, die das Ritual semantisch fundieren. Die in der älteren Forschung diskutierte Frage, ob dem ›Mythos‹ oder dem Ritual der Vorzug zu geben sei,[727] ist obsolet, da beide Größen wechselseitig aufeinander verwiesen sind.

Zusammenfassend sind Rituale Formen, die sich aus dem rollenartigen Körperverhalten im Zusammenhang mit Objekten als Medien zusammensetzten. Wenn Rituale zu Kulten zusammengefasst werden, werden Rituale zu Medien, und Kulte sind die Form. Die Formbildung von Ritualen folgt einer je eigenen Grammatik. Auf die Analogie zwischen Sprache und Ritual ist in der Forschung verschiedentlich aufmerksam gemacht worden.[728] Ritualgrammatik heißt, dass kommunikativ-zeichenhaft adressiertes Körperverhalten mit ebenso adressierten Objekten in einem spezifischen syntaktischen Arrangement stehen.

c) Die religiös geprägte Lebensführung

Obwohl Religion sich nicht unbedingt an Moral binden muss, tut sie das doch häufig. Wenn die Heilswege methodisiert werden, kommt es – mit Max Weber idealtypisch gesondert – zur Ausbildung einer »asketischen« oder einer »mystischen« Lebensfüh-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rung.[729] Während Erstere die ›Welt‹ aktiv zu überwinden trachtet, indem sie sie beherrscht, will Letztere ihr entfliehen. Hinzu kommt eine libertäre Form der religiösen Lebensführung, die sich in exzessiver Lebensweise und orgiastischen Praktiken äußert und eine »innerweltliche Erlösung« anstrebt. Bei all diesen Typen geht es stets um die Frage:

> »[W]as wird aus dem Menschen, was folgt für ihn, wenn die religiösen Vorstellungen, ein Faktor neben vielen anderen, aber eben ein besonders durchschlagender, den Menschen mit besonderer Wucht ergreifender, seine Lebensführung in diese oder jene Richtung leitet.«[730]

Neben religiösen Semantiken hängt die religiöse Formung der Lebensführung von Inklusionsweisen in verschiedene Sozialformen ab. Es ist ein wichtiger Unterschied, ob Personen gelegentlich an religiösen Ritualen teilnehmen, dauerhaft in religiöse Gemeinschaften mit reglementierten Vorgaben (etwa ›Kirchenzucht‹) eingebunden sind oder qua formaler Mitgliedschaft einer religiösen Organisation angehören.

Eine religiös bestimmte Lebensführung und entsprechende moralische Anforderungen setzten die Zurechnung auf einzelne Personen voraus. In der religionssoziologischen Forschung ist – vor allem mit Blick auf Entwicklungen in modernen westlichen Gesellschaften – in den 1990er Jahren der Einfluss allgemeiner Individualisierungsprozesse als sozialstrukturelles Korrelat funktionaler Differenzierung diskutiert worden.[731] Die Prominenz des Individualisierungstheorems, das sich nicht zuletzt mit Bezug auf religiöse Sachverhalte bereits bei Georg Simmel und Ernst Troeltsch findet, ist neben der äußerst einflussreichen Religionstheorie Luckmanns[732] durch die Registrierung eines umfassenden Individualisierungsprozesses in der Sozialstrukturanalyse verstärkt worden.[733] Eine vergleichbare Entwicklung auf dem Gebiet der Religion verzeichnet seit einiger Zeit auch die religionssoziologische Forschung. Es ist allerdings erforderlich, zwischen zwei Dimensionen des religiösen Individualisierungsprozesses zu unterscheiden: Individualisierung in der *Sozialdimension*, die man als Privatisierungsprozess bezeichnen kann, besteht darin, dass Religion mehr und mehr zur Sache der Einzelnen wird. Indem sie wählen und aus den verschiedenen Angeboten religiöser Deutungsmuster individuell kombinieren,[734] kommen religiöse Sinnbildungen erst durch persönliche Entscheidungen zu verbindlicher Geltung. Diese Entwicklung dokumentiert die Religionssoziologie seit den 1960er Jahren, indem sie den »Übersetzungsprozess« von religiösen Inhalten »aus den Faktenzusammenhängen außerhalb des Individuums in die ›Binnenwelt‹ seines Bewußtseins« nachzeichnet.[735] Und zuvor hatte schon Helmut Schelsky darauf hingewiesen, dass das moderne religiöse Bewusstsein im Medium der Dauerreflexion die objektivierten gegenständlich-eindeutigen Wahrheiten reflektierend von sich abstößt, »um sich mit immer neuen Kräften der Reflexion in seine unerschöpfliche und bodenlose Innerlichkeit zu wenden«.[736] In der Folge dieses Prozesses wird Religion zur Sache der subjektiven Überzeugung; sie wird der einzelnen Person in Form des Glaubens zugerechnet, und der Einzelne hat sie selbst – vor sich und anderen – zu verantworten und zu legitimieren. Auch innerhalb der christlichen Großkirchen wird die »Bedeutung einer identitätsstiftenden Traditionsübernahme« mit dem Wunsch kombiniert, »auch in kirchlichen und religiösen Zusammenhängen auszuwählen und auf dem Hintergrund der eigenen Lebensgeschichte neu zusammenzufügen«.[737] Innerhalb des Rahmens einer religiösen Tra-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dition wird großer Wert auf Entscheidungsspielräume gelegt.[738] Zu diesem Ergebnis kommt auch eine Studie zur Religion in der Schweiz: »Normative Ansprüche religiöser Organisationen müssen von Individuen immer erst als eigene Verpflichtung und Leistung rekonstruiert werden.«[739]

Der Individualisierungstrend in der *Sachdimension* besteht darin, dass die und der Einzelne mehr und mehr zur Sache der Religion, das Selbst zentraler Gegenstand religiöser Sinnbildung wird. Vor allem die Konjunktur asiatischer Religionen im Okzident,[740] ›religioide‹ bzw. religiös aufgeladene Meditations- und Therapiepraktiken[741] sowie die religiösen Segmente des ›New Age‹,[742] die allesamt auf die Thematisierung des Selbst, auf ›Selbsterfahrung‹ und ›Selbstverwirklichung‹ als letzten Wert und damit auf den ›Kult des Individuums‹ und die »Sakralisierung des Ich« abzielen, sind hier zu nennen.[743] Dementsprechend treten Forschungen auf die wissenschaftliche Bildfläche, die das Verhältnis von Religion zu Biografie und Identität analysieren.[744] Armin Nassehi macht sogar in der Biografie das Bezugsproblem des Religionssystems aus.[745] Franz-Xaver Kaufmann hält Identität und Selbstverwirklichung für »quasi religiöse Metaphern« und sieht in der Selbstbehauptung durch Selbstreverenz eine neue Form von Religiosität.[746] In diesem Zusammenhang wird religionssoziologisch auch auf neue Formen von Patchwork-Religiosität und Spiritualität als einer individualisierten Form von Religiosität hingewiesen.[747]

Gegen die Prominenz der Individualisierungsthese in der Religionssoziologie ist jedoch einschränkend einzuwenden, dass religiöse Individualisierung ein Phänomen vornehmlich westlicher Kulturkreise ist. Islamisch geprägten Kulturen beispielsweise ist dieser Prozess weitgehend fremd, und fundamentalistische Bewegungen als Reaktion auf Modernisierungsprozesse wenden sich dezidiert gegen eine ›Individuen-Religion‹. Aber auch im Westen sind religiöse Gruppenbildungsprozesse zu verzeichnen, die als Reaktion auf individualisierte Religionsformen zu verstehen sind.[748] Weiterhin lässt die Individualisierungsthese den empirischen Befund außer Acht, dass Individualisierungsprozesse vor allem bei den hochengagierten Kirchenmitgliedern, den Kirchenfernen und den Konfessionslosen zu registrieren ist, während die religiöse Einstellung der großen Masse der unentschiedenen und halbdistanzierten Kirchenmitglieder typischerweise durch soziale Herkunft, Gewohnheit, Unbestimmtheit und Indifferenz geprägt ist.[749] Und schließlich ist religiöse Individualität und Individualisierung nicht unbedingt ein spezifisch modernes Phänomen.[750]

2. Religiöse Rollen

Neben dem religiösen Ritual ist die Ausbildung religiöser *(Berufs-)Rollen* eine der evolutionär frühesten Institutionalisierungsweisen von Religion. Unter einer Rolle sei die Summe aller Erwartungen verstanden, die dem Rollenträger in Bezug auf sein Verhalten in bestimmten Situationen entgegengebracht werden und ein entsprechendes Verhaltensmuster der Rollenträgerin formen. Eine religiöse Rolle ist eine solche, innerhalb derer die Erwartungen von religiösen Konzepten geleitet sind und das ausgebildete Verhaltensmuster sich auf besondere Handlungen in einem primär religiösen Kontext bezieht. Die Religionsgeschichte kennt die verschiedensten religiösen Rollen: etwa ›Zauberin‹, ›Medizinmann‹, ›Schamanin‹, ›Priesterin‹, ›Mantiker‹, ›Prophetin‹, ›Meister‹,[751] ›Religionsstifter‹,[752] ›Mönch/Nonne‹, ›Heilige‹, ›Konfessor‹, ›Märtyrer‹, ›Mystikerin‹, ›Prediger‹, ›Missionar‹, ›Theologin‹.[753] In Anlehnung an Gustav Mensching können religiöse

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rollen nach Führer- und Vorbildcharakter unterschieden werden.[754] Religiöse Führer bilden eine Gefolgschaft aufgrund von dem persönlichen Charakter zugeschriebenen Eigenschaften (in der Terminologie Max Webers: Charisma), aufgrund besonderer technischer Fähigkeiten oder eines spezifischen Wissens oder aufgrund einer bereits etablierten Autorität (in der Terminologie Max Webers: ererbtes Gentil- oder verliehenes Amtscharisma). Somit haben religiöse Führer immer auch eine Machtrolle inne. Der Führer, dessen Autorität auf persönlichen charismatischen Eigenschaften beruht, ist auf die interaktionelle Anerkennung und Versicherung seiner herausgehobenen Stellung durch seine Gefolgschaft angewiesen. Vorbilder hingegen können, müssen aber nicht raum-zeitlich gegenwärtig sein. Sie sind primär imaginierter Natur und wirken qua mündlicher Tradierung und textlich oder bildlich gestützter Kommunikation (etwa Heiligenlegenden und -viten). Selbstverständlich aber kann eine Vorstellungsgestalt von einer realen historischen Person verkörpert werden. Gemäß dieser Unterscheidung lassen sich folgende Typen religiöser Rollen bilden: Führer ohne Vorbildcharakter (etwa der Priester mit Amtscharisma); Vorbilder ohne Führungscharakter (etwa Heilige, Märtyrer oder Konfessoren, die ohne raum-zeitliche Präsenz eine Nachfolge und im äußersten Fall: Nachahmung initiieren); sowie Führer mit Vorbildcharakter und Vorbilder als Führer (etwa charismatische Propheten, Prediger oder Religionsgründer, die mittels raum-zeitlicher Präsenz eine Gefolgschaft initiieren). Aufgrund der zumeist ethischen Konnotation des Vorbildcharakters ist die moralische Integrität des religiösen Führers besonders wichtig; ihr Fehlen führt in der Regel zum Verlust der Gefolgschaft.[755] Religiöse Rollen sind nicht selten an Expertenwissen und institutionelle Programme gebunden. Das gilt insbesondere dann, wenn sie in Organisationen eingebettet sind (etwa Mönche und Priester). Von besonderer soziologischer Bedeutung sind die beiden Kontrasttypen Priester und Prophet, die deshalb etwas ausführlicher zur Sprache kommen sollen.

Die religiöse Rolle des *Priesters* oder der *Priesterin* ist gekennzeichnet durch die prinzipielle Sonderstellung gegenüber den ›Laien‹ (von gr. *λαός* [laós] = Volk), deren Rolle sich komplementär zur Priesterrolle ausbildet. Die Sonderstellung beruht im evolutionären Frühstadium häufig auf der ihm zugesprochenen Begabung mit einer geheimnisvollen, in der Regel magischen Kraft (vgl. etwa die ›Mana‹-Kraft in indigenen Religionen[756]). Die Vorstellungen von dieser Kraft verändern und sublimieren sich im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung, bleiben jedoch für die Priesterrolle konstitutiv (vgl. etwa die *virtus* im Katholizismus). Die religiöse Kraft, die den Priester oder die Priesterin zu rituellen Handlungen befähigt, wird ihm oder ihr persönlich, aber auch unpersönlich, qua Amt, zugerechnet, sodass die Priesterrolle vererbt oder durch Weiheakte übertragen werden kann. Die amtliche Initiation qualifiziert zum rituellen Vollzug der sakralen Handlungen. Die Amtsübertragung setzt eine vergleichsweise komplexe religiöse Organisation (Klerus) voraus, welche die Modalitäten der Amtsübertragung regelt (vgl. das Episkopat in der Alten Kirche). In diesem Falle ist der Priester Funktionär einer religiösen Organisation, verwaltet das religiöse Herrschaftswissen und bringt es zur Anwendung. In seiner Amtsausübung ist der Priester nicht immer an die interaktionelle Bestätigung durch die Laien gebunden (vgl. z. B. die Eucharistie in der römisch-katholischen Kirche). In jedem Fall aber bilden die Priester einen eigenen Stand. Beispielsweise kennen der Hinduismus und der Buddhismus die Kaste der Brahmanen, und das Christentum und der Islam haben den Klerus hervorgebracht. Weiterhin bilden Priesterschaften eine Hierarchie aus und können selbst

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum Gegenstand der Verehrung werden. In nicht (vollständig) funktional differenzierten Gesellschaften haben sie die Tendenz, auch an der Ausübung politischer Herrschaft beteiligt zu sein (›Hierokratie‹).

Der *Prophet* oder die *Prophetin* ist im Vergleich mit dem Priester typologisch dadurch gekennzeichnet, dass er oder sie sich nicht als Verwalter eines religiösen Herrschaftswissens, sondern als Offenbarungsorgan einer transzendenten Instanz versteht und mit einer eigenen religiösen Botschaft auftritt. Im Unterschied zum ›Berufsfrommen‹ ist er ein spontan (oftmals gegen seinen oder ihren Willen) Berufener mit persönlich-charismatischen Fähigkeiten. Er oder sie ist nicht durch Tradition, Ausbildung und Weihe zum Amt befähigt, sondern durch göttliche Erwählung, spontane, pneumatische Berufung und eine Vollmacht legitimiert, die von ihm oder ihr und/oder den Anhängern als von einer transzendenten Instanz verliehen verstanden wird. Der Prophet oder die Prophetin ist nicht Funktionär einer religiösen Organisation, sondern tritt in der Regel als Einzelner/Einzelne an die Öffentlichkeit. Er oder sie kann religiöse Bewegungen initiieren, zu ihrem Führer und auf diese Weise zu einem Religionsstifter werden (vgl. Buddha, Jesus, Muḥammad). Der Prophet muss nicht unbedingt in Gestalt einer historischen Person in Erscheinung treten, sondern kann auch als ideale Figur (im Sinne des oben explizierten Vorbilds) literarisch wirken (vgl. z. B. die Schriftprophetie des antiken Judentums mit eigenen literarischen Gattungen).

3. Die religiöse Gruppe

Eine Sozialform von Religion mit sehr geringem Organisationsgrad und deshalb ein Grenzfall organisierter Religion ist die *religiöse Gruppe*. Eine Gruppe ist – idealtypisch gefasst – eine Sozialform, deren »Sinnzusammenhang durch unmittelbare und diffuse Mitgliederbeziehungen sowie durch relative Dauerhaftigkeit bestimmt ist«.[757] Sie zeichnet sich also gegenüber der Gesellschaft durch die Unmittelbarkeit der Mitgliederbeziehungen, gegenüber formalen Organisationen durch ihre Diffusität und gegenüber Interaktionen durch ihre Dauerhaftigkeit aus. Die Gruppe ist zwar an die Interaktion unter physisch oder virtuell Anwesenden gebunden. Gegenüber bloßen Begegnungen (im Sinne von Goffmans *encounter*) bildet sie jedoch Strukturen aus, schärft Grenzen nach innen und außen, ermöglicht Vertrauensbildung und entwickelt damit »das tragende Prinzip des Systemtypus Gruppe«, nämlich »Zusammengehörigkeit, bzw. vom einzelnen her: Zugehörigkeit«.[758] Als das zentrale Sinnmoment von Gruppen gilt die »Verpersönlichung«,[759] die diffus-persönliche Orientierung der Gruppenmitglieder im Unterschied zur spezifisch-zweckhaften Ausrichtung des Handelns innerhalb von formalen Organisationen. Damit ist gemeint, dass Gruppen »›persönliche Selbstdarstellung‹ auf breiter Basis zulassen und berücksichtigen, dass sie für Spontaneität und ein offenes Kommunikationsgeschehen relativen Raum geben«.[760]

Von einer *religiösen* Gruppe sei die Rede, wenn sich Personen zusammenschließen und wiederholt und dauerhaft zusammenkommen, um religiös zu kommunizieren und gemeinsam Handlungen zu praktizieren, die überwiegend *religiöser Art* (Rituale, Meditationen etc.), jedenfalls aber durch *religiöse Vorstellungen veranlasst* sind, und dadurch ein Zusammengehörigkeitsgefühl entwickeln. Ein wesentlicher Zweck ist die religiöse Vergemeinschaftung[761] (also ›religiöse Geselligkeit‹ im Sinne Schleiermachers). Des-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

halb ist das Moment der – gegebenenfalls über visuelle Medien vermittelten – Face-to-Face-Beziehungen konstitutiv. Der Eintritt in die Gruppe kann auf einer Konversion oder einem Bekenntnis zu den von der Gruppe vertretenen Inhalten beruhen (so zumeist in evangelikalen Gruppen) oder durch einen Initiationsritus formal vollzogen werden (so etwa im Fall von Gruppen innerhalb der antiken Mysterienkulte, in religiösen Bruderschaften und Geheimbünden). Im Verlauf der Etablierung einer religiösen Gruppe kann die Zurechnung des Eintritts auf eine eigene Entscheidung jedoch so weit konventionalisiert oder formalisiert werden, dass es sich nicht mehr um einen in diesem Sinne emphatischen Akt handelt. Weiterhin ist für religiöse Gruppen ein hohes Engagement und eine starke Bindung *(commitment)* der Mitglieder, zuweilen auch die tendenzielle Totalintegration der Person konstitutiv. Anders als im Fall der religiösen Organisation wird die Mitgliedschaft nicht durch administrative Zughörigkeit und die Inanspruchnahme von zumeist rituellen Dienstleistungen (etwa bei biografisch relevanten Passageriten) definiert, sondern durch auf Dauer gestelltes *commitment* konstituiert und reproduziert. Des Weiteren ist die religiöse Gruppe durch fehlende oder minimale Ausbildung von Organisationsstrukturen gekennzeichnet. Aufgrund dieser Definitionsmerkmale entstehen und existieren religiöse Gruppen im Stadium emergierender Religionen, innerhalb von kleinen religiösen Gemeinschaften, die Mitgliederrekrutierung durch aktive Mission oder familiäre Sozialisation betreiben, bei Religionen in einer Diasporasituation, im Kontext (neuer) religiöser Bewegungen und neben der formalen Organisation einer etablierten Religion.

4. Die religiöse Organisation

Die Sozialform von Religion mit dem ausgeprägtesten Organisationsgrad – und deshalb der Kontrasttyp zur religiösen Gruppe – ist die formale religiöse Organisation. Unter formalen Organisationen im Allgemeinen seien soziale Einheiten verstanden, die (1) mit dem Zweck errichtet werden, spezifische Ziele zu erreichen, (2) ihre Grenze durch formale Mitgliedschaft mit genau festgelegten Eintritts- und Austrittsbedingungen setzt und (3) deren Handlungsabläufe arbeitsteilig und hierarchisch strukturiert sind sowie in Gestalt von aufeinander Bezug nehmenden Entscheidungen erfolgen. Aus diesen Definitionsbestandteilen ergeben sich die drei Strukturmerkmale ›Programm‹, ›Personal‹ und ›Kommunikationsstruktur‹. Formale Organisationen in diesem Sinne sind – zumindest in ihrer gesellschaftlichen Relevanz – ein spezifisch modernes Phänomen.[762] Dementsprechend kommt unter modernen Bedingungen auch religiösen Organisationen auf der ›Meso-Ebene‹ zwischen Interaktionen und gesellschaftlichen Prozessen eine erstarkende Bedeutung zu.[763] Allerdings lässt sich die Bildung von formalen Organisationen in der Religionsgeschichte weit zurückverfolgen, nicht zuletzt in Gestalt von Klöstern. Innerhalb einer Klosterorganisation ereignen sich täglich mehr oder minder spontane Interaktionen zwischen den dort lebenden Mönchen oder Nonnen. Diese informellen Begegnungen folgen natürlich anderen Regeln als etwa ein Interaktionsritual in Form einer Liturgie. Beide Arten systemischer Prozesse sind sich wechselseitig Umwelt. Aber informelle Begegnungen würden angesichts der organisatorischen Rahmenbedingungen einen flüchtigen Moment nicht überdauern können, wenn sie sich nicht an den Ordensregularien ausrichteten. Feste Regeln sorgen für Dauer sowie Gleichförmigkeit und absorbieren mögliche Irritationen aus der psychischen Umwelt. Interaktionssysteme erleichtern den Psychen

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(als je eigenen Systemen) der an ihnen teilnehmenden Nonnen oder Mönchen, sich auf Sozialität als psychische Umwelt einzustellen, indem sie der wechselseitigen personellen Zurechnung einen vergleichsweise großen Raum geben – etwa als kommuniziertes Vertrauen und geteilte Verschwiegenheit über unerlaubtes Verhalten oder Versäumnisse, aber auch umgekehrt als Misstrauen gegenüber den Ordensbrüdern oder -schwestern. Demgegenüber lässt eine Liturgie als Teil der Klosterorganisation – wenn überhaupt – sehr viel weniger Möglichkeiten interaktioneller Spontanität und Informalität zu. Von beiden Arten sozialer Systeme sind die Psychen und körperlichen Organismen der Nonnen oder Mönche als je eigene Systemebenen unterschieden. Das soziale System des Klosters überlagert diese und macht bestimmte Vorgaben – etwa in Form von Anordnungen, die körperliche Verhaltensschemata bestimmen, sowie in Gestalt von Ernährungsvorschriften, die sich wiederum auf den Organismus der Nonnen oder Mönche auswirken.[764] Halten diese sich nicht daran, müssen sie entsprechende Sanktionen befürchten. Doch selbst wenn eine Klosterorganisation die totale Kontrolle über Leib und Seele der Mönche oder Nonnen anstrebt, wird es ihr kaum gelingen, jede einzelne Wahrnehmung und jede einzelne Körperzelle zu erreichen – dem Charakter einer totalen Institution zum Trotz.[765] Und auch umgekehrt wird man nicht annehmen können, dass sich das Zentrum der Klosterorganisation von sämtlichen physischen, organischen oder psychischen Kräften in ihrer Umwelt bestimmen lässt; das würde zur Entropie führen. Die Klosterorganisation muss Negentropie aufbauen. Hier muss folglich systemtheoretisch unterschieden werden. In einem Kloster als einer primär religiösen Organisation unterstehen nicht nur alle systemischen Abläufe dem religiösen Primat, sondern auch die fremdreferenzielle *Umwelt* wird gegenüber der amorphen *Umgebung* abgegrenzt und systemintern adressiert. Das bedeutet keine Kontrolle der Umwelt, geschweige denn der amorphen Umgebung – diese kann ein System nie haben, weil ihm alles in seiner Umgebung nur als Rauschen erscheint. Wenn religiöse Prozesse ihre Umgebung erfolgreich als Umwelt adressieren, handelt es sich vielmehr um einen gelungenen Einschluss oder – gemäß einer der Leitmetaphern dieser Abhandlung – um eine Einfaltung bestimmter Aspekte der Umgebung in das System der Klosterorganisation unter Beibehaltung der Mikrodiversität von Interaktionssystemen.

Formale Organisationen werden in Modernisierungsprozessen zunehmend relevant, weil aufgrund der immer komplexer werdenden Zweckreihen und Handlungsketten die Differenz zwischen Interaktionen unter unmittelbar Anwesenden auf der ›Mikro-Ebene‹ und Prozessen auf der ›Makro-Ebene‹ zugenommen hat. Formalen Organisationen kommt die Funktion zu, auf der ›Meso-Ebene‹ zwischen Interaktionen und Abläufen auf der gesellschaftlichen Ebene zu vermitteln. Dieser Umstand bleibt auch für Religion nicht ohne Folgen, allerdings vornehmlich im Kontext westlicher, hochdifferenzierter Gesellschaftsformationen und dort speziell im Bereich der christlichen Religionen. Dies zeigen soziologische Forschungen über die christlichen Großkirchen seit den 1950er Jahren.[766]

Als komplexe religiöse Organisationen sind die christlichen Großkirchen zwei Problemen ausgesetzt. Unter den Bedingungen fortgeschrittener sozialstruktureller Differenzierung und angesichts der Anforderungen einer modernen ›Individuen-Religion‹ haben sie zunächst das Problem, wie sie auf religiöse Interaktionen und die in ihnen thematisierten ›subjektiven‹ Erfahrungsgehalte von Religion Bezug nehmen können.[767] Die höchste Erwartung der Mitglieder gegenüber den Kirchen besteht da-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rin, eine religiöse Praxis zu ermöglichen, beispielsweise in Gestalt ›ansprechender‹ Gottesdienste.[768] Strukturell besteht eine Verbindung zwischen Organisations- und Interaktionshandeln in Gestalt der Pfarrerrolle und liturgischer Aktivitäten. Das seelsorgerliche Gespräch zwischen Pfarrer oder Pfarrerin und Gemeindeglied stellt derlei her, weil es zwischen einem ›religiösen Experten‹, dessen Handeln organisatorischen Strukturvorgaben folgt, und einem ›Laien‹ stattfindet, dessen Verhalten komplementär zur Expertenrolle strukturiert ist. Beide Rollen sind zugleich von diffusen und spezifischen Beziehungsanteilen geprägt.[769]

Das andere Problem formaler religiöser Organisationen besteht darin, dass sie immer auch andere Funktionskontexte als den religiösen tangieren. In der funktional differenzierten Gesellschaft haben sich gesellschaftliche Subsysteme herausgebildet (etwa politische, wirtschaftliche und eben auch religiöse), die auf je eigenen Rationalitäten basieren. Allerdings stehen sie nicht unverbunden nebeneinander. Es sind vor allem Organisationen, die nach dem ›Brückenprinzip‹ zwischen ansonsten heterogenen gesellschaftlichen Subsystemen vermitteln. Religiöse Organisationen stellen das ›Brückenprinzip‹ zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Subsystemen dar, denn in ihnen werden neben religiösen auch politische, administrative, rechtliche, ökonomische, pädagogische und zuweilen auch künstlerische Handlungen unter einem Dach vereint.

Dem ›Brückenprinzip‹ gemäß steht jede Organisation unter einem ›Funktionsprimat‹, dem wesentlichen Organisationszweck.[770] Von diesem her bestimmen sich die oben angeführten Strukturmerkmale. Der Zweck einer religiösen Organisation besteht in der religiösen Kommunikation sowie darin, einen organisatorischen Rahmen für religiöse Interaktionen bereitzustellen und sie zu fördern. Um diesem Zweck zu genügen, setzt sie religiöse Experten und Expertinnen ein; im Fall der christlichen Großkirchen sind dies Priester beziehungsweise Pfarrer und Pfarrerinnen. Sie sind zunächst durch ihr Theologiestudium für die Ausübung dieser Aufgaben ausgebildet. Des Weiteren handeln sie nach den in den jeweiligen Kirchenordnungen festgelegten Regeln sowie unter bestimmten administrativen, rechtlichen, politischen und ökonomischen Bedingungen, also nicht nur unter religiösen Gesichtspunkten. Immer aber stehen alle auch nicht religiösen Handlungen unter dem primären Organisationszweck.

Weil formale religiöse Organisationen wie etwa die christlichen Großkirchen dem ›Brückenprinzip‹ nachkommen müssen, lassen sich hier das Zusammenspiel beziehungsweise die Konflikte zwischen Religion und anderen Funktionskontexten besonders gut beobachten. Aufgrund der oben behandelten Institutionalisierungsprobleme tut sich Religion mit säkularen Medien wie Macht und Geld häufig schwer. Auf der einen Seite steigen mit zunehmendem Organisationscharakter der Kirchen zugleich die Erwartungen der Mitglieder an kirchliches Handeln in anderen gesellschaftlichen Bereichen.[771] Und aufgrund ihres öffentlich-rechtlichen Charakters interagieren die Kirchen mit dem politischen System, ist ihnen – etwa in Deutschland, aber auch andernorts – die Beteiligung in den Presseräten und an der Selbstkontrolle der Filmwirtschaft ermöglicht, sind sie in den Massenmedien präsent und sichern sowie verteidigen den konfessionellen Religionsunterricht an staatlichen Schulen. Auf der anderen Seite droht damit ihre Primärfunktion, für religiöse Kommunikation zu sorgen, zu verblassen oder gar zu schwinden.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Die religiöse Bewegung

Insbesondere das gerade angeführte Problem der organisatorischen Selbsterhaltung der Großkirchen ist ein wichtiger Faktor dafür, warum (neue) religiöse Bewegungen im Verlauf religiöser Evolution immer wieder Konjunktur haben oder sich jedenfalls einer gesteigerten Aufmerksamkeit erfreuen. Die etablierten religiösen Organisationen gelten als erstarrt und nur noch mit sich selbst beschäftigt, statt lebendige religiöse Praxis zu ermöglichen. (Neue) religiöse Bewegungen dagegen haben aufgrund ihrer flexiblen Organisationsstruktur den Vorteil geringerer Etablierung.[772] Darüber hinaus bilden sie interaktionsnahe Formen der Vergemeinschaftung aus, während formale religiöse Organisationen auf dem Modus der Vergesellschaftung basieren.[773]

Der Begriff ›Neue religiöse Bewegung‹ ist in der jüngeren Religionssoziologie eingeführt worden, um die älteren Begriffe ›Sekte‹ und ›Kult‹ zu ersetzen; dies zunächst deshalb, weil beide im medialen und religionspolitischen Sprachgebrauch häufig pejorativ verwendet werden. Darüber hinaus verbinden sich mit dem Begriff der (neuen) religiösen Bewegung aber auch theoretische Überlegungen, die sich auf Parallelen zu (neuen) sozialen Bewegungen beziehen.[774] Beide lassen sich auf die gleichen strukturellen Ursachen zurückführen; sie sind »the result of the eroding boundaries between the private and the public domains«.[775] Sie teilen die Absicht, sozialen und kulturellen Wandel herbeizuführen; das Mobilisierungspotenzial liegt im Falle moderner Entwicklungen zumeist in der Mittelschicht; und die gemeinsame kulturelle Basis ist ein holistisches Weltbild.[776]

In Anlehnung an Konzepte der soziologischen Bewegungsforschung lassen sich religiöse Bewegungen folgendermaßen definieren:[777] Eine (neue) religiöse Bewegung ist entweder ein Netzwerk von informellen Beziehungen zwischen Personen, Gruppen und/oder Organisationen oder ein mobilisierender kollektiver Aktant. Sie konstituiert sich durch eine kollektive Identität nach innen (inklusive des Selbstverständnisses als einer religiösen Protestbewegung) und eine Abgrenzung nach außen (inklusive der Definition eines gemeinsamen ›Gegners‹). Sie verfolgt mit einer gewissen Kontinuität auf der Grundlage hoher religiös-symbolischer Integration und geringer Rollenspezifikation mittels variabler Organisations- und Aktionsformen das Ziel, auf der Grundlage einer (neu gewonnenen oder reaktivierten traditionellen) religiösen Überzeugung einschneidenden sozialen Wandel herbeizuführen, zu verhindern oder rückgängig zu machen. Eine religiöse Bewegung konstituiert ein eigenes sozialmoralisches Milieu, das den ihm Zugehörigen einen mehr oder weniger verbindlichen Lebensstil vorgibt.

Trotz anfänglichen Widerständen bildet eine religiöse Bewegung im Laufe der Zeit feste Strukturen aus.[778] Je nach Organisationsgrad lassen sich drei verschiedene Formen unterscheiden: *Kultgemeinschaften* (mit großer Nähe zur religiösen Gruppe), *Sektenbewegungen* und *organisierte Sekten* (mit relativer Nähe zur formalen religiösen Organisation). In Anlehnung an Howard Becker und Geoffrey K. Nelson sei unter einer *Kultgemeinschaft* eine religiöse Sozialform verstanden, die auf Verpersönlichung abzielt und in der es keine formalisierte Mitgliedschaft gibt, sondern nur eine durch Bekenntnis zur Lehre bestimmte Zugehörigkeit.[779] Das Ziel der Anhängerinnen und Anhänger einer Kultgemeinschaft

> »ist nicht die Erhaltung der Struktur selbst, wie es bei der Kirche und Sekte der Fall ist, sondern ist das eines rein persönlichen ekstatischen Erlebnisses, einer Erlösung, Linderung und seelischen oder körperlichen Heilung«.[780]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine Kultgemeinschaft ist demnach eine religiöse Sozialform, deren Mitglieder sich primär über ein Zusammengehörigkeitsgefühl und erst sekundär über einen noch gering ausgebildeten Lehrbestand und gemeinsam praktizierte Rituale integrieren.[781] Unter *Sektenbewegungen* sei ein kollektiver Aktant oder Netzwerk zwischen Personen und/oder Gruppen verstanden. Sie bilden den ›reinen‹ Typus der religiösen Bewegung, wie sie oben definiert worden ist.[782] Beispiele für Kultgemeinschaften, die in Sektenbewegungen übergehen, sind das frühe Christentum und der entstehende Buddhismus sowie – jüngeren Datums – die Anfangsphase der ›Christian Science Movement‹ und der ›Bhagwan-Bewegung‹ (der heutigen ›Osho-Bewegung‹), der ›Theosophischen‹ sowie der ›Anthroposophischen Gesellschaft‹ und der Beginn von ›Dianetics‹ vor dem Übergang zur ›Scientology Church‹.[783] Als *Sektenorganisation* gilt jene Sozialform von Religion, die eine Bewegungsorganisation ausgebildet hat und in Bezug auf den Komplexitätsgrad ihrer Strukturen eine Nähe zur formalen religiösen Organisation aufweist. Gemeint ist in etwa das, was in älteren Typologien als Denomination bezeichnet wird.[784] Howard Becker zufolge sind Denominationen Sekten »in einem fortgeschrittenen Stadium der Entwicklung und Anpassung aneinander und an die säkulare Welt« (im christlichen Bereich etwa die Presbyterianer und Baptisten).[785]

G. Resümee

Religiöse Semantiken setzen sich aus spezifischem Sinn (dritte Dimension), Verkörperung (zweite Dimension) sowie Erfahrung (erste Dimension) zusammen. Der Umgang mit materiellen Sachverhalten und Semantik einerseits sowie in Erfahrung transformierter sinnlicher Wahrnehmung andererseits sind nur dann Bestandteil von Religion, wenn sie mit spezifisch religiösem Sinn versehen werden. Und Sinn wiederum wird dann religiös, wenn mit ihm auf der Basis der Unterscheidung immanent/transzendent die gesellschaftliche Funktion ausgeübt wird, »die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen (System) hin unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren«.[786] Religiöse Semantiken können freilich in Diskursen prozedieren. Sollen sie jedoch dauerhaft Evidenz und Verbindlichkeit stiften, müssen sie in bestimmte Sozialformen als institutionelle Rahmen eingebettet sein (vierte Dimension).[787] Daher basiert das hier entworfene Modell der vier Dimensionen des Religiösen auf einem wissenssoziologischen Ansatz, der das Zusammenspiel von Semantik und Sozialstruktur in den Blick nimmt. Die Dimension des sozialen Regulierens faltet die anderen drei Dimensionen ein, hat aber selbst wieder drei Dimensionen, nämlich Programm (Drittheit), Verhaltensschemata der an Kommunikation beteiligten Personen (Zweiheit) und Kommunikationsstruktur (Erstheit). Dabei ist zu beachten, dass Semantik und Sozialstruktur sich wechselseitig beeinflussen und miteinander korrespondieren.[788] Religiöse Semantiken können sozialstrukturelle Folgen zeitigen oder verstärken (so etwa in dem von Max Weber beschrieben Fall der calvinistischen Lehre der doppelten Prädestination); und umgekehrt können Sozialformen religiöse Semantiken hervorbringen (zum Beispiel Bewegungen mit apokalyptischen Konzepten). Daher ist statt Kausalität eher von Wechselwirkung auszugehen, weshalb Max Weber von »Wahlverwandtschaften« spricht.[789]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

III. Die Zeit des Religiösen: Ausdifferenzierung der Religion

Die Herausforderung einer Theorie und Empirie religiöser Evolution besteht darin, einen Ausweg aus der falschen Alternative zu finden, Religion entweder zu paraphrasieren oder aber wegzuerklären und vollständig in außerreligiöse Faktoren aufzulösen; beispielsweise in spezifische ethologische Muster wie emotionale Bindung und Zugehörigkeit, Kooperation, Förderung von sozialer Ungleichheit oder Widerstand gegen sie, Angst vor dem Aussterben, Sicherstellung territorialer Ordnung und sozialer Hierarchie, Beförderung ökonomischer Entwicklung, bestimmte psychische Wahrnehmungsmuster, psychisches Wohlbefinden oder in Ausschüttungen von Endorphinen und des Botenstoffs Dopamin.[790] All das mögen äußerliche Substrate, Folgen von Religion oder Bedingungen für die Möglichkeit sein, dass sich Religion ereignet. Doch die Autopoiesis und den Vollzug von Religion selbst erklären die genannten Faktoren nicht – es sei denn, sie werden ausdrücklich in religiöse Sinnbildung einbezogen (allerdings würde es vermutlich Irritation unter den Gläubigen auslösen, wenn ein katholischer Priester die Eucharistie mit den Worten einleitete: »Schwestern und Brüder! Kommt, um den Leib und das Blut Christi zu empfangen, auf dass viele Endorphine in Euch freigesetzt werden!«). Es geht also darum, den alten methodologischen Widerspruch von Erklären und Verstehen wenn nicht aufzulösen, so doch zu vermitteln.[791] Der vorliegende soziologische Grundriss religiöser Evolution überwindet die Alternative von Paraphrase oder Wegerklären, indem er von der autopoietischen Ausdifferenzierung der Religion zu einem zeichenbasierten Kommunikationssystem ausgeht. In dieser Perspektive ist Religion stets zweierlei: ein gesellschaftliches Subsystem mit eigenen Strukturen und Semantiken und zugleich eine gesellschaftliche Funktion – ohne dass beides in eins fällt.

Im Folgenden wird die Ausdifferenzierung des Religiösen aus allgemeinen gesellschaftlichen Strukturen skizziert, und zwar in mehreren Anläufen. Dabei werden die in den konzeptionellen Kapiteln eingeführten theoretischen Perspektiven und Begrifflichkeiten synthetisiert. Dieses Verfahren entspricht einem sowohl sequenziellen als auch rekursiven und zirkulären Vorgehen. Die Anläufe starten beim Generischen (bei ›Makro-Verhältnissen‹) und bewegen sich von dort aus zum Konkreten (zu ›Mikro-Verhältnissen‹) und wieder zurück.[792] Insofern lässt sich Redundanz nicht vermeiden; doch vielleicht kommt sie sogar einem tieferen Verständnis des Argumentationsgangs zugute. Wenngleich einige ältere Konzepte der Religionsforschung – etwa Animismus, Präanimismus, Dynamismus, Schamanismus, Mythos, Magie und Divination (S. 129 ff.) – heute vielfach als überholt gelten, lassen sie sich dennoch im Rahmen

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer Synthese aus moderner Evolutionstheorie, Systemtheorie und semiotisch informierter Kommunikationstheorie reformulieren (zumal die Fragen, auf die sie antworten, immer noch relevant sind). Insofern geht es dem vorliegenden Ansatz nicht um einen radikalen Neuanfang, sondern um einen konstruktiven Umgang mit der Wissenschaftsgeschichte.

Obwohl die Evolution der Religion überall erfolgt, wo sich Gesellschaftsbildung ereignet, stammt das empirische Material vorwiegend aus dem euro-asiatischen Bereich. Es versteht sich qualitativ und mit Blick auf das Große und Ganze als verallgemeinerungsfähig und quantitativ als *pars pro toto* – gemäß der Überzeugung, dass im einzelnen Material das Potenzial für generalisierende Strukturen steckt, die auf je verschiedene Weise realisiert und konkretisiert werden können – jeder empirische Fall ist spezifisch und zugleich Ausdruck von Generischem.[793]

A. Religion in der Gesellschaft

Religion ist ein evolutionärer Frühstarter. »Sie erzeugt erstmals ein System, das man als in der Gesellschaft ausdifferenziert beschreiben kann.«[794] Das ist in den frühen komplexen Gesellschaften Altägyptens, Mesopotamiens und des Mittelmeerraums sowie im alten Indien und China der Fall. Den Verlauf der religiösen Evolution hin zum Zustand früher Ausdifferenzierung der Religion zeigen bereits zahlreiche Befunde aus vorgeschichtlicher Zeit an.[795] Doch wenn Religion ein evolutionärer Frühstarter ist, dann können frühe Gesellschaften gerade nicht vollständig religiös bestimmt sein, wie das viele Theorien behaupten.[796] Wenn alles religiös gewesen sein soll, ist nichts religiös gewesen. Denn Religion kann sich wie jedes System nur in Differenz zu anderem formen. Die im Vergleich zur Entwicklung weiterer gesellschaftlicher Subsysteme schnelle Evolution des Religiösen bedeutet vielmehr, dass Religion sich früh aus der Gesellschaft ausdifferenziert, also bald damit beginnt, sich von anderen gesellschaftlichen Strukturen zu unterscheiden.[797] Folglich muss es allgemeine Gesellschaftsbildung geben, bevor und damit sich Religion ausdifferenzieren kann. Diese differenztheoretische Überlegung spricht gegen die Annahme einer Pansakralität, der zufolge alle gesellschaftlichen Entwicklungen ihren Ausgang in der Religion genommen haben; zum Beispiel als Theokratie im alten Ägypten und als mesopotamische Tempelwirtschaft.[798]

Die Ausdifferenzierung der Religion lässt sich in religionssoziologischer Perspektive als ein Vorgang aus sozio-kulturellen Prozessen heraus beschreiben, ohne dass Religion zu etwas anderem als einem sozio-kulturellen Sachverhalt wird (beispielsweise zu einem metaphysischen oder psychischen Sachverhalt). Ausdifferenzierung meint nicht Differenzierung der Religion aus der Welt hinaus. Zwar bezieht sich religiöse Referenz semantisch auf etwas außerhalb der bekannten Welt Liegendes, etwa auf einen Gott oder ein als übernatürlich geltendes Prinzip, der oder das die Welt geschaffen hat und von außen beherrscht, aber eine solche Perspektive kommt für Wissenschaft selbstverständlich nicht infrage. Ausdifferenzierung meint vielmehr die Formung der Religion aus allgemeinen gesellschaftlichen Prozessen heraus, um von dort aus eine spezifische gesellschaftliche Funktion ausüben zu können. Das Religionssystem wird also innerhalb des Gesellschaftssystems ausdifferenziert und erhält von dort aus eine besondere gesellschaftliche Bedeutung.[799]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mit der Ausdifferenzierung des Religionssystems ist die systeminterne Unterscheidung zwischen System (Selbstreferenz) und Umwelt (Fremdreferenz) gesetzt. Damit sind alle Aspekte eines Systems gegeben, die in Teilkapitel I.C über Systemtheorie (S. 40 ff.) genannt worden sind. Die Unterscheidung System/Umwelt ist strukturell konstitutiv, sowohl für Religion als auch für die sie umgebende Gesellschaft und deren Subsysteme. Das unterscheidet die System/Umwelt-Differenz von Dualen wie etwa rechts/links, unten/oben, klein/groß, chaotisch/geordnet, dunkel/hell, männlich/weiblich, unrein/rein etc., die in den Kosmologien früher Gesellschaften themenspezifisch und situativ vorkommen, aber nicht dazu geeignet sind, Religion dauerhaft und stabil von ihrer Umwelt abzugrenzen. Zwar hat die Unterscheidung profan/sakral eine Tendenz zur Religionsbildung, aber sie ist wegen der Bindung an physische Orte beschränkt und insofern ebenfalls nur situativ am Werk.[800] Dauerhafte Stabilität erreicht das Religionssystem erst durch die Ausbildung des Codes immanent/transzendent in Verbindung mit der ultimativen Bearbeitung von unbestimmbarer Kontingenz. Sobald dieser Code etabliert ist, können die angeführten Duale dazu dienen, ihn semantisch zu spezifizieren.

Der Grund dafür, dass Religion in evolutionärer Hinsicht ein Frühstarter ist, liegt nicht in der Umwelt von Religion – zum Beispiel in der Legitimationsbedürftigkeit politischer Herrschaft und einer stratifikatorischen Gesellschaftsordnung –, sondern ist in den Besonderheiten religiöser Kommunikation selbst zu suchen.[801] Über nichtempirische Sachverhalte lässt sich leicht und im Prinzip unbeschränkt kommunizieren. Zwar liegen die Anlässe dafür in der gesellschaftlich gefestigten Realität, aber Religion kann nicht durch indexikalisch sedimentierte Wirklichkeit (semiotisch: in der Zweitheit) direkt kontrolliert werden. Aus diesem Grund muss religiöse Kommunikation durch soziale Strukturen verknappt und vereindeutigt werden (semiotisch: in der Drittheit). Religiöse Kommunikation ist also durch ein eigentümliches Zusammenspiel von semantischer Erweiterung und sozialer Einschränkung gekennzeichnet.[802] Soziale Einschränkung wird zunächst und exemplarisch durch Rituale vollzogen, die zahllose Kommunikationsmöglichkeiten durch Stereotypie begrenzen (vgl. die Ausführungen auf S. 154 ff.).[803] Die lose Verknüpfung von einzelnen Kommunikationsereignissen in formloser Interaktion wird durch rituelle Formstrenge und Rigidität eingehegt. Im Laufe der religiösen Evolution erfolgt die Begrenzung religiöser Sinnbildung zudem etwa durch Herrschaftswissen und Geheimnisse,[804] dann – im Fall von schriftbasierter Religion – durch die Kanonisierung von religiösen Texten (zusammen mit dem Ausschluss durch Zensur) und schließlich durch Doktrinen und Dogmen, die Konsistenzen religiöser Semantiken herstellen (aber zugleich auch erneut Kontingenz erzeugen).[805]

Während sich Religion einerseits früh aus gesellschaftlichen Zusammenhängen ausdifferenziert, lagern sich andererseits religiöse Elemente in und seit frühen komplexen Gesellschaften, die über Landwirtschaft, Verstädterung, Schrift, Bürokratie und politische Zentralinstanzen verfügen, immer wieder an andere gesellschaftliche Bereiche an; zum Beispiel an jene, die sich von heute aus als Politik, Recht, Wirtschaft, Gesundheit, Erziehung und Kunst beschreiben lassen. So können religiöse Elemente in der Politik als Festigung von Machtkonstellationen fungieren. Das ist etwa in Herrscherkulten der Fall oder dort, wo der König in ein enges Verhältnis mit Gottheiten gesetzt wird; beispielsweise im alten Ägypten, wo der Pharao als »Sohn« der Himmelsgottheiten und ihr Bevollmächtigter, Abgesandter, Partner und Nachfolger gilt, als ir-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

discher Herrscher das »väterliche Amt des Horus« übernimmt und seit der 4. Dynastie zudem als »Sohn des Re« bezeichnet wird; oder in der Westlichen Zhou-Dynastie im alten China, wo der König als »Sohn des Himmels« (天, Tiān) gesehen wird.[806] In Mesopotamien beanspruchen manche Herrscher – beispielsweise Narām-Sin (gemäß der mittleren Chronologie zwischen 2273 und 2219 v. u. Z. König von Akkad) – göttliche Attribute (etwa die Hörnerkrone) und lassen ihren Namen mit dem Gottesdeterminativ ›dingir‹ schreiben.[807] Neben der Legitimationsfunktion kann Religion auch als politisches Protestmittel eingesetzt werden, wie es etwa bei der Entstehung der jüdischen Religion der Fall ist.[808] Ferner kann die Kunst sich mit religiösen Elementen anreichern, um einen Kommunikationsstopp über ästhetische Fragen zu erwirken;[809] Medizin kann religiös aufgeladen, etwa (wie in Altägypten und Mesopotamien) mit magischen Sprüchen begleitet werden usw.[810] In solchen Vorgängen besteht die Leistung von Religion für andere gesellschaftliche Subsysteme. Die Anreicherung von gesellschaftlichen Bereichen mit religiösen Elementen, ohne zu ausdifferenzierter Religion zu werden, lässt sich als religionsexterne Sakralisierung beschreiben.[811] Solange die Grenzen des Religionssystems gegenüber dem Gesellschaftssystem und anderen gesellschaftlichen Subsystemen nicht dauerhaft stabil gezogen sind oder Diffusitäten entstehen, kommt es in der Gesellschaft zu Ambiguitäten und Uneindeutigkeiten. Die Ambivalenz zwischen früher Ausdifferenzierung der Religion und religionsexterner Sakralisierung hängt vor allem damit zusammen, dass frühe komplexe Gesellschaften von einer semantischen und gesellschaftsstrukturellen Hierarchie geprägt sind (nicht im Sinne sozialer Ränge und Befehlsgewalten, sondern als klassifikatorische Inklusionshierarchie). Die semantische Hierarchie drückt sich in einer im Ganzen religiös geprägten Kosmologie aus, anhand derer sich Gesellschaft beschreibt, ohne dass aber jede Interaktion religiös bestimmt ist. Das gesellschaftsstrukturelle Korrelat dieser Inklusionshierarchie lautet Stratifikation, also Ausbildung schichtungsbezogener Systeme (etwa Adel, Priester, Krieger, ›Beamte‹ (Schreiber), Handwerker, Händler und Bauern).[812] Aufgrund der semantischen und strukturellen Hierarchie hat Religion eine doppelte Stellung: zum einen fungiert sie allumfassend und zum anderen als ein spezieller gesellschaftlicher Bereich (siehe dazu das Beispiel Altägyptens, S. 38 f.)

Mit der frühen Ausdifferenzierung des Religionssystems und der doppelten Stellung von Religion kommen innerhalb des Gesellschaftssystems Grenzen auf, an denen Gesellschaft sich selbst als Ganze beobachten kann. Umgekehrt ist das Religionssystem dazu in der Lage, seine gesellschaftsinterne Umwelt und in ihr Prozesse zu beobachten, die nicht-religiösen Erfordernissen folgen. Ausdifferenzierung des Religionssystems heißt also nicht, dass sich Religion in sich selbst zurückzieht, sondern dass sie andere gesellschaftliche Sachverhalte selbstzentrierend einfaltet und sie mit religiösem Sinn ausstattet. Umgekehrt ist Religion mit ihrer Ausdifferenzierung der Beobachtung durch andere gesellschaftliche Subsysteme ausgesetzt. Indem Religion von außen beobachtet wird, wird sie zu einem Gegenstand, dem gegenüber man sich bejahend oder ablehnend, instrumentell oder indifferent verhalten kann. Kurzum: Mit der Ausdifferenzierung ist Religion *innerhalb des Gesellschaftssystems* nicht mehr einfach nur ein mitschwingendes Moment bei lebenspraktischen Abläufen.

Religionsintern erfolgt die Weltbeschreibung aufgrund der Ausdifferenzierung so, dass alles in der Welt aus, mit und als Religion geschieht. Das ist Ausdruck eines Universalismus, der jedem gesellschaftlichen Subsystem eigen ist; für Politik ist alles Poli-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tik, für die Wirtschaft alles Wirtschaft, für die Kunst alles Kunst usw. Aber nicht erst in der modernen Gesellschaft ist klar: Ein Fußballspieler kann zwar vor einem Elfmeter seinen Gott darum bitten, dass der Ball ins Tor gelangen möge (ebenso kann der Torwart um das Gegenteil flehen – womöglich zum selben Gott), und der Fußballspieler mag sich vor dem Elfmeter auch öffentlich bekreuzigen. Aber allein aus und mit Religion wird es dem Fußballspieler kaum gelingen, den Ball ins Tor zu bringen. Dafür braucht es entsprechende motorische Fertigkeit, ausgiebiges Training, strategisches Planen und entsprechende Kommunikation.[813] Ebenso mag eine Schiffsmannschaft in einer frühen Zivilisation vor Antritt der Schiffsfahrt einer Göttin oder einem Gott eine Opfergabe darbringen, um für die Fahrt göttlichen Beistand zu erhalten. Gleiches mag die Schiffsmannschaft tun, nachdem sie ihr Ziel erreicht hat, um einer Göttin oder einem Gott für die erfolgreiche Fahrt zu danken. Aber allein aus und mit Religion wird die Schiffsmannschaft die Fahrt nicht bewältigen können. Dazu müssen die Seeleute über nautische Techniken und ein astronomisches Mindestwissen verfügen, und an ihnen muss sich die Kommunikation der Schiffsmannschaft ebenso ausrichten, wie religiös gerahmt die technischen Aktivitäten und die Schiffsfahrt selbst auch immer sein mögen.[814]

Ähnlich verhält es sich mit dem Herrscherkult oder der imperialen Religion.[815] In dieser Konstellation befinden sich Politik und Religion in einem engen Verhältnis. Beide Bereiche hemmen sich dadurch wechselseitig in ihrer Entfaltung, aber sie fallen nicht in eins. Den als göttlich geltenden oder nach ihrem Tod vergöttlichten Herrschern etwa in Mesopotamien und Altägypten, im vorklassischen China, in frühen südasiatischen Fürstentümern sowie später unter hellenistischen Bedingungen und dann im römischen Kaiserreich wird kultische Verehrung zuteil, und politische Entscheidungen, etwa wann gegen welchen Feind zu Feld zu ziehen ist, werden divinatorisch gerahmt. Aber strategische Fragen und die bürokratische Abwicklung politischer Prozesse können auch im Herrscherkult nicht in jedem Augenblick und in jeder konkreten Interaktion religiös bestimmt sein. Es bleibt dabei: Auch in frühen komplexen Gesellschaften differenzieren sich Religion und Gesellschaft voneinander und formieren sich in wechselseitiger Abgrenzung.

B. Psychische Wahrnehmung, soziale Kommunikation und mediale Objektivation

Als evolutionärer Frühstarter beginnt Religion mit ihrer Ausdifferenzierung bereits zu Anfang der gesellschaftlichen Evolution. Letztere kommt in Gang, sobald Teile von Wahrnehmungen in die Kommunikation gelangen, die nicht oder jedenfalls nicht unmittelbar auf psychische und körperliche Bedürfnisse bezogen sind.[816] Hierbei kann es sich beispielsweise um wenig bis gar nicht semantisierte visuelle Imaginationen und tranceartige Erlebniszustände handeln, die innerhalb von Kommunikation in bestimmte Erfahrungsmuster und sozial geregeltes Körperverhalten transformiert werden. Die strukturelle Verknüpfung zwischen psychischem Wahrnehmen und sozialer Kommunikation wird über Zeichen hergestellt.[817] Erst mit der Entwicklung eines Gesellschaftssystems werden Teile der psychischen Wahrnehmung in zeichenbasierte und sinnhafte Kommunikation integriert; andere Teile bleiben – und zwar bis heute – signalbasiert. Was gesellschaftliche Kommunikation, an der menschliche Psychen als

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Umwelt beteiligt sind, vermutlich von tierischer Kommunikation unterscheidet, ist die Fähigkeit zu symbolbasierter Kommunikation innerhalb einer Syntax (Symbol verstanden im Sinne der Peirce'schen Semiotik als eine der Drittheit zugehörige Zeichenart, die Metakognition ermöglicht und zugleich voraussetzt). Die psychische Aufmerksamkeit von Personen, die an Kommunikation beteiligt sind, wird nicht mehr unmittelbar von bedürfnisorientierten Wahrnehmungen und Gefühlen (wie etwa Hunger, Durst, Kälteempfinden) gelenkt. Stattdessen werden Wahrnehmungen, die erfahrungsförmig in Kommunikation integriert sind, durch ein sinnhaftes Weltverständnis überformt, sodass psychische Emotionen in kommunikativ generierte Gefühlsschemata transformiert und Kognitionen ausgebildet werden. Die Gefühlsschemata und Kognitionen werden von den unmittelbaren menschlichen Bedürfnissen zunächst relativ und im Laufe der gesellschaftlichen Evolution vollständig unabhängig.[818]

Wenn Gesellschaft kommunikativ prozediert, ist ihre Formung an die Entstehung von Sprache gebunden. Wann genau innerhalb der allgemeinen Evolution Sprache im uns heute bekannten Sinne eingesetzt hat, bleibt im Dunkeln; ebenso wie im Falle von Religion gibt es auch hier keinen absoluten chronologischen Anfang.[819] Es muss mit diachron und synchron fließenden Übergängen zwischen nonverbaler und verbaler sowie signalhafter und symbolbasierter Sprache gerechnet werden.[820] Zudem ist die Emergenz der Verbalsprache als ein singulärer Sachverhalt aus evolutionärer Kontinuität heraus zu berücksichtigen.[821] Die Entstehung von Sprache ist innerhalb der allgemeinen Evolution ein Punktualismus (*punctuated equilibrium*), mit dem die graduelle Evolution sprunghaft unterbrochen wird.[822]

In der entsprechenden Forschung gilt als gesichert, dass in einer Protosprache lexikalische Einheiten gegenüber grammatischen Strukturen vorgängig sind:

> »Two distinct cycles of symbolization—or code-development—must have taken place in the evolution of human language. The first involved the rise of a well coded lexicon and its coding instrument, phonology. The second involved the rise of grammar and its coding instrument, morpho-syntactic structure.«[823] Folglich ist der Prozess der Grammatikalisierung »in principle able to explain how grammars emerge on the basis of lexical material. The lexical meanings are based on imagistic content associated in situations of deixis and contextual language use. Thus we may conceive a path leading from contextual communication embedded in social action to the emergence of a grammar.«[824]

Der Übergang zu einer grammatisch geregelten Sprache ist durch die Ausbildung einer propositionalen Ordnung nach Art des Zusammenhangs von Subjekt (S), Prädikat (P) und Objekt (O) gekennzeichnet – vermutlich mit der zunächst bestehenden Abfolge S–O–P.[825] Insofern sind lexikalische Wortzeichen das Medium für die Formung von Verbalsprachen mit grammatischen (inklusive morphologischen) Strukturen – im Sinne der Unterscheidung von Medium und Form (siehe S. 64–76). Grammatische Strukturen sind das Regelwerk für die systematisierte und konventionalisierte Kombination einzelner Zeichen. Sobald grammatische Strukturen bestehen, ist die Semantik nicht mehr auf die lose, stark vom situativen Verwendungskontext abhängige und daher unbeständige Kombination einzelner Wortzeichen beschränkt, sondern kann in selbstreferenziell-stabilen Relationen zwischen mehreren Wortzeichen als Form prozedieren. Das Kommunikationsmedium syntaktisch prozedierender Spra-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

che, die die Form von Satzzusammenhängen annimmt, ist die Bedingung der Möglichkeit, Variation und Selektion in allgemeiner ebenso wie in religiöser Kommunikation voneinander zu trennen.

Mit der Unterscheidung von Semantik und Grammatik ist ein indexikalisch oder ikonisch (inklusive mimetisch) hergestellter Sinn, der durch die vereinzelte Bezeichnung entsteht (Medium), systematisch von jenem Sinn zu unterscheiden, der in syntaktisch geregelten Zeichenketten symbolisch hergestellt wird (Form). Diese Unterscheidung hat wichtige Folgen für die Rekonstruktion sozio-kultureller Evolution im Allgemeinen und religiöser Evolution im Besonderen: Sprachliche Zeichenbildung kann zwei Millionen Jahre vor der syntaktisch geregelten Sprache entstanden sein.[826] Auf einzelnen Symbolen basierende Kommunikation, auf der auch Religion gründet, geht der syntaktisch geregelten Kommunikation voraus, begleitet sie aber auch noch später.[827] Der Symbolgebrauch im Sinne der Attribution von konventionellen Zeichen mit einer Bedeutung ist nicht spezifisch für die Gattung Mensch; es gibt ihn auch unter nicht-menschlichen Primaten.[828] Was die Verwendung von Symbolen, an denen psychische Systeme von Menschen als Umweltbedingung für soziale Kommunikation beteiligt sind, spezifisch macht, ist die Entstehung einer materiellen Objektivation als Quasi-Objekt, die die Bedeutung von Symbolen außerhalb von einzelnen psychischen Prozessen konstituiert und reproduziert. Der Gebrauch von physisch objektivierten Symbolen generiert Sozialität als gemeinsames objektzentriertes Wahrnehmen, und durch die objektbasierte Existenz von Symbolen wird das Erleben und Verhalten von psychischen Systemen konditioniert.[829] Solange der Symbolgebrauch jedoch noch nicht in grammatische Strukturen eingebettet ist, ist er stark situationsabhängig. Kommunikation, die auf einzelnen Lexemen und physisch objektivierten Zeichen ohne grammatische Strukturen basiert, braucht im Vergleich zu syntaktisch geregelter Kommunikation eine stärkere Synchronisierung mit der situativen psychischen, organischen und physischen Umwelt, trennt also Selektion von Variation nicht systematisch. Umgekehrt bildet Kommunikation, die auf syntaktischer Sprache basiert, gegenüber psychischem Erleben und physischen Sachverhalten eine selektive Eigenlogik aus, lässt aber zugleich in stärkerem Maße Variation in Gestalt kommunikativ thematisierter psychischer Abweichung zu. Auch religiöse Kommunikation ist stark von situationsbedingter Fremdreferenz abhängig, solange sie auf vereinzelten Symbolen beruht. Die Unabhängigkeit von konkreten Situationen wird erst durch die Trennung der evolutionären Mechanismen Variation und Selektion möglich. Zu den wichtigsten Faktoren für diese Trennung gehören die physisch-mediale Objektbasiertheit von Symbolen als Quasi-Objekten und zugleich deren Einbettung in grammatische Strukturen, mit denen Zeichenfolgen geregelt werden und Zeichensysteme entstehen können. Die physisch-mediale Objektbasiertheit von Symbolen beginnt mit Einritzungen in Stein, Felszeichnungen und der Herstellung artifizieller Quasi-Objekte (Figuren, Amulette usw.). Aber erst mit dem Aufkommen der Schrift wird die physisch-mediale Objektbasiertheit von Symbolen in Gestalt von Texten voll entfaltet.

Zu den wichtigsten Umweltbedingungen für den sozialen Symbolgebrauch zählt folglich die Ausbildung von motorischen Fähigkeiten des menschlichen Körpers zur physisch-medialen Objektivation symbolischer Zeichenzusammenhänge. So trägt eines der Bücher von André Leroi-Gourhan den treffenden Titel *Hand und Wort* (im französischen Original: *Le Geste et la Parole*).[830] In diesem Zusammenhang ist der ana-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tomische Sachverhalt von größter Bedeutung, dass bei Menschen im Unterschied zu nicht-menschlichen Primaten der Daumen durch das Daumensattelgelenk mit dem Handwurzelknochen verbunden ist und dadurch eine Oppositionsstellung zu den anderen Fingern einnehmen kann. Auf diese Weise sind bestimmte gestische Zeichen sowie der Pinzettengriff und somit die Herstellung und der Gebrauch von Werkzeugen und Waffen möglich. So haben etwa die gestischen Zeichen, den Daumen in die Höhe zu strecken, während die anderen Finger gekrümmt sind (👍), oder die Formung des Daumens und des Zeigefingers zu einem Kreis (👌) den sozialen Sinn des Einverständnisses oder Gutheißens. Jedoch gehört die motorische Fähigkeit zu diesen Gesten der Umwelt des auf solche Weise mitgeteilten sozialen Sinns an – es sei denn, die entsprechende Physiologie wird selbst sozial relevant; etwa in handwerklichen, medizinischen oder sportlichen Zusammenhängen. Der mittels der menschlichen Anatomie der Hand mögliche Gebrauch von Werkzeugen und Waffen hat wiederum jene Gehirnareale zur komplexeren Ausbildung angeregt, die für die Sensomotorik als eine der Umweltbedingungen für sozialen Sinn zuständig sind. Der Gebrauch von Werkzeugen löst kognitive Prozesse insbesondere zum Zusammenhang von Ursache und Wirkung aus.[831] Noch die deutschen Wörter ›Begriff‹ und ›Begreifen‹ tragen der Differenz und zugleich dem metaphorischen Zusammenhang von Motorik und Sinnbildung Rechnung.

Es ist davon auszugehen, dass sich die Sprachentstehung und der Differenzierungsprozess zwischen psychischem Bewusstsein und sozialer Kommunikation im Verlauf der allgemeinen Evolution wechselseitig stimulieren, denn Sprache ist ein emergenter Sachverhalt und zugleich das Medium struktureller Verknüpfung zwischen den beiden evolutionären Ebenen Bewusstsein und Kommunikation.[832] Sprache steuert Assoziationen sowohl in psychischen als auch in sozialen Vorgängen und überführt sie in Aussagen (in der Aussagenlogik: x ist in bestimmter Hinsicht ein P im Unterschied zu einem anderen P). Doch während psychische Assoziationen vom einzelnen psychischen System abhängen und mehr oder minder idiosynkratisch sein können, müssen Assoziationen in sozialer Kommunikation aufeinander abgestimmt werden. Kommunikation regelt, was in die psychische Aufmerksamkeit gelangt (beim Sehen, Hören oder Lesen, teilweise auch taktil), und einige Aspekte der psychischen Aufmerksamkeit gelangen zurück in die Kommunikation.

Bei der Ausdifferenzierung des Gesellschaftssystems aus psychischen Wahrnehmungen kann es auf beiden Seiten zu Irritationen kommen. Eine Weise, mit diesen Irritationen umzugehen, besteht in der gesellschaftlich geregelten Synchronisierung psychischer Wahrnehmung und sozialer Kommunikation.[833] Die Synchronisierung kann in und seit frühen Gesellschaften durch das erfolgen, was Durkheim kollektive Erregung *(effervescence collective)* nennt, etwa durch rituell geregelten Drogenrausch.[834] Indizien dafür, dass dergleichen bereits früh zur zeitweisen Synchronisierung von gesellschaftlicher Kommunikation und psychischer Wahrnehmung genutzt wird, finden sich im Fall der Anlage des Göbekli Tepe in Südostanatolien. Bei ihr handelt es sich nicht um einen Baukörper mit Wänden und Dach. Der Raum wird vielmehr vom immer wiederkehrenden Element der anthropomorphen T-Pfeiler gebildet, die als Steinkreis aufgestellt werden. Die Kreisanlagen datieren in die Zeitspanne von 9.600 bis 8.800 v. u. Z.[835] Die gesamte Anlage wird von Fachleuten unter anderem als »Kultplatz« und »heiliger Ort« gedeutet.[836] Allerdings ist Göbekli Tepe kein Tempel, sondern ein multi-funktionales Arrangement. Die Funde in der Anla-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ge weisen auf ein jägerliches Milieu hin, aber auch auf Spuren früher Gesellschaften, die in der Umgebung leben und Ackerbau sowie Viehzucht betreiben.[837] Was nun den Konsum von Rauschmitteln angeht, so sind in einigen der freigelegten Räume des Göbekli Tepe große Steingefäße entdeckt worden, die fester Bestandteil der Anlage sind.[838] Im Inneren einiger dieser Gefäße wurden Ablagerungen gefunden, deren Untersuchung ergab, dass es sich um Oxalat handelt, umgangssprachlich auch Bierstein genannt. Dieser Befund wiederum deutet darauf hin, dass in den Gefäßen ein Fermentierungsprozess stattgefunden hat. Es muss zwar nicht zwingend Getreide gewesen sein, denn auch andere Pflanzen können ähnliche Wirkungen haben. Doch der Sachverhalt, dass der Göbekli Tepe in einem Gebiet liegt, in dem frühe Domestizierungsversuche von Getreide nachweisbar sind, spricht für gegorenes Korn, also Bier. Aufgrund der Zahl und des Volumens der Steingefäße schätzen die Forschenden, dass am Göbekli Tepe Gelage mit fünfhundert bis tausend Menschen stattgefunden haben. Ähnliche Funde, die bereits in die Zeit um 13.000 v. h. datieren und ebenfalls auf kollektive Gelage mit Bier deuten, wurden in Israel gemacht.[839] Die Bierbrauerei könnte also neben der Brotherstellung einer der Gründe für den Ackerbau und die allmähliche Sesshaftwerdung gewesen sein.[840] Die Brotherstellung stellt sich als evolutionärer Vorteil für den *Homo sapiens sapiens* gegenüber der tierischen Umwelt heraus, denn um Korn als Nahrung müssen Menschen nicht mit Tieren konkurrieren. Der rauschhafte Genuss von Bier dient hingegen dem innergesellschaftlichen Abgleich mit der psychischen Umwelt. Die Befunde sind Hinweise darauf, dass kollektive Efferveszenz, also die weitgehende Synchronisierung von psychischem Erleben und sozialer Kommunikation, bereits in frühesten Gesellschaften praktiziert wird, etwa durch den Genuss von Alkohol. Das Ritual (als Kommunikationsstruktur, die sich in der semiotischen Kategorie der Drittheit befindet) leistet die Synchronisierung diszipliniert, die Orgie (mit Erfahrung in der semiotischen Kategorie der Erstheit) mehr oder minder ungezügelt. Beide sind selbstreferenzieller Bestandteil von Kommunikation, die sich zu Religion formt. Ungezügelte Orgie und formstrenges Ritual sind dadurch koordiniert, dass die Orgie rituell gerahmt wird (siehe Abbildung 25, S. 179).

Der Drogenrausch synchronisiert zwar zeitweilig psychische Wahrnehmung und soziale Kommunikation, aber dieser Vorgang muss nicht unbedingt mit religiösem Sinn ausgestattet sein. Mit Blick auf die Anlage des Göbekli Tepe spricht allerdings einiges – nämlich ein reicher Zeichenhaushalt – für eine physisch-mediale Objektivation mit Potenzial für religiöse Sinnbildung. Auf den T-förmigen Pfeilern sind häufig Tierreliefs und symbolhafte Zeichen angebracht. Als Beispiel seien etwa die Darstellungen dyadischer Gottheiten angeführt, die aus der indo-europäischen Region bekannt sind.[841] Typologisch grob gegliedert, lassen sich drei Arten von Dualen unterscheiden:

1. Zwillingsgottheiten als ›Urzeit-Dema‹, die den Kosmos erschaffen haben oder durch deren Schlachtung der Kosmos entstanden ist;
2. Zwillingsgottheiten, oft in Gestalt und Geschlecht indifferent, teils auch androgyn, sind in der Regel Wesen der Urzeit vor der sexuellen Differenzierung gemäß den Entsprechungen oben ≙ Himmel ≙ männlich einerseits sowie unten ≙ Erde ≙ weiblich andererseits;

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Zwillings- bzw. Doppelgottheiten gleichen Geschlechts, also Brüder- und Schwesterpaare, verschiedentlich auch zoomorph dargestellt, stehen in einem engen Verhältnis zu den Menschen; sie sind Heroen, Fürbitter und Nothelfer. Ein Beispiel für die zoomorphe Darstellung ist der ›große Stier‹, der in der hethitischen Religion oft als Doppelstier, als Zwillingsgottheit, symbolisiert wird.

Entscheidend ist, dass die Dyaden eine individuierte Einheit darstellen. Beide Gottheiten sind ein untrennbarer Zusammenhang und verkörpern somit die Einheit des Unterschiedenen. Die göttlichen Dyaden lassen sich daher als semantische Konkretion der formalen Unterscheidung immanent/transzendent verstehen. Sie sind in ihrer Einheit Quasi-Objekte des Sakralen, denn: »Das Sakrale kondensiert gewissermaßen an der Grenze, die die Einheit der Unterscheidung von transzendent und immanent darstellt.«[842] Fachleuten zufolge ist der Vorstellungskomplex dyadischer Gottheiten möglicherweise der Zusammenhang, in dem sich die Zentralpfeilerpaare des Göbekli Tepe verstehen lassen.[843] Sie können die physisch-mediale Verkörperung einer frühen Kosmogonie und Kosmologie sein. Zumindest steckt in den Darstellungen das Potenzial dafür, wie späteres religionsgeschichtliches Material zeigt. Die religiöse Sinnbildung, die im Zeichenhaushalt des Göbekli Tepe angelegt ist, kann mit dem rituell vollzogenen Drogenrausch korrespondieren und ihn mit einer Bedeutung versehen. Während in Ritualen kommunikativ hergestellte und geregelte rauschhafte Wahrnehmung noch nicht unbedingt sinnhaft vereindeutigt ist, ermöglichen physisch objektivierte Symbole in Gestalt von Quasi-Objekten religiöse Kommunikation anhand von gemeinsamer objektzentrierter Wahrnehmung. So führt der Göbekli Tepe

> »eindrucksvoll vor Augen, dass die Bedeutung des Religiösen im präkeramischen Neolithikum überwältigend gewesen sein muss. Seine Funde und Befunde künden von einer kultisch-religiös geprägten Welt, die alles bis dahin Bekannte sprengt.«[844]

Die Funde vom Göbekli Tepe sind Indizien für eine Vorstellungswelt, die auf der Unterscheidung immanent/transzendent beruht und sich noch vor dem Übergang zur nahrungsproduzierenden und permanent sesshaften Lebensweise einstellt.[845] Allerdings ist die Möglichkeit zur objektzentrierten religiösen Kommunikation im Fall des Göbekli Tepe als eines »schweren Kommunikationsmediums« an den physischen Ort gebunden.[846] Das ist innerhalb religiöser Evolution – abgesehen von transportablen Gegenständen wie etwa Figurinen und Amuletten – noch bis zur Einführung der Schrift auf beweglichen Materialien der Fall (im Alten Orient Tontafeln, in China Bambus, im alten Ägypten Papyrus, später überall Papier). Wenn und solange religiöse Kommunikation auf einen physischen Ort angewiesen ist, bindet sie die Unterscheidung immanent/transzendent an diejenige von profan und sakral. Neben den Höhlen- und Felszeichnungen etwa in Südfrankreich und Nordspanien aus dem Paläolithikum und Neolithikum sind die Funde vom Göbekli Tepe Indikatoren für die frühe Entwicklung religiöser Kommunikation anhand von physisch objektivierten Medien. Doch während es nicht eindeutig ist, ob die Höhlen mit den Zeichnungen auch als Stätten zur Durchführung religiöser Rituale dienen, kann als gesichert gelten, dass der Göbekli Tepe zumindest teil- und zeitweise als Ritualstätte fungiert.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Somit ist die Selbstreferenz des entstehenden Religionssystems durch Rituale (im Modell des Religionssystems: Z3) und kommunikativ geregelte, rauschhafte Wahrnehmung (Z1) mit der Fremdreferenz kombiniert, in der mittels artifizieller Quasi-Objekte (Z2) Narrative und kosmologische Vorstellungen (I2) repräsentiert und aktualisiert werden:

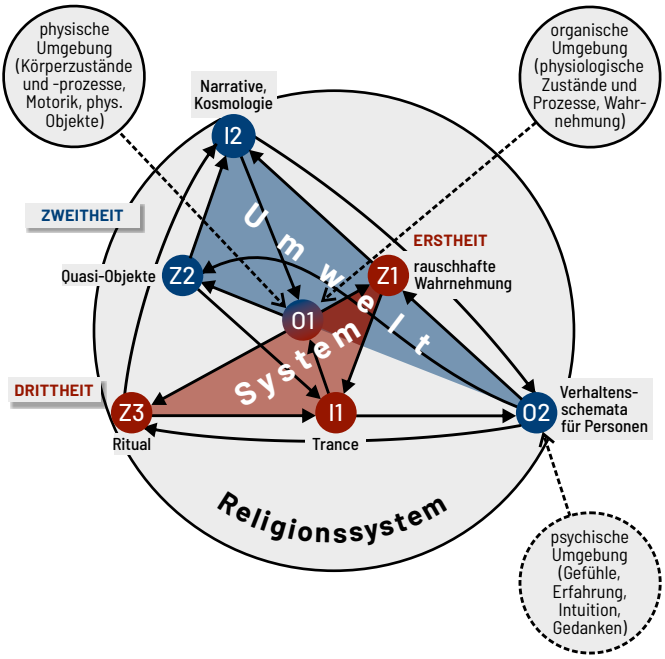


Abbildung 25: Ritual, Trance, Quasi-Objekte und Kosmologie im Modell des Religionssystems

Hinzu kommt das, was die (ältere) Forschung Animismus nennt, als Bestandteil früher Kognition, um das Unbeherrschbare in der physischen und organischen Umwelt zu personalisieren und somit in Grenzen gesellschaftlich kontrollieren zu können. Auf den T-Pfeilern des Göbekli Tepe und auf Flachreliefs sind zahlreiche Tiere dargestellt, darunter Schlangen, Skorpione, Füchse, Kraniche, Gazellen und Wildesel. Diese Zeichen sind weder möglichst naturgetreu gehalten noch stellen sie Gottheiten dar; dennoch haben sie im Ganzen einen eher indexikalischen Charakter. Daher können sie mit dem Konzept des Animismus in Verbindung stehen, durch das die Differenz zwischen psychischer Wahrnehmung und physisch-organischer Natur innerhalb sozialer Kommunikation überbrückt wird. Sollte das der Fall sein, so üben die Tiersymbole eine apotropäische Funktion aus, mit der Unheil abgewendet werden soll. Daneben gibt es stärker abstrahierte Zeichen wie andere Tiere, Hände oder die Kombination aus Mondscheibe und -sichel. Sie haben einen eher symbolischen und teils ikonischen Charakter. Es ist gut möglich, dass diese Sorte von Zeichen auf kosmologische Zusammenhänge verweist, die sich in der Anlage des Göbekli Tepe verdichten.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abbildung 26: Ein Pfeiler des Göbekli Tepe mit verschiedenen Motiven[847]

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Mit der Etablierung selbstreferenzieller religiöser Rituale entsteht der Bedarf an Neuausrichtung der Fremdreferenz. Er wird durch die Entwicklung von Narrativen (in der Forschung meist Mythen genannt[858]) gedeckt. Deren Ausbildung wird durch Ritualisierung angeregt. Narrative fungieren

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

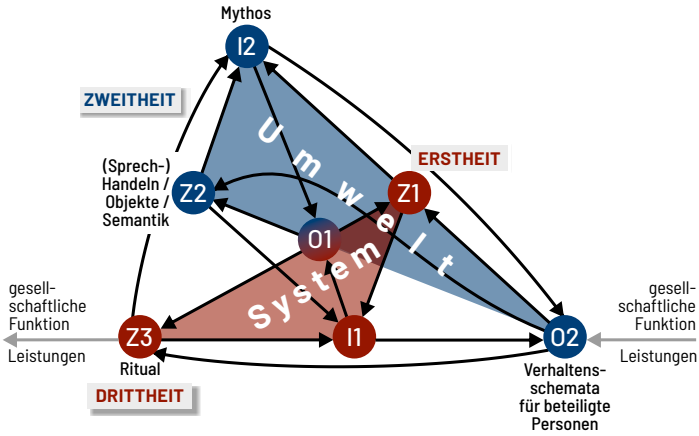


Abbildung 27: Der Ort von Ritual und Mythos im Modell des elementaren semiotischen Systems

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

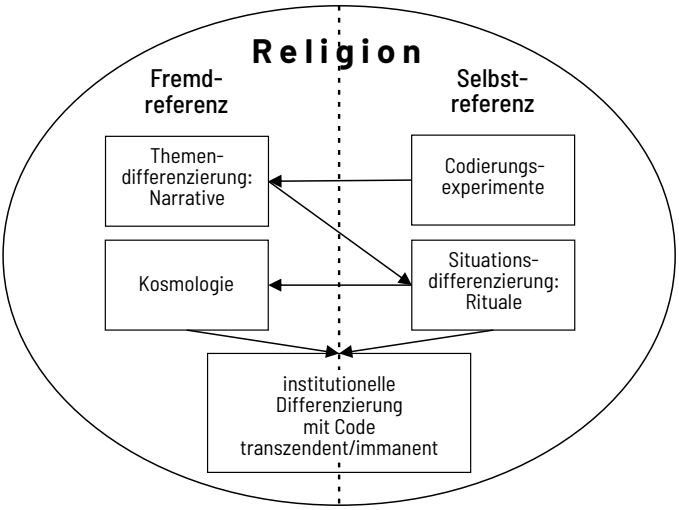


Abbildung 28: Differenzierungsmechanismen der Religion

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

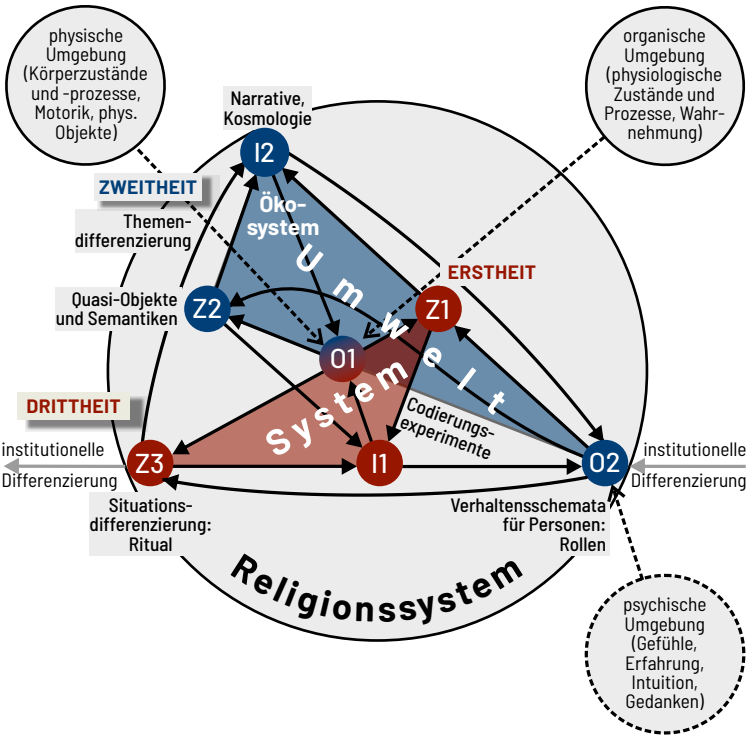


Abbildung 29: Die Differenzierungsmechanismen im Modell des Religionssystems

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

voneinander zu trennen und die beiden evolutionären Mechanismen zu koordinieren. Die systemische Selbstreferenz sorgt für Selektion, und in der fremdreferenziellen Umwelt erfolgt Variation. Allerdings gelingt es dem Religionssystem in diesem evolutionären Zustand nicht, Selektion und Restabilisierung systematisch zu trennen. Das liegt zum einen daran, dass Religion in frühen komplexen Gesellschaften eine vollständige Weltbeschreibung zur Verfügung stellt, die es schwierig macht, die religiöse Ausdifferenzierung gesellschaftlich stets zu erkennen und kommunikativ zu verarbeiten. Die Gesellschaft beschreibt sich selbst nicht selten primär über Religion und nimmt eine religiöse Weltsetzung an.[894] In der Folge werden andere gesellschaftliche Bereiche auf der Gesellschaftsebene durch Religion normiert (nicht jedoch in sämtlichen Interaktionen). Zum anderen orientiert sich Religion in diesem Zustand am Prinzip der schichtungsförmigen Gesellschaftsdifferenzierung, die quer zu funktionaler Differenzierung liegt. Dann steht Religion über personale Adressierung mit anderen gesellschaftlichen Bereichen (etwa Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Erziehung, Gesundheit und Kunst) in einer Wechselwirkung, in denen Selektion und Systemstabilisierung auf vielfache Weise miteinander verwoben sind; beispielsweise mit Blick auf Politik als Herrscherkult in der Antike[895] sowie als Beziehung zwischen *imperium* und *sacerdotium* im europäischen Mittelalter,[896] mit Bezug auf religiöse Kunst in der finanziellen Patronage künstlerischer Produktion,[897] hinsichtlich Gesundheit als starke Wechselwirkung zwischen und teils als Symbiose von religiös-rituellen und medizinischen Techniken[898] sowie im Fall der Erziehung als Einfluss religiös gehaltener Bildungseinrichtungen.[899] Die mangelnde systematische Trennung von Selektion und Restabilisierung liegt nicht nur, aber maßgeblich darin begründet, dass sich Religion für lange Zeit an den beiden wichtigsten Kollektiven segmentärer und schichtungsförmiger Gesellschaftsstruktur orientiert und in sie eingebettet ist, nämlich in das politische Gemeinwesen *(polity)* und in die Sippschaft *(clan)*.[900] Die systematische Unterscheidung zwischen Selektion und Restabilisierung gelingt Religion erst dann, wenn sie sich stärker am Prinzip der funktionalen Differenzierung orientiert und die Selbstreflexion steigert (was gegebenenfalls durch die Umwelt angeregt werden kann).

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Die Trennung von Variation und Selektion

Der Ursprung von Religion liegt im Dunkeln, und einen absoluten Ursprung gibt es ohnehin nicht. Das Einzige, das für die Entstehung von Religion als einem sozialen Sachverhalt vorausgesetzt sein muss, ist ein Mindestmaß an Gesellschaftsbildung, die in zeichenförmiger Kommunikation erfolgt. Bevor sich ein gesellschaftliches Subsystem ausbildet, experimentiert Gesellschaft mit vielen Arten der Formbildung, um ein spezifisches Bezugsproblem zu lösen. Wie mehrfach erwähnt, besteht das gesellschaftliche Bezugsproblem, das Religion zugrunde liegt, in der Bearbeitung von unbestimmbarer Kontingenz. Eine Form unter anderen, mit diesem Bezugsproblem umzugehen, besteht darin, unbestimmbare Kontingenz schlichtweg gar nicht zu bearbeiten. Das ist situativ stets möglich und häufig der Fall. Man zuckt mit den Schultern und belässt es dabei. Oder man fragt, warum das eine der Fall ist und das andere nicht, ohne aber auf eine befriedigende Antwort zu hoffen. Oder man bemerkt die Kontingenz überhaupt nicht, nimmt alles, wie es kommt, und stellt sich auf das jeweils Eingetretene pragmatisch ein. Diese Weisen der Nichtbearbeitung von unbestimmbarer Kontingenz führen jedoch langfristig zu dem gesellschaftlichen Problem, über kein Gegenüber und keinen Horizont zu verfügen, vor dem sich Gesellschaft selbst beschreiben kann. Darin liegt der systematische (nicht chronologische) Grund für die Bildung der Sinnform Religion. Dieser Zusammenhang lässt sich allerdings nur im Nachhinein (und logisch gesehen zirkulär) als eine realisierte Möglichkeit unter anderen feststellen.

Die frühesten Gesellschaftsformationen bestehen aus zunächst signalhafter, dann auch gestischer und verbalsprachlicher Kommunikation in Kollektiven von Menschen, die nomadisierend sammeln und jagen.[902] Das vorsprachliche Kommunikationsmedium, das nur rudimentär zeichenhaft ist und erst ansatzweise sinnkonstituierend wirkt, liegt in der Gesamtheit der Möglichkeiten des Körperverhaltens und Artikulierens von Lauten kopräsenter Menschen. Frühe Gesellschaften sind also reine Anwesenheitsgesellschaften. Körperverhalten erfolgt, wenn es nicht sprachlich begleitet ist oder wenigstens protosprachlich erfolgt, in der Regel signalförmig; vereinzeltes Verhalten folgt auf vereinzeltes Verhalten. Signale sind (noch) nicht Zeichen und Teil einer semiotischen Verweisungsstruktur, sondern gehören zum Reiz-Reaktions-Schema. Wenn Körperverhalten proto- oder quasisprachlich erfolgt, handelt es sich um eine rekursive Sequenz von Gebärden: nicht das einzelne Verhalten, sondern die Rekursivität, also der Anschluss von Verhalten an vorheriges Verhalten, löst emergente Wirkungen aus.[903] Damit ist Zeichenförmigkeit angelegt. Doch erst im Zusammenspiel mit anderen Medien als dem Körper (etwa durch Quasi-Objekte wie Zeichnungen, Figurinen, Gebäude, Bilder und andere materielle Artefakte sowie Zeichensprache mit semi-propositionalem Charakter und dann vor allem durch Verbalsprache) kann Körperverhalten zeichenfähig, also zu einem ikonischen, indexikalischen oder symbolischen Zeichen werden. Das ist zum Beispiel bei erhobenen Händen vor einem Altar, beim Niederknien vor ihm oder beim Küssen eines Sakralgegenstandes innerhalb von ritueller Kommunikation der Fall, also im geordneten Zusammenhang mit anderen Zeichen. Wenn die erhobenen Hände oder der Kuss nicht zeichenfähig sind, können sie auch nicht sinnhafter Ausdruck von Religion sein.

Im Zusammenhang mit früher Gesellschaftsbildung ist in der Forschung von segmentärer Differenzierung die Rede. Eine segmentär differenzierte Gesellschaft ist in gleiche Subsysteme (Stämme oder Clans) gegliedert, die sich über das Sippschafts-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und/oder Territorialprinzip definieren und sich wechselseitig Umwelt sind. In dieser Art von Gesellschaftsformation ist zunächst noch nicht mit institutionell ausdifferenzierter Religion zu rechnen. Religion ist mehr oder minder in den Alltag integriert und läuft in gegenstandsförmiger oder thematischer Differenzierung mit.[904] Die ersten sozialen Systeme (Familien, Dörfer, Stämme) sind multifunktional: dieselben Personen kooperieren in ganz unterschiedlichen Situationen miteinander. Und das wiederum verhindert die Universalisierung ebenso wie die Spezifikation derjenigen Merkmale, die eine Situation bestimmen – etwa familiär, wirtschaftlich, rechtlich, politisch, erzieherisch, gesundheitlich, künstlerisch oder eben religiös. Eine der in evolutionärer Hinsicht größten Herausforderungen früher Gesellschaften besteht darin, aus konkreten Kommunikationsereignissen Regeln zu abstrahieren, zwischen generalisierter Regel und deren Anwendung in einer konkreten Situation zu unterscheiden und beides miteinander in Verbindung zu bringen. Der Zeichengebrauch bezieht sich zumeist auf einzelne ikonische und indexikalische Zeichen, weniger aber auf Symbole in verdichteten Zeichenzusammenhängen. Die Situationen, die nacheinander kommunikativ bearbeitet werden, sind in früher Gesellschaftsbildung je für sich verständlich, und die Interpretationsmuster für Situationen können wechseln, ohne dass Unstimmigkeiten aufkommen.

Je nachdem, ob sich die segmentären Subsysteme eher über Sippschaft oder eher über den physischen Raum bestimmen, herrschen Ahnenkulte oder Erdkulte vor. Diese sind noch nicht Ausdruck der ausdifferenzierten Sinnform Religion, bergen aber das Potenzial dafür. Mit Blick auf die psychische Umwelt können Ahnenkulte in der Angst vor dem Aussterben gründen;[905] Erdkulte hingegen können der Angst vor Territorialverlust entspringen und der Sicherstellung des besiedelten Territoriums dienen.[906] In gesellschaftlicher Hinsicht regeln Ahnenkulte Generationsfragen und haben somit einen zeitlichen Bezug; Erdkulte hingegen sind Teil von Grenzziehungspraktiken, die auf den physischen Raum in Gestalt von besonderen Orten und Plätzen Bezug nehmen. Abgrenzungen und Grenzüberschreitungen solcher Art sind in segmentär differenzierten Gesellschaften besonders wichtig, weil sie aus gleichartigen Subsystemen bestehen. Unter den Bedingungen der Sesshaftigkeit weiß man, dass es in anderen Dörfern ähnlich zugeht wie im eigenen Dorf; also gilt es sich wechselseitig abzugrenzen.

Zeichenpraktiken des (zunächst nur temporären) Siedelns und der geregelten Grenzziehung und -überschreitung sind in frühen Gesellschaften nicht nur, aber häufig rituell geregelt. Mit der öffentlichen Sichtbarkeit und allgemeinen Akzeptanz ist diese Art von Kult multifunktional. Neben dem, was sich später zu Religion ausformt, birgt der räumlich und zeitlich gebundene Kult in früher Gesellschaftsbildung auch politische, ökonomische, rechtliche, künstlerische und nicht zuletzt gesellige, spielerische Aspekte.[907] Das gilt zum Teil noch für spätere Formen von Religion, etwa für die griechische Polis-Religion.[908] Mittels Objekten physische Räume zu markieren und physische Grenzen zu ziehen, hängt in frühen Gesellschaften außerdem damit zusammen, dass – mangels Schrift – auf diese Weise ein soziales Gedächtnis ausgebildet wird. In frühen Gesellschaften ist es nur mit einem an markierte Orte gebundenen sozialen Gedächtnis möglich, etwas wiederzuerkennen und erneut zu kommunizieren.[909] Weil Gesellschaft prinzipiell nicht dazu in der Lage ist, die Umweltbedingungen neurophysiologischer Vorgänge in verschiedenen Gehirnen und Prozesse mehrerer Psychen untereinander abzustimmen, greift sie in der Frühzeit auf die Semiotisierung physischer Orte sowie natürlicher und artifizieller Quasi-Objekte zurück.[910] Die Ausdif-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ferenzierung von Religion erfolgt in frühen Gesellschaften, wie im vorangehenden Teilkapitel erläutert, nicht funktional, sondern eher bezogen auf physische Objekte und Orte sowie themenförmig und situativ in Form von Ritualen, die zu Kulten zusammengefasst sein, aber auch einzeln bestehen können. Die Form des Rituals ist konstant, aber die einzelnen Abläufe sowie die Inhalte der Rituale können unabhängig von den rituellen Selektionsmechanismen variieren, und umgekehrt bestehen die Selektionsmechanismen unabhängig von Variationen.[911] Insofern ist mit ausdifferenzierten religiösen Ritualen die systematische Trennung der beiden evolutionären Mechanismen von Variation und Selektion erreicht. Im Folgenden seien Erfahrungen mit dem Tod und der Jagd behandelt. Sie sind zwei themenförmige und situativ bedingte Anlässe für kultische Ausdifferenzierung und Religionsbildung. Mit dem Tod ist die wohl größte erfahrungsförmige und kognitive Kontingenz thematisiert (und zugleich umgekehrt diejenige des Lebens), während mit der Jagd Kontingenzen in praktisch-technischer und regulativer Hinsicht verbunden sind.

a) Am Anfang war der Tod

Laut *Bertelsmann Religionsmonitor 2008* geben rund 51 Prozent der 21.000 Befragten aus 21 ausgewählten Ländern an, dass sie ›sehr‹ oder ›ziemlich‹ fest an ein ›Leben nach dem Tod‹ glauben – zum Beispiel in Gestalt der Auferstehung der Toten, der Unsterblichkeit der Seele oder der Wiedergeburt. Rund 28 Prozent tun dies ›mittel‹ oder zumindest ›wenig‹. Etwa 21 Prozent der Befragten glauben ›gar nicht‹ daran.[912] Damit ist noch nichts über Art und Relevanz religiöser Praktiken und Kognitionen hinsichtlich des Umgangs mit dem Tod als Teil *gesellschaftlicher* Prozesse ausgesagt, aber die Daten sind ein Indikator für die kommunizierte Bedeutung religiöser Vorstellungen über den Tod für *Personen*. Konzepte eines Lebens nach dem physischen Tod existieren bereits in frühen Gesellschaften.[913] Hinzu kommen über alle kulturellen, zeitlichen und regionalen Grenzen hinweg Berichte über Nahtoderfahrungen.[914] Zwar variieren Befunde dieser Art sozio-kulturell teils beträchtlich.[915] Zusammengenommen stimmen sie aber mit dem Gros der religionsbezogenen Forschung überein, dem zufolge der Tod zu den bedeutendsten Themen in allen Religionen gehört.[916] Leben und Tod, Sein und Nicht-Sein sind die größten Kontingenzen sozio-kultureller Wirklichkeit und werden deshalb – wenn auch nicht nur, aber in besonderer Weise – von Religion bearbeitet. »Of all sources of religion, the supreme and final crisis of life—death—is of the greatest importance.«[917] Deshalb adressiert Religion »two of the most basic fears of humans: fear of the dead and fear of what will happen to us after we die«.[918] Der Tod ist einer der wichtigsten Anlässe für die Oszillation zwischen dem ›Diesseits‹ (als dem verräumlichten Bekannten, religiös: dem Immanenten) und dem ›Jenseits‹ (als dem verräumlichten Unbekannten, religiös: dem Transzendenten) sowie zwischen vergegenwärtigendem Erinnern und dem Zeitlosen anheimstellendem Vergessen.

Die religiöse Verarbeitung des physischen Todes hat zunächst ganz praktische Anlässe.[919] Beispielsweise gibt es während der Evolution des Menschen das Problem, den Bestand einer vorgeschichtlichen Gesellschaft angesichts einer individuellen Lebenserwartung von weniger als 20 Jahren zu erhalten. Um die Überlebenswahrscheinlichkeit zu erhöhen, wird in frühen Jäger/Sammler-Gesellschaften kooperatives Verhalten gefördert.[920] Mit fortschreitender gesellschaftlicher Entwicklung nehmen die Überlebenschancen zu, sodass die Lebenserwartung steigt. Die Begrenzung des Überlebens verschiebt sich von der Gefährdung durch Krankheiten, Unterernährung und

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Naturkatastrophen mehr und mehr zur biologischen Altersschwäche. Unter diesen Umständen kommen neue Konzepte zur Aufrechterhaltung des Lebens und ›Lebensverlängerung‹ auf, nämlich Vorstellungen eines Lebens nach dem Tod. Religion stellt das kontinuierliche Leben über den physischen Tod hinaus in Aussicht. Angst vor dem Aussterben kann also einer der Anlässe für die Entstehung von Religion sein.[921] Diese Angst gehört jedoch zu den äußeren Bedingungen für die autopoietische Genese von Religion. Von dort aus kann die Ausbildung religiöser Vorstellungen wiederum Auswirkungen auf das kooperative Verhalten in Jäger/Sammler-Gesellschaften sowie in späteren komplexeren Gesellschaften haben. Mit der Bindung an Moral verkomplizieren sich allerdings die Möglichkeiten zur Ausdifferenzierung der Religion, weil Moral in allen Lebenslagen mitschwingen kann und sich daher nicht für gesellschaftliche Differenzierung eignet.[922]

Selbstverständlich gilt nicht der Umkehrschluss, jeglichen Umgang mit Sterben, Tod und Verstorbenen für einen Ausdruck von Religion zu halten.[923] Ebenso wie Sterben und Tod nicht zwangsläufig und ausschließlich zur religiösen Bearbeitung disponieren, ist Religion nicht nur mit diesen Themen befasst. Dennoch sind die oben genannten Daten und wissenschaftlichen Annahmen Grund genug, bei der Rekonstruktion religiöser Evolution mit frühen Bearbeitungsformen des Sterbens in der Oszillation von Leben und Tod anzusetzen, um Potenzial für die Formung von Religion auszumachen. Die Tatsache des Todes führt nicht zwangsläufig zu religiöser Kommunikation, ist aber eine Disposition zu ihr, weil es bei Fragen in Bezug auf Sterben und Tod leicht zur Bearbeitung von unbestimmbarer Kontingenz kommen kann.

Die ältesten Spuren künstlicher Zeichen innerhalb der sozio-kulturellen Evolution sind ungefähr 430.000 Jahre alt.[924] Spezifisch sinnhafte Zeichenzusammenhänge mit Potenzial für die Emergenz von Religion haben sich jedoch – soweit bekannt – erst etwa 330.000 Jahre später gebildet, und zwar insbesondere im Kontext von Bestattungspraktiken.[925]

> Ein Heranwachsender ist gestorben. Die Eltern fragen sich nicht ausdrücklich, warum es ihrem Sohn so ergangen ist. Dafür haben sie keine Sprache; nicht in dem Sinne, dass sie sprachlos sind vor ohnmächtiger Trauer, sondern schlicht deshalb, weil sie sich zuallererst um ihr eigenes Überleben und das ihrer lebenden Kinder sorgen müssen und im Übrigen für so etwas wie die Frage nach dem ›Sinn der Lebens‹ über keinen Begriff verfügen. Die Eltern haben bereits viele aus ihrem Clan sterben sehen und wissen daher, dass der Tod zum Leben gehört und das menschliche Leben ebenso weitergeht, wie sie das beim zyklischen Werden und Vergehen in der sie umgebenden Natur beobachten. Aber auch wenn der Tod anderer zum normalen Erfahrungshaushalt der Eltern gehört, spüren sie dennoch eine leise Empfindung, Anzeichen von Kummer über den praktischen Verlust des Nachwuchses, der sie im Alter hätte versorgen sollen, hinaus. Die Eltern finden Trost in der Gewissheit, dass der Tod ein Übergang ist – so, wie alles in der Natur entsteht und vergeht, um wieder zu werden – und ihr Sohn sich jetzt woanders befindet; vielleicht auf einer Reise zu seinem Ursprung, vielleicht in einen anderen Zustand oder gar in eine andere Welt, vielleicht auch mit dem Ziel, in die ihnen bekannte Form des Lebens zurückzukehren. Daher betten die Eltern den Leichnam ihres Sohns in eine Grube in der Höhle, die ihnen als Behausung dient. Um ihn für die Reise zu wappnen, legen sie ihm ein Hirschgeweih bei, auf dass die regenerierende Kraft des Tieres dem Sohn auf seiner Reise beistehen möge.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

So oder so ähnlich kann es sich vor rund 100.000 Jahren in der Nähe des heutigen Nazareth in Israel zugetragen haben. Diese Geschichte ist das Ergebnis der Analyse folgender Indizien: In einer Grube innerhalb des Qafzeh genannten Höhlenkomplexes fanden Archäologen 1971 die Reste des Skeletts eines Jugendlichen, das auf circa 100.000 v. h. datiert wird.[926] Er liegt auf dem Rücken, mit seitlich angewinkelten Beinen; die Hände befinden sich an beiden Seiten des Halses. Zwischen den Armen liegt ein Teil des Schädels eines Damhirsches (Abbildung 30). Möglicherweise wurde der Kopf des Hirsches auf den Körper des Heranwachsenden gelegt; es ist aber ebenso gut möglich, dass er durch Erderosion in die Nähe des Menschenskeletts gelangt ist. Fachleute deuten das Geweih als Grabbeigabe.[927] Auf welche Problemlage antwortet der Befund, sollte diese Deutung zutreffen?

Abbildung 30: Ausschnitt aus einer Bestattung in Qafzeh, Israel (ca. 100.000 v. h.)[928]

Ein Begräbnis dieser Art hat keine vorwiegend oder gar ausschließlich praktische, etwa hygienische Funktion. Denn dann könnten die sterblichen Überreste ebenso gut ins Freie gebracht und dort der Verwesung oder Aasfressern überlassen worden sein. Hier kommt folglich ein sozio-kultureller Sinnüberschuss hinzu, der nach einer Rekonstruktion verlangt. Unter den entsprechenden Fachleuten heißt es: »All these observations strongly support the interpretation of a deliberate, ceremonial burial for Qafzeh 11.«[929] Allerdings sind die für eine genauere Analyse notwendigen Zeichen spärlich. Über die materiellen Bedingungen und praktischen Erfordernisse unserer Vorfahren wie etwa des *Homo erectus*, *Homo naledi*, *Homo heidelbergensis/rhodesiensis*, Neandertalers, *Homo floresiensis*, Denisovaners und *Homo sapiens* mögen wir einigermaßen Bescheid wissen. Der Emotionshaushalt und kognitive Horizont vorgeschichtlicher Gesellschaften, ihre soziale Ordnung sowie ihr sozio-kulturelles Sinnreservoir sind uns jedoch nahezu vollständig verschlossen.[930] Daher bleibt nur, die im Fund

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst enthaltenen semiotischen Indizien – so gut es geht und auf Basis der Annahme, dass es sich um ein sinnhaftes Arrangement handelt – auszuwerten. Im Übrigen ist von späteren religiösen Sachverhalten auf das Potenzial früherer Zustände zu schließen, aus denen Erstere sich entfaltet haben. Dieses Vorgehen ist auch, aber nicht nur in der spärlichen empirischen Datenlage begründet. Der erkenntnistheoretische Grund für die Methode der Rekonstruktion in der Oszillation von Früher und Später besteht ebenso und zuvorderst darin, dass sich ein Potenzial immer nur *ex post*, nämlich anhand seiner Realisierung ausmachen lässt. Auch und vor allem bei einer wissenschaftlichen Schlussfolgerung, die es mit sozio-kulturellem Sinn zu tun hat, handelt sich stets um einen *Rückschluss*. Das entspricht dem konsequentialistischen Verständnis von Sinn und Bedeutung, wie es der Pragmatismus vertritt. In evolutionstheoretischer Hinsicht versteht sich jedoch, dass damit keine Teleologie impliziert ist. Auch religiöser Sinn ist und bleibt kontingent; er hätte sich somit stets anders (oder sogar überhaupt nicht) konstituieren können, als er in den vorliegenden Untersuchungen rekonstruiert wird, und er kann sich jederzeit anders entwickeln als erwartet, nämlich ›mutieren‹. Im Folgenden werden Indizien ausgewertet, die im vorgeschichtlichen Befund der oben genannten Bestattung selbst enthalten sind und im Wechselspiel mit späteren religionsgeschichtlichen Zuständen, die Rückschlüsse auf Früheres erlauben, auf Potenzial für Religion hinweisen.

Die Haltung des Skeletts mit angewinkelten Beinen und den Händen in der Nähe des Halses ähnelt der eines Embryos (die steinzeitlichen Menschen als empirischer Sachverhalt durchaus vertraut sein kann), sodass im Kontext der Bestattung die Assoziation des Zusammenhangs vom Beginn und Ende des Lebens naheliegt.[931] Über den Vorstellungshintergrund dieses Befundes können zunächst nur Hypothesen aufgestellt werden, die sich entweder bewähren oder durch tragfähigere zu ersetzen sind. Aus der späteren Entfaltung von Religion wissen wir – idealtypisch gesondert – um im Wesentlichen zwei Vorstellungskomplexe von einem Leben nach dem physischen Tod: um den zeitlich und den räumlich unterschiedenen. Beide sind empirisch im Sinne des Raum-Zeit-Kontinuums kombiniert zu finden, jedoch werden in konkreten Ausformungen unterschiedliche Akzente gesetzt.[932] Im zeitlichen Vorstellungskomplex kann die Person nach dem physischen Tod weiterexistieren (gegebenenfalls in einem Zustand, in dem sie sich bereits vor der Geburt befunden hat); in Form einer zyklischen Vorstellung kehrt die Person in gleicher, ähnlicher oder auch ganz anderer Gestalt wieder (Reinkarnation). Die zyklische Vorstellung kann sich zu einer eschatologischen Konzeption transformieren. Im räumlich unterschiedenen Vorstellungskomplex existiert die einzelne Person nach ihrem physischen Tod in einer anderen als der bekannten Welt oder Sphäre – sei es einer in direkter Umgebung (Ahnenkult) oder eines fernen Ortes (später: Himmel und Unterwelt oder Hölle). Bei der Entstehung von Vorstellungen des Lebens nach dem Tod handelt es sich um einen *re-entry* in die Differenz von Leben und Tod auf der Seite des Lebens.[933] Dafür wird ein semantisches Substrat benötigt und möglicherweise in der Seelenvorstellung gefunden. Dieser Vermutung wird im weiteren Verlauf der Untersuchung nachzugehen sein.

Das Hirschgeweih, das sich in der Nähe des bestatteten Jugendlichen befindet, hat Motivcharakter. Es ist auch Bestandteil späterer steinzeitlicher Höhlenzeichnungen. Im Paläolithikum sind Hirsche zum einen Jagdobjekte und fungieren zum anderen als Gegenstand einer sich allmählich kultisch formierenden Verehrung. Auch bei der Interpretation dieses Zusammenhangs sind wir zunächst auf Hypothesen angewiesen.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Warum der Hirsch und insbesondere das Hirschgeweih zu einem frühen Zeichen mit Potenzial für religiöse Sinnbildung werden konnten, ist schwer zu ergründen. Dennoch liegen einige Vermutungen nahe.[934] Das Hirschgeweih kann zu einem Zeichen von Stärke und Führungskraft werden, weil es in der innerartlichen Auseinandersetzung während der Brunft als Teil des Imponierverhaltens, im Kampf rivalisierender Hirsche um das Paarungsvorrecht sowie generell bei der Verteidigung zur Anwendung kommt. Die herausgehobene Führungskraft klingt in der metaphorischen Verwendung von ›Platzhirsch‹ nach, und das Zeichen der überbotenen Stärke kommt noch in der Verwendung als Trophäe heutiger (Hobby-)Jäger zum Ausdruck. Eine besondere – im semiotischen Sinne: ikonische – Zeichenqualität kann das Geweih zusätzlich dadurch bekommen haben, dass seine bipolare Formung – ähnlich den Stierhörnern – als Zeichen für die Vermittlung von Gegensätzlichem (zum Beispiel zwischen Erde und Sonne oder Mond) oder als Übergang zwischen zwei Zuständen stehen kann – etwa zwischen vergangenen und gegenwärtigen oder alltäglichen und außeralltäglichen Verhältnissen. Außerdem trägt möglicherweise die Tatsache, dass der Bast abgeschabt und das Geweih jährlich abgeworfen wird und sich erneuert, zur Ausbildung des Hirschgeweihs als eines Zeichens für die zyklische Regeneration und Fruchtbarkeit bei.[935] In diesem Sinne gehört der Hirsch zu den Attributen von Artemis, der griechischen Göttin der Jagd (römisch: Diana), und das Motiv des Hirsches ist noch für die christliche Vorstellung von der Taufe als Neubeginn sowie als Zeichen für Christus als den Erlöser von Bedeutung.[936] Der Sachverhalt, dass das Hirschgeweih in der religiös-semiotischen Einfaltung eine lange ikonografische Tradition entwickelt (bis hin zur christologischen Ikonografie und christlichen Hagiografie), lässt sich in evolutionärer Hinsicht als Präadaption verstehen: Die semiotisierten physisch-organischen Merkmale des Hirsches liegen als Potenzial vor, das sich im Laufe der religiösen Semiose realisiert. Ein zunächst für andere Zwecke ausgebildetes Merkmal kann sich somit unter veränderten Umweltbedingungen als semiotischer Selektionsvorteil erweisen.[937]

Die Befunde der Grubenbestattung lassen sich wie folgt auswerten:

- Die Tatsache, dass der Heranwachsende in einer Grube innerhalb der Höhle bestattet worden ist, kann zum Beispiel dem Umstand geschuldet sein, dass zum Zeitpunkt seines Todes ein Unwetter oder große Hitze herrschte und der Körper zu verwesen begann. Somit wäre die Grube lediglich ein praktischer Behelf im Umgang mit semiotisch repräsentierten physischen Erfordernissen. Die Grubenbestattung kann jedoch auch darauf hinweisen, dass die sterblichen Überreste (etwa vor Aasfressern) geschützt werden sollen.[938] In diesem Fall käme ein Aspekt sozio-kulturellen Sinns, etwa die Andeutung von Dignität oder sogar Pietät, ins Spiel.
- Ferner können die angewinkelten Beine des Skeletts einfach nur dem Umstand der Grubengröße geschuldet sein; deren Wahl kann in der Eile, den verwesenden Leichnam zu begraben, oder mangels Alternative in der Gegebenheit einer natürlichen Ausbuchtung begründet sein. Die Haltung kann aber – als Analogie zum Embryo – ebenso die Assoziation des Zusammenhangs vom Ende und Anfang des Lebens evozieren und steht möglicherweise in einem analogen Verhältnis zum Kreislauf von keimendem Wachsen und absterbendem Vergehen in der Pflanzenwelt sowie zum Zyklus des ›auf‹- und ›untergehenden‹ Sternenhimmels.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- Schließlich kann das Hirschgeweih zwar zufällig in der Nähe der Hände liegen (etwa infolge geologischer oder sonstiger physischer Einwirkungen). Jedoch ist die Lage der nach oben angewinkelten Arme und Hände des Skeletts mit Nähe zum Geweih nicht allein mit den Gegebenheiten der Grubengröße zu erklären. Deshalb ist es wahrscheinlich, dass das Geweih eine Grabbeigabe und im Zusammenhang der anderen Zeichenelemente ein Hinweis auf eine Art von ›Seelenreise‹, ein Indiz für die Vorstellung des Weiterlebens nach dem Tod oder der physischen Regeneration ist.[939]

Die drei Zeichenelemente Grubenbestattung, embryonale Haltung und Hirschgeweih bergen nicht bereits je für sich genommen ein Potenzial für religiöse Sinnbildung, sondern erst im wechselseitigen Bezug aufeinander, wobei die embryonale Haltung als Zeichen des Anfangs der Ikonizität, die Grubenbestattung als Zeichen des Endes der Indexikalität und das Hirschgeweih als Zeichen der Regeneration als Vermittlung zwischen Anfang und Ende der Symbolizität des semiotischen Arrangements zugeordnet werden kann (Abbildung 31):

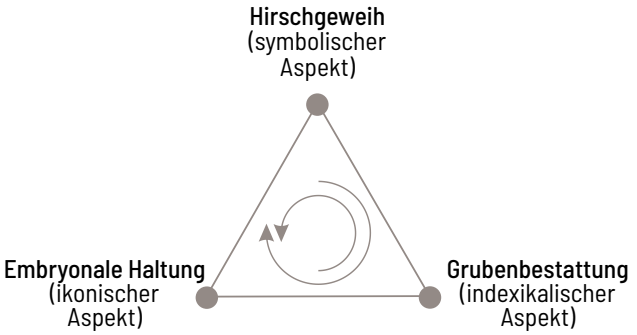


Abbildung 31: Zeichenelemente der Bestattung in der Qafzeh-Höhle

Diese Deutung gibt nicht vor, einfach Tatsachen zu rekonstruieren, sondern macht im rekonstruktiven Schlussverfahren ein *Potenzial* aus, dessen *Realisierung* sich in retrospektiver Hinsicht späteren Zuständen religiöser Evolution verdankt.[940] Gemäß der rekonstruierten Möglichkeit, dass es sich bei der infrage stehenden Bestattung um ein sinnhaftes Geschehen mit Potenzial für Religion handelt, müssen im Material die in Kapitel II erläuterten vier Dimensionen Erfahrung, Verkörperung, Kognition und Regulierung gegeben sein.

Was zunächst die *Dimension der Erfahrung* angeht, so hat es jede sozio-kulturelle Form der Bestattung mit der Evozierung und Bearbeitung von wahrnehmungsförmigen Emotionen zu tun, die kognitiv zu Gefühlen verarbeitet werden. Dabei sind jedoch mehrere Differenzierungen zu beachten. Erstens sind physische, chemische und organische Prozesse die eine, nämlich fremdreferenzielle Seite semiotischer Prozesse, soziale, kulturelle und psychische Prozesse die andere, nämlich sinnhaft selbstreferenzielle Seite. Wie jeder Sinn würde auch religiöse Sinnbildung und -reproduktion »die Zerstörung des Lebens oder dessen chemischer und physischer Grundlagen nicht überdauern. Aber diese Abhängigkeit ist […] keine operative Prämisse des Sinngeschehens selbst.«[941] Zweitens ist zwischen psychischem und sozialem Sinn zu unterscheiden. Vor

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem Hintergrund dieser Differenzierungen sind Gefühle weder auf psychische Prozesse beschränkt noch gar in ihrer Sinnhaftigkeit auf physiologische Prozesse reduzierbar, sondern bilden einen eigenständigen Gegenstand sozio-kultureller Genese, Verarbeitung und Wirkung. Evolutionär entwickelte Gefühlsschemata wie etwa Trauer und Freude haben sich bewährt und sind daher in vielen konkreten Variationen stabilisiert, weil mit ihnen zum Beispiel intergenerationelle Bindungen gefördert und Gruppen zusammengehalten werden. Dennoch gehen diese Gefühle nicht in der genannten Funktionalität auf, sondern führen ein Eigenleben in sozio-kultureller Kommunikation. Um Gefühle zu evozieren und mit ihnen umgehen zu können, werden soziale Formen entwickelt. Eine dieser Formen ist im Fall der Erfahrung des Todes die tröstende Vorstellung eines Weiterlebens oder einer Wiedergeburt. Dieser Sachverhalt muss allerdings nicht unbedingt religiös codiert werden. Beispielsweise ist für den Fall der Bestattungen ebenso mit ›simplem‹ Gedenken zu rechnen. Insofern stellen Tod und Trauer eine sozio-kulturelle Disposition neben anderen dar, aus der sich Religion entwickeln kann.

Mit Blick auf die *Dimension der Verkörperung* ist die Grubenbestattung sowie das Arrangement des Skeletts in embryonaler Haltung und des Hirschgeweihs als Grabbeigabe von Bedeutung. Ferner wurden in den Höhlen von Skhul und Qafzeh weitere Skelette von bestatteten Menschenkörpern entdeckt. Dort fand man unter anderem durchbohrte Schalen als Grabbeigaben sowie Spuren von rotem Ocker (Hämatit) als künstlich eingesetztem Farbstoff. Der rote Ocker kann leicht als das ›Blut der Erde‹ interpretiert werden; die Assoziation mit Blut ist noch immer Teil der Symbolwelt vieler indigener Völker, die roten Ocker als heilend ansehen.[942] Das gesamte Arrangement ist eine Anordnung von Quasi-Objekten, die sich wechselseitig bestimmen. Zusammengenommen verkörpern die Zeichen eine Vorstellung des Kreislaufs von Vergehen und Regeneration mit einer Anderwelt, in die Verstorbene oder Teile von ihnen (›Seele‹, ›Geist‹) nach dem physischen Tod eintreten.

Was die *Dimension der Kognition* angeht, so gelten steinzeitliche Bestattungen gelegentlich als Indiz für bereits bestehende »Glaubensvorstellungen«.[943] Mit Leroi-Gourhan und anderen ist hier jedoch Skepsis angebracht.[944] Indizien für eindeutige und reguläre Grabbeigaben finden sich erst seit dem Jungpaläolithikum.[945] Das eingangs angeführte Beispiel einer Grubenbestattung ist eher als ein früher evolutionärer Versuch religiöser Sinnbildung zu verstehen, der noch nicht unbedingt einen stabilisierten Zustand angenommen haben muss. Außerdem ist es sehr voraussetzungsvoll, einen Glauben zu unterstellen, weil er eine bestimmte Art religiöser Kognition unter anderen, nämlich eine persönlich zugerechnete Form des Vollzugs religiöser Kommunikation ist. Diese Sinnform setzt wiederum eine entsprechende Sozial- und Gesellschaftsstruktur voraus, die erst in und seit den Achsenkulturen ausgebildet wird. Im Übrigen funktionieren noch heute zahlreiche, wenn nicht sogar die meisten religiösen Rituale ohne sozial zugerechneten und vergewisserten Glauben. Gleichwohl müssen dort, wo Ansätze einer rituellen Praxis aufkommen, auch kognitive Konzepte existieren. Sie sind nicht zwangsläufig glaubensförmig zu kommunizieren, geben aber die kognitive Stützung von kommunikativen Prozessen ab. Wie bereits notiert, prozedieren Rituale sozialstrukturell nicht ohne wie auch immer geartete kognitive Muster, und Narrative sowie sonstige Deutungsmuster bestehen, wenn sie sich sozialstrukturell sedimentieren, semantisch nicht ohne einen wie auch immer gearteten praktischen, darunter auch rituellen Vollzug. Daher sind im Zusammenhang der infrage stehenden Grubenbestattung Vorstellungen einer Anderwelt zu unterstellen, aber bei

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den evolutionären Anfängen von Religion ist nicht von besonders stark ausgeprägten kognitiven Strukturen auszugehen.[946]

Teil eines möglichen kognitiv repräsentierten Konzepts als Sinnressource für die genannte Grubenbestattung kann die räumliche Semantisierung der Anderwelt etwa als ›Jenseitsreise‹ sein.[947] Jenseitsvorstellungen und Reisen in die Anderwelt haben zahlreiche außerreligiöse Anlässe. Sobald sie sich jedoch als Religion zu formen beginnen, unterliegen sie einer religiösen Eigendynamik. Ab einem fortgeschrittenen Zustand sozio-kultureller Evolution werden Jenseitsvorstellungen und Reisen in die Anderwelt durch weitere religiös bestimmte Elemente stimuliert, sodass eine Autopoiesis der Religion in Gang kommt. Während es aufschlussreich sein kann,

> »to explore how social structure, economy, environment, psychology, and biology contribute to the formation and expression of certain elements of afterlife conceptions, it is another matter entirely to claim that any one of these is solely responsible for the origins of the beliefs overall«.[948]

Dieser Aussage ist zuzustimmen, wenn man vermeiden will, Religion in ihr äußere Faktoren, etwa in eine gesellschaftliche Funktion oder Leistungen für andere gesellschaftliche Bereiche und psychische Systeme aufzulösen und sie somit wegzuerklären. Die Schlussfolgerung, die Gregory Shushan anhand des Vergleichs von verschiedenem Material zieht, dass nämlich entsprechende Erfahrungen den Konzeptionen von Jenseitsvorstellungen und -reisen vorausgegangen seien und dass eine »metaphysische Bedeutung« unterstellt werden müsse,[949] ist allerdings keine Alternative. Eine spezifisch religiöse Sinnhaftigkeit ist bereits bei der Genese von Religion anzunehmen, muss aber in wissenschaftlicher Perspektive ohne den Rückgriff auf metaphysische Annahmen beschreibbar sein. Religion erzeugt sich als ein sozio-kultureller Sachverhalt selbst, nämlich qua Differenzierung gegen ihre und in Beziehung zu ihrer Umwelt, ohne zu etwas anderem als einem sozio-kulturellen, also kommunikativen, Sachverhalt zu werden.

Was die *Dimension des Regulierens* betrifft, so muss es sich in vorgeschichtlicher Zeit nicht um fest institutionalisierte Bestattungs*rituale* im ausgeprägten Sinn gehandelt haben; dafür gibt es jedenfalls für den infrage stehenden Zeitraum des Paläolithikums keine gesicherten Indizien.[950] Allerdings haben wir

> »Belege für eine ›Inszenierung‹ des toten Körpers in Form einer bewussten Deponierung in der Erde, inklusive der ›Ausstattung‹ mit bestimmten Artefakten, […] seit dem Jungpaläolithikum. Tendenzen einer ›monumentalen‹ Ausgestaltung von Gräbern werden in größerem Umfang dagegen erstmals im Neolithikum fassbar, auch wenn die Wurzeln dieser Praktik möglicherweise bis in die vorneolithische Zeit zurückreichen.«[951]

Die genannten Sachverhalte sind erste evolutionäre Anzeichen für das, was sich später zu institutionalisierten religiösen Ritualen entfaltet – unter anderem zur kommunikativen Bearbeitung von Trauer oder jedenfalls von solchen Gefühlen, die einem Verlust entsprechen. Darin liegt eine der Leistungen religiöser Semiotisierung.[952] Diese Leistung kann aber nur erbracht werden, wenn Religion bei aller semantischen und sozialstrukturellen Variation eigenen Maßgaben mit spezifischen Selektionskriterien auf der Basis eines religiösen Codes folgt. Wenn diese mit gesellschaftlichen Selektionskriterien koinzidieren, kann sich Religion als ein eigenständiges gesellschaftliches Subsystem stabilisieren.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Um die gleichermaßen sequenzielle wie rekursive und zirkuläre Emergenz von Religion in der Oszillation von Historisierung der Gegenwart und Vergegenwärtigung des Vergangenen besser zu verstehen,[953] sind die Materialien der angedeuteten Art miteinander sowie mit späteren Entwicklungen in Beziehung zu setzen; denn darüber, welche Bedeutungen auf welche Art symbolisch konventionalisiert werden, gibt das angeführte Material aus der Vorgeschichte keine Auskunft.[954] Etwas mehr erfahren wir, wenn wir den Kontext der Jagd berücksichtigen, in dem es im Zusammenhang der Nahrungsbeschaffung ebenfalls um Leben und Tod geht.

b) Die Erfahrung von Kontingenz durch die Jagd

Die ältesten Fundstücke, die auf menschliche Jagd schließen lassen, sind etwa zwei Millionen Jahre alt und stammen vom Ufer des Victoriasees in Westkenia. An der dortigen Grabungsstelle förderte ein Forschungsteam neben Steinwerkzeugen zahlreiche Tierknochen zutage. Spuren daran weisen darauf hin, dass man Fleisch und Mark entfernt hat. Die meisten dieser Fossilien stammen von jungen Antilopen. Weil sie kaum Raubtierspuren aufweisen, ist anzunehmen, dass hier Homininen ihre eigene Beute zerlegt haben, um sie zu verspeisen.[955] Diese neue Ernährungsweise hat enorme Auswirkungen auf die Gesellschaftsstruktur. Insbesondere seit Menschen sich an größere Tiere heranwagen, gibt es gravierende Änderungen; schon allein deshalb, weil der Nahkampf mit ihnen gefährlich ist, aber auch deshalb, weil die Beute unter den Gruppenmitgliedern aufzuteilen ist. Zudem kommt bereits bei Homininen eine soziale Untergliederung auf, was etwa zur Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern führt: Hauptsächlich die Männer begeben sich auf Großwildjagd, und die Frauen sammeln eher pflanzliche Nahrung.[956] Auf diese Weise können Gruppen von Homininen bereits vor 1,8 Millionen Jahren gelebt haben. Die gesellschaftlichen Neuerungen erfordern zudem eine spezifische Kommunikation: Die koordinierte Jagd braucht Besonnenheit, sodass die Umstellung der Nahrung auf Fleisch zu größerer Disziplinierung führt.[957] Außer Jagdwaffen und Werkzeugen zur Bearbeitung des Fleisches sind aus dieser Zeit jedoch keine Funde überkommen, die auf Spezifika sozialer Sinnbildung schließen lassen. Das ändert sich erst für die Zeit des Paläolithikums und insbesondere des Neolithikums.

> Die Jäger wissen, dass die bevorstehende Jagd auf Bisons gefährlich ist. Zum Kampf gewappnet, müssen sie sich der Bisonherde auf kurze Distanz nähern, um sie mit ihren Speeren erlegen zu können. Immer wieder sind Verluste zu beklagen. Auch auf der jüngsten Jagd ist einer der ihren von einem Bison in einem Zweikampf getötet worden. Zwar hat ein Jäger den Bison mit einem Speer tödlich verletzten können; die Eingeweide quellen aus der Wunde heraus. Dennoch konnte das Tier im Todeskampf den nun tot auf dem Boden liegenden Jäger mit seinen Hörnern angreifen und tödlich verletzen.
>
> Die Irritation unter den Jägern über den Vorfall und die Unsicherheit, die durch ihn ausgelöst wurde, sind groß. Allerdings wissen die Jäger, dass der Getötete – vogelgleich – in eine andere Welt aufsteigt; vielleicht, um dort zu bleiben, vielleicht, um irgendwann in gleicher oder anderer Gestalt zurückzukehren. Außerdem wissen sie darum, dass die Jagd mit all ihren Folgen in den großen Kreislauf von Werden und Vergehen eingebettet ist, wie er sich sowohl in der sie umgebenden Natur als auch am Sternenhimmel zeigt. Diesem Wissen verleihen sie Ausdruck in einer Zeichnung auf der Wand einer Höhle. Den entsprechend markierten Ort suchen die Jäger regelmäßig auf, um Kontakt zu den Verstorbenen zu halten und sich auf die nächste Jagd einzustim-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

men. Auf der Zeichnung wird das Geschehen dargestellt: der Bison, der für das Leben in der alltäglichen Welt steht und den Jäger angegriffen hat, nun aber selbst tödlich verletzt ist; ein Pfahl, der nach oben zeigt und die Verbindung zu einer anderen Welt darstellt, auf ihm ein Vogel sitzend, der auf diese andere Welt deutet; und der getötete, zwischen Vogel und Bison am Boden liegende Jäger, der mit einem Vogelkopf versehen ist – als Zeichen, dass sein Geist oder seine Seele – jedenfalls etwas von ihm – nach dem körperlichen Tod in eine andere Welt aufsteigt.

So oder so ähnlich kann es sich zwischen 17.000 und 15.000 v. u. Z. in Westeuropa zugetragen haben. Diese Geschichte ist das Ergebnis der Analyse folgender Indizien: In der Höhle von Lascaux, Frankreich, ist eine Szene dargestellt, in der ein Mensch mit einem Vogelkopf, gespreizten Armen und erigiertem Penis vor einem Bison liegt, der von einem mit Widerhaken versehenen Speer am Hinterteil verletzt ist und seinen Kopf zurückwirft (Abbildung 32).[958]

Abbildung 32: ›Der Vogelmensch‹ von Lascaux. Wandmalerei in der Höhle von Lascaux, Dordogne, Frankreich (Länge des Bisons: 103 cm; Solutréen/frühes Magdalénien [zwischen 17.000 und 15.000 v. u. Z.])[959]

Unterhalb des Bauchs des Bisons sind mehrere ovale Linien zu sehen, die offenbar herausquellende Eingeweide darstellen. Unter den Füßen des Menschen liegt ein ebenfalls mit Widerhaken versehener Speer. Es handelt sich folglich um eine Jagdszene, in der sowohl Jäger als auch Bison tödlich verletzt worden sind. Außerdem ist im Vordergrund ein Vogel zu sehen, der auf einem Pfahl sitzt. Die Darstellung befindet sich in jenem Teil der Höhle, der am schwersten zu erreichen ist; weiter hinten gibt es keine Zeichnungen mehr.[960] Diesem Ort mit seiner Wandmalerei dürfte daher eine besondere, außeralltägliche Bedeutung zugekommen sein, möglicherweise eine religiös-rituelle.

Michael A. Rappenglück hat diese Zeichnung (Abbildung 32) vermessen und mit astronomischen Konstellationen in Beziehung gesetzt.[961] Die Berechnung ergibt, dass der Vogelstab auf den nördlichen Himmelspol ausgerichtet ist. Der Winkel zwischen dem Vogelstab und dem Vogelmenschen beträgt 45,3 Grad; das entspricht nahezu exakt

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem geografischen Breitengrad von Lascaux, dem Ort der Höhle. Weitere Berechnungen haben ergeben, dass die Augen von Vogel, Mensch und Bison ein Dreieck bilden, das in seinen Winkeln mit dem sogenannten Sommerdreieck der hellen Sterne Wega, Altair und Deneb übereinstimmt. Ein Vergleich mit Vogelstäben aus anderen Kulturen führt Rappenglück zu der Hypothese, dass es sich dabei um eine Art Weltenachse handelt. Sollte diese Deutung zutreffen, haben wir es mit einer frühen Kosmografie zu tun, die sich qua Analogiebildung aus mit Sinn versehenen physischen Elementen und sozio-kulturellen Konzepten zusammensetzt: Die Jagd ist in den jahreszeitlichen Ablauf von Werden, Vergehen und erneutem Werden eingebettet – ein immer wiederkehrender Vorgang, der mit dem Verlauf der Sterne korrespondiert. In diesem Sinne wird die Höhlenmalerei im südlichen Frankreich und nördlichen Spanien insgesamt von einigen Forscherinnen und Forschern als eine Art von ›Enzyklopädie‹ verstanden, als kommunikative Verarbeitung von Erfahrungen im Sinne eines frühen Weltbildes und als Wissensspeicher, der kommunikativ aktiviert werden kann.[962] Allerdings ist das mediale Eigenleben dieser Zeichnungen nicht zu vernachlässigen.

Marie König bringt die Dreiheit aus Vogel, Mensch und Bison in einen analogen Zusammenhang mit den drei Mondphasen.[963] Tatsächlich zeugen viele spätere Kulturen vom semiotischen Zusammenhang zwischen Stier, Dreieck und Mondzyklus. Möglicherweise repräsentiert die Dreiheit, die in den Darstellungen und abstrakten Zeichen des Paläolithikums häufig vorkommen, auch bereits eine dreigeteilte Kosmologie mit Himmel, Erde und Unter- oder Zwischenwelt.[964] Darauf weisen etwa dreieckige Ideogramme hin, deren Spitzen sich berühren und an diesem Berührungspunkt mit einer waagerechten Linie versehen sind. Hinzu kommen Venusdreieck und Schenkellinie bei Zeichnungen weiblicher Figuren. Beispielsweise hält die *Venus von Laussel* (ca. 25.0000 v. h.) in der rechten Hand ein Wisenthorn (Abbildung 33). Es ist mit 13 Einkerbungen versehen, was als die Anzahl der weiblichen Zyklen pro Jahr gedeutet und mit den Mondphasen in Zusammenhang gebracht werden kann. Die linke Hand liegt auf dem Unterleib. Der Kopf ist gesichtslos (bzw. das Gesicht nicht mehr zu erkennen), der Nabel ist zu sehen. An der rechten Hüfte befindet sich ein Y-förmiges Zeichen.

Abbildung 33: Venus von Laussel (ca. 25.0000 v. h.)[965]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sollten die genannten Deutungen zutreffen, ist zusätzlich zur Jagdthematik ein analoger Zusammenhang zwischen astronomischen Abläufen und menschlicher Sexualität gegeben. Auch Leroi-Gourhan denkt an den Kontext des Fruchtbarkeitskultes:

> »Für ein dynamisches Verständnis der Felsbilder […] müßten noch der Symbolismus des Speers und der Wunde mit einbezogen werden. Speer und Wunde, aufgefaßt als Symbole der geschlechtlichen Vereinigung und des Todes, würden sich in einen Zyklus des erneuerten Lebens einfügen, dessen Akteure sich zu zwei parallelen und einander ergänzenden Reihen ordnen: Mann–Pferd–Speer und Frau–Bison–Wunde. So gelangen wir schließlich zu der – wenn auch vorläufigen – Vorstellung, daß die Steinzeitmenschen in den Höhlen die beiden großen Kategorien von Lebewesen, die männlichen und weiblichen Symbole, die diesen entsprechen, und die Symbole des Todes darstellten, der den Jäger ernährte.«[966]

Miriam Robbins Dexter und Victor H. Mair sehen die Geschlechtszeichen der neolithischen weiblichen Figuren ebenfalls in einem Zusammenhang mit Fruchtbarkeit, Leben und Tod:

> »[L]arge breasts can emphasize nurturing and nourishing and a large pubic triangle may indicate birth, death, and regeneration—it refers to that place from which all humans are born, and—in another sense—that place, too, to which all humans return at death.«[967]

Aber auch wenn wir die astronomischen Kontextinformationen und entsprechende Überlegungen in der semiotischen Analyse beiseitelassen, birgt die Zeichnung des ›Vogelmenschen‹ dennoch ein großes internes Sinnpotenzial; intern ist es insofern, als die einzelnen Elemente durch ihren wechselseitigen Bezug aufeinander einen Sinn erhalten.[968] Obwohl die Figuren zweidimensional gezeichnet sind, deutet ihre Anordnung eine Dreidimensionalität an: Pfahl und Vogel befinden sich im Vordergrund, die tödliche Jagdszene dagegen im Hintergrund. Insofern lässt sich der Pfahl samt Vogel als eine Interpretationshilfe, als eine Art von Leseanweisung für die Jagdszene verstehen. Die Szene wird vom Bison beherrscht, sowohl wegen seiner Größe als auch aufgrund seiner Stellung, mit der die Figur aus der Zeichnung herauszuragen scheint. Somit stehen sich der Bison und der Vogel auf dem Pfahl gegenüber, und der auf dem Boden liegende Mensch mit Vogelkopf befindet sich in der Mitte zwischen den beiden Tieren. Vogel und Bison gehören zwar der Tierwelt an, repräsentieren im vorliegenden Zeichenzusammenhang aber verschiedene Vitalitätszustände und Daseinsräume. Während der Vogel, der zu fliegen imstande ist und auf dem Pfahl steht, nach oben weist, verkörpert der Bison den alltäglichen Lebensraum auf der Erde mit entsprechender Gravitationskraft. Der mit einem Vogelkopf dargestellte Mensch ist in dieser Zeichnung ein Mischwesen, das sich zwischen beiden Welten bewegt und nach seinem Tod aus der Welt des Alltags in die Anderwelt aufsteigt. Dafür, dass der liegend dargestellte Jäger als weiterlebend oder wieder lebendig werdend konzipiert ist, spricht neben dem Vogelkopf auch der erigierte Penis, der sich als Hinweis auf sexuelle Potenz und Lebenskraft verstehen lässt.[969] Die Sinnelemente können folgendermaßen in das Modell des elementaren semiotischen Systems eingeschrieben werden (Abbildung 34, S. 206; wie üblich, sind verschiedene Anordnungsvarianten möglich):

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

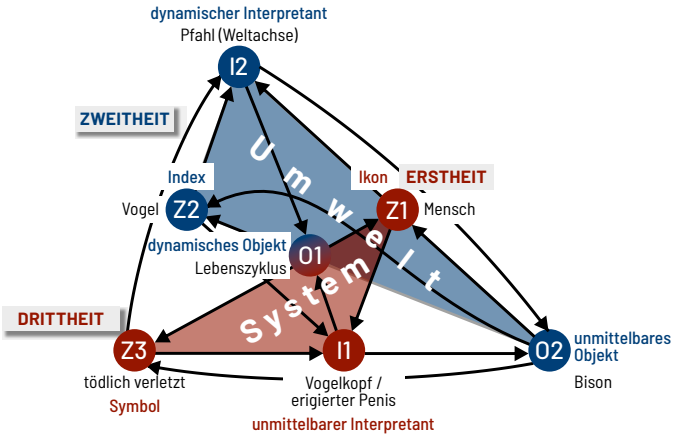


Abbildung 34: Die Sinnelemente der Zeichnung ›Der Vogelmensch‹ von Lascaux im Modell des elementaren semiotischen Systems

Als dynamisches Objekt (O1) lässt sich Lebenszyklus nennen, das heißt die Oszillation zwischen Werden und Vergehen. Doch während der Mensch (Z1) samt Vogelkopf und erigiertem Penis (I1) direkt mit dem dynamischen Objekt (O1) verbunden ist, steht der Bison als unmittelbares Objekt (O2) nur über den Vogel (Z2), den Pfahl beziehungsweise die Weltenachse (I2) und den Vogelkopf beziehungsweise erigierten Penis (I1) vermittelt mit dem Lebenszyklus in einer semiotischen Beziehung. In der vorgenommenen Anordnung kommt also mit Blick auf die Dimension der Erfahrung (Z1) eine gewisse Anthropozentrik zum Ausdruck, während der Bison (O2) und der Vogel (Z2) die Aktanten des dargestellten Geschehens sind. Umgekehrt ist das Attribut tödlich verletzt (Z3) nur über den Vogelkopf und den erigierten Penis (I1) sowie den Pfahl (I2) mit dem Menschen (Z1) vermittelt. Dem Pfahl kommt die Position des dynamischen Interpretanten (I2) zu. Er vermittelt zwischen dem Menschen (Z1) und dem Vogel (Z2) sowie dem Zustand der tödlichen Verletztheit (Z3) einerseits und der Natur andererseits, die vom Bison als dem unmittelbaren Objekt (O2) semiotisch repräsentiert wird. Das entspricht der semiotischen Positionierung von ›Natur‹, ›Sozialem‹ und ›Kultur‹ im elementaren semiotischen System, wie weiter unten ausgeführt wird (siehe Abbildung 47, S. 226). Als unmittelbares Objekt (O2) weist Bison nicht nur auf den physischen Körper des entsprechenden Tieres hin, sondern ist auch als Inbegriff von Natur zu verstehen, die sowohl Nahrung bietet als auch gefährlich ist.

Das Potenzial für spezifisch religiöse Semiotisierung besteht im Pfahl bzw. in der Weltenachse. Zusammen mit dem indexikalischen Zeichen Vogel (Z2), das im Falle religiöser Semiotisierung die fremdreferenziell-indexikalische Relation von Transzendenz und Immanenz repräsentiert (vgl. das Modell des elementaren religiösen Zeichensystems, Abbildung 15, S. 88), steht der Pfahl (I2) für die Anderwelt als der fremdreferenziellen Transzendenz, die nicht nur die Regeneration der physischen und organischen Umwelt umfasst, sondern auch ein wie auch immer geartetes Konzept einer Existenz des einzelnen Menschen (Z1) nach seinem physischen Tod beinhaltet. Das ist durch den Vogelkopf als den unmittelbaren Interpretanten (I1) bereits angedeutet. Aus späterem Material der religiösen Evolution wissen wir,

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass Sachverhalte verbreitet sind, die unter dem Terminus *axis mundi* (Weltenachse) zusammengefasst werden.[970] Indem die Weltenachse die Differenz von Tiefe und Höhe aufspannt und für ein Koordinatensystem der Verbindung von oben und unten steht, ist sie zugleich eine Weise der semiotischen Verarbeitung von Erfahrungen der Orientierung und Dislozierung, der sinnhaften Be- und Entgrenzung des physischen Raums. Dementsprechend gehört die semiotische Verarbeitung der Schwerkraft, des Erhebens, Schwebens, Fliegens, Schwindels und Fallens bereits im Frühstadium religiöser Evolution zur religiösen Semiotisierung im Besonderen und zur Kulturgeschichte im Allgemeinen – vom Motiv des Vogelmenschen über schamanische und gnostische Vorstellungen, außerkörperliche Erfahrungen, Angelologie sowie Auferstehungs- und Himmelfahrtsmotive bis hin zu Batman.[971] Von daher kann in semiotischer Hinsicht der ikonische Aspekt der Darstellung des ›Vogelmenschen‹ im ›Seelenflug‹ nach dem Tod bestehen.[972] Ebenso wie das vorangegangene Fallbeispiel der möglichen Grabbeigabe (siehe S. 196–202) beansprucht auch die semiotische Grobanalyse der in der Höhle von Lascaux dargestellten Szene nicht den Status einer Rekonstruktion von Tatsächlichem, sondern nur, das Potenzial aufzuzeigen, das in dieser Szene für die religiöse Semiotisierung der Jagd und des Übergangs von Werden und Vergehen sowie für die semiotische Unterscheidung zwischen oben und unten liegt. Unter anderem aus diesem Potenzial startet die Autopoiesis und Emergenz von Religion.[973]

Wie zuvor am Beispiel der möglichen Grabbeigabe und hier mit der semiotischen Grobanalyse der Jagdszene angedeutet, sind im emergenten Stadium von Religion unter anderem Erfahrungen mit externalisierten physischen, organischen und physischen Sachverhalten einschließlich des Todes Gegenstand religiöser Einfaltung. Erfahrungen sind das Ergebnis von kommunikativ erzeugter sozio-kultureller Semiose, mit der evolutionär zwischen physischen, organischen, psychischen und sozio-kulturellen Prozessen zunächst differenziert wird. Die differenzierten Prozesse werden sodann durch kommunikativ generierte und reproduzierte Erfahrungs*muster* vermittelt. Erfahrungen sind kommunikativ schematisierte Weisen, psychisches Erleben zu verarbeiten, und umgekehrt machen kommunikative Erfahrungsschemata Sinnofferten an psychisches Erleben.[974] Dieser Sachverhalt wird am Thema des Todes besonders deutlich. Er ist eine wichtige, vielleicht die existentielle Erfahrung der Grenze in Gestalt des Endes schlechthin, von dem her sich individuiertes Leben sinnhaft versteht (›Leben im Angesicht des Todes‹). Wenn es um die ultimative Thematisierung des Todes geht, liegt die religiöse Verarbeitung nahe, ohne dass hier jedoch ein Automatismus bestünde. Über die physisch-organische Faktizität hinaus ist die sinnhafte Deutung des Todes stets ein sozio-kulturelles Konstrukt, das durch seine Wirksamkeit in Gestalt von kommunikativen Anschlüssen Realitätsstatus erhält.[975] Wie das oben behandelte Beispiel der Grabbeigabe zeigt, ist die Sinnform ›Endlichkeit individuierten Lebens zugunsten des Lebens selbst‹, die anlässlich organischer und physischer Prozesse bei einzelnen Lebewesen naheliegt, nicht die einzige Möglichkeit, den Tod zu verstehen.[976] Religion vermittelt die Differenz von Leben und Tod auf vielfache Weise und semiotisiert physische, organische, psychische und sozio-kulturelle Prozesse auf mannigfache, aber darin eigene Art. Das Thema Tod kombiniert neben physischen Aspekten Erfahrungen (etwa des Endes oder der Grenzüberschreitung), Kognitionen (etwa kosmologischer Art) sowie Handlungen (neben Bestattungs- und Trauerriten etwa im Zusammenhang von Initiationen[977]). Der Tod stellt sich nicht ein-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fach nur physiologisch ein, sondern muss auch ›gelesen‹ werden können, um ein Teil sozio-kultureller Wirklichkeit zu sein.[978]

Die über sozio-kulturelle Muster entstehende Differenz und Vermittlung zwischen Leben und Tod verweist auf die prinzipiellen Vorgänge der Grenzziehung und Grenzüberschreitung. Die Grenzüberschreitung gehört konstitutiv zur Grenzziehung; etwa, wie im Teilkapitel über Systemtheorie beschrieben, in Gestalt der systeminternen Unterscheidung zwischen System und Umwelt (siehe S. 40 ff.). Grenzen sind nicht nur physisch oder organisch gegeben, sondern müssen auch in sozio-kultureller Semiose gezogen werden, um zum Beispiel Gefahr ein- und auszugrenzen, um sie identifizieren und bannen zu können. Gefahr wird durch kontrolliert-experimentelle Grenzziehungen und -überschreitungen in kalkulierbares Risiko überführt, und somit wird in personaler Zurechnung zwischen Wagenden und Hasardeuren unterschieden.[979] Die Überführung von blanker Gefahr in sozial eingegangenes Risiko erfolgt oftmals in Erzählungen, in denen Protagonistinnen und Protagonisten Vorbilder sind (etwa als Helden und Heldinnen, die Wagnisse eingehen).[980] Grenzen werden im Laufe der sozio-kulturellen Evolution phylogenetisch, in der ontogenetischen Sozialisation und Individuation sowie in konkreten sozialen Ereignissen gezogen und reproduziert. Sie werden aber auch immer wieder überschritten, verschoben und neu gesetzt. Ohne eine wie auch immer erfolgende Überschreitung kann keine Grenze gesetzt und erfahren werden. In diesem Sinne ist der Tod einerseits eine physische und organische Grenze individuierten Lebens. Andererseits wird diese physiologische Grenze durch religiöse Semiose transzendiert, nämlich in Gestalt von Zeichen, die auf Zustände jenseits der bekannten, physisch-organisch gegebenen Lebensform hinweisen. Wie die Form setzt auch die Grenze zwei Seiten: eine bestimmte Seite und einen »unmarked space«.[981] Liminalität und Grenzüberschreitung gehören zusammen.[982] Eine absolute Grenze gibt es nur am Welthorizont. Aber auch er ist vielfältig und verschiebt sich häufig. Religion versucht selbst ihn noch zu überschreiten, was aber nur – allen Versuchen religiöser Letztbestimmung zum Trotz – zu weiteren Verschiebungen führt. Religion verweist zwar auf ›die letzten Dinge‹, vermag das aber nur mittels ›vorletzter Dinge‹ zu tun.

Grenzen werden nicht nur angesichts des Todes, sondern auch mit Blick auf verschiedene Bewusstseinszustände erfahren und gezogen, etwa in kommunikativ registrierten Zuständen, die als Trance, Rausch oder Traum adressiert und zugerechnet werden. Manche Forschende sehen im Träumen den evolutionären Ursprung von Religion. So schreibt Kelly Bulkeley: »The more we know about the science of big dreams, the more we can learn about the experiential origins of religious beliefs and practices.«[983] Darin liegt etwas Richtiges, es ist aber falsch, wenn der Zusammenhang monokausal verstanden wird. Denn Religion nimmt ebenso in praktischen Erfordernissen ihren autopoietischen Ausgang, wie an der oben erfolgten Analyse der Darstellung einer Jagdszene zu sehen ist (siehe S. 202–207). Im Übrigen ist die Frage, was Realität, was hilfreiche Imagination und was Lug und Trug ist, nicht nur eine psychische Angelegenheit, sondern unterliegt – und zwar konstitutionslogisch gesehen: primär – gesellschaftlich ausgebildeten Mustern. Ob ein Traum und dessen Deutung die wahre Wirklichkeit beinhaltet oder sich als ein Trugbild erweist, mag jede einzelne Psyche für sich unterschiedlich beantworten. Doch darüber, welche kommunikativen Anschlüsse der mitgeteilte Inhalt von als Träumen adressierten Zuständen erzeugt, entscheidet stets gesellschaftliche Kommunikation; das ist auch zu Beginn gesell-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaftlicher Evolution nicht anders gewesen. Gleiches gilt für Trance und Rausch. Wann beides in welcher Form und in welchem Ausmaß – etwa als individueller oder kollektiver Ausnahmezustand – erlaubt oder gar geboten ist, ist eine Frage gesellschaftlicher Kommunikation. Wie erwähnt, hat Durkheim die Efferveszenz, also die kollektive psychische Erregung während Ritualen, als einen Zustand beschrieben, der Religion evozieren kann:

> »Man kann sich leicht vorstellen, daß sich der Mensch bei dieser Erregung nicht mehr kennt. Er fühlt sich beherrscht und hingerissen von einer Art äußeren Macht, die ihn zwingt, anders als gewöhnlich zu denken und zu handeln. Ganz natürlich hat er das Gefühl, nicht mehr er selbst zu sein. Er glaubt sogar, ein neues Wesen geworden zu sein. Die Verkleidungen, die Masken, mit denen er sein Gesicht verdeckt, drücken wirklich diese innere Verwandlung aus, mehr noch: sie tragen dazu bei, sie hervorzurufen.«[984]

Aber es ist und bleibt eine Angelegenheit gesellschaftlicher Kommunikation, ob dieser Zustand – sei er personaler oder kollektiver Ausprägung – erwünscht ist und als Religion gilt oder etwa als mentale Verwirrung oder gar als pathologischer Zustand erachtet wird.

Abbildung 35: Skizze eines Menschen mit Hörnern. (Höhe: 18 cm; *Grotta di Fumane*, Verona, Italien; ca. 35.000 v. u. Z.)[985]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine evolutionär frühe Form der semiotischen Grenzziehung und -überschreitung – in diesem Fall jene von ›Kultur‹ und ›Natur‹ – sind therianthropische Figuren, die sich aus menschlichen und tierischen Motiven zusammensetzen. Eine Grenze kann prinzipiell nur gezogen werden, indem sie erfahrungsförmig, kognitiv und agierend in der Kommunikation überschritten wird; andernfalls handelte es sich um ein Limit, um bloße Beschränkung. Daher experimentiert die sozio-kulturelle Evolution stets aufs Neue mit Grenzziehungen und -überschreitungen; unter anderem zwischen der Menschenwelt als dem Bereich des Kulturellen und der Tierwelt als Bestandteil des Natürlichen einschließlich der sozialen Vermittlung beider Sphären. Wann genau der semiotisch-metamorphische Prozess der Darstellung von Mensch-Tier-Symbiosen begonnen hat, bleibt im Dunkeln. Die bislang als älteste bekannte Darstellung stammt aus dem Aurignacien, der frühesten Kultur des europäischen Jungpaläolithikums (etwa 40.000 bis 31.000 v. h.). Es handelt sich um die Skizze eines Menschen mit gespreizten Armen und Beinen, der am Kopf Hörner trägt (Abbildung 35). Der ›Löwenmensch‹ aus der Höhle ›Hohlenstein-Stadel‹ (Baden-Württemberg; Aurignacien) gehört ebenfalls zu den ältesten Darstellungen einer Mensch-Tier-Symbiose. Die Figur ist aus einem Mammutstoßzahn geschnitzt und zeigt einen aufrecht stehenden Menschen mit Löwenkopf.[986] »Figuren dieser Art sind Ausdruck einer bereits weit ausdifferenzierten geistig-religiösen Vorstellungswelt des *Homo sapiens*.«[987] Die Darstellung von Mischwesen ist nicht auf Europa begrenzt. Neueste Forschungen zeigen, dass der erste bekannte Hinweis auf religiöses Denken – die Fähigkeit, sich zum Beispiel therianthropische Wesen vorzustellen – nicht, wie lange angenommen, aus Europa kommt, sondern von der indonesischen Insel Sulawesi aus der Zeit vor rund 43.000 Jahren stammt.[988]

In Europa finden sich Zwischenwesen unter den Höhlenzeichnungen zwar nur vereinzelt – etwa in den Höhlen von *Gabillou, Les Trois-Frères, Fontanet, Altamira, Chauvet, Candamo, Pech-Merle, Los Casares, Les Combarelles* und *Hornos de la Pena*; bei den meisten Darstellungen handelt es sich um Tiermotive.[989] Im Unterschied zum quantitativen Vorkommen kann den Zwischenwesen jedoch eine wichtige Bedeutung bei der zeichenförmigen Grenzziehung und der Überschreitung von Grenzen im Verhältnis von ›Natur‹ und ›Kultur‹ zukommen. Die Entstehung und Bedeutung von therianthropischen Figuren werden in der Forschung unterschiedlich erklärt. Beispielsweise wird vermutet, dass sie die in Trance, Rausch oder Traum erlebte Verwandlung eines religiösen Experten (eines ›Schamanen‹) in ein Tier darstellen (in Form einer ›schamanischen Reise‹[990]). Nicht auszuschließen ist auch, dass Tierschädel oder Tierköpfe beim Tanz als maskenhafte Kopfbedeckung getragen und diese Praktiken in den Höhlen abgebildet werden.[991] Vereinzelte Maskenfunde belegen, dass das Ritual im Mesolithikum (ab 11.500 v. h.) Bestandteil religiöser Praxis wird.[992] Andere Theorien besagen unter Rekurs auf ethnologisches Material, dass durch die mit einem Tierkopf versehenen Menschen die Zugehörigkeit zu einem nach dem Tier bezeichneten Clan oder mit diesem Tier als Totem verbundenen Stamm gekennzeichnet werden soll. Weiterhin können therianthropische Figuren die – häufig kontrafaktische, aber erwünschte – Übermacht des Menschen über die Tierwelt anzeigen. Nicht zuletzt ist es auch möglich, dass mit den Zwischenwesen ein Geistwesen (›supernatural being‹) oder ein Gott bzw. eine Göttin dargestellt wird, dem oder der eine im Vergleich zu ansonsten bekannten physischen Vorkommnissen bestehende Übermacht zugerechnet wird. Wahrscheinlich sind im Laufe der sozio-kulturellen Evolution Zwischenwesen aus einer Mischung der genannten und zusätzlichen, unbekannten Anlässen entstan-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den. Ditmar Brock zieht aus den Forschungen zu den Höhlenmalereien die folgenden Schlussfolgerungen:

1. »Die dort gefundenen Darstellungen, Zeichen und Veränderungen an den Höhlenwänden dienten zumindest teilweise kommunikativen Zwecken. Sie sollten anderen etwas mitteilen. Aus der Ausführung kann man zudem schließen, dass Trance-Erfahrungen für unbekannte Gruppen von Menschen eine ganz erhebliche *soziale* Bedeutung hatten. Sie dürften daher Gegenstand der Mitteilung gewesen sein.
2. Das bedeutet aber wiederum, dass sich die Kommunikation nicht ausschließlich um Dinge des alltäglichen Lebens und Überlebens gedreht hat.
3. Darüber hinaus legt die überaus ungleiche Verteilung von Benutzungsspuren in den Höhlen nahe, zu vermuten, dass hier eine Kultgemeinschaft am Werke war, die ihr Handeln an Regeln oder festen Gewohnheiten orientiert hat. Aber das ist nicht eindeutig zu beweisen.
4. Die französischen und spanischen ›Bilderhöhlen‹ wurden in einem Zeitraum zwischen ca. 30.000 und 10.000 v. u. Z. nach dem offenbar gleichen Grundmuster mit Darstellungen und Zeichen versehen. Das legt eine enorme zeitliche Kontinuität der ungekannten Praktiken nahe.[993]

[…] Wir können mit hoher Sicherheit annehmen, dass diese Erfahrungen im Zustand der Trance nicht einfach je individuell gemacht wurden. Es wurde darüber – auf welche Weise auch immer – kommuniziert.«[994] Nicht nur im Frühstadium sozio-kultureller Evolution sind Tiere als Bestandteil der externalisierten Umwelt ein bevorzugter Sachverhalt bei der Ausbildung von spezifisch gesellschaftlichen Erfahrungsschemata, denn:

> »Animal practices are extraordinarily powerful as a basis for creating difference and hence racialization. This is because they serve as defining moments in the social construction of the human–animal divide. While universally understood in literal terms, the divide is a shifting metaphorical line built up on the basis of human-animal interaction patterns, ideas about hierarchies of living things (both human and non–human), and the symbolic roles played by specific animals in society.«[995]

Sobald Tiere als organische und physische Umwelt semiotisch externalisiert und vergegenständlicht sind, gelten sie innerhalb gesellschaftlicher Kommunikation als fremd und irrational.[996] In der Folge werden sie qua Semiose menschengleich und umgekehrt Menschen tierähnlich konzipiert, um für gesellschaftliche Kommunikation anschlussfähig zu sein.[997] Das geschieht paradigmatisch vermittels therianthropischer Figuren, die ein mediales Eigenleben führen. Beispielsweise können therianthropische Wesen anhand der Zeichnungen (semiotisch: in der Kategorie der Zweitheit) oder gar die Zeichnungen selbst (semiotisch: in der Kategorie der Erstheit) kultisch verehrt werden. Die therianthropischen Figuren können sich jedoch ebenso zu Göttinnen und Göttern entwickeln (semiotisch: in der Kategorie der Drittheit). Und nicht zuletzt können die Zeichnungen Darstellungen von religiösen Expertinnen und Experten sein (semiotisch: in der Kategorie der Zweitheit).

Um den semantischen Gehalt und die kommunikative Praxis der Darstellungen von Zwischenwesen zu ermitteln, gilt es zunächst ihren *inneren Sinn* zu rekonstruie-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren und sodann in der Retrospektive von Späterem auf Früheres zu schließen, um die daraus folgende *Bedeutungszuschreibung* mit dem inneren Sinnpotenzial in Beziehung setzen zu können.[998]

Abbildung 36: Wandzeichnung in der Grotte *Les Trois-Frères*, Ariège, Südfrankreich (ca. 18.000–12.000 v. h.). Darstellung eines therianthropischen Wesens[999]

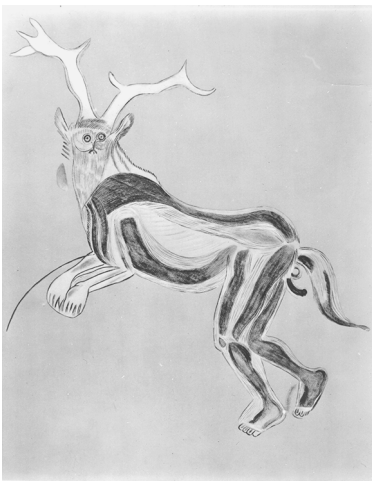


Abbildung 37: Skizze der Wandzeichnung in der Grotte *Les Trois-Frères* von Henri Breuil[1000]

In der Grotte *Les Trois-Frères*, Ariège, Südfrankreich, (Jungpaläolithikum, ca. 18.000–12.000 v. h.) findet sich unter anderem die Wandzeichnung eines Wesens, bei dem es sich um die Visualisierung einer Mensch-Tier-Symbiose handeln kann (Abbildung 36). Dafür sprechen die für ein Tier unnatürliche Haltung, die (zumindest noch andeutungsweise zu erkennende) Gesichtsdarstellung sowie die menschenartigen Füße statt Hufen oder Pfoten. Aufgrund starker Verwitterung ist nicht die ganze Gestalt zu erkennen, und die Rekonstruktion von Henri Breuil (Abbildung 37) ist in der Forschung umstritten.[1001] Deutlich ist aber, dass die Figur den Rumpf (Bauch- und Rückenpartie) eines Tieres und zudem einen buschigen Schwanz, aber menschenartige Beine und Füße hat. Die vorderen Gliedmaßen sind nicht mehr exakt zu erkennen, doch stimmt die Kontur der Anatomie eindeutig nicht mit einem Tierrumpf überein. Außerdem sind über dem Kopf schwache Spuren eines Geweihs zu erkennen. Die Haltung deutet einen Zustand zwischen einem aufrechten Gang und einer dem Tierrumpf entsprechenden Beugung sowie einen Zustand zwischen Laufen und Innehalten an. Das Wesen scheint sich wegzubewegen, aber der Kopf ist den Betrachtenden zugewandt. Die Körper- und Kopfhaltung evoziert den Eindruck einer Mischung aus Sich-Zeigen und Sich-Entziehen, sodass etwas angedeutet wird, was nicht nur gegenwärtig ist. Außerdem stellt die Figur ein Wesen dar, das sich in der physisch-organischen Welt nicht findet und, soweit evolutionsbiologisch und archäologisch bekannt, zum Zeitpunkt der Zeichnung physiologisch nicht existiert hat. Die anatomische Kombination aus Mensch- und Tierelementen sowie die ambivalente Körper- und Kopfhaltung birgt das Sinnpotenzial des Ineinanders von Jagendem und Gejagtem. In diesem Sinne schreibt Roberto Calasso:

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Als die Jagd aufkam, war da nicht ein Mensch, der ein Tier verfolgte. Da war ein Lebewesen, das ein anderes Lebewesen verfolgte. Niemand hätte mit Sicherheit sagen können, wer der eine und wer der andere war. Das verfolgte Tier konnte ein verwandelter Mensch oder ein Gott oder einfach ein Tier oder ein Geist oder ein Toter sein.«[1002]

Wer in der Darstellung allerdings die Oberhand hat, bleibt im Ungewissen. Es scheint eher um die Verschränkung selbst zu gehen, sodass die Figur die Situation und das Konzept der Jagd verkörpert.[1003]

Die Tatsache, dass sich die Zeichnung in einer Höhle und dort an einer schwer zugänglichen Stelle befindet, spricht für die semiotische Externalisierung der physisch-räumlichen Aspekte des Alltags, damit die Alltagserfahrung in besonderer Form verarbeitet werden kann. Wenn wir uns auf die mediale Präsentation beschränken und zunächst die Möglichkeit der Darstellung praktischen Handelns außer Acht lassen, sagen wir in der Regel, Figuren dieser Art seien ›imaginäre‹ Wesen. Allerdings sollten wir unterstellen oder zumindest nicht ausschließen, dass Zeichnungen von therianthropischen Figuren innerhalb der vorgeschichtlichen kommunikativen Prozesse, in denen sie gezeichnet und betrachtet worden sind, einen Wirklichkeitsstatus haben. Einmal in der Welt, existieren solche Wesen innerhalb der zeichenförmigen sozio-kulturellen Wirklichkeit; sie führen ein Eigenleben, wenn auch, weil sie ›lediglich‹ zeichnerisch dargestellt sind, ein mediales. Auf den Wirklichkeitsstatus wird näher einzugehen sein, wenn weiter unten erneut erkenntnistheoretische sowie methodische Fragen zur Sprache kommen und die semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren erfolgt (siehe den Abschnitt zur semiotischen Vermittlung zwischen ›Kultur‹, ›Natur‹ und ›Sozialem‹, S. 216 ff.).

Im Zusammenhang von Erwägungen zu Erfahrungen der Grenze, des Überschüssigen und der Transformation ist abermals zu betonen, dass jede Grenzüberschreitung eine Grenzziehung voraussetzt, die wiederum eine andere Seite (den ›unmarked space‹ im Sinne von George Spencer-Brown) konstituiert – und *vice versa*. Hingegen kann der Horizont verschoben, aber nie überschritten werden. Insofern ist die Überschreitung immer eine relative, selbst wenn sie in der Erfahrung aufs Ganze geht.[1004] Darin liegt die Aporie von Religion: dass sie das Ganze einfalten will, aber immer nur ein Teil der sozio-kulturellen Wirklichkeit ist und bleibt. Sie zielt auf Transzendenz als Entgrenzung, bleibt darin aber stets im Immanenten, Begrenzten. Was das Verhältnis von religiösem Sinn und Sinneswahrnehmung angeht, so gilt: »religions […] shed light on the sense, but only incompletely.«[1005]

Die Konstitution religiöser Grenzen und deren Überschreitung, die freilich nur innerhalb des Religionssystems zeichenhaft repräsentiert werden kann, bezieht sich nicht lediglich auf die Bewältigung von Schwierigkeiten. Religion hat ihre Ursprünge nicht nur in negativen Erfahrungen oder Erfahrungen der Gefährdung; sie betreibt nicht ausschließlich die Bewältigung negativer Kontingenz. Neben Erfahrungen des Verlustes und der Trauer haben sich evolutionär auch Erfahrungen des Spiels sowie der Freude und Dankbarkeit entwickelt. Beispielsweise muss die oben behandelte Figur einer Mensch-Tier-Symbiose nicht unbedingt auf negative Erfahrungen mit der die Menschen umgebenden natürlichen Umwelt im Allgemeinen und mit den Gefahren der Jagd im Besonderen zurückgehen. Sie kann auch Ausdruck der Erfahrung sein, mit der natürlichen Umwelt eins zu sein – aber darin zugleich um das prekäre Verhältnis zu wissen; sonst müsste die Einheit nicht symbolisierend vergewissert werden.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Angst und Trauer stehen Zustände gegenüber, die sozial als Freude und Dankbarkeit adressiert werden. In diesen und ähnlichen Gefühlslagen liegt ein Überschuss, der unter anderem zu ästhetischer und zu religiöser Semiotisierung anregt. Freude gilt gemeinhin als etwas Positives, birgt aber auch Gefahren, zum Beispiel wenn sie zum Leichtsinn verführt und auf Kosten der angemessenen Vorsicht exzessiv ausgelebt wird. Die Kultivierung und Mäßigung überschüssiger Freude erfolgt unter anderem in Form der sozialen Zurechnung als Dankbarkeit und Demut, die zu den zahlreichen emotionalen Anlässen der Bildung von Religion gehören – insofern, als Religion entsprechende Gefühlslagen mit spezifisch religiösen Mitteln verarbeitet, aber auch evoziert.[1006] Daher ist die weitere Analyse nicht auf die gefährliche Jagd als einen praktischen Anlass, der den therianthropischen Figuren zugrunde liegen kann, zu beschränken, sondern auch das nicht-instrumentelle Spiel in Betracht zu ziehen. Im Spiel wird der emotionale Überschuss verarbeitet und zugleich erzeugt.[1007] Somit ist die Entstehung des Rituals, selbst wenn es praktischen Zwecken dient, auch aus dem Spiel heraus zu verstehen, das sich wiederum zu Religion formen kann.[1008] Hermann Müller-Karpe deutet die paläolithischen Bildwerke als religiöse Votivbilder, mit denen eine Adorationsgesinnung zum Ausdruck gebracht werde.[1009] Neben Angst und Ungewissheit kann mit paläolithischen Zeichnungen also auch der Sinnüberschuss der Freude und Dankbarkeit verarbeitet werden. In den prähistorischen Höhlenmalereien wird der Zusammenhang von Spiel, Kunst und Religion erkennbar; er besteht in dem allgemeinen Sachverhalt der Übertretung der Grenze zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, Anwesendem und Abwesendem.[1010] Deshalb ist zunächst noch nicht von stabiler Differenzierung auszugehen, sondern von variierenden Übergängen zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen: zwischen der Jagd, die wirtschaftlichen Erfordernissen dient, dem Spiel, das emotionalen und physiologischen Überschuss verarbeitet, der Kunst, die kommunikativ Wahrnehmung adressiert, und der Religion, die unbestimmbare Kontingenz bearbeitet. Aber ohne zumindest situative, thematische und institutionelle Differenzierung mit unterschiedlichen Selektionskriterien, so instabil die Differenzierung in funktionaler Hinsicht zunächst gewesen sein mag, wäre keine gesellschaftliche Komplexitätssteigerung in Gang gekommen.

Unterscheidungen wie die von Spiel und Ernst, Angst und Mut, Trauer und Freude, Realität und Imagination sowie von Alltag und Außeralltäglichem verstehen sich nicht von selbst, sondern sind in ihrer semantischen Spezifikation und institutionellen Einbettung sozio-kulturelle Konstrukte, darin aber wirkmächtig. Nicht nur ist des einen Leid des anderen Freud, sondern generell: Wann man lachen oder weinen darf, wie beides ge- oder verboten ist, hängt von sozialen Umständen ab, die auf je bestimmten sozio-kulturellen Sinnreservoirs basieren. Das Gleiche gilt für die Herstellung und Geltung von Evidenz. Was im einen Kontext als höchst real gilt, erscheint in einem anderen als imaginär, fiktiv oder gar illusionär. Nicht zuletzt ist auch das Verhältnis von Spiel und Ernst ambivalent: Lassen sich beide immer auseinanderhalten, und kann ein konkreter Fall stets eindeutig der einen oder anderen Seite zugeordnet werden?[1011] Entlarvt sich nicht der ›heilige Ernst‹ so manches Mal als Lug und Trug, die Narretei hingegen als das eigentlich Wahre?[1012] Mit dem Gegensatz von Spiel und Ernst zu spielen, gehört bekanntlich zur tropischen, zur sogenannten uneigentlichen Rede, allem voran zur Ironie. Das sozialstrukturelle Korrelat der Ironie sind der Narr und der Trickster.[1013] Die Opposition von Spiel und Ernst kann Gefühlslagen bis zum jeweils Gegensätzlichen variieren: Wenn es sich beispielsweise bei einem Verstorbenen um

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einen geliebten Menschen handelt, evoziert der Tod Trauer. Wenn ein Mensch hingegen in einer erzählten Geschichte oder einem gelesenen Krimi ermordet wird, ruft der Vorfall die freudige Spannung hervor zu erfahren, wer der Mörder oder die Mörderin ist.

Die sozio-kulturelle Ambiguität der genannten Unterscheidungen lässt sich zur sozial bedingten Ambiguität von kommunikativ schematisierter Erfahrung schlechthin generalisieren. Allen voran steht die ästhetische Unterscheidung von beobachteter Besonderheit (die zur Erhabenheit gesteigert werden kann[1014]) und Durchschnittlichkeit; eine Differenz, die den ästhetischen Diskurs zumindest in der westlichen Semantikgeschichte spätestens seit der frühen Neuzeit prägt. Sodann sind zeitliche Unterscheidungen zu nennen, wie etwa:

- Stetigkeit und plötzliche Unterbrechung
- Dauer (die zur Ewigkeit oder Zeitlosigkeit gesteigert werden kann) und Augenblick (von dem Goethes Faust wünscht, dass er verweilen möge, selbst wenn er danach zugrunde ginge)[1015]
- Regel und Ausnahme
- Routine und Krise

Weitere Unterscheidungen, die eng mit ästhetischen Differenzen zusammenhängen, sind zum Beispiel:

- Ehrfurcht oder Faszination und Abscheu, Schrecken oder Ekel
- Außergewöhnlichkeit und Normalität
- Intensität und Flachheit
- Interessantes und Langweiliges
- Schwere und Leichtigkeit (die sich jeweils unten und oben befinden)
- Oberfläche und Tiefe
- Aufmerksamkeit und Zerstreutheit
- innen und außen
- Gesichertes und Wagnis

Nicht zuletzt sind spezifisch soziale, regulierende Unterscheidungen anzuführen, etwa:

- vertraut und unvertraut
- Verbot und Gebot bzw. Erlaubnis und Übertretung
- Steriles und Ansteckendes
- rein und unrein
- Freiheit und Zwang
- Verantwortung und Überantwortung
- Verbindlichkeit und Willkür
- Dazugehören und Außenseitertum
- Prinzipielles und jeweils Angemessenes (etwa die Regel und ihre Anwendung)
- Adressierte Person und Gesellschaft als adressierender Kontext
- Identifiziertes und Diffuses
- Nützlichkeit und Unverfügbarkeit
- wichtig und vernachlässigbar
- unantastbar und begehrt

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Ambiguität von Erfahrung (inklusive der Ambiguitätserfahrung selbst) hängt eng mit der Kontingenz dessen zusammen, was ist, aber auch anders (im Positiven und Negativen) oder gar nicht sein könnte, sowie mit der Arbitrarität und Polysemie von Zeichen, die wiederum Kontingenz steigern. Alle drei Sachverhalte lassen sich nur verstehen, wenn man die evolutionäre Differenzierung der Ebenen des Kulturellen (als Vergleich auf gleich/ungleich hin) und Natürlichen (als des physisch und organisch Gegebenen) sowie des Sozialen und Psychischen und die daraus resultierende Unterscheidung von psychischem Erleben und sozial schematisierter Erfahrung berücksichtigt. Das Verständnis von etwas als Spiel oder Ernst liegt im Laufe gesellschaftlicher Evolution im sozio-kulturellen Sinnreservoir bereit und kann in konkreten Situationen aktiviert werden. Aber die Frage, ob es sich im Konkreten um Spiel oder Ernst handelt, muss jeweils kommunikativ beantwortet werden; und auch wenn eine Situation im Zweideutigen belassen wird, handelt es sich um eine entsprechende soziale Schematisierung (etwa rhetorisch als Ironie und rollenförmig als Narr oder Trickster). Was die Differenz von Sozialem und Psychischem unter verschiedenen kulturellen Bedingungen bedeuten kann, wird spätestens dann klar, wenn jemand in einem ihm oder ihr unbekannten kulturellen Kontext einen Scherz macht, um die soziale Situation aufzulockern, aber damit entgegen der Absicht als Reaktion statt eines Lächelns finstere Gesichter erntet. Sozio-kulturelle Sinnbildung ist konstitutionell auf sprachliche oder zumindest auf versprachlichungsfähige Attribution angewiesen. Nur auf diese Weise kann Eindeutigkeit in der sozio-kulturellen Wirklichkeit erzeugt und wissenschaftlich rekonstruiert werden. Das semiotische Verhältnis von ›Kultur‹, ›Natur‹ und ›Sozialem‹ sei im Folgenden genauer in den Blick genommen – und zwar erneut anhand des Sachverhalts therianthropischer Figuren, indem sie in den Kontext der Jagd gestellt werden.

c) Die semiotische Vermittlung zwischen ›Kultur‹, ›Natur‹ und ›Sozialem‹

Da auch die Zeichenkonstellation einer therianthropischen Figur auf eine vorgängige reagiert, ist von einem semiotischen Prozess auszugehen, der einen inneren Sinn erhält. Dieser erhält durch andere Zeichen eine externe Bedeutung.[1016] Um die äußere Bedeutung, die den therianthropischen Figuren in der semiotischen Zeichenkette zugeschrieben wird, mittels Hypothesen zu beschreiben, kommt unter anderem der Jagdkontext infrage, wie er oben bereits in Betracht gezogen worden ist.

In der französisch-kantabrischen Höhlenmalerei sind Darstellungen von Menschen zunächst selten zu sehen.[1017] Das ändert sich für den Zeitraum zwischen 12.000 und 7.000 v. u. Z., in dem die Jagdtechnik ausgefeilter wird und sich stärker sozial organisiert. In Malereien mit Hinweisen auf Menschen sind Jagdszenen die Hauptthemen. Eine Zeichnung aus dem Mesolithikum zeigt am unteren linken Rand ein gehörntes Tier in einer menschenartigen Haltung: stehend und mit in Richtung zur Jagdszene vorgestreckten Vorderbeinen (Abbildung 38, S. 217):

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

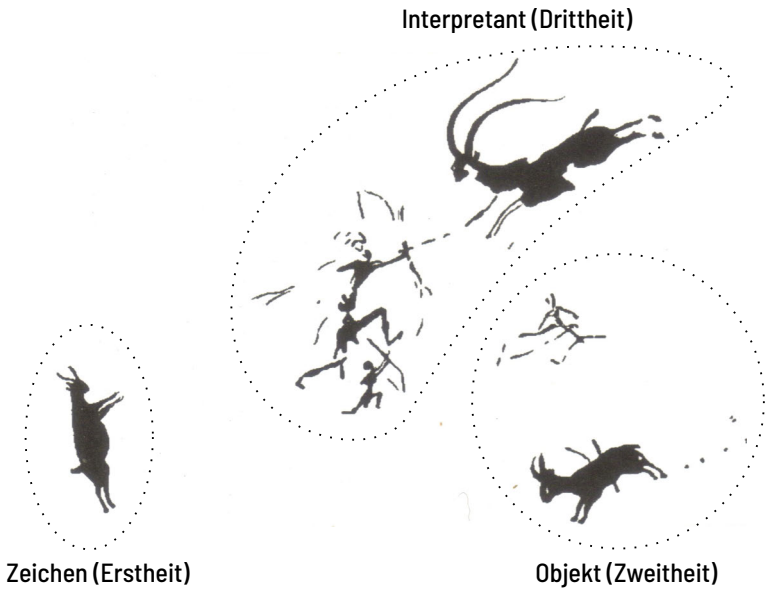


Abbildung 38: Jagdszene aus dem Mesolithikum. (ca. 9.–8. Jtsd. v. u. Z., Ostspanien)[1018]

Das Bild besteht aus vier Einheiten, die wiederum aus mehreren Elementen zusammengesetzt sind: 1) aus der Figur am linken unteren Rand, 2) aus der Jagdszene selbst mit Jägern und einem Tier, die sich aufeinander zubewegen, 3) aus einem schwer zu entziffernden Element unterhalb der eigentlichen Jagdszene (es stellt vermutlich einen strauchelnden, zu Boden gehenden Menschen mit zerbrochenem Jagdwerkzeug dar) und 4) aus einem von zwei Speeren durchbohrten Tier, das anscheinend eine Blutspur hinterlässt. Die Dynamik der Szene stellt sich durch die Diagonale zwischen dem linken unteren und dem rechten oberen Rand her. Nimmt man die Dynamik mit der Haltung des links stehenden Tieres samt der in Richtung der Jagdszene vorgestreckten Vorderbeine zusammen, so scheint die Figur links unten die Jagdszene zu ›dirigieren‹. Das dritte und das vierte Element rechts unten stellen das mögliche Jagdresultat dar: zum einen die gescheiterte Jagd – in Gestalt des zu Boden gehenden Menschen mit zerbrochenem Jagdwerkzeug; zum anderen die erfolgreiche Jagd – in Gestalt des von zwei Speeren durchbohrten und blutenden Tieres.

Vor dem Hintergrund der einfachen Zeichentriade ist der dargestellte Jagdvorgang mit den Jägern in der Mitte und dem Tier rechts oben der drittheitliche Interpretant der gesamten Szene, das heißt: die dargestellte Situation wird als Jagd bestimmt. Das dritte und vierte Element unterhalb der Jagdszene sind die beiden möglichen zweitheitlichen Objekte der Semiose in Gestalt der misslungenen oder erfolgreichen Jagd. Bei der am unteren linken Rand stehenden Figur kann nicht unbedingt von einer therianthropischen Figur im engeren Sinne die Rede sein, aber die Kombination von Tierkörper und -attributen mit einer menschlichen Haltung weist zumindest in diese Richtung. Diese Figur kann als das erstheitliche Zeichen gelten, das für die semiotische Einheit der Relation zwischen dem Interpretanten (stattfindende Jagd) und dem bezeichneten Objekt (in der Variante des Scheiterns und des Erfolgs) steht. Möglicherweise handelt es sich beim Objekt nicht um die Alternative von Erfolg oder Misserfolg,

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern um das Zugleich des menschlichen Tötens und Sterbens. Für diesen Fall kann die Figur am linken unteren Rand ein erstheitliches Zeichen der ›Versöhnung‹ zwischen Menschen- und Tierwelt angesichts einer ›Schulderfahrung‹ darstellen. Die ›Schulderfahrung‹ bei der Jagd bildet den Hintergrund für die Opfertheorie von Karl Meuli und Walter Burkert. In ethnologischem Material tritt

> »deutlich das Gefühl der Verschuldung dem getöteten Tier gegenüber hervor; Entschuldigung und Wiedergutmachung enthält das Ritual […]. Zugrunde liegt die Angst um die Zukunft des Lebens angesichts des Faktums des Todes: die blutige ›Tat‹ war lebensnotwendig, doch nicht minder notwendig ist, daß neues Leben wiederum entsteht.«[1019]

Für die weitere Analyse sind beide Möglichkeiten – der Jagdmisserfolg und die Erfahrung von ›Schuld‹ – in Betracht ziehen. Den Ausgangspunkt bildet die praxisorientierte Alternative von Jagderfolg und -misserfolg. Für eine semiotische Grobanalyse müssen die Elemente der Zeichnung in attribuierende Propositionen überführt werden, um die dargestellte Szene als ein relationales Zeichensystem rekonstruieren zu können. Ein möglicher Sinn der dargestellten Szene ist: Das anthropomorphe Wesen beobachtet und beeinflusst die Jagd. Der semiotische Vorgang lässt sich beispielsweise folgendermaßen bestimmen:

1. Ein ANTHROPOMORPHES WESEN zeigt auf einen JAGDVORGANG.
2. JÄGER jagen TIERE.
3. Ein TIER ist mit PFEILEN DURCHBOHRT (als Zeichen für die erfolgreiche Jagd) / ein JÄGER geht mit zerbrochenem Jagdwerkzeug ZU BODEN (als Zeichen für die misslungene Jagd) (Abbildung 39).

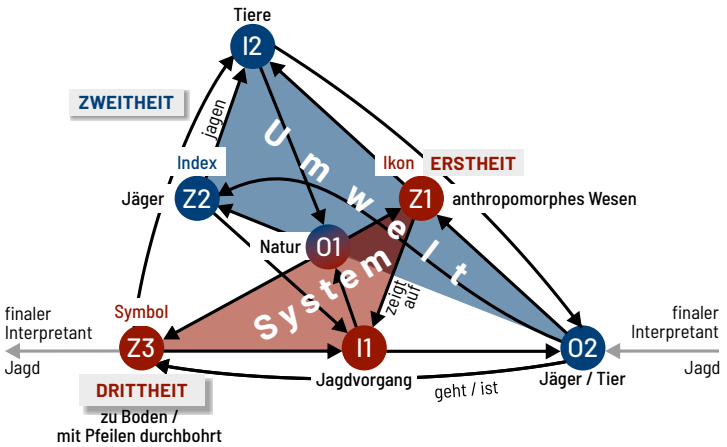


Abbildung 39: Jagdszene im semiotischen System I

Dieser Rekonstruktion zufolge hängt der Ausgang der Jagd als finaler Interpretant der dargestellten Szene davon ab, wie gut sich das Verhalten der Jäger (O2) am Verhalten

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Tiere – zeichenhaft dargestellt als stehendes, anthropomorphes Wesen (Z1), das die Jagd beobachtet und gleichsam dirigiert – ausrichten kann.

Für den Fall, dass das stehende Tier als therianthropische Figur, als ein Wesen aus der Kombination von Mensch und Tier verstanden wird, liegt eine weitere Interpretationsmöglichkeit mit den folgenden Aussagen nahe:

1. Das Zwischenwesen verweist auf Einheit.
2. Die Jäger streben Versöhnung an.
3. Das Verhalten der Jäger und Tiere ist Gewalt ausgesetzt.

In diesem Fall bezeichnet die therianthropische Figur die Einheit von Mensch und Tier. Beide sind in der Jagd miteinander verbunden, teilen dasselbe Schicksal, nämlich dass ihnen Gewalt (Z3) widerfährt (Abbildung 40). Gemäß dieser Interpretation kann das in der Jagd erfahrene Leid den Anlass dafür abgeben, die gesellschaftlichen Muster der Erfahrung von ›Schuld‹ und des Bedürfnisses nach ›Versöhnung‹ auszubilden. Dieses Begehren birgt das Potenzial dafür, religionsartige Verehrungspraktiken als Ausdruck einer Ehrfurcht vor dem Leben zu entfalten.

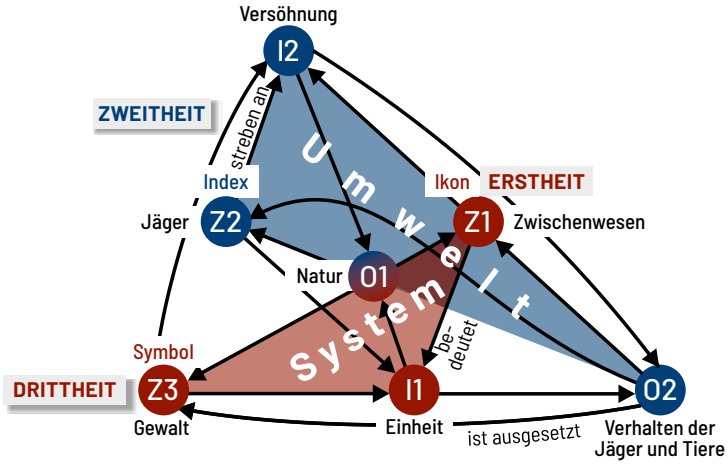


Abbildung 40: Jagdszene im semiotischen System II

Die dargestellte Jagdszene ist angesichts des nur spärlich zur Verfügung stehenden semiotischen Materials unterbestimmt beziehungsweise polysem und multivalent. Sie birgt im Falle der ersten möglichen Interpretation das Potenzial zur Ausbildung von geeigneten Jagdtechniken, um das Verhalten der Tiere erfolgreich zu kontrollieren. Gemäß der zweiten Interpretation enthält die dargestellte Jagdszene das Potenzial zur Entfaltung von religiösen Praktiken, die sich auf zu verehrende Tiere richten. Selbstverständlich besteht in der Jagd*technik* und dem Jagd*kult* in gesellschaftlicher Hinsicht keine Alternative mit einander ausschließenden Gliedern. Vielmehr differenziert sich in der gesellschaftlichen Evolution beides parallel laufend aus, um sich von dort aus aufeinander zu beziehen: »Tötungsmacht und ›Ehrfurcht vor dem Leben‹ wird eines im anderen bewußt.«[1020] Dieser Relation, der eine Differenzierung zugrunde liegt, ist im Folgenden nachzugehen.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die nachstehende Rekonstruktion therianthropischer Figuren geht zunächst von der Hypothese aus, dass ihr Kontext in praktisch-technischen Schwierigkeiten bei der Jagd besteht.[1021] Gemäß dieser Annahme sei das Bezugsproblem der Jagd, auf die die Figuren eine Antwort sind, folgendermaßen modelliert:

1. Menschen brauchen Nahrung, die in der Natur zu finden ist.
2. Jäger jagen Tiere.
3. Doch das Verhalten der Menschen als Jäger führt zu einem Misserfolg.

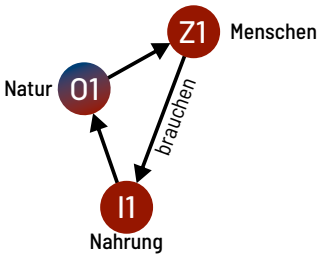


Abbildung 41: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren I

Was immer vorgeschichtliche Menschen außerdem ausmacht: Sie brauchen in physiologischer Hinsicht Nahrung. Dessen können sie sich und wir uns gewiss sein. Jedoch wissen die Menschen nicht immer, worin die Nahrung bestehen kann und wie sie zu erlangen ist. Deshalb bleibt die Natur (O1), die den menschlichen Körper einschließt und auf die das Zeichen Menschen (Z1) sowie die Nahrung als Interpretant (I1) hinweisen, noch unterbestimmt (Abbildung 41). Die triadische semiotische Relation hat auf der Seite des dynamischen Objekts noch keine Stabilität.

Die zu rekonstruierende Semiose, auf welche die therianthropischen Figuren antworten, setzt am Zeichen einer vorangehenden Zeichenform an. Eine einzelne triadische semiotische Relation ist mit ihrem inneren *Sinn* in sich stabil, *weist* aber zugleich auf etwas *hin*, will Anschlüsse ermöglichen, um sich weiter zu entfalten; darin besteht die ›Hindeutung‹ oder Zeigefunktion des Zeichens. Hinzu kommt die bereits erwähnte Unterscheidung zwischen unmittelbarem und dynamischem Objekt. Während das unmittelbare Objekt sich in der Semiose zeigt, ist das dynamische Objekt »die Realität […], die Mittel und Wege findet, das Zeichen zu bestimmen, ihre Darstellung zu sein«.[1022] Das dynamische Objekt ist nicht ›tot‹, sondern hat eine eigene Wirkmacht *(agency)*.[1023] Die Unterscheidung zwischen unmittelbarem und dynamischem Objekt trägt dem semiotischen Sachverhalt Rechnung, dass die Semiose nicht stillzustellen ist; zum einen, weil Zeichen variierender Interpretation ausgesetzt sind, und zum anderen, weil die Semiose immer wieder dem Einspruch der Wirklichkeit als dem dynamischen Objekt unterliegt. Auf das Beispiel der Jagd angewendet: Menschen werden am Beginn der Jagdsemiose in bestimmter Hinsicht zum Zeichen Z1, nämlich in Bezug darauf, dass sie in physiologischer Hinsicht Nahrung (I1) brauchen, die wiederum auf die Natur als das dynamische Objekt (O1) verweist. Da jedoch das dynamische Objekt in der Semiose nie direkt und ein für alle Mal zu fassen ist, wird es durch ein nachfolgendes Zeichen Z2 repräsentiert, das zusammen mit einem zweiten Interpretanten (I2) das dynamische Objekt O1 in Gestalt der Natur näher bestimmt.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

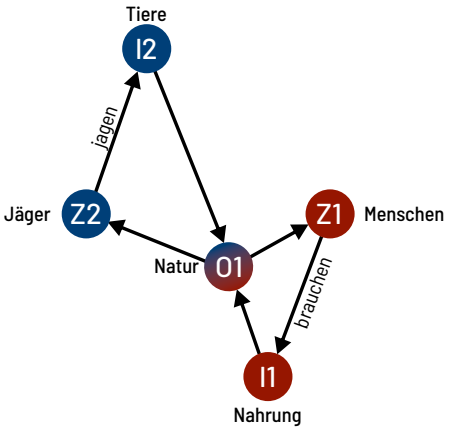


Abbildung 42: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren II

Die zweite Proposition zur hypothetischen Rekonstruktion des semiotischen Kontextes, auf das die therianthropischen Figuren möglicherweise antworten, lautet: »Jäger jagen Tiere.« Diese Art der Nahrungsbeschaffung ist seit dem Aufkommen von organisierten Wildbeuter-Gesellschaften spätestens im Mittelpaläolithikum belegt.[1024] Organisierte Jagd setzt, wie bereits erwähnt, ein Minimum an arbeitsteiliger Kooperation und somit kommunikativ generierte und aktivierte soziale Semiose voraus.[1025] Der Vorgang der Jagdsemiose verläuft folgendermaßen: Weil die Semiose auf der Seite der Objektivität (= Objektzentrierung) keine Stabilität hat, schließt sie vom dynamischen Objekt O1 aus mit einem indexikalischen Zeichen Z2 an, das zusammen mit dem dynamischen Interpretanten I2 das dynamische Objekt O1 näher bestimmt, um Information generieren zu können (Abbildung 42). Auf diese Weise entsteht eine weitere einfache triadische semiotische Konstellation aus Jägern als dem Zeichen Z2 und Tieren als dem Interpretanten I2, der das dynamische Objekt O1 näher bestimmt.

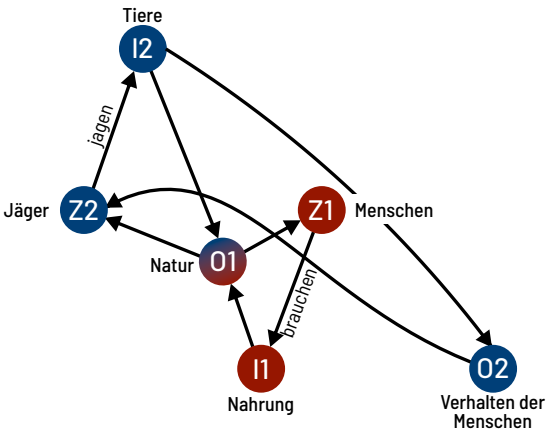


Abbildung 43: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren III

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zugleich sind die Tiere als dynamischer Interpretant (I2) auf ein unmittelbares Objekt O2 bezogen, nämlich auf das semiotisierte Wahrnehmen und Verhalten der Menschen, die an der Jagd beteiligt sind (Abbildung 43). Das Verhalten der Menschen (O2) richtet sich anhand der Aktivität der Jäger (Z2) an den Tieren (I2) aus. Selbstverständlich kann das soziale semiotische System nicht ohne psychische sowie physische und organische – etwa körperliche – Prozesse als Umweltbedingung auskommen, aber das soziale semiotische System verarbeitet psychische und körperliche Prozesse qua Zeichenbildung *systemintern* und selektiv zu relevanten Informationen. Die Tiere als dynamischer Interpretant (I2) fundieren sowohl das Verhältnis zwischen Jägern (Z2) und der sie umgebenden Natur (O1) als auch die Relation zwischen den Aktivitäten als Jäger (Z2) und dem Verhalten der Menschen (O2).

Der Sachverhalt, dass O1 und O2 in keiner direkten Beziehung zueinander stehen, sondern zeichenhaft vermittelt sind, gründet im Beispiel der Jagd darin, dass sie einen ungewissen Ausgang hat. Während es natürlich ist, dass Menschen in physiologischer Hinsicht Nahrung aufnehmen müssen, versteht sich der Erfolg der soziokulturell organisierten Jagd nicht von selbst. Die begehrten Tiere können fernbleiben oder außer Reichweite geraten. Außerdem ist die Jagd, wie einige Höhlenzeichnungen zeigen und wie bereits thematisiert worden ist, für die Jäger gefährlich. Die dritte Proposition des hypothetisch zu rekonstruierenden semiotischen Kontextes, an den die therianthropischen Figuren möglicherweise anschließen, kann daher lauten: »Das Verhalten der Menschen als Jäger führt zu einem Misserfolg« – etwa weil keine oder zu wenig Beute gemacht worden ist und/oder einige der Jäger während der Jagd verletzt oder gar getötet worden sind; Indizien für die sozio-kulturelle Bearbeitung der Gefährlichkeit der Jagd sind die oben behandelten Zeichnungen vom ›Vogelmenschen‹ (siehe S. 202–207) und der Jagdszene (Abbildung 38, S. 217). Der dritte Schritt zur Herstellung eines elementaren Zeichensystems besteht darin, dass sich die Semiose von I2 über O2 zum Zeichen Z3 hin schließt. Von dort aus – im hier angenommenen Fall: vom Misserfolg des Verhaltens der Menschen – werden alle anderen Komponenten sowie die Relationen unter ihnen eingefaltet und mit spezifischem Sinn ausgestattet (Abbildung 44):

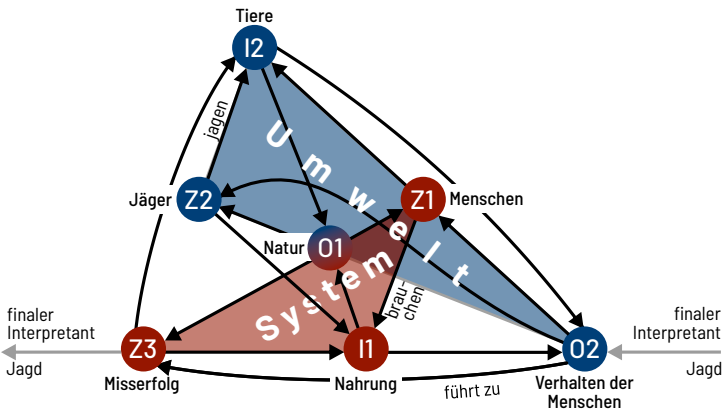


Abbildung 44: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren IV

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Rekonstruktion des Zeicheninhalts der Semiose, auf die die therianthropischen Figuren eine Antwort sein können, lautet: »Weil die Menschen Nahrung brauchen, betätigen sie sich als Jäger«, wobei Nahrung als Interpretant das Bindeglied zwischen Menschen und der Rolle der Jäger ist. Die Zeichenform, die den Zeicheninhalt beobachtet, hat die Tiere als den dynamischen Interpretanten I2, der die Relation zwischen dem Verhalten der Menschen als dem unmittelbaren Objekt O2 und dem Misserfolg als dem symbolischen Zeichen (Z3) fundiert.

Die therianthropischen Figuren, die der zugrunde gelegten Hypothese gemäß eine Antwort auf die Erfahrung des Misserfolgs bei der Jagd sind, lassen sich innerhalb der semiotischen Kette folgendermaßen rekonstruieren: Da die Jagd nicht immer wunschgemäß verläuft, gilt es das Verhalten der Tiere besser zu verstehen, das heißt zu semiotisieren. Am besten wäre es, die Jäger könnten sich in die Tiere ›hineinversetzen‹. Also zeichnen sie die Figur eines Zwischenwesens (nach Art eines Modells oder Konzepts). Die drei Propositionen des semiotischen Modells der therianthropischen Figur lauten:

1. Die Figur' hat Menschengestalt.
2. Die Figur" hat Tiergestalt.
3. Die Figur"' ist ein Zwischenwesen.

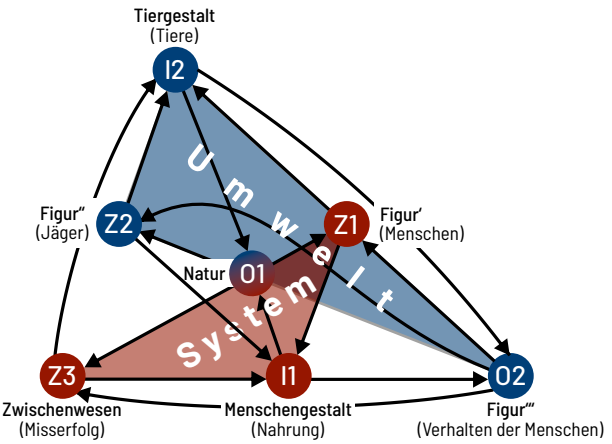


Abbildung 45: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren V

Im ersten Schritt setzt die Figur' (Z1) der Proposition »Die Figur' hat Menschengestalt« am Misserfolg als dem symbolischen Zeichen der vorgängigen Zeichenform an (Z3) und ist der Ausgangspunkt der folgenden Semiose (Abbildung 45): Die Figur' (Z1) tritt an die Stelle der Menschen und hat Menschengestalt (I1), die wiederum an die Stelle der zu erjagenden Nahrung (I1) tritt, denn die Jäger brauchen angesichts des unterstellten Misserfolgs erst recht Nahrung. Wie aber kann sich eine Beziehung zwischen den Jägern und Tieren herstellen, die über die normale, bekannte Jagd hinausgeht? Die zweite Proposition »Die Figur" hat Tiergestalt« setzt am indexikalischen Zeichen Z2 an, um das dynamische Objekt Natur (O1) näher zu bestimmen. Anhand der Figur" (Z2) wird ein Menschenkörper mit einer Tiergestalt (I2) versehen,

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die an die Stelle der Tiere (I2) tritt. Die Tiergestalt wird somit anthropomorphisiert und die Menschengestalt theriomorphisiert. Die Figur" ist das indexikalische Zeichen Z2, und Tiergestalt der dynamische Interpretant I2, der das Verhältnis zwischen Z2 und O1 mit einer fremdreferenziellen Bedeutung versieht. Die Kombination von Tier- und Menschengestalt ermöglicht eine neue semiotische Bestimmung der Jägerrolle. Doch dieser fehlt in der Semiose die Evidenz, denn die Menschen haben nicht immer erfolgreich und ohne Verluste gejagt. Die symbolische Evidenz wird durch die dritte Proposition »Die Figur"' ist ein Zwischenwesen« hergestellt. Die Figur"' tritt an der Position O2 an die Stelle des Verhaltens der Menschen. Die Semiose mündet in Zwischenwesen, das an der Position des symbolischen Zeichens Z3 steht und an die Stelle von Misserfolg tritt. Auf diese Weise kann die Jagd beobachtet und anders als bislang verstanden werden. So haben die Jäger Gewissheit: Die Beziehung zwischen ihnen und den Tieren ist auf eine neue Weise hergestellt, sodass die Aussicht besteht, die Jagd künftig erfolgreicher und möglichst ohne Verluste ausüben zu können.

Wie oben angedeutet, birgt das semiotische Material neben praktischen Belangen auch Potenzial für die Ausbildung einer kultischen Praxis. Der Ansatzpunkt der Ausbildung eines möglichen ›Jagdkultes‹ kann in der Schulderfahrung liegen, die durch die gewaltsame Jagd ausgelöst wird. Darin besteht die oben angeführte Meuli/Burkert-These zur Erklärung der Entstehung des griechischen Opferrituals.[1026] Es ist nicht völlig abwegig, diese Erklärung auch bei der Rekonstruktion der Genese therianthropischer Figuren im Kontext eines entstehenden ›Jagdkultes‹ heranzuziehen.

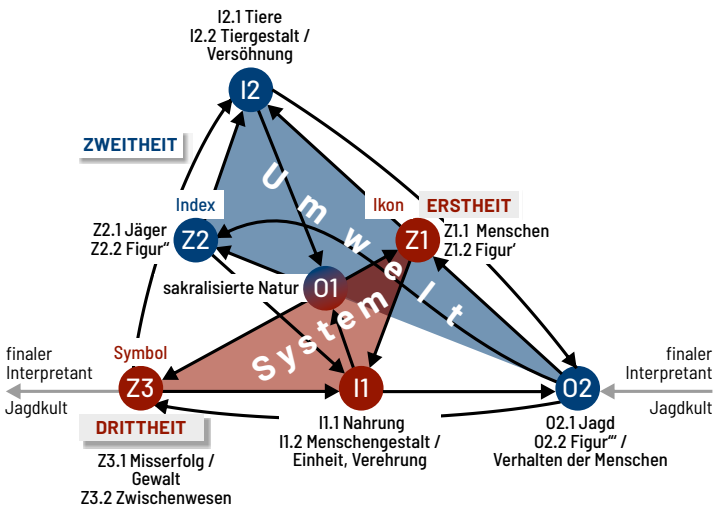


Abbildung 46: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren VI

Dementsprechend mündet die Jagdsemiose nicht nur im erwünschten praktisch-technischen Erfolg oder hier angenommenen Misserfolg, der zur Bildung von therianthropischen Figuren führt. Zudem löst das Verhalten der Menschen (O2) als Jäger (Z2) von Tieren (I2) die Erfahrung von Gewalt aus (Z3) (Abbildung 46). In der nachfol-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genden Semiose transformiert die Figur' die mit Gewalt besetzte semiotische Position des symbolischen Zeichens Z3 in den Ausgangspunkt Z1 und schließt zunächst mit der Menschengestalt (I1) an. Damit wird die Menschenwelt zeichenhaft in die systemische Selbstreferenz hineingenommen. Darin besteht die Möglichkeit dafür, dass die Jäger (Z2) die Einheit (I1) mit der sie umgebenden Natur (O1), deren Teil die Tiere sind, verstehen und der Natur Verehrung zukommen lassen können (I1). Dadurch, dass die Figur" (Z2) zusätzlich zur Menschengestalt (I1) mit einer Tiergestalt (I2) versehen ist, wird die Figur" (Z2) mit systemischer Fremdreferenz ausgestattet, das heißt als systeminterne Umwelt beobachtet. Die Figur"' (O2) ist als Konzept der Ausdruck der Anthropomorphisierung der zu erbeutenden Tiere (I2) – und umgekehrt der Theriomorphisierung der Menschen (I1). In diesem Sinne schreibt Walter Burkert:

> »Daß statt einer biologisch festgelegten Raubtier-Beutetier-Korrelation ein eigentlich auf ein menschliches Gegenüber gerichtetes Verhalten das Jägertum prägt, eben die intraspezifische Aggression, hat eine merkwürdige Folge: das Beutetier wird damit seinerseits zu einem quasimenschlichen Gegenüber, es wird wie ein Mensch erlebt und dementsprechend behandelt. Die großen Säugetiere waren es, auf die die Jagd sich konzentrierte; bei ihnen war die Menschenähnlichkeit in Körperbau und Bewegung augenfällig, im Blick der Augen, im ›Gesicht‹, wie im Atem, in Flucht und Angst, in Angriff und Wut. Erst recht wurde im Töten und Schlachten die Äquivalenz zum Menschen erkannt: Fleisch wie Fleisch, Knochen wie Knochen, Phallus wie Phallus und Herz wie Herz; und vor allem das warme, rinnende Blut: Im Sterben wurde die Menschenähnlichkeit des Tieres vielleicht am deutlichsten erfaßt.«[1027]

Schließlich wird die Figur"' (O2) im Verhalten der Menschen (O2) als ein Zwischenwesen (Z3) wahrgenommen, das wegen seiner Bedeutung als Einheit (I1) im Verhalten der Menschen (O2) Verehrung (I1) erfährt. Der finale Interpretant dieser Semiose ist ein ›Jagdkult‹, innerhalb dessen die physische und organische Natur in Gestalt der Tiere sakralisiert wird.

Die skizzierte Semiose durchläuft eine Reihe von semantischen Transformationen, mittels derer die semantischen Einheiten an den verschiedenen Funktionsstellen des semiotischen Modells durch andere substituiert oder in bestimmten Aspekten ergänzt werden.[1028] Der semiotische Prozess der Substitution ist aus der rhetorischen Trope der Synekdoche bekannt, in der ein Wort durch ein anderes Wort aus demselben Begriffsfeld ersetzt wird; allerdings mit dem Unterschied, dass im semiotischen Prozess die Verähnlichung *durch* die Metamorphose erfolgt, während die Synekdoche *auf* dem Prinzip der bereits bestehenden Ähnlichkeit basiert. In der hypothetischen, aber sich als plausibel erweisenden Rekonstruktion der Semiose wird die ehemals äußere Bedeutung der Jagd in den Zeichenprozess der therianthropischen Figur eingefaltet. Dabei wird das Verhältnis von Sinn und Bedeutung durch die Wechselwirkung zwischen Syntax (Erstheit; Zeichen) Semantik (Zweitheit; Objekt), und Pragmatik (Drittheit; Interpretant) bestimmt.

Das Ergebnis der Rekonstruktion des inneren Sinns der Höhlenzeichnung als Kombination von Menschen- und Tiergestalt mag trivial erscheinen. Die mögliche Reaktion »Das sieht man doch auch ohne komplizierte semiotische Rekonstruktion sofort!« ist eine Folge der Ikonizität der Höhlenzeichnungen von therianthropischen Figuren, die

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unmittelbare Evidenz erzeugt. In der semiotischen Rekonstruktion geht es jedoch weniger um das semantische ›Was‹, sondern vor allem um das syntaktische und prozedurale ›Wie‹ in Gestalt des Zusammenspiels von Sinn und Bedeutung. Der innere Sinn der therianthropischen Figur ist eine Reaktion auf das Bezugsproblem der Zeichnung als ihrer äußeren Bedeutung, und diese wird im Verlauf der semiotischen Rekonstruktion wiederum in internen Sinn transformiert. Hier haben wir es mit der einschließenden Zirkularität der Semiose zu tun: Ein semiotischer Schluss – im dreifachen Sinne des Wortes als sequenzielles *Er*schließen, zirkuläres *Ein*schließen und (vorläufiges) *Ab*schließen – ist analog zum Ein- und Ausfalten nicht das Ergebnis einer bloß linearen Abfolge, sondern vielmehr die Folge von Rückkopplungsschleifen und rückläufiger Kausalität als Modalitäten von semiotischer Emergenz. Zirkularität schließt die Semiose zwar ein, aber nicht vollständig und endgültig ab, denn der semiotische Prozess ist prinzipiell nicht stillzustellen. Allerdings bilden sich mit der Zirkularität qua Selektion und Rückkopplungsschleifen abgegrenzte und in sich sinnvoll strukturierte semiotische Einheiten heraus, die sich systemisch vollziehen.[1029]

Die Rekonstruktion der Semiose der therianthropischen Figuren kann zeigen, wie eine Beziehung zwischen JÄGERN, JAGD und TIEREN hergestellt wird und wie ›Kultur‹, ›Natur‹ und ›Soziales‹ jeweils die Relation der beiden anderen fundieren. Die physisch-organische Natur wird durch eine Interdependenzunterbrechung externalisiert und dann semiotisch als sinnhaft konstituiert; von einer sozialen Domestizierung der Natur kann nur die Rede sein, wenn sie vorher ausgegrenzt und in ein differenzielles Verhältnis zur Kultur gesetzt worden ist. Die Relation von Natur und Sozialem wird durch Kultur als einem kommunikativ zu aktivierenden Sinnreservoir fundiert, und zwar in Gestalt eines ›impliziten Wissens‹[1030] und *»precipitate of cognition and communication in a human population«*[1031]. Was mit den Begriffen ›Kultur‹, ›Natur‹ und ›Soziales‹ sehr viel später wissenschaftlich komplex entfaltet wird, ist im elementaren Zeichensystem – hier am Beispiel des Zwischenwesens semiotisch komprimiert – als Potenzial bereits angelegt (Abbildung 47).

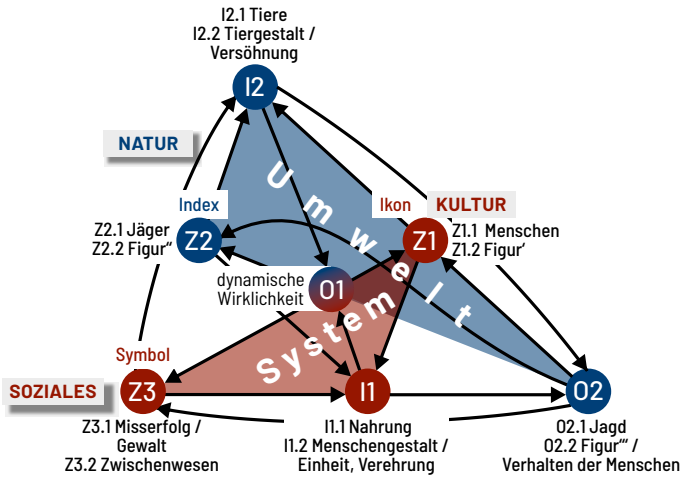


Abbildung 47: Das potenzielle Verhältnis von ›Kultur‹, ›Sozialem‹ und ›Natur‹ im semiotischen System therianthropischer Figuren

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im Wechselspiel zwischen dem Fall der therianthropischen Figuren und heutiger Theoriebildung lassen sich die drei großen Begriffe ›Kultur‹ (Z1–I1–O1), ›Natur‹ (Z2–I2–O2) und ›Soziales‹ (Z3–I2–O2) ansatzweise, aber zugleich auch *in nuce* verstehen (Abbildung 47):

- Kultur ist ein Set von Regeln, die die semiotisierte Differenz von Natur und Sozialem systemintern konstituieren und diese Differenz vermitteln; deshalb steht der Begriff der Kultur an der semiotischen Stelle des ikonischen Zeichens Z1.[1032] Ebenso wie die Peirce'sche Kategorie der Erstheit umfasst Kultur alles, was und wie es ist, weil es so ist – zunächst ohne Hinsicht auf irgendetwas anderes als sich selbst.[1033] Kultur umfasst Vorfindliches in seiner Qualität im Spektrum von Regel und variierender Anwendung, Möglichkeit und Realität. Insofern steht Kultur für den internen Regelungszusammenhang eines Systems und deshalb an der linguistischen Stelle der Syntax. Beobachten sich Systeme wechselseitig, erfolgt das häufig explizit in der Terminologie von Kultur und ihr zugehörigen semantischen Familienähnlichkeiten, weil durch den Vergleich die Realisierung von Regeln vor dem Hintergrund verschiedener Möglichkeiten thematisch wird. In diesem Sinne ist beispielsweise die Redeweise von ›chinesischer Kultur‹, ›politischer Kultur‹, ›Esskultur‹ und ›Religionskulturen‹ zu verstehen. Kultur ist somit die Einheit von vereinheitlichender Generalisierung und variierender Konkretion und stellt Bezugspunkte für den Vergleich auf gleich/ungleich hin bereit. Im elementaren Zeichensystem konstituiert Kultur den allgemeinen semiotischen Code – im Falle des elementaren religiösen Zeichensystems den religiösen Code mit der Unterscheidung Immanenz/Transzendenz.
- Natur lässt sich als Set von indexikalischen Zeichen verstehen, auf die sich die Semiose fremdreferenziell bezieht; deshalb steht der Begriff der Natur an der semiotischen Stelle des indexikalischen Zeichens Z2. Fremdreferenzialität heißt, dass Natur nur zeichenhaft-repräsentational Bestandteil der sozio-kulturellen Wirklichkeit ist; physische, chemische und organische Prozesse gehören zu ihrer amorphen Umgebung, werden aber innerhalb der Semiose in jeweils relevanten Teilen in Gestalt der fremdreferenziellen Umwelt bezeichnet. Allerdings verweisen Zeichen am semiotischen Stellenwert von Z2 nicht nur auf als natürlich bezeichnete Prozesse und Sachverhalte. Hier sei nur angedeutet, dass an der semiotischen Stelle von Z2 neben Natur und artifiziellen Gegenständen auch die physisch-technischen Aspekte der Medialität und jede Semantik stehen kann, die den Anspruch auf Evidenz erhebt. Technik, Medialität und Semantik werden gleichsam zur ›zweiten Natur‹. Insgesamt verweist Z2 innerhalb der Semiose auf Spuren der Wirklichkeit außerhalb der aktuellen Semiose, die durch kommunikativ aktivierte semiotische Anschlüsse der Bewährung oder dem Scheitern ausgesetzt sind.
- Das Soziale ist als die pragmatische Interpretation der Relation zwischen Z1 (Kultur als Regelzusammenhang) und Z2 (Bedeutung; etwa Natur als Objekt der Semiose, aber auch Medialität in physisch-technischer Hinsicht und Semantik) zu verstehen; deshalb steht der Begriff des Sozialen an der semiotischen Stelle des symbolischen Zeichens Z3. Weil das Soziale stets das Verhältnis zwischen Regelzusammenhängen und ihren faktischen Realisierungen vermittelt, sind Kultur und Natur ebenso wie ihre Differenz und Relation stets sozial konstituiert.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im semiotischen Elementarsystem ist NATUR fremdreferenziell ausgerichtet, KULTUR hingegen selbstreferenziell gehalten. Fremdreferenzielle Aspekte von KULTUR kommen nur in der sozial vollzogenen Vergleichsperspektive in den Blick. Das SOZIALE, das NATUR und KULTUR miteinander vermittelt, changiert als Vollzugsinstanz zwischen Selbst- und Fremdreferenz. Es ist nicht wahrscheinlich, dass in vorgeschichtlichen Kommunikationsprozessen KULTUR, also der syntaktische Regelungszusammenhang, durch Operationen des Vergleichs thematisch geworden ist. Das ist vermutlich erst seit der Existenz von komplexeren Gesellschaften mit verzweigten Handlungsbeziehungen, Migration und schriftlicher Kommunikation der Fall. Dann stehen sich in der mediterranen Religionsgeschichte beispielsweise assyrische und ägyptische oder später griechische und persische Götter und Göttinnen gegenüber; für den Fall der indischen Religionsgeschichte die vedische Religion, der hindu-religiöse Komplex sowie die religiösen Anteile des Buddhismus; und in der chinesischen Religionsgeschichte die religiösen Aspekte des Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus. Aus dem Vergleich werden generische religiöse Konzepte – bis hin zu einem universalistischen Anspruch – entwickelt. KULTUR ist auch der Regelungszusammenhang für Tradition, und Traditionen entstehen durch den diachronen und synchronen Vergleich, in dem der Vollzug des Kulturellen thematisch und somit fraglich wird und institutionell vergewissert (etwa durch Kanonbildung) oder reformiert werden muss. Der innere Sinn der Höhlenzeichnung des Zwischenwesens (Abbildung 36, S. 212) besteht folglich darin, zwischen der Welt des KULTURELLEN und der Welt des NATÜRLICHEN einschließlich der Tiere in der Form des SOZIALEN besser zu vermitteln, als es in der herkömmlichen, mit bekannten Mitteln erfolgten Jagd der Fall ist.[1034] Zugleich werden Höhlenzeichnungen wie die analysierte Teil von religiösen Kulten, die unter anderem aus Erfahrungen entstehen, die während der Jagd gemacht werden.

Zwar bezeichnen die dargestellten Zwischenwesen eine Mensch-Tier-Symbiose, doch zeigen andere Höhlenzeichnungen Menschen und Tiere als voneinander differenziert. Insbesondere in frühen Jägergesellschaften ist das Verhältnis zwischen den Attributen ›menschlich‹ und ›nicht-menschlich‹ sehr komplex und dynamisch. Unter diesen Bedingungen

> »humans may come to think of themselves as zoomorphic as much as they think other animals are anthropomorphic. […] So perhaps in an evolutionary perspective we should talk less about an anthropomorphic tendency and more about an intuitive recognition that all things share in some kind of animating power or enspiritedness, and that some entities have more of it or express it in different ways.«[1035]

Ob mittels therianthropischer Figuren die Jagd besser verstanden wird als zuvor (das heißt, ob damit semiotische Anschlüsse erfolgreich hergestellt werden können) oder ob sie Teil der Entstehung eines ›Jagdkultes‹ sind, gehört zu den Fragen, die sich nur durch die Analyse weiterer semiotischer Prozesse beantworten lassen, in die vorgängige Semiosen rekursiv und zirkulär eingefaltet werden. Bei verschiedenen semiotischen Anschlüssen handelt es sich jedoch in gesellschaftlicher Hinsicht nicht um eine kategoriale Alternative mit sich wechselseitig ausschließenden Gliedern. So können die therianthropischen Figuren über praktisch-technische Belange hinaus in einem Kontext ritueller Metamorphose stehen:

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Depending on the conditions of the ritual environment, the exploration of ›humanity‹ and ›animality‹ might involve transformations between the two states, or a breakdown in structural boundaries between the two concepts as a sense of ›human–animal *communitas*‹ emerged.«[1036]

Die Semiose, auch diejenige wissenschaftlicher Rekonstruktion, muss sich stets bewähren – oder sie scheitert. Auf den Fall der therianthropischen Figuren bezogen: Sie bleiben so lange Bestandteil semiotischer Praxis, wie Jagdpraxis, Höhlenzeichnung und gegebenenfalls entsprechende rituelle Performanz in einem semiotischen und kommunikativ aktivierten Bezug stehen (und wie hier in der wissenschaftlichen Beobachtung als zusammenhängend rekonstruiert). Aber auch unabhängig von praktisch-instrumentellen Bezügen liegt mit den therianthropischen Figuren bereits der Sachverhalt der *Einschreibung* von Kultur und sozialer Praxis in den physischen Fels vor. Auf diese Weise kann sich ihr innerer Sinn von den Bezügen zur Jagdpraxis lösen und in andere Sinnkontexte – etwa der Kunst oder der Religion – eingefaltet werden. In der gesellschaftlichen Differenzierung machen sich gesellschaftliche Subsysteme zunehmend unabhängig von ihrem multi-funktionalen Entstehungskontext sowie entsprechender Polysemie und Multivalenz – im vorliegenden Fall: dem Zusammenspiel von Jagdökonomie, Spiel, Kunst sowie Religion – und folgen jeweils einer Eigendynamik mit semantischen und sozialstrukturellen Vereindeutigungen.

Aus der semiotischen Rekonstruktion des inneren Sinns und der äußeren Bedeutung der therianthropischen Figuren kann geschlossen werden, dass mit ihnen Erfahrungen der vorgeschichtlichen Menschen im Verhältnis zu ihrer natürlichen Umwelt (für die die Jagd ein zwar wichtiges, aber doch nur ein praktisches Beispiel unter anderen ist) kommunikativ verarbeitet werden. Mit den frühen Höhlenzeichnungen therianthropischer Figuren liegt ein Potenzial vor, das sich neben der Bewältigung praktisch-technischer Schwierigkeiten auch in die Richtung dessen entfalten kann, was von heute aus als Religion bezeichnet wird. Ihr später *ausgeprägt* entwickelter Code immanent/transzendent konkretisiert sich potenziell in der Beziehung zwischen bekannter sozio-kultureller Welt und auf Basis semiotisierter, aber immer wieder unbekannter, befremdlicher und entfremdeter Naturwelt; und umgekehrt resultieren aus entsprechender konkreter und wiederholter Erfahrung die Generika ›Kultur‹, ›Natur‹ und ›Soziales‹. Freilich ist die entsprechende Kontingenzbearbeitung in diesem Stadium noch nicht im Unterschied zu anderen Codierungen spezifisch religiös bestimmt; dafür braucht es eine semiotische Komplexitätssteigerung, forcierte soziale Differenzierung und die zahlreiche kommunikative Wiederholung entsprechender semiotischer Muster. Allerdings ist die religiöse Funktion der Bearbeitung von Kontingenz – etwa des Jagdmisserfolgs oder der Erfahrung von ›Schuld‹ – im behandelten Material angelegt und bildet sich im Laufe der sozio-kulturellen Evolution zu einer eigenen Sinnform aus. Das Potenzial für Religion, das in den Höhlenzeichnungen therianthropischer Figuren liegt, leitet sich aus der hypothetischen, aber mit einer gewissen Plausibilität versehenen Rekonstruktion der Erfahrung von praktischen Schwierigkeiten ebenso wie von Gewalt- und Schulderfahrungen im Umgang mit der als natürlich semiotisierten Umwelt ab. Das religiöse Potenzial therianthropischer Figuren liegt darin, entweder die asymmetrische Macht der Menschen über die unbekannte, gefährliche und unbeherrschbare Tierwelt (wie etwa in der ›Herr der Tiere‹ genannten Figur dargestellt[1037]) oder den symmetrischen Einklang mit ihr oder den ›Schuld‹

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erzeugenden ›Einspruch‹ der Natur zu bezeichnen. Das Sinnpotenzial der Höhlenzeichnungen führt – einmal in der Welt – ein dreifaches mediales Eigenleben: zum Ersten als Anweisung zu verbesserter Jagdökonomie, zum Zweiten in Richtung der Verarbeitung ästhetischer Erfahrungen mit der Tendenz zu dem, was von heute aus Kunst genannt wird, und zum Dritten in die Richtung dessen, was sich später zu Religion ausdifferenziert.[1038] Erfahrungen mit der ausgegrenzten natürlichen Umwelt (Tiere und Pflanzen, aber auch Menschenkörper und unbelebte Materie) sind ihre fremdreferenzielle Referenz und benennen zugleich mögliche Faktoren der Emergenz von Religion.

d) Die Ausbildung religiöser Expertenrollen

> Der Fleischvorrat geht zu Ende. Daher versammeln sich die Jäger der Sippe und bereiten sich zur Jagd vor. Die Holzspeere, Steinwurfgeräte sowie Pfeile und Bögen liegen bereit. Doch bevor sich die Gruppe aufmacht, kleidet sich ein Mitglied der Sippe in ein Hirschfell und setzt sich eine Maske auf, die aus einem Hirschgeweih angefertigt worden ist. Die Jäger verfügen über eine lange, über Generationen hinweg gesammelte und weitergegebene Erfahrung. Sie haben die Jagdtechnik verbessert und immer effizientere Waffen entwickelt. Trotzdem sind ihnen die kräftigen Tiere oftmals physisch überlegen. Die Jäger sind entweder nicht schnell genug, oder ihre Jagdinstrumente erlauben keine sichere Entfernung. Außerdem sind nicht immer Herden in Sicht, wenn der Nahrungsvorrat erneuert werden muss. Daher kommt es darauf an, sich die Kraft der Tiere anzueignen und ihre Macht in den Bann der Jäger zu ziehen. Das Mitglied der Sippe, das sich eine Maske aufgesetzt hat, versetzt sich auf diese Weise in die Lage eines Hirsches. Die anderen Sippenmitglieder halten diese Person für fähig, das Verhalten der Herde nachzuvollziehen und möglicherweise sogar zu beeinflussen. Der maskierte Mensch beginnt zu tanzen, entlockt einem Musikbogen Töne und bringt sich in einen außeralltäglichen Zustand. Nach einiger Zeit sind Hirsche in Sicht. Die Jagd kann also beginnen und führt zum Erfolg. Die Sippe rechnet diesen Erfolg dem Zusammenspiel zwischen dem Geschick der Jäger und dem Tun des maskierten Menschen zu.

So oder so ähnlich oder kann es sich um 10.000 v. u. Z. in verschiedenen Regionen Europas und andernorts zugetragen haben. Diese Geschichte ist das Ergebnis der folgenden semiotischen Rekonstruktion, deren Ausgangspunkt abermals die therianthropischen Figuren sowie weitere archäologische Funde sind. Wie die bisherige Rekonstruktion der Zwischenwesen zeigt, bergen sie sowohl das Sinnpotenzial für eine praktisch-technische Reaktion auf den Jagdmisserfolg als auch einen kultischen Respons auf die mögliche Erfahrung von ›Schuld‹; beides ist als komprimierter, punktualisierter Ausdruck der Spannungslage zu verstehen, die sich mit der Unterscheidung zwischen ›Natur‹ und ›Kultur‹ sowie ihrer Vermittlung durch das ›Soziale‹ konstituiert und entfaltet. Der Sinn und die Bedeutung der therianthropischen Figuren besteht dem rekonstruierten semiotischen Potenzial gemäß darin, die Erfahrung des Jagdmisserfolgs ebenso wie die der ›Schuld‹ zu verarbeiten und mit der medialen Vermittlung zwischen Mensch- und Tierwelt auf die Spannungslage zwischen ›Natur‹ und ›Kultur‹ zu antworten. Die Frage ist nun, ob das an die Höhlenwand gezeichnete Zwischenwesen über das mediale Eigenleben hinaus auf rollenförmige – also kommunikativ als personales Handeln bestimmte – religiöse Aktivität hinweist, die allerdings in der sozio-kulturellen Wirklichkeit ebenfalls stets nur zeichenförmig repräsentiert

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sein kann. Diese Frage sei im Folgenden anhand der erneuten Anwendung des bereits erprobten semiotischen Modells mit Bezug auf weitere archäologische Funde behandelt.

Nachdem die zeicheninterne *Bedeutung*, der zeicheninterne *Sinn* sowie die zeichenexterne *Herdeutung* der Höhlenzeichnung – wenn auch nur grob – rekonstruiert worden sind, stellt sich die Frage nach ihrer *Hindeutung*, nach dem Zeichengebrauch und der Zeigefunktion des Zeichens. Handelt es sich bei der menschenartigen Gestalt mit Hirschgeweih (Abbildung 36, S. 212) um ein imaginäres, aber kommunikativ wirksames Zwischenwesen, das mit der Zeichnung visualisiert wird und somit im Bereich der Kultur als Sinnreservoir verbleibt und/oder Teil einer Medialisierung im Sinne eines ikonischen Objektbezugs wird? Oder zeigt die Zeichnung einen Experten – als eine Art von Gebrauchsanweisung im Sinne eines indexikalischen Objektbezugs –, der mit den Tieren in eine besondere Beziehung treten kann, und verweist somit auf körperbezogenes Handeln? Die Rekonstruktion der *Herdeutung* einer Zeichenform braucht eine vorgängige Zeichenform, an die es beobachtend und verstehend anschließt. Die Rekonstruktion der *Hindeutung* einer Zeichenform benötigt eine nachfolgende Zeichenform, die an sie anschließt. Auf diese Weise wird die Hindeutung gemäß der Zirkularität des Schließens zum inneren Sinn der nachfolgenden Zeichenform, die wiederum die Bedeutung der vorangegangenen konstituiert.

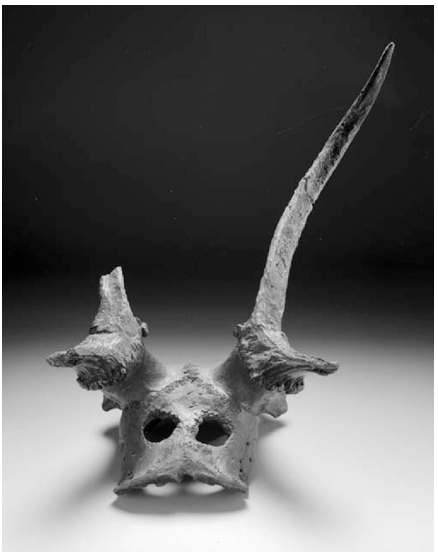


Abbildung 48: Behandeltes Schädeldach mit Geweih, Star Carr, Yorkshire, England (10.]tsd. v. u. Z.)[1039]

Zwischen 1949 und 1951 sind an der Grabungsstätte von Star Carr in Yorkshire, England, 21 Geweihschädel gefunden worden.[1040] Hier kehrt das Motiv des Hirsches und des Hirschgeweihs wieder, das bereits im ersten Beispiel der Grabbeigabe (siehe S. 196–201) sowie beim analysierten Zwischenwesen (Abbildung 36, S. 212) von semiotischer Relevanz ist. Jedes der in Star Carr gefundenen Objekte, die aus dem 10. Jahrtausend v. u. Z. stammen, besteht aus dem Schädeldach eines Rothirsches, an dem das Geweih noch vorhanden ist (Abbildung 48). Das Gewicht des Geweihs war reduziert worden, indem die Ausleger und Sprossen gestutzt und ausgehöhlt wurden. Das Innere des

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schädels wurde behandelt, um Ausstülpungen zu glätten oder zu entfernen. Außerdem wurden zwei Perforationen durch den Schädel gebohrt. Fachleute nehmen an, dass diese Bearbeitungen erfolgten, um die Geweihschädel als Kopfbedeckung oder Maske benutzen zu können.[1041] Ähnliches ist 1987 am mittelsteinzeitlichen Fundplatz in Bedburg-Königshoven, Deutschland, entdeckt worden, nämlich zwei bearbeitete Rothirschschädel samt Geweih, die auf 7.000 v. u. Z. datiert werden.[1042] Beide Funde bestehen aus dem Schädeldach von Rothirschen mit vollständigem Geweih (einmal ein Vierzehnender, das andere Mal ein Zwölfender). Bei beiden Geweihen wurde das Schädeldach vom übrigen Schädel getrennt, und auch hier wurden an den Seiten jeweils runde Perforationen von etwa 1–2 cm Durchmesser eingefügt. Sie wurden von innen nach außen gebohrt und sind als Befestigungslöcher zu deuten. Fachleuten zufolge wurden die Hirschgeweihe von Menschen zusammen mit einem Teil des Schädels samt Fell und Ohren des Tieres getragen.[1043] Auf der Basis der Funde in Star Carr und Bedburg-Königshoven können die folgenden drei Propositionen Auskunft über die Hindeutung der therianthropischen Figur mit Menschengestalt und Hirschgeweih aus der Grotte *Les Trois-Frères* (Abbildung 36, S. 212) geben:

1. Die Geweihe weisen an den Seiten artifizielle Löcher auf.
2. Die Geweihe sind bearbeitet worden.
3. Die Löcher lassen darauf schließen, dass es sich bei den Geweihen um eine Art von Kopfbedeckung oder Maske handelt.

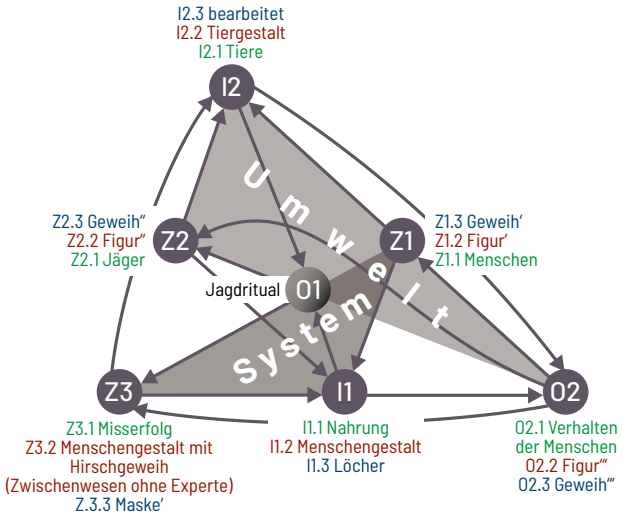


Abbildung 49: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren VII

Die semiotische Rekonstruktion setzt bei der Grobanalyse eines möglichen Jagdmisserfolgs (Abbildung 44, S. 222) sowie beim möglichen Sinn des Zwischenwesens an (Abbildung 45, S. 223). In der Rekonstruktion des semiotisch-metamorphischen Prozesses wird die Figur' (Z1) mit Menschengestalt (I1) zum Geweih', die Menschengestalt zu Löcher (I1) und die Figur''' (O2) zum Geweih'', das auf die Maske' (Z3) verweist (Abbildung 49). Die Maske (Z3) als symbolisches Zeichen der

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an die therianthropische Figur anschließenden Zeichenform löst das Zeichen der Menschengestalt mit Hirschgeweih ab, bewahrt aber Teile des semantischen Gehaltes. Dies stützt die Vermutung, dass die Zeichnung über das mediale Eigenleben hinaus das Potenzial zur Darstellung praktischen, körperbezogenen Handelns birgt. Die Gebrauchsweise der Hirschgeweihe als einer Art von Kopfbedeckung oder Maske dürfte damit – zumindest vom weiteren Verlauf sozio-kultureller Semiose her – als einigermaßen wahrscheinlich gelten können. Doch wofür und zu welchem Anlass wurden sie getragen? Die ›Masken‹ und ›Kostüme‹ können schwerlich Teil der Kleidung für den alltäglichen Gebrauch gewesen sein. Da es sich um ein Hirschgeweih handelt, sei die Hypothese verfolgt, dass es sich beim Funktionskontext um die Jagd handelt.

Abbildung 50: Figur aus der *Remigia*-Höhle, Castellón, Spanien (um 8.000 v. u. Z.). Ein aufrecht stehendes Wesen, anscheinend ein als Bulle eingekleideter und maskierter Mensch, trägt einen Speer[1044]

Es ist gut möglich, dass die in den Höhlenmalereien dargestellten Tier-Mensch-Doppelwesen zunächst die Tarnung der Jäger durch Tierfelle und -masken darstellen. Dafür ist die Wandzeichnung aus der *Remigia*-Höhle (Castellón, Spanien) ein Indiz (Abbildung 50). Die in ein Tierfell gekleidete, mit einer Maske versehene und einen Speer tragende Gestalt in menschenartiger Haltung deutet darauf hin, dass sich Jäger auf diese Weise kostümiert haben, um sich den zu jagenden Tieren erfolgreicher nähern zu können, als das ohne diese Verkleidung möglich ist. Diese Form der Jagdtechnik birgt jedoch jenseits technischer Erfordernisse den Sinnüberschuss eines Übergangs sowohl von einem Menschen in ein visualisiertes Mensch-Tier-Mischwesen als auch in eine praxisleitende religiöse Expertenrolle. Dieser Sinnüberschuss führt, sobald er dauerhaft realisiert, also wenigstens rudimentär institutionalisiert worden ist, ein Eigenleben. Das im menschlichen Träger verkörperte Tier repräsentiert die Einheit zwischen Mensch- und Tierwelt oder zumindest die Vermittlung zwischen beiden. Es steht zu vermuten, dass aus dieser Jagdtechnik im Laufe der sozio-kulturellen Evolution eine kultische Verwendung der Verkleidung hervorgegangen ist, nachdem sie sich bei der Jagd bewährt hat.[1045] Wahrscheinlich handelt es sich um evolutionär parallel laufende Entwicklungen, sodass nicht unbedingt nur von praktischen Anlässen auszugehen ist, sondern auch Frühformen des rituellen Spiels anzunehmen sind, die teilweise bereits aus der Tierwelt bekannt sind.[1046] Diese Möglichkeit sei im Folgenden in Betracht gezogen.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In der *Caverne du Volp*, Ariège, Frankreich, befindet sich eine Wandzeichnung, die eine menschliche Gestalt mit einem Wisentkopf und umgehängtem Fell samt Schwanz zeigt (Abbildung 51). Diese Gestalt bewegt sich inmitten einer Gruppe von unterschiedlichen und wild durcheinanderlaufenden Tieren (in der Abbildung 51 ist nur ein bereinigter Ausschnitt zu sehen; in der Mitte ist eine zoomorphe Figur, halb Hirsch und halb Wisent, dargestellt). Dass die aus menschlichen und tierischen Elementen zusammengesetzte Figur Hörner trägt, steht in einem semiotischen Zusammenhang mit dem Befund, dass alle in der paläolithischen Höhenmalerei dargestellten Tiere – ausgenommen Pferde – mit Hörnern, Geweihen oder Stoßzähnen als Zeichen für physische Kraft ausgestattet sind. Zudem werden Hörner oftmals im Vergleich zu anderen Körperteilen größer und perspektivisch hervorgehoben dargestellt; das lässt auf die semiotische Funktion der Hörner als Zeichen physischer Stärke und des Kampfes schließen.[1047] Dieser Sachverhalt bekräftigt die oben geäußerte Hypothese, dass es sich beim Kontext der dargestellten Mensch-Tier-Mischwesen um die Jagd handelt.

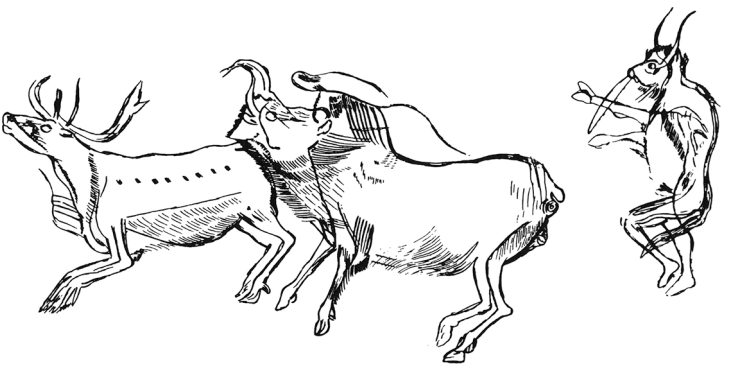


Abbildung 51: Figurengruppe (Ausschnitt) aus der *Caverne du Volp*, Ariège, Frankreich (ca. 12.000 v. u. Z.)[1048]

Die Gestalt aus menschlichen und tierischen Motiven (Abbildung 51) hält in der rechten Hand einen Bogen. Er ist allerdings zu klein, um als Jagdwaffe zu dienen, wie es im Zusammenhang der Tierherde naheläge. Außerdem ist nirgends ein Pfeil zu sehen. Daher kommt die Möglichkeit in Betracht, dass es sich um einen Musikbogen handelt, dem Töne entlockt werden können.[1049] Dementsprechend lässt sich die dargestellte Bewegung der Figur als tanzend verstehen. Auch diese Zeichnung spricht für die Existenz einer Art von ›Jagdkult‹. Während frühe rituelle Bestattungen vermutlich noch nicht die Ausbildung religiöser Expertenrollen brauchen, scheint das beim ›Jagdkult‹ anders zu sein. Eine religiöse Expertenrolle im Kontext der Jagd ist ein Fall von früher Arbeitsteilung und der Ausbildung einer Sozialform zur Regulierung religiösen Sinns im Wechselspiel von kommunikativ schematisierter Erfahrung sowie psychischen, organischen und physischen Prozessen als Umwelt der Jagdkommunikation.[1050]

Die Figurengruppe aus der *Caverne du Volp* (Abbildung 51) legt die Hypothese nahe, dass Maskierung und Kostümierung über die Verbesserung der Jagdtechnik hinaus zu kultischen Zwecken eingesetzt werden, um mit den zu jagenden Tieren zu kommunizieren, um Menschen und Tiere also in einen semiotischen Zusammenhang zu

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bringen. Mit dieser Hypothese kann über die mediale Dimension der Zeichnung (mit der sie für sich steht und ein semiotisches Eigenleben führt) und die Darstellung einer Jagdtechnik hinaus auf eine in Ansätzen existierende rituelle Praxis im Kontext der Jagd geschlossen werden, und zwar mittels der folgenden drei Propositionen, die eine neue Zeichenform konstituieren und den vorangehenden Semiosen eine Bedeutung verleihen:

1. Ein EINZELNER JÄGER aus der Gruppe setzt sich ein Hirschgeweih als MASKE bzw. Kopfschmuck auf.
2. Sodann führt ER einen TANZ oder Ähnliches auf.
3. Die rituell inszenierte oder tatsächliche JAGD führt zum ERFOLG.

Die mit diesen drei Propositionen benannte Semiose setzt bei der Grobanalyse eines möglichen Jagdmisserfolgs (Abbildung 44, S. 222), des möglichen Sinns des Zwischenwesens (Abbildung 45, S. 223) sowie der Rekonstruktion einer bearbeiteten Maske an (Abbildung 49, S. 232). Im Ergebnis faltet sich die Semiose aus, und zugleich faltet sie die bislang rekonstruierten Semiosen ein (Abbildung 52):

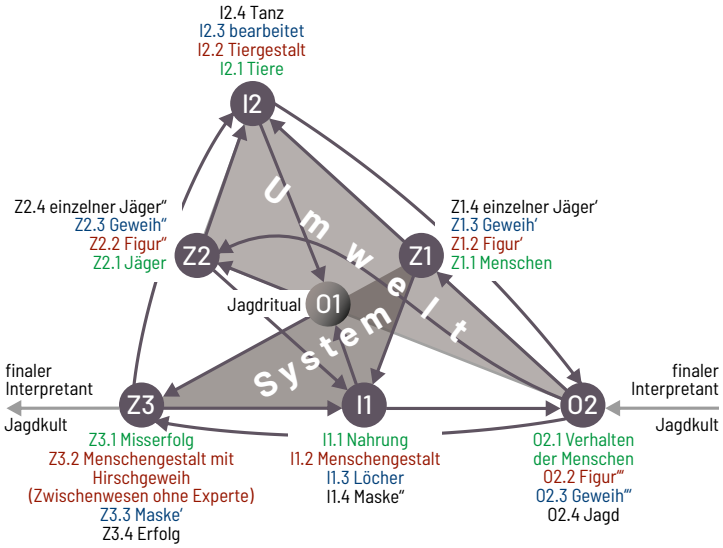


Abbildung 52: Semiotische Rekonstruktion therianthropischer Figuren VIII

Der EINZELNE JÄGER (Z1.4), der einen TANZ (I2.4) oder Ähnliches aufführt (stellvertretend für einen spielerisch-rituellen Akt), ist in der Beziehung, sich eine MASKE" (I1.4) aufgesetzt zu haben, ein ikonisches Zeichen und im Hinblick darauf, einen TANZ aufzuführen, ein indexikalische Zeichen (Z2.4). Die JAGD als eines der unmittelbaren Objekte (O2.4) und ihr ERFOLG als ein symbolisches Zeichen (Z3.4) werden durch den TANZ als einen dynamischen Interpretanten (I2.4) vermittelt. Der Erfolg kann sich durch die rituell inszenierte, aber auch in der anschließend tatsächlich durchgeführten Jagd einstellen. Das Jagdritual als das dynamische Objekt (O1) kann sich bewähren, indem das selbstreferenzielle Ritual mit der fremdreferenziellen Beobachtung der

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tatsächlich durchgeführten Jagd in eine Korrespondenz gebracht wird. Die transformatorische Abfolge, in der die semiotischen Elemente der rekonstruierten Semiose stehen, ist wie folgt:

- Ikonische Zeichen: Menschen – Geweih' – Figur' – einzelner Jäger'
- Unmittelbare Interpretanten: Nahrung – Menschengestalt – Löcher – Maske"
- Indexikalische Zeichen: Jäger – Figur" – Geweih" – einzelner Jäger"
- Unmittelbare Objekte: Verhalten der Menschen – Figur"' – Geweih"' – Jagd
- Dynamische Interpretanten: Tiere – Menschengestalt – bearbeitet – Tanz
- Symbolische Zeichen: Misserfolg – Menschengestalt mit Hirschgeweih – Maske' – Erfolg

Die Rekonstruktion zeigt: Die semiotische Kette verläuft zwar sequenziell, ist im Ergebnis der Sinnbildung aber rekursiv und zirkulär, indem sie vorangegangene Zeichenelemente einfaltet und metamorphisch umdeutet; analog zu Zellprozessen kann hierin ein ›semiotischer Metabolismus‹ gesehen werden, ebenso wie die Zelle als semiotisches System verstanden werden kann.[1051] Die metamorphische Umdeutung ist das Ergebnis der Beobachtung und somit des Verstehens der vorangehenden Zeichenform, die durch die nachfolgende Semiose eingefaltet und auf diese Weise sinnhafter Bestandteil des semiotischen Systems wird. Der Tanz, der stellvertretend für spielerisch-rituelles Verhalten steht, fungiert als dynamischer Interpretant (I2) und reguliert die gesamte Semiose. Als das dynamische Objekt (O1) kann somit eine Art von Jagdritual gelten, das sich zu einem ›Jagdkult‹ als dem finalen Interpretanten ausformen kann.[1052]

Die Menschengestalt mit Hirschgeweih (Z3.2) bleibt jedoch auch in dieser semiotischen Rekonstruktion polysem und multivalent: Sie kann a) eine Tarnung der Jäger zur Verbesserung der Jagdtechnik, b) einen Ritualexperten und c) ein Zwischenwesen mit einem medialen Eigenleben darstellen. Insofern kann die Figur sowohl eine Anweisung für praktisches Jagdhandeln oder rituelles Handeln bedeuten als auch für sich selbst stehen. Darin liegt die Ambivalenz von Zeichen, die sich zwischen Ikonizität, Indexikalität und Symbolizität bewegen. Zwischen dem medialen Eigenleben und der Handlungsanweisung vermittelt die zunächst bearbeitete und dann aufgesetzte Maske". Im Zusammenhang der Semiose verkörpert sie entweder einen jagdtechnischen oder einen rituellen Akt. Indem eine Person im Fall rituellen Handelns die Maske aufsetzt, wird der Körper der Person als Fremdreferenz in einigen Aspekten in den semiotischen Vorgang integriert. Diese Leistung kann die Maske aber nur erfüllen, wenn sie zugleich ein mediales Eigenleben führt. Bereits für vorgeschichtlich hergestellte Masken gilt: »As is the case among primitive peoples still today, the mask or its image can become a completely independent being conferring magic powers upon its wearer.«[1053] Die Maske und der Tanz (mit dem tanzenden Körper des Ritualexperten) sind die semiotische Verkörperung des Ritualgeschehens und referieren auf physische und organische Prozesse in der Umwelt des semiotischen Systems.

Für den Fall, dass die Menschengestalt mit Hirschgeweih (Z3.2) auf einen Ritualexperten innerhalb eines ›Jagdkultes‹ hinweist, lassen sich eine mögliche Herdeutung, der innere Sinn und eine mögliche Bedeutung therianthropischer Figuren folgendermaßen bestimmen (Abbildung 53):

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

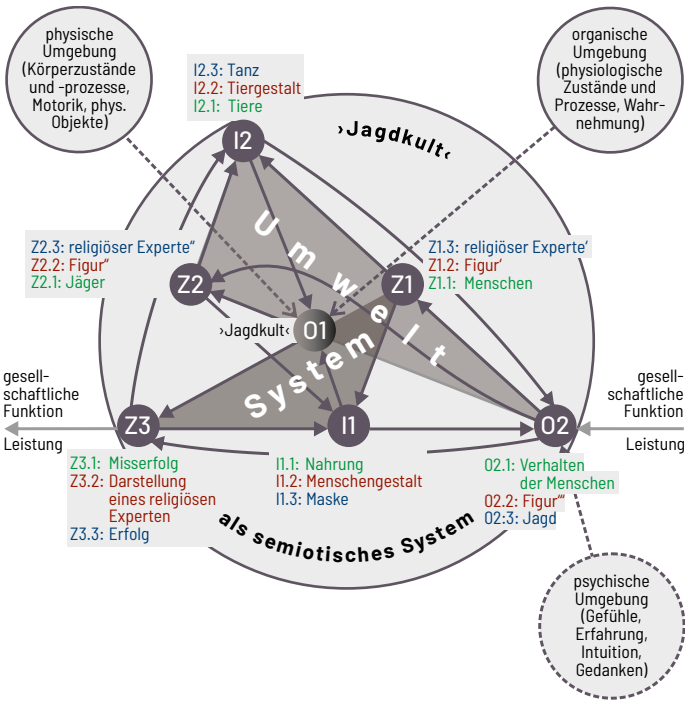


Abbildung 53: Möglicher Sinnzusammenhang therianthropischer Figuren im semiotischen System des ›Jagdkultes‹

Die *Herdeutung* der vorgängigen Zeichengestalt kann mit einiger Evidenz im Misserfolg (Z3.1) des Verhaltens der Menschen (O2.1) bei der Jagd auf Tiere (I2.1) bestehen (Abbildung 53). Die *Bedeutung* dieser vorgängigen Zeichengestalt wird durch die Darstellung eines religiösen Experten' (Z1.3) als Zeichen konstituiert. Der religiöse Experte' konstituiert die Einheit zwischen der Figur', die ikonisch auf eine Menschengestalt (I1.2) hinweist, und der Figur" (Z2.2) als indexikalischer Verweis auf die Tiergestalt (I2.2). Die Tiergestalt (I2.2) vermittelt zwischen der Figur'" (O2.2), die auf die materielle Gegebenheit und die psychische Beobachtung der Zeichnung in der Umwelt der Semiose verweist, und der Darstellung eines religiösen Experten als eines symbolischen Zeichens (Z3.2). Die Maske (I1.3) mediiert den religiösen Experten' (Z1.3), der sich die Maske aufsetzt, mit dem religiösen Experten" (Z2.3), der einen Tanz (I2.3) aufführt. Der Tanz reguliert als dynamischer Interpretant (I2.3) das Verhältnis zwischen der Jagd (O2.3) und ihrem Erfolg (Z3.3). Indem der Tanz an die semiotische Stelle der Tiergestalt (I2.2) und der Tiere (I2.1) tritt, ist er Ausdruck des kultischen Bemühens, eine Verbindung zu den Tieren herzustellen. Der Erfolg (Z3.3) der Jagd (O2.3) ist im Falle der tatsächlich durchgeführten Jagd ein Vorgang innerhalb wirtschaftlichen Handelns, wird jedoch durch den institutionalisierten ›Jagdkult‹ (O1) in der Tendenz als religiös bestimmt. Indem der ›Jagdkult‹ als semiotisches System institutionalisiert wird, ist er für die Selektion innerhalb variierender Zeichenbildung zuständig. Allerdings kann von einem ausgebildeten religiösen System mit einem spezifisch religiösen Code in diesem Zustand gesellschaftlicher Evolution möglicherweise noch nicht die Rede sein. Um das ver-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lässlich einschätzen zu können, fehlen die empirischen Daten. Aber der hier rekonstruierte ›Jagdkult‹ ist jedenfalls ein Baustein zur allmählichen Ausdifferenzierung des religiösen Systems aus allgemein-gesellschaftlichen Prozessen auf dem Weg zur Stabilisierung des religiösen Systems gegenüber anderen gesellschaftlichen Subsystemen.

Die Rekonstruktion hat sich in der weiteren Semiose sowohl der empirischen Praxis als auch der wissenschaftlichen Rekonstruktion zu bewähren. In wissenschaftlicher Hinsicht wissen wir nicht eindeutig, ob der Fund der mit Löchern versehenen Geweihe anhand der drei Propositionen angemessen beobachtet und dem empirischen Material gemäß verstanden worden ist. Dazu bedarf es weiterer Anschlüsse (zum Beispiel durch die Berücksichtigung zusätzlicher Funde und Hypothesen, also in Form der Bestätigung oder Falsifikation durch die *scientific community* in einer Balance aus wissenschaftlicher Selbstreferenz durch theoretische Plausibilität und wissenschaftlicher Fremdreferenz durch empirische Validität). Mit Blick auf die empirische Praxis kann die Jagdgemeinschaft die Gewissheit darüber, ob das Tanz-Ritual mit dem Erfolg der Jagd in einem Zusammenhang steht, nur durch die sich bewährende semiotische Relation zwischen der Jagd als dem Objekt (O2.3) im Sinne eines spezifischen Verhaltenskonzepts und dem Erfolg als seinem Zeichen (Z3.3) erlangen. Allerdings nimmt mit der Stabilisierung des ›Jagdkultes‹ auch seine Selbstreferenz zu, sodass er sich von Evidenzen außerhalb seines Vollzugs zunehmend abkoppelt und eigenen Plausibilitätskriterien folgt. Zudem vermittelt die hier rekonstruierte Semiose zwischen rituellem und jagdökonomischem Vollzug in der empirischen Wirklichkeit sowie in der wissenschaftlichen Rekonstruktion zwischen Hypothese und Empirie. Mit dieser Rekonstruktion sind lediglich die faktische Visualisierung des Konzepts eines Zwischenwesens sowie der Möglichkeitsraum für ein rituelles Handeln rekonstruiert, das neben physisch-organische Jagdtechniken treten kann, die in der Empirie als bekannt semiotisiert worden sind. Die Bewährung dieser Semiose ist sowohl theoretisch als auch empirisch nicht stillzustellen und muss sich in beiden Hinsichten stets aufs Neue behaupten; im Falle des Scheiterns muss die Semiose andere Wege einschlagen.

Die Plausibilität dieser Rekonstruktion vorausgesetzt, ist als Nächstes das Verhältnis zwischen der Maske, dem religiösen Experten', der sich die Maske aufsetzt, und dem religiösen Experten", der einen Tanz aufführt, genauer in den Blick zu nehmen. Viele Interpretationen vertreten ein symbolisches Verständnis der Maskierung. »The mask, here, brings about a ›social‹ or ›symbolic‹ change, not a biological one«, wie Chantal Conneller die entsprechende Forschung resümiert.[1054] Unter den Bedingungen früher gesellschaftlicher Evolution wird jedoch vermutlich noch nicht konstant zwischen den evolutionären Ebenen des Physischen, Organischen, Psychischen und Sozialen differenziert. Die gesellschaftlichen Selektionsmechanismen sind noch nicht systematisch und hinreichend von Variationen getrennt, die sich der Berücksichtigung psychischer Wahrnehmung verdanken. In der Phase früher religiöser Evolution besteht eine starke Rückbindung erster Ansätze religiöser Kommunikation an die psychische Wahrnehmung, ein enger Zusammenhang von kognitiver Imagination und physisch-organischer Welt. Gesellschaftliche Kommunikation wird sich noch stark fremdreferenziell an der psychischen Umwelt orientiert haben. David Lewis-Williams und Thomas Dowson formulieren zugespitzt: »Hallucinations and depictions were one.«[1055] Die Externalisierung psychischer Wahrnehmung aus der so-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zio-kulturellen Semiose und die psychische Internalisierung sozio-kulturellen Sinns sind zwar eingeleitet, aber noch nicht stabil differenziert.[1056] Der sogenannte Partizipationssatz, mit dem Lucien Lévy-Bruhl »die geistige Welt der Primitiven« kennzeichnet, besagt die Einheit von Realität und Traum, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft sowie Auslöser und Ausdruck eines Ereignisses.[1057] Des Weiteren schließt das Phänomen der von Levy-Bruhl so bezeichneten Multipräsenz die Alternativen zwischen Einem und Vielem, Gleichem und Verschiedenem sowie Belebtem und Unbelebtem aus oder vermittelt sie jedenfalls. Somit kann beispielsweise eine Person an verschiedenen Orten gleichzeitig präsent sein, und physisch nicht anwesende Entitäten (Personen, Tiere, Gegenstände) können gleichsam leibhaftig vergegenwärtigt werden. Auch wenn Lévy-Bruhls Ansatz im Ganzen eher nicht zu halten ist,[1058] kann dennoch davon ausgegangen werden, dass paläolithische Kognition in einem gewissen Maß von einer Fluidität zwischen der physischen, organischen, psychischen und der sozio-kulturellen Ebene geprägt ist.[1059] Allerdings: Zwar wissen wir nicht, ob im kognitiven Haushalt steinzeitlicher Kommunikation stabil zwischen technisch-instrumentellem und darstellendem Handeln unterschieden wird,[1060] aber es müssen bereits verschiedene Realitätszustände identifiziert werden können; andernfalls wäre die Ausbildung einer sozio-kulturellen Wirklichkeit und erste Ansätze einer Gesellschaftsformation einschließlich beginnender Religion nicht möglich. Für die in vorgeschichtlicher Zeit erfolgende Differenzierung zwischen den evolutionären Ebenen des Physischen, Organischen, Psychischen und Sozialen sprechen bereits die Indizien, die auf handlungspraktische und emotionale Schwierigkeiten bei der Jagd hindeuten. Entsprechende Diskrepanzen erzeugen Kontingenz. Diese Diskrepanzen und Kontingenzen werden sowohl psychisch wahrgenommen als auch gesellschaftlich verarbeitet, etwa mittels entsprechender Höhlenzeichnungen wie den hier untersuchten. Bestünden in vorgeschichtlicher Zeit keine Divergenzen zwischen physischen, organischen, psychischen und sozialen Strukturen, müssten auch keine Artefakte wie die Höhlenzeichnungen hergestellt werden. Und umgekehrt verstärken Artefakte die gesellschaftliche Differenzierung gegenüber den evolutionären Ebenen des Psychischen, Organischen und Physischen.

Konzediert man ein bestimmtes Maß an Unbestimmtheit der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier sowie den leichten Wechsel zwischen beiden Arten von Lebewesen, so ist es mit Bezug auf die Figuren der Mischwesen schwierig, von ›Maske‹ und ›Verkleidung‹ zu sprechen. Chantal Conneller schlägt daher vor, beim Verständnis des Aktes, die Hirschgeweihmaske zu tragen, die darin enthaltende Transformation ins Zentrum zu rücken:

> »As animal effects, the frontlets facilitated a bodily transformation. This was not a literal transformation into deer, but one that turned the human body into something else, by taking on the effects of the animal.«[1061]

Aber auch wenn der Akt der symbiotischen Transformation betont wird, ist zu berücksichtigen, dass es sich um eine mindestens in Ansätzen *sozio-kulturelle* Semiose handelt, die den menschlichen Körper sowie andere physische und organische Sachverhalte externalisiert, um Eigenstrukturen aufzubauen und interne Komplexität zu steigern, und in der Folge keinen direkten Zugriff auf die physische und organische Umwelt hat. In semiotischer Hinsicht ist die Maske sowohl ein ikonisches Zeichen,

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das für sich steht, als auch ein indexikalisches Zeichen, das auf andere Zeichen hinweist. Zwischen beiden Zeichenarten vermittelt die Maske als symbolisches Zeichen. Wie in Teilkapitel I.D.3 (S. 64 ff.) notiert, verweisen Masken stets auf andere Masken, und die Maske sowie das Maskierte gehören zusammen. Daher spiegelt die Diskussion darüber, ob es sich bei den vorgeschichtlichen Geweihmasken, die Personen auf dem Kopf tragen, um eine Verkleidung oder um eine Verkörperung handelt, nur jeweils eine Seite des paradoxalen Zusammenhangs von Differenz und Einheit wider. Die Maskierung als ›Gebrauchsanweisung‹ für Expertenrollen im Kontext eines ›Jagdkultes‹ vermittelt zwischen Menschen- und Tierwelt (und vielleicht auch zwischen Mikro- und Makrokosmos), indem sie die Differenz von Maske und Maskiertem im rituellen Vollzug – also in der pragmatischen, symbolischen Handhabe – gerade verdeckt.

Transformation und Symbiose bleiben in vorgeschichtlicher Zeit daher ein semiotisch-metamorphischer Sachverhalt, der über gegenständliche und gestische sowie später auch über verbalsprachliche Kommunikation hergestellt wird – inklusive der Zurechnung auf die beiden Expertenrollen Jäger und religiöser Experte. Hierbei handelt es sich um eine frühe Form von Rollendifferenzierung. Zugleich aber sind beide Rollen aufeinander verwiesen. Sie bestimmen sich in der Arbeitsteilung nur im wechselseitigen Bezug aufeinander. In diesem Sinne hält Roberto Calasso fest:

> »Um zu jagen, musste man zuerst einmal nachahmen. Den Rebhuhn-, Bären-, Leoparden-, Kranich- und Zobelschritt tanzen. Um ein Raubtier zu werden, musste man sich in die Gesten des Raubtiers und der Beute hineinfinden. So wies die Nachahmung den Weg zur Tötung. Und in der Tötung versteckt fand sich die Nachahmung. Die Beute wurde angelockt und in Bann geschlagen, denn sie hörte, dass man sie in ihrer Sprache rief. In diesem Moment traf sie der Jäger. Jäger und Schamane sind die am engsten verwandten Wesen. Oft sprechen sie dieselbe geheime Sprache, eben die der Tiere. Der Schamane beschwört sie, damit sie ihm Schutz und Hilfe gewähren, der Jäger, um sich ihnen zu nähern und sie zu töten. Beider Tun ist heilig – und erhellt sich gegenseitig.«[1062]

Vor dem Hintergrund der Rollendifferenzierung ist beim Vergleich zwischen der Benutzung von Jagdwaffen sowie der Expertenrolle des Jägers einerseits und der Maskierung oder Kostümierung sowie der kultischen Expertenrolle andererseits eine sozial semiotisierte Differenz zumindest in Ansätzen vorauszusetzen. Diese Differenz resultiert aus der Unterscheidung zwischen Physischem, Organischem, Psychischem und Sozialem – Unterscheidungen, die sich evolutionär zu der Zeit, aus dem das hier behandelte empirische Material stammt, bereits wenigstens rudimentär zu etablieren beginnen und daher mittels sozio-kultureller Semiose zu überbrücken sind. Nur vor diesem Hintergrund ist ein sinnhaftes Verständnis von Artefakten wie den therianthropischen Figuren möglich – sowohl für die empirische Praxis als auch für deren wissenschaftliche Rekonstruktion.

An dieser Stelle sei nochmals betont, dass neurophysiologische Vorgänge (verschiedene Bewusstseinszustände wie etwa Halluzinationen[1063]) evolutionäre *Korrelate* religiöser Kommunikation im Sinne einer Ausgrenzung physisch-organischer Vorgänge sind; sie erklären Religion als einen emergenten Sachverhalt daher nicht.[1064] Religion entsteht ebenso wie andere Kommunikationsformen durch die evolutionäre Differen-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zierung von psychischen und sozialen Prozessen, die sich durch die Differenzierung wechselseitig – allerdings mit einem konstitutionslogischen Primat sozio-kultureller Prozesse – festigen und physische ebenso wie organische Prozesse als NATUR externalisieren und sodann semiotisieren. Diese Differenzierung ist Teil sozio-kultureller Variation in informell-interaktionsförmiger Kommunikation, ihre Etablierung aber unterliegt sozio-kultureller Selektion und Stabilisierung in formalisierter Kommunikation. Erst die Differenzierung von gesellschaftlicher Kommunikation und externalisierter psychischer Wahrnehmung ermöglicht Wirklichkeit in der perspektivischen Oszillation von ›Unmittelbarkeit‹ der – grammatikalisch gesprochen – ›ersten Person‹ und Konvention der ›dritten Person‹. Das verdeutlicht Juri M. Lotman anhand von Träumen:

> »It is specifically here that man encounters the experience of ›flickering‹ between the first and third person, between real and conventional spheres of activity. Thus, in sleep, the grammatical possibilities of language operate ›as though in reality‹. The perceptive domain, previously and simply identified with reality, appears as a space in which all permissible transformations of language are possible: conventional and unreal narration, a selection of actions in space and in time, a changing point of view.«[1065]

Je stärker sich die evolutionäre Differenz zwischen Physischem, Organischem, Psychischem und Sozialem etabliert, desto stärker kann sich auch das Soziale intern differenzieren, nämlich über Situations- und Themendifferenzierung, dann auch über Rollendifferenzierung, institutionelle und mediale Differenzierung sowie später über funktionale Differenzierung. Die Differenz zwischen der EXPERTENROLLE DES JÄGERS einerseits und der KULTISCHEN EXPERTENROLLE andererseits ist Teil der internen gesellschaftlichen Differenzierung. Auch die frühen Jäger/Sammler-Gesellschaften sind bereits geprägt von der »multilevel relation between the religious—political and the economic—technological aspects of human societies«.[1066]

Die gesellschaftliche Bewährung der Rollendifferenzierung zwischen JÄGER und RELIGIÖSEM EXPERTEN sowie der institutionellen Differenzierung zwischen Jagd- und Kultpraxis beruht auf verschiedenen Bedingungen, Modi und Folgen der Herstellung und Sicherung von kognitiver und technisch-instrumenteller Evidenz. Die Funktionalität der Jagdwaffen kann direkt überprüft und gegebenenfalls verbessert werden. Wenn die Pfeile beispielsweise nicht scharf genug sind, um sich in das Fleisch des gejagten Tieres zu bohren, muss die Form verändert oder geeigneteres Material gesucht werden. In diesem Fall ist die Vermittlung zwischen der sozio-kulturellen Jagdtechnik und der physisch-organischen Dimension des Tötens mit indexikalischen, also zweitheitlichen Mitteln zu regulieren und zu überprüfen. Anders steht es mit der mimetischen Ver- oder Einkleidung zu dem Zweck, das Verhalten der zu jagenden Tiere zu ergründen und womöglich zu beeinflussen. Dieser Fall braucht andere Verfahren der Herstellung von Evidenz und Gewissheit. Sie sind ausschließlich durch verstärkte ikonische und symbolische, also erst- und drittheitliche Selbstreferenz sozio-kultureller Semiose mit zunehmender Distanz zu psychischen, organischen und physischen Prozessen in ihrer Umwelt zu erzielen. Dass es in der steinzeitlichen Semiose gerade der Hirsch ist, der als Symbol fungiert und in dessen Körper sich Personen mittels semiotischer Metamorphose hineinversetzen, kann neben dem Jagdobjekt mit der bereits genannten bipolaren Formung des Geweihs zusammenhängen, die ikonisch für die

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vermittlung von Gegensätzlichem (etwa zwischen oben und unten oder Erde und Sonne beziehungsweise Mond) oder als Übergang zwischen zwei Zuständen stehen kann. Somit oszilliert das Motiv des Hirsches neben dem Jagdobjekt kultisch zwischen Symbolizität und Ikonizität. Um die Funktionalität dieser semiotischen Metamorphose zu gewährleisten, müssen entsprechende kognitive Ansätze von Vorstellungskomplexen entwickelt werden, die über die mit ›bloßem Auge‹ sichtbare Evidenz hinausgehen. Sie lassen sich nicht technisch im praktischen Sinne, sondern nur mittels sozio-kulturell sich zentrierender symbolischer und ikonischer Selbstreferenz und auf Dauer nur institutionalisiert sichern – etwa durch Rollenspezifikation samt Einübung und möglicherweise damit verbundener Initiation. In evolutionärer Hinsicht bedeutet das die zunehmende Entkopplung strukturbildender Selektionen von Variationen in der Kommunikation.

Von ausgeprägten religiösen Ritualen und einem institutionalisierten Kultus zu sprechen, scheint für den evolutionären Zustand, aus dem das untersuchte empirische Material stammt, verfrüht zu sein. Jedenfalls sind aus dieser Zeit keine gesicherten Indizien dafür überkommen. Hier haben wir es eher mit sporadischer Situations- und Themendifferenzierung zu tun – etwa im Kontext der Jagd. Hingegen scheint es angemessen zu sein, von einer ersten Spezialisierung religiöser Rollen zu sprechen, die sich später zu religiösem Spezialistentum ausdifferenzieren konnten. Wie in Teilkapitel II.F.2 (S. 160 ff.) ausgeführt, ist eine Rolle ein Bündel von Verhaltenserwartungen, die an eine Person kommunikativ (gestisch, verbal oder anders medial vermittelt) adressiert und registriert werden. Angehörige einer Jäger/Sammler-Gesellschaft, die sich in ein Hirschkostüm kleiden, verkörpern eine entsprechende semiotische Form, und die Körper dieser Personen werden zusammen mit Kostüm und Maske zu einem Medium ritueller Kommunikation. Die semiotische Metamorphose, die sich in der mimetischen Ver- oder Einkleidung vollzieht, übersteigt den praktischen Sinn der Jagdtechniken. Darin liegt zumindest das Potenzial eines sozio-kulturellen Sinnüberschusses in Richtung auf Religion.

Die Ausbildung spezieller Rollen zählt – neben Situations- und Themendifferenzierung – zu den frühesten Formen sozialer Differenzierung. Das trifft auch und womöglich zuvorderst auf die religiöse Evolution zu. Als eine der frühesten Rollen, die in der religiösen Evolution ausgebildet werden, wird in der Forschung der ›Schamane‹ genannt.[1067] Wie jedoch in Teilkapitel II.E.3 (S. 133 f.) erwähnt, ist der Begriff sehr heterogen und umstritten. Mit Bezug auf die Vorstellungswelt prähistorischer Figuren konstatiert Hermann Parzinger:

> »Wir sollten ihr zunächst einmal die Fremdheit zugestehen, mit der sie uns begegnet, ehe wir sie allzu eilfertig mit naheliegenden Hypothesen über frühen Schamanismus etikettieren und kommerzialisieren.«[1068]

Diesseits von unüberprüfbaren Spekulationen ist mit Leroi-Gourhan festzuhalten:

> »Wir können, ohne das Material zu überfordern, die Gesamtheit der figurativen Kunst des Paläolithikums als Ausdruck von Vorstellungen über die natürliche und übernatürliche Ordnung (die im steinzeitlichen Denken nur eine Einheit bilden konnte) der lebendigen Welt auffassen.«[1069]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wenn man trotzdem von Schamanismus sprechen möchte, sollte man wenigstens seine historisch und kulturell variierenden Formen berücksichtigen.[1070]

e) Kognitive Differenzierung

Komplementär zur Rollendifferenzierung zwischen JÄGER und RELIGIÖSEM EXPERTEN erfolgt eine kognitive Differenzierung. Um sie nachzuvollziehen, ist es wichtig zu beachten, dass Kognition sich nicht auf psychische Prozesse reduzieren lässt, sondern in spezifischer Weise auch für soziale Systeme relevant ist. Dazu sei an die theoretischen Ausführungen in Teilkapitel II.E.1 »Die kommunikative Verarbeitung von Kognition« erinnert (S. 129 ff.). Die oben thematisierte Formung einer religiösen Expertenrolle wird von einem Weltbild begleitet, das häufig ebenfalls unter ›Schamanismus‹ zusammengefasst wird. Diesem Weltbild ist eine kognitive Differenz inhärent, nämlich die Unterscheidung zwischen einer hier und jetzt gegebenen Wirklichkeit und einer Existenzform, die sich von der normalen Beobachtung der evolutionären Ebenen des Physischen und Organischen unterscheidet. In dieser Existenzform befinden sich als übernatürlich erachtete Kräfte, Götter, Dämonen, Geister und die Toten – wie immer diese andere Existenzform räumlich symbolisiert werden mag. Die Zeichnung des ›Vogelmenschen‹ (Abbildung 32, S. 203) spricht dafür, dass die Anderwelt oben symbolisiert wird. Doch das ist in vorgeschichtlicher Zeit und auch später nicht die einzige Art der räumlichen Symbolisierung. Die Anderwelt kann sich ebenso in der unmittelbaren Nähe, etwa hinter einem Berg, auf einem Hain und in jedem Baum befinden.[1071] Der kognitive Dualismus muss durch vermittelnde und vereinheitlichende Relationierungen überbrückt werden, indem er beispielsweise mit Vorstellungen kombiniert wird, die in der Forschung zumeist animistisch genannt werden.[1072] Die Lebewesen samt den Menschen gehören beiden Existenzformen an, indem sie als aus der anderen Existenzform stammend erachtet werden und mit dem physischen, im Hier und Jetzt erfahrbaren Tod in sie zurückkehren, um dort weiterzuexistieren oder auch um erneut in die physisch und organisch erfahrbare Welt zu kommen. Der kultische Experte überschreitet die Grenze zwischen beiden Realitätsarten unter anderem mithilfe von Trance, Traum und Ekstase,[1073] die jedoch nur als kommunikativ erzeugte und kommunizierte Erfahrungen einen sozialen Wirklichkeitsstatus haben. Die dualistische Dynamik gehört zu den zentralen Triebfedern religiöser Evolution, wird symbolisch vermittelt und bleibt in transformierten Gestalten auch in späteren Formen religiöser Evolution erhalten (etwa als Teil-Ganzes-Relation, als Verhältnis von Mikro- und Makrokosmos, von ›Schein‹ und ›eigentlichem Sein‹, von Vorkommnissen und Typen/Begriffen, Generalisierung und Konkretion, Partikularismus und Universalismus etc.). Mit dieser Dynamik wird die Welt in spezifischer Weise verdoppelt und somit in ein anderes Licht gerückt.[1074]

Ebenso wie für den Fall des Begriffs eines spezifisch religiösen Rituals ist es mit Blick auf das behandelte Material verfrüht (und auch bei späteren Zuständen religiöser Evolution häufig unangebracht), von Glaubensformen im Unterschied zu praktisch-technisch gesichertem Wissen zu sprechen, auch wenn von ersten Konzepten einer Anderwelt auszugehen ist.[1075] Im Übrigen kommt es bei der Ausübung von Rollen und religiösen Ritualen, wie erwähnt, nicht auf einen wie immer gearteten Glauben an. Vielmehr sind die Rollenträgerinnen und -träger Medien der Handlungsabläufe, und Rituale sind ihre Skripte. Als spezifisch soziale Einrichtungen haben Rollen und Rituale im Prinzip nichts mit Motiven und Intentionen zu tun (außer dann, wenn sie

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kommunikativ adressiert werden) und vermitteln in evolutionärer Hinsicht zwischen physiologischen, psychischen und sozialen Prozessen in anderer Weise als glaubensförmig, nämlich durch Synchronisierung kommunikativer Abläufe einerseits sowie psychischer Aufmerksamkeit und körperlichen Verhaltens als Umweltreferenz der Kommunikation andererseits.

Auch der Magiebegriff scheint zur Beschreibung des empirischen Materials aus der Vorgeschichte auf den ersten Blick ungeeignet zu sein, vor allem aufgrund seiner entweder pejorativen Verwendungsweise oder wegen eines konzeptionellen Verständnisses, dem zufolge Magie in einen Ablauf einander ablösenden Stufen eingebettet ist.[1076] Die vorhistorischen Opferhandlungen sind zwar

> »rituell begründete Aktionen, die vielleicht Ausdruck einer bereits beim Frühmenschen vorhandenen Tendenz waren, lebensweltliche Erfahrungen, die nur schwer oder gar nicht zu verstehen waren, zu transzendieren, aber durch entsprechende Handlungen eben auch wieder in die eigene Lebenswelt einzubinden. Ob wir jedoch aus diesen Befunden auf magische Handlungen im strengen Sinne und Magie als religiös-geistiges Prinzip im Jungpaläolithikum schließen dürfen, scheint höchst zweifelhaft.«[1077]

Dennoch: Versteht man Magie als Bezeichnung religiös-instrumenteller Praktiken, die als Sakralisierungstechniken zu pragmatischen Zwecken (zu denen auch das später aufkommende Gebet um etwas Bestimmtes als sublimierter Aktivität gehört) Teil von sich ausbildender Religion sind, dann lassen sich in der vermuteten ›Jagdmagie‹ neben Bestattungen erste Elemente finden, die sich später einerseits praktisch-technisch und andererseits religiös formen.[1078] In diesem Sinne ist Magie als Vermittlung zwischen der kognitiven Dimension und der Dimension des praktisch-instrumentellen Regulierens zu verstehen. Auch wenn die Jagdmagie-These heute wissenschaftlich so gut wie nicht mehr vertreten wird, hängen auf der Basis der paläolithischen Höhlenmalereien die Anfänge religiöser Kulte und Weltbilder neben der Semiotisierung der Sexualität und Fruchtbarkeit auch mit der Verarbeitung von Erfahrungen bei der Jagd zusammen. Die meisten der dargestellten Tiere stellen zwar kein damaliges Jagdwild dar. Dennoch kommen, wie in den vorangehenden Abschnitten zu sehen war, vereinzelt religiös semiotisierte Jagdszenen und therianthropische Figuren vor.[1079] Insofern ist die kultische Reaktion auf Erfahrungen im Zusammenhang mit der Jagd nicht der schlechthinnige Ursprung religiöser Kulte, aber doch einer unter anderen. Wie bei allen genealogischen Fragen gilt auch hier: Falsch ist eine Theorie der Entstehung von Religion in jedem Falle dann, »wenn sie *den* Ursprung, berechtigt aber, wenn sie *einen* Ursprung der Religion anzugeben behauptet«.[1080] Der kultische Umgang mit Erfahrungen im Zusammenhang mit der Jagd (als Punktualisierung der generellen Differenzierung zwischen sozio-kultureller und externalisierter natürlicher Welt) ist nicht als zwangsläufige Konsequenz des Defizits zu verstehen, aufgrund dessen sich entsprechende Problemlagen anders nicht bewerkstelligen lassen; etwa in dem Sinne, dass religiöse Kulte dort emergieren, wo die Steinzeitmenschen mit konventionellen Jagdtechniken nicht weiterkommen. Schwierigkeiten bei der Jagd sind vielmehr Teil allgemeiner Kontingenzerfahrungen, die mit der Komplexität sozio-kultureller Entwicklungen zunehmen. Kontingenzen müssen bearbeitet werden, sind aber nie vollständig zu bewältigen und schon gar nicht gänzlich zu vermeiden. Viele Kontingenzen lassen sich praktisch-technisch im Zaum halten. Beispielsweise kann der Misserfolg

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beim Jagen durch die Verbesserung der Jagdtechniken vermindert werden, aber gänzlich auszuschließen ist er nie. Hinzu kommt die mögliche ›Schulderfahrung‹ der Jagenden, die Karl Meuli und Walter Burkert, wie oben beschrieben, ihrer Opfertheorie zugrunde legen. Die kultische Verarbeitung von Jagderfahrungen ist eine der möglichen Formen, die bei der Jagd zwangsläufig auftretenden Kontingenzen zu bearbeiten. Unvertrautes, etwa das Verhalten der zu jagenden Tiere, Abwesendes, etwa die notwendige Nahrung, und Unbehagliches wird in Vertrautes, Anwesendes und Willkommenes überführt – nämlich dadurch, sich in ästhetisch-semiotischer und praktisch-semiotischer Weise ›in die Lage der Tiere hineinzuversetzen‹. Dieses Verfahren birgt wiederum einen sozio-kulturellen Sinnüberschuss, der längst noch nicht Religion im Sinne der Konzentration religiöser Kommunikation auf sich selbst ist, aber das Potenzial für ihre semiotische Ausdifferenzierung und institutionelle Formung hat.

Selbstverständlich verlaufen in der sozio-kulturellen Evolution nicht sämtliche Prozesse in sinnhaften semiotischen Ketten, die sich lückenlos zu Zeichensystemen fügen, die wiederum vorgängige Zeichenprozesse beobachten und verstehen sowie durch an sie anschließende beobachtet und verstanden werden. Es ist stets mit Abbrüchen, degenerierter Semiose im oben beschriebenen Sinne (S. 57–58), mit ungenutzten, unvollständigen oder solchen Anschlüssen zu rechnen, die sich nicht dauerhaft erhalten (etwa wissenschaftliche Rekonstruktionen wie die gerade erfolgten, falls sie von der *scientific community* abgelehnt oder durch neue Evidenzen falsifiziert werden usw.). Die Fallrekonstruktion ist somit zwar kein eindeutiger Beweis, macht es aber plausibel, dass die Höhlenzeichnung der Figur mit Menschengestalt und Hirschgeweih zumindest das Potenzial für ein Medium religiöser Kommunikation birgt. Die Zeichnung kann aber ebenso eine Art Gebrauchsanweisung für einen religiösen Experten sein, der sich in ein Hirschkostüm kleidet, eine Maske bzw. Kopfbedeckung aufsetzt und vor der Jagd einen Tanz oder Ähnliches (als Beispiel für Ansätze rituellen Verhaltens) aufführt, auf dass die Jagd zum Erfolg führen möge. Der semiotisch hergestellte und wiederholte Zusammenhang zwischen dieser Aktivität und erfolgreicher Jagd (oder jedenfalls der Ermutigung der Jäger zur riskanten Jagd) kann zur Institutionalisierung der Rolle eines religiösen Experten und entsprechenden Ritualen führen. Um hier jedoch Gewissheit zu haben, fehlen uns die archäologischen Indizien. Dennoch ist mit der erfolgten Rekonstruktion – um es nochmals zu betonen – das *Potenzial* freigelegt, aus dem sich im Laufe der sozio-kulturellen Evolution visualisier- und beschreibbare Zwischenwesen sowie Rollen für religiöse Expertinnen und Experten entfalten können.

2. Auf dem Weg zur Trennung von Selektion und Restabilisierung

Mit der semiotischen Analyse von paradigmatisch ausgewähltem empirischem Material kann ansatzweise deutlich werden, wie sich die evolutionären Mechanismen Variation und Selektion im Verlauf der allgemeinen gesellschaftlichen Evolution sowie in Bezug auf das Potenzial für die Ausdifferenzierung von Religion trennen. Die Möglichkeit zur vollständigen Realisierung des Potenzials für religiöse Evolution ist auf die zusätzliche Trennung der evolutionären Mechanismen Selektion und Restabilisierung angewiesen. Während Selektionen Religion als ein gesellschaftliches Subsystem konstituieren, sorgt Restabilisierung für die Abgrenzung des Religionssystems von der Gesellschaft und anderen gesellschaftlichen Subsystemen. Die folgenden Ab-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schnitte beschreiben einige Stationen des Weges, auf dem die religiöse Evolution die Trennung zwischen Selektion und Restabilisierung teils vorbereitet und teils zu vollziehen beginnt.

a) Die zunehmende Selbstzentrierung von religiösen Ritualen

Die zunehmende Selbstzentrierung von Religion und ihre Abgrenzung von der gesellschaftlichen Umwelt in Form von religiösen Ritualen sei am Beispiel von ausgeformten Opferpraktiken erörtert.[1081] Wie jedes Ritual werden auch Opfer kommunikativ praktiziert: beteiligte Aktanten – seien es Personen, seien es Gegenstände – und Sachverhalte werden zeichenhaft adressiert und in einen systemischen Zusammenhang gebracht.[1082] Opfer gehören in frühen Gesellschaften zu den zentralen Bestandteilen religiöser Praxis – und zwar in vielen Variationen. Sie sind in der Regel Teil eines übergeordneten Komplexes von Kultpraktiken, sodass – gemäß der Unterscheidung zwischen Medium und Form – einzelne Rituale als Medium und Kulte als Formen zu verstehen sind. Die Theoretisierung von Opferpraktiken beinhaltet Ordnen und Klassifizieren, ob kategorial oder typologisch. In diesem Sinne unterscheidet etwa Paul Stengel für die griechische Religionsgeschichte zunächst unblutige und blutige Opfer und nennt dann Opfer für chthonische Gottheiten, Sühn- oder Ablösungsopfer, Menschenopfer, Opfer für Meeres- und Flussgottheiten sowie Eidopfer.[1083] Burkhard Gladigow setzt anders an. Um zu typologischen Unterscheidungen zu gelangen, behandelt er beispielsweise den Verbleib der Opfermaterie (etwa im Tempel, an der Opferstätte, in einem Depot) im Unterschied zur ihrer Redistribution, ferner die Frage, wer im Opfervorgang wann was bekommt, die Zusammensetzung der Opfermaterie sowie die Art der Opfergegenstände, die Ziele, die Empfänger des Opfers und vieles mehr.[1084] An einigen dieser Kriterien orientieren sich die folgenden Abschnitte.

(i) Am Opfervorgang Beteiligtes und Beteiligte

Typologisch relevante Merkmale zur Klassifizierung von Opfern lassen sich gewinnen, indem die einzelnen am Opfervorgang beteiligten Komponenten identifiziert und miteinander in Beziehung gesetzt werden. Zu den Komponenten zählen (ohne Anspruch auf Vollständigkeit):

- Opferanlass
- Opfergegenstand
- Empfänger des Opfers
- Rollen der Beteiligten
- Ziel des Opfers
- Verbleib der Opfermaterie

Es gibt die verschiedensten *Anlässe* für Opfer, die in eine Ordnung gebracht werden müssen. Ein prägnantes Beispiel dafür ist die Opferordnung im *Li ji* (›Buch der Rituale‹), einer Sammlung von Texten, die die sozialen Formen, die Verwaltung und die zeremoniellen Riten der chinesischen Zhou-Dynastie (1046–256 v. u. Z.) beschreiben, wie sie in der Zeit der Streitenden Reiche und der frühen Han-Periode (also etwa zwischen dem fünften und zweiten Jahrhundert v. u. Z.) verstanden wurden. Die Opferordnung ist gemäß einer Analogie zwischen politischem ›Staat‹ und menschlichem Körper gehalten:

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Sacrificing to god on high at the suburban altar is the means of fixing the position of Heaven. Sacrificing to the altar of the soil within the capital is the means of laying out the benefits of the Earth. The ancestral temple is the means of providing a root for true humanity. Sacrifices to the mountains and rivers are the means of guiding the spirits. The five domestic sacrifices are the means of providing a root for service. Therefore the invocators are in the ancestral temple, the Three Lords in the court, and the Three Venerable in the schools. The king places the shamans in front, the astrologers behind, the diviners and blind musicians to his left and right, so that the king in the middle as the heart/mind will perform no actions.«[1085]

Der Opferanlass gehört zur kommunikativen Fremdreferenz des Opfervorgangs; das heißt, der Anlass ist ein Ereignis, das einen Opfervorgang auslösen kann, dann aber *in ihm und durch ihn* religiös verarbeitet wird. Abstrakt formuliert, bestehen Opferanlässe in Erfahrungen negativer oder positiver Kontingenz sowie in der Absicht, einen negativen Zustand (Unordnung, Krieg, Krankheit, Hunger, soziale Ungleichheit etc.) abzuwenden und einen positiven Zustand (Ordnung, Frieden, Gesundheit, Wohlbefinden, Zusammenhalt etc.) zu erreichen, wiederzuerlangen oder zu erhalten.

Die religiöse Verarbeitung des Opferanlasses erfolgt durch den Bezug auf einen transzendenten, also abwesenden, aber zeichenförmig repräsentierten *Empfänger*, dem ein Opfergegenstand dargebracht wird. Transzendent ist die Empfängerin des Opfers insofern, als sie im Unterschied zu den am Opfervorgang beteiligten menschlichen Personen, zum Opfergegenstand und zu den benötigten Opferrequisiten *prinzipiell* nicht anwesend ist (und sein kann) und daher mit immanenten Mitteln zu bezeichnen ist; darin besteht ein wesentlicher Unterschied zu anderen Formen der Gabe. Im Opfervorgang treten kommunikativ adressierte menschliche Aktanten mit einem ebenso kommunikativ adressierten Empfänger in eine zeichenförmige Beziehung. Beim Empfänger handelt es sich, wenngleich nicht immer, so doch häufig um einen Gott oder eine Göttin. In diesem Fall wird der transzendente Empfänger oftmals durch Statuen und Kultbilder mittels Zeichen dargestellt und dadurch in die kommunikative Aufmerksamkeit gebracht; je nach objektsprachlicher Semiotik stehen sie indexikalisch *für* die Göttinnen und Götter oder sie sind ikonisch *selbst* im Material und darin – allerdings in der Perspektive äußerer Rekonstruktion dennoch nur zeichenförmig – präsent.[1086] Die formale Position der Empfängerin kann im Opfervorgang sehr verschiedene semantische Gestalten annehmen: beispielsweise vom Tier- oder Cerealienopfer für eine Göttin oder einen Gott bis zum Schenken als ›exploratorischem Verhalten‹,

> »bei dem der Empfänger gerade noch nicht feststeht, sondern gesucht wird. Vergleichbares ließe sich im Tauschverhalten mancher Stammeskulturen aufzeigen, bei denen Waren an festen Plätzen deponiert und unbewacht zurückgelassen werden. Andere Gruppen nehmen sich dann anonym davon und honorieren durch Gegengaben«.[1087]

Das Opfer kann sich auch auf den Opfergegenstand, die Opfernden oder den Opfervorgang selbst richten.[1088] Dass sich die Frage, auf wen oder was sich das Opfer bezieht, nicht immer eindeutig beantworten lässt, ist ein Ausweis des selbstreferenziellen Charakters des Opfervorgangs. Durch die Selbstreferenzialität sind die einzelnen

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Elemente wechselseitig aufeinander bezogen und erhalten nur auf diese Weise einen Sinn, ohne sich immer eindeutig in Subjekt und Objekt unterteilen zu lassen, sodass der Opfervorgang selbst ins Zentrum rückt. Beim *Opfergegenstand* ist seine Art, seine Beschaffenheit sowie der Verbleib der Opfermaterie relevant; auf diese Sachverhalte wird weiter unten einzugehen sein.

Das Verhalten der am Opfer *beteiligten Personen* als sinnhaftes Handeln (einschließlich Dulden und Unterlassen) mit bestimmten Motiven und Intentionen zu verstehen, ist ein Vorgang kommunikativer Zurechnung. Diese Adressierung ist empirisch keinesfalls zwangsläufig und nicht immer relevant. Wenn dies der Fall ist, können kommunikativ ausgemachte Motive und Intentionen auf »tiefere Zwänge«[1089] hinterfragt werden und erscheinen dann – gerade im Zusammenhang ritueller Opferpraktiken und im Vergleich mit anderen sozio-kulturellen Vorgängen – nicht selten irrational. In diesem Sinne hält Walter Burkert fest,

> »dass für den Aussenstehenden und teilweise sogar für den Akteur selbst der erklärte Zweck und das angewandte Mittel in einem merkwürdigen Missverhältnis zu stehen scheinen: wieso kann man die Getreidefrucht fördern durchs Schlachten eines trächtigen Schweines, das man obendrein noch selbst verzehrt? Wieso kann man einen Gott durch Fettdampf erfreuen und durch Blutvergiessen erheitern?« Zumeist genügt daher »die schlichte Feststellung, dass religiöse Rituale fast immer traditionell sind, um diesen ganzen Zugang über die Psychologie der Akteure prinzipiell in Frage zu stellen«.[1090]

Zum ausgeprägten Opferritual gehören verschiedene Rollen im Sinne standardisierter Zurechnung des Verhaltens auf Personen als Handeln (vgl. S. 160 ff.). Zu den wichtigsten Rollen zählen Ritualexperten und -expertinnen. Komplementär dazu gibt es die Publikumsrolle. Sie kann je nach Ritualregeln eher aktiver oder eher passiver Art sein. Besteht gemäß den Ritualregeln keine Publikumsrolle, so ist das Opferritual nur dann sozial relevant, wenn es irgendwie medial (mündlich, textlich, bildlich) dokumentiert oder bezeugt wird – und sei es in Gestalt eines Opferritualhandbuchs. Viele Opferpraktiken beinhalten zusätzlich die Rolle des Patrons, für den und auf dessen Rechnung das Opfer vollzogen wird. Beispielsweise macht Almut Hintze für den Fall des Zoroastrismus ein Dreieck mit einer Drei-Wege-Beziehung zwischen Patron, Priester und Gott aus.[1091] Darüber, ob der Patron am Opferritual aktiv beteiligt ist, entscheidet das Opferregularium.

Das Opfer wird spätestens seit den Arbeiten von William Robertson Smith, Henri Hubert und Marcel Mauss zumeist als gemeinschaftsstiftende Gabe verstanden.[1092] Das Opfer als Gabe zu begreifen heißt, im Opfer eine bestimmte Form von Sozialität zu sehen, die zwischen dem Empfänger und den beteiligten Personen – gegebenenfalls der Ritualexpertin, dem Publikum und dem Patron – sowie zwischen den beteiligten Personen selbst etabliert wird.[1093] Das Opfer stellt eine bestimmte soziale Relation her und regelt sie – in Differenz zu anderen Formen der Sozialbeziehung:

> »Die Opfergabe […] unterscheidet sich – sowohl aus der Sicht des Betrachters wie aus der Sicht des Handelnden – durch eine Bedingung wesentlich von der alltäglichen Gabe, nämlich durch die stark asymmetrische Beziehung zwischen Opferndem und dem, der das Opfer empfangen soll.«[1094]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der transzendente Empfänger wird in das Kommunikationssystem fremdreferenziell integriert, indem er nach dem Face-to-Face-Modell der Interaktion soziomorphisiert wird.[1095] Ihm kommt darin eine besondere Stellung zu. Durch seine Abwesenheit, die qua Zeichen (etwa durch Statuen und Bilder, aber auch durch Ereignisse, die dem Empfänger zugerechnet werden) in Anwesenheit überführt wird, kann der Opfervorgang einen spezifisch religiösen Sinn erhalten. Wenn Göttinnen und Götter Empfänger des Opfers sind, geht mit der Sozialbeziehung eine Anthropomorphisierung einher. Ihre Kultbilder, die, wie gesagt, je nach objektsprachlicher Semiotik *für* die Göttinnen und Götter stehen oder mit ihnen *identisch* sind, werden

> »nicht nur ernährt, sondern auch gewaschen, frisiert, gekleidet und unterhalten; die Besorgungen gehen bis hin zum Gang ins Theater (in Athen) oder regelmäßigen Zeitansagen (in Rom). All das sind rituelle Leistungen an die Gottheit, unter denen die Speisung natürlich eine besonders wichtige ist«.[1096]

Aus Anthropomorphisierungen dieser Art haben einige Religionsforscherinnen und -forscher eine allgemeine Religionstheorie hergeleitet.[1097]

In Bezug auf die am Opfervorgang beteiligten Personen (inklusive Zeuginnen und Lesern von dokumentierten Opferpraktiken) kann es relevant sein, Schichtungs- und Statusaspekte zu berücksichtigen. Beispielsweise würde die konsequente Rekonstruktion

> »der griechischen Religion aus der Perspektive eines präsumtiven Gläubigen […] zu wesentlichen Ergänzungen einer traditionellen Darstellung einer Religion führen müssen. […] Wieviele Kultstätten oder Tempel befanden sich überhaupt im normalen Lebensbereich bestimmter Gruppen der griechischen Bevölkerung?«[1098]

Fragen dieser Art zu beantworten ist sinnvoll, um das Inklusionspotenzial von Opfern und ihre demografische Verbreitung zu bemessen sowie die Wirkung von Opfern in der umgebenden Gesellschaftsstruktur zu bestimmen. In religiöser Hinsicht sind diese Aspekte jedoch nur dann von Bedeutung, wenn sie selbst innerhalb der Ritualregeln mit religiösem Sinn versehen sind – etwa durch Vorschriften, wer unter welchen Bedingungen und wie als in religiöser Hinsicht ›rein‹ gilt, um am Opfervorgang teilnehmen zu dürfen. In gesellschaftsstruktureller Hinsicht können Opferpraktiken mit je bestimmten Status- und Verteilungsdifferenzen soziale Ordnung im Allgemeinen legitimieren und festigen. Das gehört zu den Leistungen von Opferritualen für andere gesellschaftliche Bereiche außerhalb der religiösen Praxis.

Mit Blick auf das *Ziel* eines Opfervorgangs ist

> »[d]ie Spannweite dessen, was durch Opfer konkret gewünscht wird, […] wohl ebenso groß wie die Vielfalt an Opfergaben: Man wünscht sich Regen, Fruchtbarkeit, Gesundheit, Kriegserfolg, Frieden, Wohlwollen, Gnade«.[1099]

Das Opfer zielt also keinesfalls unbedingt auf ›Erlösung‹ in einem ›außerweltlichen‹ Sinn, sondern auf Funktionen wie etwa Aufrechterhaltung der kosmischen und sozialen Ordnung. Allerdings sind die genannten Sachverhalte innerhalb des Opfervorgangs nur dann relevant, wenn sie vom Code immanent/transzendent bestimmt und mit religiösem Sinn versehen sind. Anlass und Ziel des Opfervorgangs korrespondieren mit-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einander. Wo etwa Krieg der Anlass ist, ist Frieden das Ziel; falls Krankheit das Opfer stimuliert, ist Gesundheit die erhoffte Wirkung usw. Gängige Typologien des Opfers sind unter anderem am Verhältnis von Anlässen und Zielen orientiert. Beispielsweise ist im Fall des Bittopfers der Anlass ein negativer Zustand oder die Hoffnung, ein positiver Zustand möge erhalten bleiben, während sich ein Dankopfer auf die Erfahrung eines positiven Zustandes bezieht und transzendenten Kräften zugerechnet wird. Da jedoch Wunsch und Erfüllung im Konzept des gelingenden Opfers zirkulär aufeinander bezogen sind, sind Anlass und Ziel nicht immer exakt auseinanderzuhalten und eignen sich daher nur bedingt für eine Typologie des Opfers. Auch hier gilt abermals: Es »genügt im Grund die schlichte Feststellung, dass religiöse Rituale fast immer traditionell sind, um diesen ganzen Zugang über die Psychologie der Akteure prinzipiell in Frage zu stellen«.[1100]

(ii) Der Opfervorgang als zeichenbasiertes religiöses Kommunikationssystem

Im nächsten Schritt sei das oben entwickelte Modell des elementaren religiösen Systems (vgl. Abbildung 15, S. 88) auf den Vorgang des Opferns als Bestandteil und konkrete Ausformung des religiösen Systems angewendet. Nimmt man die angeführten Komponenten des Opfervorgangs zusammen, kann er folgendermaßen als System modelliert werden (Abbildung 54):

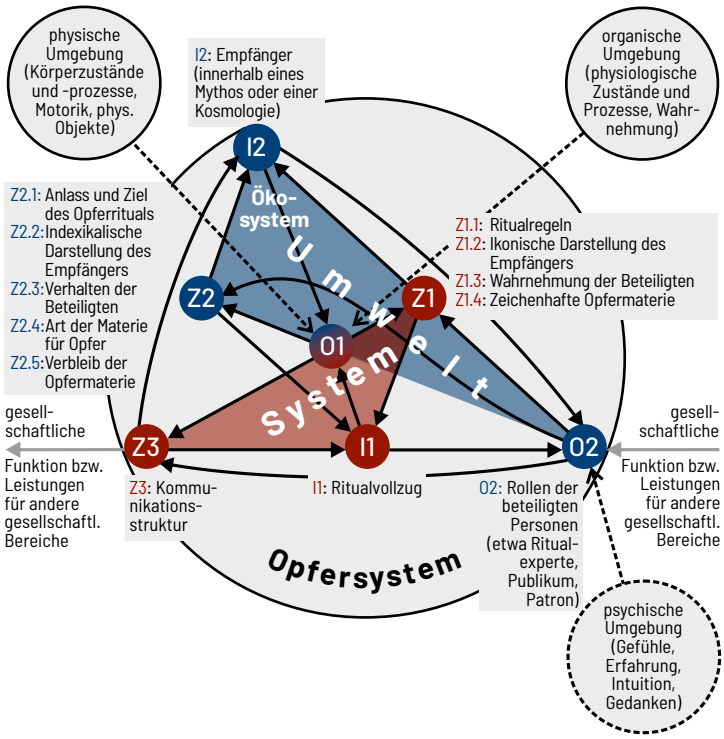


Abbildung 54: Semiotisches Modell des Opfersystems

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gemäß dem in Abbildung 54 zu sehenden Diagramm stellt sich der Opfervorgang wie folgt dar:[1101] Die Ritualregeln, also das kommunikativ vorhandene Wissen darum, wie ein Opferritual zu praktizieren und was zu beachten ist, stehen am Anfang (Z1.1). Dem Modell des religiösen Elementarsystems entsprechend (siehe Abbildung 15, S. 88) befinden sich die Ritualregeln an der Position der selbstreferenziellen Immanenz; sie sind mündlich, bildlich oder schriftlich verfügbar und verweisen auf nichts anderes als auf sich selbst. Die Ritualregeln werden sodann im kommunikativen Vollzug (I1) aktiviert. Der Ritualvollzug steht gemäß dem Modell des religiösen Elementarsystems an der Position der selbstreferenziellen Transzendenz. Selbstreferenziell ist der Ritualvollzug deshalb, weil sich die Performanz des Opferrituals auf nichts anderes als sich selbst bezieht. In dieser Hinsicht ist das Ritual purer Vollzug.[1102] Allerdings beinhaltet der Ritualvollzug Sinnhaftes, das innerhalb des Rituals hergestellt und reproduziert wird (im Unterschied zu einer von außen herangetragenen Bedeutung), nämlich die sinnhafte Beziehung der Elemente zueinander und insbesondere den Sinn des zwar außerhalb des Opferrituals stehenden, weil nicht direkt erreichbaren, aber fremdreferenziell repräsentierten Empfängers des Opfers. Der Vollzug des Opferrituals ist im Vergleich mit anderen sozio-kulturellen Ereignissen ein außergewöhnlicher Vorgang, selbst wenn er in selbstverständlicher Weise und ohne großes Aufsehen durchgeführt wird. Deshalb befindet sich der Ritualvollzug gemäß dem Modell des religiösen Elementarsystems an der Position der selbstreferenziellen Transzendenz. In der Relation zwischen den kommunikativ repräsentierten Ritualregeln (Z1) und dem kommunikativen Ritualvollzug (I1) reproduziert das Opfersystem den religiösen Code immanent/transzendent.

Der Ritualvollzug richtet sich sodann auf den Opferanlass, der mit dem Ziel des Opferns korrespondiert. Der Anlass ist Teil des dynamischen Objekts (O1) und wird durch das Opfersystem zeichenförmig mit religiösem Sinn versehen (Z2.1). Das Opfersystem gleicht sich über die Sequenz I2–O1–Z2.1 mit seiner amorphen und unbestimmten Umgebung ab und zieht aus ihr systemrelevante Information, die als systeminterne Umwelt repräsentiert wird. Der zeichenförmig im Opfersystem repräsentierte Opferanlass (Z2.1) steht gemäß dem Modell des religiösen Elementarsystems an der Position der fremdreferenziell-indexikalischen Relation von Immanenz und Transzendenz, weil an dieser Stelle der äußere Anlass in den Opfervorgang integriert und mit religiösem Sinn versehen wird.

Der religiöse Sinn wird hergestellt, indem sich der Opfervorgang auf einen Empfänger (I2) bezieht, der sich gemäß dem religiösen Elementarsystem an der Position der fremdreferenziellen Transzendenz befindet. Das ist deshalb der Fall, weil der Empfänger des Opfers prinzipiell nicht Teil der direkten Opferkommunikation ist und sein kann. Der transzendente Empfänger ist in Mythen oder, wo vorhanden, in ausgearbeitete Kosmologien und gegebenenfalls in Theologien eingebettet. Da der Empfänger, etwa ein Gott, nicht Teil der direkten Opferkommunikation sein kann, wird er zeichenförmig repräsentiert; wie notiert, etwa durch Statuen, durch bildliche Darstellungen oder verbalsprachlich durch die Nennung des Namens. Die immanente Darstellung des transzendenten Empfängers, die zwischen Darstellung und Dargestelltem unterscheidet, ist im Modell durch die Zeichenrelation I2–O1–Z2.2 berücksichtigt; denn Z2 hat einen indexikalischen Charakter. Je nach objektsprachlicher Semiotik kann die Darstellung aber auch mit dem Empfänger, etwa einer Göttin oder

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einem Gott, identifiziert werden. Diese Möglichkeit ist im Modell mit der Relation I2–O1–Z1.2 berücksichtigt; denn Z1 hat einen ikonischen Charakter.

Des Weiteren wird der Empfänger (I2) mit dem Opferanlass (Z2.1) in Beziehung gesetzt, denn die am Opfervorgang Beteiligten (O2) erhoffen sich anlässlich eines bestimmten Ereignisses etwas vom Empfänger (personalisiert oder anonym). Empfänger und Opferanlass stehen in einer (praktisch und mythisch sowie gegebenenfalls auch kosmologisch und theologisch) geregelten Beziehung. Beispielsweise wendet man sich, um eine gute Ernte zu erhalten, an Fruchtbarkeitsgöttinnen und -götter.

Kein interaktioneller Opfervorgang kann ohne die Beteiligung von Personen erfolgen. Allerdings handelt es sich bei ihnen nicht um Menschen ›mit Leib und Seele‹. Vielmehr verarbeitet das Opfersystem qua struktureller Verknüpfung nur diejenigen Daten aus den psychischen Systemen der Teilnehmenden, die es für die Generierung religiösen Sinns benötigt. Auch wenn kein Ritualexperte vorgesehen oder zugegen ist, sorgen die Ritualregeln dafür, wer was wann zu tun hat. Die entsprechenden Rollen fungieren dabei als Filter für diejenigen kognitiven Prozesse (O2), die für den Opfervorgang notwendig sind. Wenn zu den relevanten kognitiven Prozessen Glaubensüberzeugungen gehören (was jedoch eher selten der Fall ist), werden sie in Opferregularien (Z1.1) so gut wie nicht explizit adressiert. Die Wahrnehmung der Beteiligten wird über die Sequenz Z1.1–I2–O2–Z1.3 gesteuert und semiotisch repräsentiert, während die Sequenz I1–O2–Z1.3–I2–O1–Z2.3 das Körperverhalten der Teilnehmenden reguliert und es im Opfersystem zeichenförmig repräsentiert (Z2.3). Die Relation I1–O2–Z1.3 stellt in Analogie mit organischen Zellprozessen einen Metabolismus dar, durch den psychische Prozesse und Zustände in für den Opfervorgang relevante Information transformiert werden.[1103] Die am Opfervorgang beteiligten Personen stehen gemäß dem Modell des religiösen Elementarsystems an der Position der fremdreferenziellen Immanenz, weil sie im interaktionellen Vollzug – im Unterschied zum Empfänger – physisch anwesend sind, was kommunikativ registriert wird (im Fall schriftlicher Kommunikation über einen Opfervorgang werden die Beteiligten als anwesend bezeichnet). Aber die entsprechenden psychischen, organischen und physischen Prozesse und Zustände der Menschen gehören zu den fremdreferenziell bezeichneten Umweltbedingungen des Opfervorgangs.

Gemäß den Ritualregeln (Z1.1) wird im Ritualvollzug (I1) von einigen oder allen Beteiligten – je nach Rolle (O2) – ein Opfergegenstand dargebracht. Innerhalb des Opfersystem wird der Opfergegenstand nach Art und Beschaffenheit zeichenförmig und kommunikativ relevant (Z2.4). Art und Beschaffenheit des Opfergegenstands richten sich an den Charakteristika des Empfängers (I2) aus. Diesen Charakteristika entsprechend wird aus der Umgebung des Opfersystems geeignete Opfermaterie als Bestandteil des dynamischen Objekts (O1) gewählt; zum Beispiel ein Ferkel für die Göttin Demeter. Die Materie für das Opfer stammt aus der Umwelt des Opfersystems und wird im Opfersystem als Gabe an den transzendenten Empfänger zeichenförmig repräsentiert (Z2.4). Für sich genommen, ist Fleisch nicht sinnhaft. Es hat keinen Sinn, nach dem Sinn von Fleisch zu fragen. Sozialen Sinn erhält es erst in einem spezifischen Verwendungskontext; etwa beim Kochen und Verzehren, beim Verkaufen und Kaufen sowie – in religiöser Hinsicht – als Opfermaterie. Weil die Opfermaterie im Opfersystem zeichenförmig repräsentiert wird, steht sie gemäß dem religiösen Elementarsystem an der Position der fremdreferenziell-indexikalischen Relation von Immanenz und Transzendenz. Durch den Akt der Darreichung des Opfers wird die Materie für

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Opfer in Opfermaterie transformiert. Dieser Vorgang wird im Modell des Opfersystems durch die Sequenz Z1.1 (Ritualregeln) – I1 (Ritualvollzug) – O2 (durch Rollen beteiligte Personen) – Z2.4 (Art der Materie für das Opfer) – I2 (Empfänger) – O1 (physische Materie) – Z1.4 (zeichenhafte Opfermaterie) dargestellt.

Die Komponenten aus den Sets Z1, I1, O1, Z2, I2 und O2 konstituieren zusammen die Kommunikationsstruktur (Z3) des Opfervorgangs. Mit der Kommunikationsstruktur schließt sich das System, sodass sie ihre Komponenten sowie deren Beziehung zueinander bestimmt. Die Kommunikationsstruktur steht gemäß dem Modell des religiösen Elementarsystems an der Position der selbstreferenziell-symbolischen Vermittlung von Immanenz und Transzendenz, weil sie im gesamten Opfervorgang die Unterscheidung Immanenz/Transzendenz regelt, darin aber auf nichts anderes verweist als auf sich selbst; sie ist mit sich selbst identisch. Die selbstreferenzielle Schließung besteht in der Relation Z3–I1, die fremdreferenzielle Schließung ereignet sich in den Relationen Z1–I2 sowie Z2–I2, und die systemreferenzielle Schließung, die Selbst- und Fremdreferenz vereinheitlicht, erfolgt in der Relation Z3–I2. Die Relation I2–O2–Z3 stellt in Analogie mit organischen Zellprozessen einen weiteren Metabolismus dar, durch den psychische Prozesse und Zustände in für den sozialen Opfervorgang relevante Information transformiert werden; dieses Mal allerdings mit dem fremdreferenziell repräsentierten Empfänger (I2) als Prozessor. Das entspricht, falls in den Ritualregeln vorgesehen, der besonderen Stellung des Ritualexperten: ihm wird eine besondere Beziehung zum transzendenten Empfänger zugeschrieben, und durch sie erhält die Rolle des Ritualexperten eine religiöse Autorität. Falls keine religiöse Expertenrolle vorgesehen ist oder alle Beteiligten in das Opfergeschehen aktiv involviert sind, trifft die besondere Beziehung zum transzendenten Empfänger auf alle Teilnehmenden zu. Mit der Kommunikationsstruktur Z3 werden die Relationen zwischen den Komponenten beobachtet, die sich an den Positionen I1, O1, Z1 und Z2 des semiotischen Systems befinden. Somit wird der *sachliche* Opfervorgang (Z1–I1–O1; Z2–I1–O1) von seinem *sozialen* Vollzug unterschieden, der im Modell des Opfersystems mit der Relation Z3–I2–O2 dargestellt wird. Mit der sozialen Beobachtung des sachlichen Opfervorgangs erfolgt in der Relation Z3–I2–O2–Z3, also unter Einschluss des fremdreferenziell repräsentierten Empfängers I2, die finale systemreferenzielle Schließung des Opfervorgangs.

Der Verbleib der Opfermaterie (Z2.5) steht gemäß dem Modell des religiösen Elementarsystems an der Position der indexikalisch-fremdreferenziellen Einheit von Immanenz und Transzendenz, weil an dieser Stelle über den religiösen *Sinn* der Opfer*materie* entschieden wird. Verschwindet die Opfermaterie – etwa als verbranntes Fett und aufgestiegener Rauch –, wird in der Relationierung von Immanenz und Transzendenz die Seite der Transzendenz akzentuiert; bleibt die Opfermaterie erhalten, wird eher die immanente Seite betont. Dann kommt es darauf an, ob gemäß den Opferregularien die Opfermaterie (Z2.4) für andere Zwecke verwendet werden darf oder ob der sakrale Charakter der Opfermaterie bestehen bleiben muss (Z1.4). Der mögliche Unterschied im Zusammenhang des Verbleibs der Opfermaterie hat wichtige Folgen für das Verhältnis von religiösem Opferwesen und wirtschaftlichen Prozessen. Diesem Verhältnis geht Burkhard Gladigow an verschiedenen Stellen nach. Beispielsweise greift er Eduard Hahns These auf, der zufolge »erst durch Sakralisierung, d. h. durch Einstellung der Vorräte in Tempel und Tempelbezirke, die Nahrungsketten hochkulturlicher staatlicher Organisationen sichergestellt wurden«.[1104] Dieser Sachverhalt

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hat wiederum signifikante Auswirkungen auf die Theorie sozio-kultureller Evolution: »The economic uses of the animal would then have been a by-product of a domestication religious in origin.«[1105] Eine »Verzahnung«[1106] von religiösen Opferpraktiken und wirtschaftlichen Vorgängen besteht somit in der Vorratslagerung und im Verkauf von im Opfervorgang benutztem Opfermaterial.[1107] Bei »Verzahnungen« der genannten Art ist jedoch zu berücksichtigen, dass ihre Grundlage lediglich in der von außen (in einer Beobachtung zweiter Ordnung) identisch bestimmten physischen Materie als Umweltbedingung für religiöse und wirtschaftliche Vorgänge besteht. Die Information über die Materie wird hingegen in der Beobachtung erster Ordnung auf je unterschiedliche Weise generiert; im Fall des Opfervorgangs als Opfergegenstand, im Fall des ökonomischen Tauschprozesses als Wirtschaftsgut.[1108]

Während wiederholter Opferpraxis können die Ritualregeln mit der Beziehung zwischen Anlass und beabsichtigtem Ziel des Opferrituals abgeglichen werden. Dies geschieht nicht im einzelnen Opfervorgang, sondern durch vielfache Wiederholung im rekursiven Opfersystem.[1109] Daher können die Ritualregeln an ihre Umwelt, falls diese sich ändert und Veränderungen religionsintern wahrgenommen werden, über längere Zeiträume und vielfache Rekursion hinweg angepasst werden. Im je einzelnen Vollzug erscheinen die Ritualregeln als unveränderbar; während vielfacher Wiederholung im rekursiven Opfersystem aber können sie sukzessive modifiziert werden. Der im Opfersystem gegebenenfalls erfolgende Abgleich der Ritualregeln mit der über den dynamischen Interpretanten (I2) repräsentierten und als ›Empfänger‹ symbolisierten Umwelt des Opfersystems entspricht dem, was in der biologischen Systemtheorie – je nach theoretischer Fassung – als Nische oder Ökosystem bezeichnet wird.[1110] Ebenso wie Organismen passen sich kommunikativ erzeugte semiotische Systeme und so auch das religiöse Zeichensystem im Allgemeinen und das Opfersystem im Besonderen nicht passiv an Bedingungen ihrer Umwelt an, sondern konstituieren und modifizieren aktiv ihre systemintern beobachteten Umweltfaktoren, die auch andere in der Umgebung der Systeme bestehende Selektionsmechanismen beeinflussen können.[1111]

(iii) Kurzer Ausblick auf Leistungen von Opferpraktiken und funktionale Äquivalente

Das Opferritual ist Teil des Religionssystems und erfüllt daher die gesellschaftliche Funktion, unbestimmbare Kontingenz mit den Mitteln der Unterscheidung Immanenz/Transzendenz zu bearbeiten. Außerdem stellen Opferpraktiken Leistungen für andere gesellschaftliche Bereiche bereit; für die Politik beispielsweise die Legitimation bestehender Herrschaft und die Stabilisierung der stratifikatorischen Sozialstruktur sowie mit ihr einhergehenden Statusdifferenzen. Ob diese Leistungen angenommen werden, ist eine Frage, die in den jeweiligen sozialen Systemen entschieden wird. Auch für psychische Systeme halten Opferpraktiken Leistungen bereit; etwa als religiöses Erleben, das mit Wohlbefinden einhergeht, sowie als *commitment* etwa gegenüber der politischen Herrschaft.[1112] Und selbst auf organische Prozesse können sich religiöse Rituale auswirken; etwa, wie erwähnt, als Ausschüttungen von Endorphinen und des Botenstoffs Dopamin.[1113] Aber das ist auch beim Sport, Drogenkonsum und Sex der Fall, und so stellt sich die Frage der funktionalen Äquivalenz;[1114] dies umso mehr, desto stärker in der Forschung weitreichende Korrelationen zwischen der sozio-kulturellen Praxis des religiösen Rituals und biologischen Prozessen gesehen werden. Hält man sich an die sozio-kulturelle Empirie, stellt man leicht fest, dass die Religionsgeschichte immer wieder etwa mit Sport, Drogenkonsum, exzessiver Musik, Sexualität und or-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

giastischen Praktiken experimentiert hat (und es noch tut), um religiöse Erfahrung zu stimulieren.[1115] Aber zum einen hat sie damit nur in verhältnismäßig kleinen Gruppen und episodenhaft Erfolg (man stelle sich vor: eine ganze Gesellschaft im permanenten Drogenrausch!), und zum anderen fällt es mit zunehmender funktionaler Differenzierung schwer, durch Drogen, Sex, exzessive Musik und orgiastische Praktiken stimulierte religiöse Erfahrung vom bloßen Vergnügen und abwechslungsreichen Entertainment abzugrenzen.

Funktionale Äquivalente für Opferpraktiken werden erfolgreicher in der Religion selbst gesucht und gefunden. Dazu verhilft unter anderem binnenreligiöse und religionsintern verarbeitete externe Opferkritik.[1116] Mit dem weitgehenden Ende der Opferpraktiken, wie sie in Hochkulturen und der Antike verbreitet waren (ohne aber gänzlich zu verschwinden),[1117] setzt ein erneuter Ethisierungsschub ein, und der bereits länger (vor allem in der jüdischen synagogalen Praxis) bekannte Wortgottesdienst erlangt als »intellektuelles Ritual« die Oberhand.[1118] In der katholischen Eucharistie bleiben Spuren der antiken Opferpraxis erhalten.[1119] Zudem werden mit zunehmender schriftlicher Kommunikation religiöse Interaktionsrituale in Rezitations- und Leserituale transformiert.[1120] Schriftliche Kommunikation birgt für Religion enorme evolutionäre Vorteile, etwa mit Blick auf die Verbreitung und Erreichbarkeit sowie auf die Möglichkeit der Ausarbeitung selbstreferenzieller Dogmatiken. Allerdings hat auf Schrift basierende religiöse Kommunikation mit ihrer Enträumlichung und weitgehenden Entsinnlichung auch evolutionäre Nachteile.[1121] Eine ›sakramentale Gemeinschaft‹, wie sie das interaktionelle Opferritual herstellt, kann religiöser Kommunikation im Medium der Schrift (mit der Ausnahme von gemeinschaftlich praktizierten Rezitations- und Leseritualen) kaum gelingen. Der größte Vorzug von interaktionellen Opferpraktiken besteht im doppelten und darin paradoxen Vorgang des Teilens, und dieser Widerspruch wird im Vollzug zugleich verdeckt: In der Opferpraxis als »sakramentaler Kommunion«[1122] wird durch *Dividieren* in zweifacher Weise und darin aufeinander bezogen *Gemeinsamkeit* hergestellt: in religiöser Hinsicht zwischen immanenter Praxis und transzendentem Empfänger sowie in gesellschaftlicher Hinsicht zwischen verschiedenen Personen(verbänden). Das scheint mit religiösen und erst recht mit säkularen Anwärtern auf funktionale Äquivalenz schwer zu erreichen oder hinsichtlich der Effizienz gar zu überbieten zu sein.

b) Religion und Schrift

Mit der Einführung der Schrift ändert sich Kommunikation drastisch. Die Folgen für gesellschaftliche Evolution im Allgemeinen und religiöse Evolution im Besonderen sind kaum zu überschätzen.[1123] Mit der Schrift entsteht zunächst eine neue materielle Grundlage für Kommunikation. Schrift ermöglicht, dass sich Kommunikation von körperlicher Kopräsenz, von psychischer Variation, von der Anwesenheit physischer Objekte sowie von spezifischen Orten und Zeiten unabhängig machen kann. Auf diese Weise kommen neue Unterscheidungen auf; allen voran diejenige zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit, zwischen Buchstabe und Sinn (in alteuropäischer Semantik: Geist) sowie zwischen Theorie (Kognition) und Praxis (Handeln), die der bereits etablierten Unterscheidung von gemeinsamem objektzentriertem Wahrnehmen und mündlicher Kommunikation an die Seite treten. Schrift löst nicht zwangsläufig körperliche Kopräsenz und die Anwesenheit von physischen Objekten ab, sondern ergänzt sie. Mit der von Jan Assmann eingeführten Unterscheidung zwischen Repetition und

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Interpretation kann konstatiert werden:[1124] Wenn sich Schrift von der Anwesenheit der Kommunikationsbeteiligten abkoppelt, zentriert sie sich auf sich selbst, und Kommunikation erfolgt im Modus der *Interpretation* – mit entsprechenden semiotischen Folgen; denn wo sich Schrift auf Schrift bezieht, ist sie »über den Signifikanten hinaus das Signifikat selbst«.[1125] Wenn Schrift hingegen an körperliche Kopräsenz der Kommunikationsbeteiligten gebunden bleibt und der Text als physisches Objekt und performativ von Bedeutung ist, erfolgt Kommunikation im Modus der – teils rituellen – *Repetition*. Für den Fall der Repetition sind etwa Rezitation, Textrituale, lautes (Vor-)Lesen und das Singen von Texten zu nennen.[1126] Die Repetitionsfunktion von Texten ist seit dem Aufkommen der Schrift in der gesamten Religionsgeschichte relevant, aber für die indische Religionsgeschichte (und darin speziell für den hindu-religiösen Komplex) von ganz besonderer Bedeutung: »In fact in India one can only speak of texts at all in a sense that includes audible words.«[1127] Ein besonders prägnantes Beispiel für die *Repetitionsfunktion* von Schrift sind Dhāraṇī-Texte, die in einigen Hindu-Traditionen und buddhistischen Schulen verwendet werden. Das Wort dhāraṇī (Devanagari: धारणी) leitet sich von der Sanskrit-Wurzel √dhṛ ab, die ›aufrechterhalten‹ sowie ›bergen‹ bedeutet,[1128] und bezeichnet Sprechgesänge zumeist ohne semantischen Sinnzusammenhang. Dhāraṇīs gelten als schriftbasiertes Instrument der Meditation, um den Geist zu festigen (Sskr. *dharaṇa*). Für den Fall der *Textinterpretation* geben Glossen, Kommentare und Exegesen Beispiele ab, die für die Steigerung religiöser Selbstreflexion sorgen. Bei der Interpretation bezieht sich Kommunikation auf den Sinngehalt eines Textes im Medium des Textes, bei der Repetition ist der Text mediales und performatives Objekt mündlicher Kommunikation unter anwesenden Personen. Jan Assmann nennt die Kommunikation, die sich auf den Text als mediales oder performatives Objekt bezieht, »Textpflege«, während es sich bei der Kommunikation, die auf den Sinngehalt des Textes abstellt, um »Sinnpflege« handelt.[1129]

Besonders deutlich wird der Objektaspekt eines ›zu pflegenden‹ Textes, wenn er Gegenstand spezifischer Behandlungsarten ist. Beispielsweise bilden sich in schriftbasierten Religionspraktiken gelegentlich Bestattungsrituale für Texte aus; dafür gibt es Beispiele in der antik-ägyptischen Stadt Oxyrhynchus, wo Papyri mit neutestamentlichen Schriften begraben werden, und im antiken Gandhāra (im heutigen Grenzgebiet zwischen Afghanistan und Pakistan), wo buddhistische Manuskripte bestattet werden.[1130] Außerdem können religiös relevante Texte sogar gegessen und – in verflüssigtem Zustand – getrunken werden. Zum Beispiel wird im alten Ägypten eine Statue zunächst mit Inschriften bedeckt und dann mit Trankopfer begossen; die daraus resultierende ›Infusion‹ gilt als magisches Heilmittel.[1131] Und in der Hebräischen Bibel ist zu lesen (Num 5.23 f.):

> »Dann soll der Priester diese Flüche auf einen Zettel schreiben und mit dem bitteren Wasser abwaschen und soll der Frau von dem bitteren, Fluch bringenden Wasser zu trinken geben.« An anderer Stelle der Hebräischen Bibel (Ez 3.3) steht geschrieben: »Du Menschenkind, du musst diese Schriftrolle, die ich dir gebe, in dich hineinessen und deinen Leib damit füllen. Da aß ich sie und sie war in meinem Munde so süß wie Honig.«[1132]

Seit der Einführung der Schrift können Texte in religiöser Praxis somit neben der Trägerfunktion von Sinn auch einen gegenständlich-pragmatischen Sinn haben – bis

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heute. Die hermeneutische Dimension samt ihrer Auslegungspraxis wird in der Religionsforschung gelegentlich überschätzt, während die Repetitions- und Gebrauchsfunktion von Manuskripten und Büchern in ihrer physischen Dimension unterschätzt wird. Mit Manuskripten und Büchern kann man vor und seit dem Buchdruck in religiöser Kommunikation ganz anders umgehen, als sie nur zu lesen.[1133] Aber auch in der Funktion des gegenständlichen Sinns bleiben Amulette und Talismane mit Schriftzeichen, Zettel, Listen, Schriftrollen, Manuskripte und gedruckte Bücher in semiotischer Hinsicht Quasi-Objekte; das heißt, auch auf ihre physischen Aspekte kann stets nur mittels Zeichen, also in bestimmter Hinsicht, verwiesen werden.

Das historische Aufkommen der Schrift bleibt zwar im Unterschied zur Entstehung der Sprache nicht vollständig im Dunkeln, ist aber schwierig und gegebenenfalls in verschiedenen Regionen zu verorten sowie zeitlich unterschiedlich zu datieren; zudem ist mit graduellen Übergängen zwischen Zählzeichen, Pikto- und Ideogrammen einerseits sowie Schriftzeichen andererseits zu rechnen.[1134] Unter den entsprechenden Fachleuten werden als Regionen und Zeiten der Entstehung von Schrift diskutiert: Ägypten ab ca. 3.500 v. u. Z., das babylonische Mesopotamien ab ca. 3.200 v. u. Z., die Indus-Kultur um 2.500 v. u. Z., der Donauraum (insbesondere in Gebieten des heutigen Serbiens, des Kosovo und Rumäniens, aber auch Bulgariens, Griechenlands, Ungarns und der Ukraine) in der Zeit zwischen ca. 5.300 und 3.200 v. u. Z. und China ab ca. 1.200 v. u. Z. – möglichweise mit Vorläufern, die bis in die spätneolithische Zeit zurückreichen. Sollten die über 700 Vinča-Zeichen tatsächlich eine zusammenhängende Schrift darstellen (die wichtigste der sogenannten Donauschriften), handelte es sich um die bislang älteste bekannte Schrift. Auf dem indischen Subkontinent gilt die Indusschrift als früheste Schrift. Damit wird das Korpus linearer und piktografischer Zeichen auf Gegenständen der Indus-Kultur bezeichnet. Diese Zeichen werden während der urbanen Phase der Harappā-Kultur verwendet (ca. 3.300–1.700 v. u. Z.[1135]), sind aber bislang nicht entziffert. Ihr Schriftcharakter wird in der Forschung zumeist anerkannt, ist aber bei einigen Fachleuten umstritten. Mit dem Ende der urbanen Phase der Harappā-Kultur verschwinden die Zeichen der Indus-Kultur ebenso plötzlich, wie sie aufgekommen waren. Bis zur Entstehung der Brahmi-Schrift (ab ca. dem 3. Jh. v. u. Z.) bleiben sie für lange Zeit die einzige Schrift des indischen Subkontinents. In Südamerika wird Khipu, eine Knotenschrift der indigenen südamerikanischen Bevölkerung, spätestens seit dem 7. Jahrhundert u. Z. verwendet; möglicherweise reicht die Verwendung aber auch bis ins 3. Jahrtausend v. u. Z. zurück. In Mesoamerika stammen die frühesten senkrecht angeordneten Schriftglyphen, die noch der vorklassischen Periode der Maya zugeordnet werden, aus dem 3. Jahrhundert v. u. Z.[1136]

Aus der umfangreichen Forschung zur Entstehung und Funktion der Schrift können mit Blick auf die Evolution des Religiösen an dieser Stelle nur einzelne Aspekte hervorgehoben werden. Der wohl wichtigste Gesichtspunkt betrifft die Annahme, dass einer der Ursprünge der Schrift in der Religion liegt.[1137] Für den chinesischen Kontext wird in der Forschung argumentiert, dass das Zeichen, das dem Verb 曰 (*yuè*, ›sprechen‹) entspricht, ein Instrument darzustellen scheint, das als *»porte-écrit«*, als ›Schreibträger‹, zu verstehen ist.[1138] Dieses Zeichen wird von einer Hand im Wort 史 (*shǐ*, ›Schreiber‹) begleitet und erscheint in einer Reihe von archaischen Zeichen, in denen es die Bedeutung von ›Zauberspruch‹ oder ›Gebet‹ hat. Darin zeigt sich der Forschung zufolge die Existenz von Ritualen, die sich auf magisch-religiöse Schriften beziehen und sie anwenden. Während solcher Zeremonien benutzt der Schreiber

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(shǐ) den ›Schreibträger‹ wahrscheinlich, um die magischen Formeln jenen Wesen zu präsentieren, die als übernatürlich gelten (etwa Geistern). Nachdem der Schreiber *(shǐ)* den transzendenten Mächten die königlichen Entscheidungen, die von den transzendenten Mächten Wirkkraft erhalten, mitgeteilt hat, benachrichtigt er andere Kommunikationsbeteiligte. Der *shǐ* ist somit sowohl ein Schreiber als auch ein Divinationsexperte. Vor diesem Hintergrund liegt die Vermutung nahe, dass die Prototypen chinesischer Zeichen emblematische Monogramme sind, die mit ›übernatürlichen Wesenheiten‹ (Vandermeersch: »surnaturelles identifiées«) und deren Vermehrung korrelieren. Sie sind anscheinend Talismane, in die Kompositionen von nebeneinander angeordneten oder sich überlappenden Grafiken ohne sprachliche Artikulation eingeschrieben sind.[1139] Die ersten chinesischen Schriftzeichen sind also noch nicht Teil von syntaktischen und morphologischen Strukturen, sondern einzelne religiöse Symbole.

Von der religiösen *Symbolik* her versteht sich der Sachverhalt, dass sich die spätere Reflexion über Zeichen im antiken China auf den richtigen Gebrauch von *Namen* konzentriert.[1140] Dementsprechend sind sprachphilosophische Diskussionen nicht an abstrakten Entitäten interessiert, sondern am Zusammenhang zwischen Namen (名; *ming*) und (besonderen) Objekten (实; *shí*; 物; *wù*). »In philosophical discourse the regular way of asking ›What is X?‹ is ›What does one call ›X‹?‹ (he wei ›X‹).«[1141] Mit der Konzentration auf die Beziehung zwischen Namen gebenden Wörtern und dem mit ihnen Bezeichneten statt auf Sätze hängt der Akzent auf morphologische Varianz zusammen. Der Zusammenhang von struktureller Komplexität, morphologischem Wandel und semantischer Verschiebung in der chinesischen Sprache kann etwa anhand des Zeichens 史 *(shǐ*; ›Schreiber‹) demonstriert werden:

- Es leitet sich von der Wurzel 理 (*lǐ* < *liX* < *rəʔ) her, die ›teilen‹, ›regulieren‹, ›markieren‹ bedeutet und höchstwahrscheinlich ein Kognat der klassisch-tibetischen Wörter *bri-ba* (›zeichnen‹, ›entwerfen‹) sowie *bris* (›Bild‹) ist.[1142] 史 *(shǐ)* ist also zunächst eine ›geritzte Markierung‹, was dem griechischen Terminus τὰ γραφόμενα (wörtlich: ›Ritzer‹, ›Kratzer‹) für Geschriebenes entspricht und mit den frühesten Schreibtechniken korrespondiert. Zudem liegt mit dieser Semantik bereits eine Reflexion über den Vorgang des Bezeichnens als *Orientierung durch Unterscheiden* vor. Denn der Vorgang des Einschreibens und die Inschrift als ihr Resultat markieren den Unterschied zwischen physischer *Materie*, in die Ritzungen vorgenommen werden, und den Ritzungen selbst, die *Sinn* als in bestimmter Weise geordnete Materie produzieren.
- Ein homophones Zeichen zu 史 ist 使 (*shǐ* < *sriX* < *s-rəʔ; ›anstellen‹, ›senden‹), das ein Denominativ mit einem *s-Präfix des zugrunde liegenden 吏 (*lì* < *liH* < *rəʔ-s; ›Funktionär‹, ›Angestellter‹) ist. 吏 *(lì)* wiederum bildet sich als Verbalsubstantiv mit *-s-Suffix aus der Wurzel 理 (*lǐ* < *liX* < *rəʔ; ›teilen‹, ›regulieren‹, ›markieren‹). Ein ›Funktionär‹, ›Beamter‹ oder ›Angestellter‹ ist also zunächst jemand, der ›teilt‹, ›reguliert‹, ›markiert‹.[1143] Ein Schreiber ist jemand, der im religiös-rituellen, politischen, administrativen, rechtlichen oder militärischen Bereich tätig ist. In der Forschung wird die Ansicht vertreten, dass der Schreiber zunächst ein Amtsträger ist, der sich rituell betätigt und dessen ›Dienst‹ wesentlich religiöser Natur ist.[1144]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- Die Wurzel 理 (*lǐ* < *liX* < *rəʔ; ›teilen‹, ›regulieren‹, ›markieren‹) hat unter anderem in einer Form mit *k-Präfix in 紀 (*jì* < *kiX* < *k-rəʔ; ›aufzeichnen‹, ›in Erinnerung behalten‹) überlebt und weist somit auf die typische Tätigkeit eines Schreibers (史) hin. »Prefix *k- in verbs usually denotes ›actions well delimited in time and space‹, so the earliest reconstructable semantics of *ji* must have been something similar to ›to mark *down*, to mark *once and for all*‹ or the like.«[1145]
- Das Zeichen 事 (*shì* < *dzriH* < *m-s-rə(ʔ)-s; ›dienen‹, ›Aufgaben ausführen‹; Substantiv: ›Dienst an‹, ›Angelegenheit‹, ›Ding‹, ›Gegenstand‹) fügt ein volitionales *m- zu 吏 (*lì* < *liH* < *rəʔ-s; ›Funktionär‹, ›Angestellter‹) in der Version mit einem *s-Präfix, um ein Derivat mit einem doppelten Präfix der Wurzel mit einem Suffix zu bilden. »›To serve‹ is therefore to be analyzed as ›to be willing to act as clerk‹.«[1146]

Das Beispiel des morphologischen Wandels zeigt nicht nur die Morphologie von Ideen, sondern auch die triadische Struktur des entsprechenden semiotischen Prozesses sowie den Zusammenhang zwischen Sprache und sozialen Strukturen (siehe das Teilkapitel I.D.4, S. 76 ff.). Dieser Zusammenhang wird in folgender Anordnung der angeführten Zeichen im semiotischen Modell deutlich (Abbildung 55):

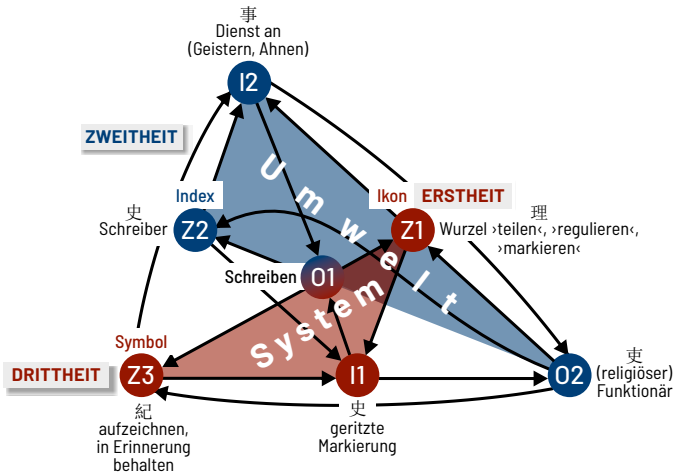


Abbildung 55: Der morphologische Zusammenhang von Altchinesisch: Markieren, Markierung, Schreiber, in Erinnerung behalten, Dienst und Funktionär im semiotischen Modell

Alle sechs Wörter kreisen um ›Schreiben‹ als das dynamische Objekt (O1). Die Wurzel 理 (›teilen‹, ›regulieren‹, ›markieren‹) birgt das semantische Potenzial für die anderen Zeichen und fungiert somit als ikonisches Zeichen (Z1) des beobachteten Zeicheninhalts des Schreibens. 史 *(shǐ)* als ›geritzte Markierung‹ ist das Resultat des Markierens und zugleich der unmittelbare Interpretant (I1) des Schreibvorgangs. 史 *(shǐ)* im Sinne von ›Schreiber‹ fungiert als indexikalisches Zeichen (Z2), insofern jemand etwas aufschreibt und somit bezeichnet. Der Akt des Schreibens – bestehend aus Z1: 理 ›markieren‹, I1: 史 ›Markierung‹ und Z2: 史 ›Schreiber‹ – ist in den Zusammenhang sozialer Strukturen eingebettet. Er besteht aus 紀 (›aufzeichnen‹, ›in Erinnerung behalten‹) als dem symbolischen Zeichen (Z3), 吏 (›Funktionär‹ im Sinne von ›Rollenträger‹) als

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem unmittelbaren Objekt (O2) und 事 (›dienen‹, ›Aufgaben ausführen‹, Substantiv: ›Dienst an‹, ›Angelegenheit‹, ›Ding‹, ›Gegenstand‹) als dem dynamischen Interpretanten (I2). Je nachdem, in welchem gesellschaftlichen Regulierungskontext der ›Dienst‹ vom ›Funktionär‹ ausgeübt wird – etwa im religiös-rituellen, politisch-administrativen, rechtlichen oder militärischen Bereich – bestimmt sich die gesamte Aktivität des ›Aufzeichnens‹ und ›In-Erinnerung-Behaltens‹ (Z3). Handelt es sich um einen religiösen ›Dienst‹ – etwa in Bezug auf Geister und Ahnen –, übt der ›Funktionär‹ (O2) in der Aktivität als Schreiber (Z2) eine religiöse Rolle aus, und ebenso sind dann die beobachteten (= einen Unterschied machenden und zeigenden) ›Markierungen‹ (I1) religiösen Charakters.

Auch für den Fall Mesopotamiens wird unter anderem ein religiöser Ursprung der Schrift angenommen:

> »In Mesopotamia, writing formed the model for a whole series of intellectual activities, not the least among which was the interpretation of signs sent by the gods. In Mesopotamia, reading the future and gaining knowledge of hidden things were not achieved through direct divine inspiration but rather through the same process which operates in the interpretation of written signs.«[1147]

Die besondere religiöse Bedeutung der Schrift kommt etwa darin zum Ausdruck, dass sowohl die altägyptische als auch die mesopotamische Religion jeweils über einen Gott für die Schrift verfügen. In Ägypten ist es Thot, der ibisköpfige oder paviangestaltige Gott des Mondes, der Magie, der Wissenschaft, der Schreiber, der Weisheit und des Kalenders; in Mesopotamien ist es Nabû, der babylonisch-assyrische Gott der Schreibkunst und der Weisheit, zu dessen Insignien Griffel und Tafel gehören.[1148] Was den europäischen Raum angeht, so finden sich in der Donauzivilisation (ca. 5.000 bis ca. 3.500 v. u. Z.) alle beschrifteten Objekte abseits von Siedlungsplätzen nur an Grab- und Kultstätten; ein Indiz dafür, dass in Alteuropa zunächst eine reine Sakralschrift geschaffen wurde.[1149] Manchen Forschenden zufolge ist die Schrift überhaupt religiösen Ursprungs.[1150] Es gibt jedoch gute Gründe für die Annahme, dass sie mindestens ebenso sehr im politischen, administrativen, militärischen, rechtlichen und ökonomischen Kontext entstanden ist.[1151] Auch bei der Entstehung der Schrift gibt es keinen absoluten und erst recht keinen monokausalen Anfang. Allerdings kommt etwa in Mesopotamien religiösen Experten eine zentrale Funktion beim Schreiben zu: »While early writing in Mesopotamia and elsewhere was primarily used as a means of controlling economic life, this function was carried out by priests who were at the same time accountants.«[1152]

In anderen als religiösen Kontexten wird Schrift zunächst nicht als Kommunikationsmittel zur Generierung und Verbreitung von Information, sondern als Aufzeichnung von mündlich zu Kommunizierendem und somit als Gedächtnisstütze entwickelt und eingesetzt. Beispielsweise ist Schrift in Mesopotamien anfangs unter diplomatischen Boten in Gebrauch, die ihre Botschaft auf Tontafeln mit sich tragen, aber diese nicht übergeben, sondern den Text in Anwesenheit des Adressaten laut vorlesen. Auch im mesopotamischen Rechtskontext sind schriftlich fixierte Texte zunächst, wie viele ihrer Merkmale zeigen, ein Bestandteil eines umfassenderen Vorgangs, der auch die Ausführung von Gesten und die Mitteilung formularartiger Phrasen unter Anwesenden enthält.[1153]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ein religiöser Entstehungskontext für Schrift sind magische Praktiken und – so sie religiös gehalten sind – Divinationsverfahren, wie sie ebenfalls aus Mesopotamien, aber auch aus Altägypten, China, dem antiken Griechenland und dem römischen Reich bekannt sind.[1154] Hier geht es (in der Regel unter Anwesenden) darum, festzustellen, was in der Gegenwart oder Zukunft der Fall ist oder sein wird. In China werden Divinationen mittels Pyro-Scapulaemantik (Schulterknochen-Orakel) und Plastromantik (Schildkrötenpanzer-Orakel) durchgeführt. In der chinesischen Divination werden zwischen den Rissbildungen und Ritzungen in den Schildkrötenpanzern sowie Knochen einerseits und den Inschriften andererseits wahrscheinlich Isomorphismen, also gleichartige Strukturen gesehen.[1155] Die Knochen werden sowohl mit Rissen als auch mit denjenigen Mitteilungen versehen, auf die die Risse ›reagiert‹ haben. So wird sichergestellt, dass die Ergebnisse der Divination, die durch die erzeugten Risse erzielt werden, nicht ihre Sichtbarkeit und Wirksamkeit verlieren.[1156] Dieser Präsenz-Funktion entsprechend brauchen die Inschriften keine menschliche Leserschaft. In weiteren Divinationsverfahren ist die Schrift nicht direktes Divinationsmedium, sondern begleitet die Divination, die mit anderen Mitteln erfolgt. Beispielsweise werden bei den römischen Auspizien (lat. *auspicia*, ›Vogelschau‹) Zeichen (lat. *auguria*, ›das Vorzeichen, das sich dem Auguren zeigt‹) durch schriftlich festgelegte Interpretationsregeln in rituellen Veranstaltungen gedeutet. In diesem Fall greifen schriftliche und mündliche Kommunikation durch wechselseitig registriertes objektzentriertes Wahrnehmen kopräsenter Personen ineinander.

Des Weiteren ist bei der Schriftentstehung die zunächst bestehende Einheit von sinnhaften Zeichen (als in bestimmter Weise geordneter Materie) und ihren bio-physischen Substraten zu bedenken. Diese Einheit stellt die konsequenteste Objektzentriertheit schriftlicher Kommunikation dar. Bei der Entstehung der Schrift ist das Material nicht ein zufälliger oder ein dem sozialen Sinn externer Faktor. Es ist nicht wahrscheinlich, dass das geschriebene Zeichen von Anfang an auf einer Abstraktionsebene existiert, die unabhängig von seiner bio-physischen Realisierung ist, das heißt als reine geometrische Konfiguration besteht.[1157] Abstraktion und Generalisierung, die sich von konkreten physischen Gegebenheiten, Räumen und Zeiten unabhängig machen, zählen zu den wichtigsten Bedingungen, Modi und Folgen der Bildung sozialen Sinns und sind die Voraussetzung zur Möglichkeit seiner Komplexitätssteigerung. Doch die Entwicklung der Schrift beginnt damit, Abstraktion und Generalisierung präsentisch und unmittelbar zu verkörpern, indem sozialer Sinn in den physischen Zeichenträger *eingeschrieben* wird und beide zu einer Einheit verschmelzen.[1158] Mit der Eigenschaft der zeichenhaft hergestellten Identität von physischem Zeichenträger und sozialem Sinn wird Schrift teils mit beweglichen physischen Gegenständen wie etwa Amuletten, Talismanen, Siegeln, später Münzen usw. als visuellen Kommunikationsmitteln kombiniert.

Um zu verstehen, warum Religion besonders erfolgreich schriftbasierte Kommunikation nutzen kann, sind einige Aspekte der Entstehung und Eigenart von Schrift näher zu beleuchten, die mit der gerade angeführten Präsenz-Funktion der Schrift im Falle der Divination und der Einheit von sinnhaften Zeichen und ihren bio-physischen Substraten zusammenhängen. Während das Sprechen auf Hören angewiesen ist, bleibt die Schrift auf Visualität bezogen und ist – jedenfalls in den Anfängen und in avancierter Entwicklung – nicht an Lautlichkeit gebunden.[1159] Schrift startet ikonisch, indem sie die Identität von Bezeichnendem und Bezeichnetem herstellt. In der

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Forschung wird immer wieder auf rein logografische Systeme in der Entwicklung der Schrift hingewiesen:

> »Je weiter man in der Zeit zurückgeht, desto größer wird die Wahrscheinlichkeit für Schriftlichkeit, die exklusiv an der Logographie orientiert ist. Dies gilt insbesondere für die ältesten Stadien der Schriftentwicklung (first writing).«[1160]

Somit besteht die Geschichte der Schrift in einer allmählichen Annäherung visueller Zeichenzusammenhänge an die Lautverbindungen der Sprachen, die geschrieben werden. In den meisten Fällen, wenn nicht überhaupt, entwickelt sich die Schrift aus dem Zeichnen heraus, das Objektzentriertheit herstellt.[1161] Neben der Logografie stehen am Anfang der Schriftentwicklung auch andere visuelle Zeichen wie Pikto- und Ideogramme.[1162] Die Benutzung des grafischen Ausdrucks scheint das kommunikative Bedürfnis zu bedienen, Referenzen auf die Umwelt von Kommunikation eine sichtbare Form zu geben, diese Referenzen zu verkörpern und sie damit konkret zu machen, um die Umweltreferenzen ›in Besitz‹ zu nehmen und besser handhaben zu können.[1163] Während der Anfänge des Schriftgebrauchs in frühen komplexen Gesellschaften und im Licht des logografischen Schriftprinzips sind

> »die Zeichen der Schrift – sprachunabhängig – direkt mit der Bedeutung von Wörtern assoziiert und im eigentlichen Sinn ›Ideenträger‹. Erst in einem langwierigen Prozess, der viele Jahrhunderte andauerte, entwickelte sich eine systematische und exklusive Koppelung von Schriftzeichen an Sprachlaute, was für uns moderne Alphabetbenutzer eine Selbstverständlichkeit ist.«[1164]

Auch die Schrift selbst basiert auf Konvention, erzeugt aber eher objektivierte – im Sinne von objektzentrierter – Evidenz als das Hören, das auf die Beteiligung von anwesenden Personen bezogen bleibt. Beim Hören in direkter Interaktion unter physisch anwesenden Personen wird Evidenz auch durch Sichtkontakt zwischen den Kommunikationsbeteiligten hergestellt.[1165] Daraus ist jedoch nicht der Schluss zu ziehen, dass am Anfang konventioneller Sprachzeichen die Lautsprache gestanden hat. Konventionalisierung stellt sich vielmehr durch die Verknüpfung von Schriftzeichen an die Referenten und von dort aus an Sprachlaute her. Dementsprechend wird in der Forschung die These vertreten, dass sich Sprache zunächst als Zeichensprache entwickelt und gesprochene Sprache sekundär ist.[1166] Es ist aber ebenso möglich, dass Protozeichen und eine gesprochene Protosprache sich parallel ausbilden und wechselseitig stimulieren. Eine Protosprache, die etwa auf Handgesten basiert, kann die Grundlage abgeben für die Emergenz einer Protosprache, die vornehmlich auf der Kombination von Vokalen und Gesten basiert. Beide Kommunikationsmedien können sich wechselseitig vorantreiben, sodass eine vollständige Zeichensprache nicht vor der Emergenz von wenigstens frühen Formen einer Protorede ausgebildet ist.[1167] Von deiktischen Zeichen aus, die an das Hier und Jetzt gebunden bleiben, oder parallel dazu können sich in gesellschaftlicher Kommunikation Pikto-, Ideo- und Logografie bilden, die in ihrer Medialität nicht mehr an den menschlichen Körper gebunden bleiben. Dann entsteht Schrift zunächst ohne Phonetik, rein logografisch. Die anschließende Verbindung von Phonetisierung und Schriftzeichen lässt sich in den folgenden drei Schritten rekonstruieren:

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

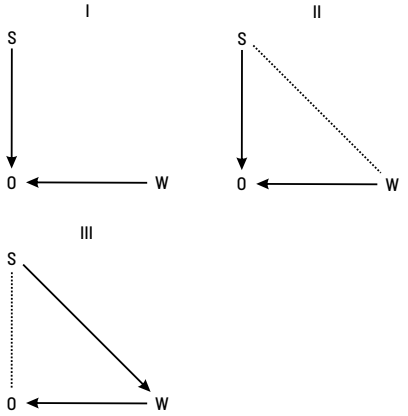


Abbildung 56: Die drei Schritte in der Phonetisierung von Schriftzeichen.
(S = Visual Sign; O = Object; W = Spoken Word)[1168]

> »(I) A visual sign S designates an object O which is also designated by a word W. No conventional relation exists between S and W. (II) In addition to the relations between S and O and between W and O, a relation is perceived between S and W, as yet unstable and secondary. (III) The relation between S and O is superseded by that between S and W. S thus becomes a sign which has a word as its primary referent«[1169] (Abbildung 56).

Was für frühe Gesellschaften bereits realisiert sein muss, nämlich zwischen Lautzeichen (gesprochenen Wörtern) und bezeichneten Dingen zu unterscheiden, ist in Gesellschaften, in denen sich schriftliche Kommunikation etabliert, erneut zu lernen, nämlich zwischen den physischen Zeichenträgern und dem mit ihnen transportierten Sinn zu unterscheiden. Zum sozialen Lernerfolg (und entsprechend zur Selbstsozialisation der Psychen als Umwelt von Kommunikation) wird in erheblichem Maße beigetragen haben, dass mit verschiedenen bio-physischen Substraten für Schrift zu experimentieren begonnen wird; beispielsweise im chinesischen Kontext neben Grabinschriften mit Bambus.[1170] Neben den Selektionsvorteilen, die der Bambus – ähnlich wie Papyrus im mediterranen Raum – aufgrund der Mobilität und wegen der für lange Zeit ausreichenden materiellen Ressourcen hat, ermöglichen wechselnde bio-physische Substrate der Schrift, zwischen materiellem Träger und sozialem Sinn zu unterscheiden.

Im Verlauf früher komplexer Gesellschaften sind Oralität und Literalität durch die Rezitation, also durch eine mündliche Variante der repetitiven Funktion des Textes, fest aufeinander abgestimmt.[1171] Mit etablierter Schriftlichkeit bekommt die Mündlichkeit eine neue Relevanz, sodass Texte nicht selten auf sie verweisen müssen. Beispielsweise beginnen Mahāyāna Sūtras mit der Phrase »So hörte ich es«; damit wird die Autorität hergestellt, die in antiken Gesellschaften ansonsten nur für die Mündlichkeit besteht, weil sie in vielerlei Hinsicht Anwesenheitsgesellschaften sind.[1172] Auch in der Hebräischen Bibel wird die Autorität der Schriftlichkeit durch den Verweis auf Mündlichkeit gesteigert: Es steht geschrieben, dass ›Gott sprach‹. Das rabbinische Judentum unterscheidet zwischen der ›schriftlichen Tora‹ (תּוֹרָה שֶׁבִּכְתָב) und der ›münd-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichen Tora‹ (תּוֹרָה שֶׁבְּעַל־פֶּה), die der Auslegung der schriftlichen Tora gilt, um dem Abgleich der Schriftlichkeit mit Mündlichkeit zu genügen. Neben dem Judentum besteht auch im frühen Christentum eine enge Verbindung zwischen schriftlicher und rituell praktizierter Kommunikation.[1173] In China bleibt schriftliche Kommunikation (teils bis heute) ebenfalls eng an mündliche Kommunikation gebunden, sowohl bezüglich der Textstrukturen als auch der kommunikativen Praxis.[1174] Und im islamischen Kontext fungiert der Koran zunächst als ein Text zur mündlichen Rezitation; diese Funktion übt er auch nach dem Aufkommen der Koran-Kommentare noch aus (das Wort Koran, arab. القرآن, *al-Qurʾān*, bedeutet ›Lesung‹, ›Rezitation‹).[1175] In der rezitativen Performanz der Interaktion unter Anwesenden bindet sich gesprochene Sprache leicht an die Sichtbarkeit der Sprechenden mit ihrer semiotisierbaren Mimik und Gestik; nicht selten werden Textinhalte dann bedeutungslos, und der Text wird stattdessen in seiner physischen und performativen Präsenz relevant.[1176] Aber da schriftbasierte Kommunikation sich von der Kopräsenz der an Kommunikation beteiligten Personen ablösen kann, wird die Schrift zu jenem Medium, das am stärksten auf kommunikative Selbstreferenz abstellt. Wenn man systemtheoretisch zwischen psychischer und sozialer Sinnbildung unterscheidet, wird klar: »speech is to being human, what writing is to civilization.«[1177] Im Laufe der sozio-kulturellen Evolution wird die Schrift zum Referenzmedium für Kommunikation.[1178] Indem sich schriftliche Kommunikation von körperlichen und psychischen Bedingungen abkoppelt, ermöglicht sie in semantischer Hinsicht einen höheren Abstraktionsgrad. Dementsprechend kann die Generalisierung von Konzepten wie etwa ›Gott‹ und ›Psyche‹ usw. forciert werden.[1179] Von dort aus können sich diese Konzepte erneut verkörpern, das heißt qua Fremdreferenz auf die psychische, organische und physische Umwelt verweisen. Die Oszillation zwischen Entkörperung und Verkörperung, Enträumlichung und Verräumlichung sowie Selbst- und Fremdreferenz wird folglich durch Schrift mindestens gesteigert, wenn nicht erst vollständig ermöglicht.

An den vorangehenden sporadischen Beobachtungen ist bemerkenswert, wie eng das Frühstadium in der Entwicklung der Schrift – jedenfalls im Falle von Divination und Magie – an Praktiken geknüpft ist, die vielleicht nicht unbedingt und immer als religiös zu qualifizieren sind, aber doch das Potenzial für Religion bergen (neben dem Potenzial für jene Herstellung von Faktenwissen, die von heute aus gesehen auf Wissenschaft zuläuft).[1180] Der Zusammenhang zwischen Schrift und dem Potenzial für Religion scheint darin begründet zu liegen, dass zu Beginn der Schriftentwicklung eine gegenständliche Anwesenheit des Abwesenden erzeugt wird, indem Zeichen und ihr materielles Substrat zu einer sinnhaften Einheit der Verkörperung zusammengeführt werden. Auf diese Weise wird die »inverse Relation von Anwesenheit und Abwesenheit«,[1181] die sich bereits mit mündlicher Kommunikation eingestellt hat, für eine Weile stillgestellt, sodass Religion mit dem Schriftmedium unbestimmbare Kontingenz erfolgreich bearbeiten kann. Was zu Beginn der Gesellschaftsbildung vielleicht ›Lautmagie‹ war, ist am Anfang der Schriftentwicklung ›Schriftmagie‹: die indexikalische Relation zwischen Zeichenträger und Zeicheninhalt wird mit dem ikonischen Aspekt von Zeichenprozessen kurzgeschlossen und löst sich erst im Verlauf der Etablierung schriftlicher Kommunikation von ihm. Schrift ist für religiöse Kommunikation, in der es um die Beobachtung des Unbeobachtbaren geht, deshalb besonders hilfreich, weil dieses Medium eine besondere Objektivität erzeugt; nicht im Sinne der ein für alle Male wahren Semantik, sondern im Sinne der zeichenhaften Objektzen-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

triertheit. Schrift startet objektzentriert, in reiner semiotischer Selbstbezüglichkeit. Diese Objektzentriertheit grenzt den prinzipiell unbeschränkten Variationsreichtum religiöser Sinnbildung ein. Das Beobachtbare, aber auch – und das ist für die Formung von Religion relevant – das Unbeobachtbare wird in Schrift gebannt und auf diese Weise sichtbar gemacht. »Es steht geschrieben«, also ist es kognitiv wahr und pragmatisch gültig. Darin liegt die autoritative Kraft der Schrift, und daran kann Religion anknüpfen, um unbestimmbare Kontingenz zu bearbeiten und das Unbeobachtbare zu beobachten. Von dort aus können sich eine schriftbasierte Magie oder eine ikonische Schriftmagie (die Zaubersprüche sind nicht zuletzt wirksam, weil sie geschrieben stehen), eine indexikalische Anwendung von Schrift und eine schriftbasierte symbolische Kommunikation entwickeln.

Mit der symbolischen Kommunikation im Medium der Schrift werden neue Spielräume für religiöse Sinnbildung erzeugt. Die Karriere der Schrift als eines sehr effizienten kommunikativen Verbreitungsmediums überhaupt liegt in der Symbolizität begründet. Diese setzt allerdings voraus, dass zwischen selbstreferenziellen Zeichen, ihren materiellen Substraten und ihrer sinnhaften Fremdreferenz unterschieden wird, und sie forciert diese Unterscheidung zugleich. Religion hat sich daher, nachdem die ›Schriftmagie‹ ›entzaubert‹ ist, mit der Arbitrarität oder wenigstens Konvention zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem und der Abkopplung dieser Unterscheidung von ihrem materiellen Substrat immer wieder auseinanderzusetzen. Religion registriert diese Arbitrarität innerhalb ihrer Umwelt (etwa mit Blick auf wirtschaftliche, politische, rechtliche und administrative Kommunikation), aber auch in sich selbst, dann nämlich, wenn schriftliche religiöse Kommunikation auf schriftliche religiöse Kommunikation reagiert. Damit wird zugleich Kontingenz gesteigert: »Die Fixierung von Religion als Text eröffnet einen Bereich der Sensibilität, der auch gegen die Religion genutzt werden kann.«[1182] Obwohl religiöse Kommunikation für die Bearbeitung unbestimmbarer Kontingenz zuständig ist, ist auch sie prinzipiell unabschließbar.

Während sich Religion im vorderorientalischen und mediterranen Raum zunächst an ›Schriftmagie‹ bindet und von dort aus Schriftlichkeit mit Mündlichkeit abgleicht, hat die religiöse Evolution mit Blick auf Kommunikationsmedien in Indien und in der zoroastrischen Religion einen anderen Weg eingeschlagen: In diesen Fällen hält religiöse Evolution für lange Zeit ausschließlich an ›Lautmagie‹ und der Evidenz mündlicher Kommunikation fest. In indigenen Religionen ist religiöse Kommunikation bis heute überwiegend an Interaktionen unter physisch anwesenden Personen, an mündliche Kommunikation und an gegenwärtige physische Objekte gebunden. Mit Blick auf die indische Religionsgeschichte sind in diesem Zusammenhang die *Veden* relevant. Sie stammen aus der Zeit zwischen etwa 1.500 und 500 v. u. Z. und umfassen das religiöse Wissen der Brahmanen. Diese Texte wurden in archaischem Sanskrit ohne Kenntnis der Schrift verfasst und werden bis heute (so gut wie) ohne Textänderungen streng mündlich überliefert – gleichsam »wie eine 3.000 Jahre alte ›Tonbandaufnahme‹«.[1183] Die meisten der vedischen Texte sind erst zu Beginn des zweiten Jahrtausends u. Z. aufgeschrieben worden. Sāyaṇa, ein indischer Gelehrter aus dem 14. Jahrhundert, mahnt in seinem Kommentar zum *Ṛgveda*, dass der Text anhand der Lippen des Lehrers und nicht durch ein Manuskript zu erlernen sei *(svādhyāya)*.[1184] Die mündliche Überlieferung braucht die rigide Kontrolle psychischer Varianz in Gestalt streng geregelter Interaktion zwischen Lehrer und Schüler. Hinzu kommen die

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bedingung ausgeprägter psychischer Memorierbarkeit und eine lange Zeit des Auswendiglernens.[1185] Das Gebot zur mündlichen Weitergabe hindert jedoch nicht daran, dass im Laufe der Zeit zahlreiche schriftliche Kommentare zum *Ṛgveda* verfasst werden.[1186] Schriftliche und mündliche Kommunikation gehen also in der späteren indischen Religionsgeschichte Hand in Hand. Als Buddhisten um das erste Jahrhundert u. Z. herum damit beginnen, buddhistische Texte zu schreiben, wird der Unterschied zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit beziehungsweise Schreibkompetenz und Schriftlosigkeit zudem zu einem sozialen Marker zwischen Brahmanismus und Buddhismus.[1187]

Die Bedeutung der Mündlichkeit in der vedischen Religion und des an sie anschließenden hindu-religiösen Komplexes wird auch begrifflich gestützt, wie das Beispiel des *bráhman*-Konzepts (Sskr. ब्रह्मन्) als eines der wichtigsten Wörter in den *Veden* zeigt.[1188] Dieses Wort ist immer Bestandteil jener Kommunikationen, die sich auf etwas Numinoses beziehen. *Bráhman* ist die »von einem Himmlischen geschenkte[.] (dichterische[.]) Formung«, die »ganz und gar in die priesterliche Sphäre gerückt« ist.[1189] *Bráhman* ist ›poetische Magie‹ und kennzeichnet Sanskrit als heilige Sprache.[1190] Die ›Lautmagie‹ beruht auf der Auffassung, dass etwas wahr ist und wirkt, wenn man es *ausspricht*. Im *Ṛgveda* 4.42.4 sagt der Gott Varuṇa:

> »Ich ließ die triefenden Gewässer anschwellen, im Sitz des (ewigen) Gesetzes [*ṛta*, auch Wahrheit, Recht, Ordnung] halte ich den Himmel. Nach dem Gesetz ist der Sohn der Aditi der gesetzmäßige (Herr) [*ṛtāvan*, ›der Wahrheit Besitzende‹], und er hat die Erde dreifach verbreitert«, das heißt die dreifache Welt – Himmel, Luftraum und Erde – geschaffen.[1191]

Das ist ein Beispiel für die Auffassung, dass die Wahrheit, wenn sie ausgesprochen wird, eine Macht ist, die sogar die physische Welt bezwingen kann. Noch im indischen Mittelalter glaubt man, »durch das Aussprechen irgend einer Wahrheit eine bestimmte, meist augenblickliche Wirkung in der materiellen Welt hervorrufen zu können«.[1192] Beim *bráhman*-Konzept kommt es zusätzlich darauf an, *wie* man etwas ausspricht, damit es wahr ist und wirkt. Im Zusammenhang mit *bráhman* wird stets auf Machtvolles referiert. Zum Beispiel vergleicht der spätere *Atharvaveda* (eine Sammlung von Texten unterschiedlichen Alters) die heilige Sprache mit der Spitze eines Pfeils, der mit dem *bráhman* geschärft werden muss, um magische Kraft zu erlangen. Dafür, die magische Kraft zu evozieren, sorgt die extrem dichte und hoch organisierte Klangstruktur der vedischen Texte. Oftmals handelt es sich um eine onomatopoetische Vergegenwärtigung von Gegenständen oder Sachverhalten. Die Funktionsweise der ›poetischen Magie‹ ist bei Zaubersprüchen besonders offensichtlich. Sie werden oftmals so gebildet, dass der gewünschte Effekt durch die ständige Wiederholung bestimmter Schlüsselwörter hervorgerufen und auf diese Weise vorweggenommen wird. Selbstreferenzielle Wiederholungsschleifen tun in den *Veden* das ihrige dazu.[1193] Das vedische Konzept *bráhman* steht paradigmatisch für die Wichtigkeit von Oralität in religiöser Kommunikation. Mit der rituell gewährleisteten Rigidität der Repetition wird psychische Varianz in religiöser Kommunikation ausgeschlossen und auf diese Weise ein eigenes Konzept von Rationalität erzeugt.[1194]

Auch das *Avesta*, eine Sammlung religiöser Texte des Zoroastrismus, ist für lange Zeit mündlich tradiert worden. Seine ältesten Teile – die *Gāθās* (›Gesänge‹) – sind li-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

turgische Hymnen und werden von den Anhängern des Zoroastrismus auf Zaraθuštra zurückgeführt.[1195] Die Datierung des *Avesta* ist in der Wissenschaft umstritten. Es gibt gute Gründe dafür, die *Gāθās* für so alt wie den *Ṛgveda* zu halten, also auf die Zeit um 1.500 bis 1.200 v. u. Z. zu datieren.[1196] Im iranischen Kontext, der für die Entstehung des *Avesta* relevant ist, ist man mit dem Schreiben nicht vertraut, und noch viele Jahrhunderte später wird das Schreiben nur zu nicht-religiösen Zwecken für geeignet gehalten. Daher wird die zoroastrische Lehre für lange Zeit ausschließlich mündlich weitergegeben. Die erhaltenen Texte des *Avesta*, wie sie heute bekannt sind, gehen auf eine ›Masterkopie‹ zurück, die durch Zusammenstellung und Redaktion im Sasanidenreich (224–651) entstanden, aber verloren gegangen ist. Die älteste überlieferte Verschriftlichung stammt aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts.[1197] In dieser Hinsicht bestehen also Parallelen zwischen dem *Avesta* und den *Veden*.[1198]

Mit der Einführung des Buchdrucks ändern sich zwar die materiellen Bedingungen zur Verbreitung von Information erneut drastisch. Aber auch wenn Religion in manchen Kulturräumen maßgeblich an der Entwicklung des Buchdrucks beteiligt ist – ein prägnanter Fall ist die europäische Reformation am Beginn der Neuzeit –, hat sich die Handhabe der längst fest etablierten Unterscheidung zwischen der Repetitions- und der Interpretationsfunktion in religiöser Kommunikation mit der Einführung des Buchdrucks nicht maßgeblich verändert.[1199] Auch gedruckte Bücher werden in religiösen Zusammenhängen in den beiden Funktionen der Repetition und Interpretation benutzt. Mit Blick auf physische Aspekte bestehen zwischen Manuskripten und gedruckten Büchern freilich Unterschiede. Beispielsweise schwingt in Manuskripten – im doppelten Wortsinn – die Handschrift der Verfasser mit. Zudem lässt die Tatsache, dass Manuskripte noch weit nach Einführung des Buchdrucks in Gebrauch sind, auf unterschiedliche Verwendungsweisen und auf verschiedene Inhalte schließen, die in beiden Medien mitgeteilt werden.[1200] Wie es mit den beiden Funktionen der Repetition und Interpretation in religiöser Kommunikation unter den Bedingungen elektronischer Medien steht, bedarf noch ausführlicher Forschung.

c) Die zunehmende Selbstzentrierung der Religion durch kognitiv angeleitete Praxis

Rituale – und unter ihnen Opferrituale – brauchen einen kognitiven Mindestbestand in Gestalt von Narrativen und Kosmologien, aber nicht unbedingt ausgearbeitete religiöse Konzepte. Oftmals, wenn nicht meistens, reicht es zu wissen, zu welchem Anlass man zu opfern hat, wo das geschehen muss, wer der Empfänger ist und was ihm dargebracht werden soll. Je mehr Opferrituale ihre Anlässe, aus denen sie vollzogen werden, mit religiösem Sinn ausstatten und mythisch oder kosmologisch verstehen, desto stärker können sie sich von außerreligiösen Umweltlagen freimachen. Diese Selbstzentrierung führt wiederum zum Erfordernis, dass Religion ihre Beziehungen zur fremdreferenziellen Umwelt reformiert. Das geschieht anhand der weiteren Ausbildung von kognitiven Kapazitäten, nämlich der Steigerung religiöser Selbstreflexion durch verschiedene Arten des Schriftgebrauchs, die im voranstehenden Teilkapitel beschrieben worden sind. Der Abgleich zwischen der kognitiven Berücksichtigung von fremdreferenziellen Umweltlagen und selbstreferenziellen Aktivitäten erfolgt im Religionssystem zunächst über verschiedene schriftbasierte Divinationsverfahren und magische Praktiken, die sodann religiöse Selbstreflexion stimulieren. Wie

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Teilkapitel über die kognitive Dimension ausgeführt (S. 134 ff.), ist Magie nicht in Differenz zu Religion zu verstehen, sondern als eine bestimmte religiöse Formung. Magie leistet die direkte Verbindung zwischen religiöser Kognition und praktischem *Wirkhandeln*. Divinationsverfahren dienen hingegen der religiösen *Deutung* von Geschehnissen in der Umwelt von Religion, um praktisches Verhalten mit religiöser Selbstreferenz zu vermitteln.

Je mehr Religion die Welt religiös einfaltet – also die indexikalische Re-Codierung (I2–O1–Z2; I2–O1–Z1) am religiösen Code (Z1–I1–O1) ausrichtet (siehe Abbildung 15, S. 88) –, desto stärker bildet sich das aus, was man gemeinhin Theologie nennt. Die Wortwahl ist, wie bereits in Teilkapitel II.E.7 (S. 139 ff.) erwähnt, etwas unglücklich, weil nicht jede Religion über Vorstellungen von Göttinnen und Göttern oder gar eines einzigen Gottes verfügen muss, um als Religion prozedieren zu können. Die Semantisierung religiöser Transzendenz kann in kognitiv-konzeptioneller Hinsicht auf vielfache Weise erfolgen. Aus diesem Grund sei allgemeiner von religiöser Selbstreflexion die Rede. Sie startet mit episodenhaften Narrativen und formt sich dann zu symbolischen Kosmologien, in denen die Welt unter religiösen Gesichtspunkten beschrieben wird; allerdings sind in frühen Kosmologien religiöse Aspekte der Weltbeschreibung vielfach mit anderen Gesichtspunkten der Welterklärung vermischt.[1201] Auch sind diese Kosmologien häufig auf praktische Bedarfslagen des Alltags hin ausgerichtet und eng mit Magie und Divination verbunden. Je stärker sich religiöse Selbstreflexion ausbildet, desto stärker kann sich Religion von Divinationsverfahren und magischen Praktiken abgrenzen, muss das aber nicht tun. Wenn das der Fall ist, werden magische Praktiken objektsprachlich bisweilen als »Behexungen, Zauberei, Hexerei und magische Manipulationen« ausgegrenzt – nicht selten innerhalb von Praktiken, die selbst der Magie oder der Divination zuzurechnen sind; so etwa in einem Katalog babylonischer Orakelfragen, der vermutlich aus der Mitte des zweiten Jahrtausends v. u. Z. stammt und dem die gerade angeführte Terminologie entnommen ist.[1202] In wissenschaftlicher Perspektive ist dieser objektsprachlich-pejorativen Einschätzung und Abgrenzung selbstverständlich nicht zu folgen. Metasprachlich bezeichnet Magie vielmehr einen der handlungspraktischen Aspekte von Religion. In analytischer Hinsicht gilt es zu unterscheiden, ob magische Praktiken stärker an der Fremdreferenz oder an der Selbstreferenz des Religionssystems ausgerichtet sind. Je stärker sich Magie an der Selbstreferenz orientiert, desto mehr zentriert es sich auf religiöse Selbstreflexion und bezieht sich von dort aus auf die fremdreferenzielle Bestimmung von Welt. Magie bringt Transzendenz und Immanenz in eine Identität – aber selbstverständlich nur innerhalb eines magischen Weltbildes. Über das magische Weltbild können sich frühe und erste komplexe Gesellschaften in einer Inklusionshierarchie beschreiben, aber nicht sämtliche Interaktionen in frühen Gesellschaften können sich mittels des magischen Weltbildes bestimmen. Näherhin stellt Magie einen Zusammenhang her, der kommunikativ auf ein bestimmtes praktisches Handeln zugerechnet wird. Während als religiös bestimmte Handlungen der alltäglichen Praxis tendenziell entrückt sind und gerade deshalb als spezifisch religiös gelten, werden als magisch bezeichnete Handlungen gerade wegen ihres Bezugs zur alltäglichen Praxis objektsprachlich häufig als nicht normal und sinnwidrig stigmatisiert. Auch dieser pejorativen Einteilung ist wissenschaftlich nicht zu folgen. Sie weist aber in analytischer Hinsicht darauf hin, dass in der religiösen Selbstbeschreibung die Aufmerksamkeit dafür zunimmt, zwischen religiöser Selbst- und Fremdreferenz zu unterscheiden. Wo Magie objekt-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sprachlich (aber auch in der wissenschaftlichen Metasprache) ausgegrenzt wird, geschieht das vom Standpunkt religiöser Selbstreferenz aus (oder im wissenschaftlichen Fall mit Blick auf sie).

Wie in Teilkapitel II.E.4 erwähnt, (S. 134 ff.), ist Magie nicht von Religion zu unterscheiden. Magische Praxis ist vielmehr eine besondere Art religiöser Kommunikation. Sie basiert nicht nur auf Sprechakten, die Wirklichkeit herstellen, wie von John L. Austin und John R. Searle analysiert,[1203] sondern greift auch in die gegebene Wirklichkeit ein und verändert sie. Dafür schlägt Jan Assmann den Begriff des »interventionistischen Sprechens« vor:

> »Interventionistisches Sprechen ist nicht nur performativ im Sinne von Austin und Searle, sondern darüber hinaus auch transformativ. Es stellt nicht nur die Wirklichkeit her, auf die es sich bezieht, sondern es verwandelt die Wirklichkeit, die es vorfindet«.[1204]

Allerdings kann es sich, soweit wissenschaftlich wissbar ist und man auch im äußeren synchronen Kontext des Vollzugs magisch-religiöser Praktiken wissen kann, nur um Eingriffe in diejenige Wirklichkeit handeln, die von einem magisch-religiösen Weltbild konstituiert wird. In diesem Sinne ist man im alten Ägypten davon überzeugt,

> »allein durch Sprache oder durch die Verbindung von Sprache und bestimmten Handlungen Dinge verwandeln, Krankheiten heilen, mit Göttern und Geistern in Beziehung treten, den Lauf der Sonne, die Überschwemmung des Nils und die Fruchtbarkeit von Vieh und Feldern beeinflussen und letztendlich die Welt schlechthin in Gang halten zu können«.[1205]

Außerhalb des magischen Weltbildes kann performatives Sprechhandeln selbstverständlich nicht diese Art von Wirkung erzielen. Andernfalls wäre keine verlässliche und stabile gesellschaftliche Kommunikation möglich. Zu Recht fragt Jan Assmann: »Wie hätte man die Sprache im Alltag einsetzen können, wenn man ständig mit derartigen Wirkungen hätte rechnen müssen?«[1206] Jedoch können eine magische Weltsicht und andere Rationalitätsformen problemlos nebeneinander bestehen, solange sie je unterschiedliche Situationen strukturieren. Das altägyptische Weltbild, das den Kontext religiös-magischer Praktiken darstellt, lässt sich in komprimierter Fassung wie folgt charakterisieren:

> »1. Die Vorstellung des ›kosmogonischen Augenblicks‹ als dem ›Ersten Mal‹, als der im Akt der Selbstentstehung zum Sonnengott gewordene Urgott der Präexistenz zum ersten Mal aus dem Urwasser auftauchte. […] 2. Die Fortexistenz des Urwassers in der entstandenen Welt. […] 3. das Fehlen eines Schlußstrichs, eines siebten Tages wie in der Bibel. In Ägypten hört die Schöpfung nicht auf, sondern geht immer weiter und ereignet sich jeden Morgen aufs neue. […] Für die Ägypter entstand die Welt in widerstandsloser Selbstentfaltung des Urgottes, hat sich aber in der Gegenwart gegen den Widerstand des Bösen durchzusetzen, der eine ständige Gravitation zum Chaos ausübt. Schöpfung bedeutet in der entstandenen Welt die Durchsetzung der Ordnung gegen die Gravitation des Chaos. In diesem Schöpfungswerk der Weltinganghaltung sind die Menschen zur Mitwirkung aufgefordert.«[1207]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese Mitwirkung ist üblicherweise rituell geregelt, darin zwar in den Alltag eingebettet, aber nicht mit ihm identisch. Für die Durchführung magischer Aktivitäten sind vier Dinge notwendig: der richtige Ort, der rechte Zeitpunkt, die Bevollmächtigung ausgewählter Personen und eine Rationalitätsform, die zwischen Kosmos, ritueller Praxis und ihrer gesellschaftlichen Umwelt Analogien herstellt.[1208] Um das Prinzip der magischen Analogie zu verstehen, ist ein genauerer Blick auf das hilfreich, was im alten Ägypten als Magie gilt.

Für die altägyptische Magie gibt es eine personalisierte Gottheit. Während Maʾat die Personifikation der sinnhaften Ordnung in Natur und Gesellschaft ist – vom Kosmos bis zur Kooperation unter Menschen[1209] –, stellt Heka *(ḥkꜣ)* die Personifikation der Magie dar. Maʾat und Heka sind

> »zunehmend personifizierte ›kategoriale Formen‹«; dabei ist insbesondere »die *ḥkꜣ*-Zauberkraft […] im Rahmen einer ›präwissenschaftlichen Physik‹ gewissermaßen als konkret substantiell vorgestellte Effizienz zu verstehen, die dann zunehmend zum ›Begriffsgott‹ gestaltet wird«.[1210]

Die Wurzel von Heka *(ḥkꜣ)* ist *ꜣḫ*. Sie lässt sich als »Wirksamkeit mit verborgener Ursache«[1211] verstehen, und darin steckt eine religiöse Bedeutung:

> »[S]owohl im Jenseits wie im Diesseits ist *ꜣḫ* immer eine Wirksamkeit, deren Ursache nicht offen zutage liegt.« *ꜣḫ* hat »zum einen etwas mit Machtausübung, Kraft, Energieentfaltung und Wirksamkeit zu tun […], zum anderen mit Jenseitigkeit, Verborgenheit, überirdischem Ursprung u. ä.«[1212]

Es verwundert nicht, dass die *ꜣḫ*-Eigenschaft häufig jenseitigen Wesen und Zuständen zugeschrieben wird, denn Erscheinungen werden auf Ursachen in Gestalt übernatürlicher Wirksamkeit bezogen, die sich prinzipiell der Sichtbarkeit sowie Benennbarkeit und somit gesellschaftlicher Kommunikation entzieht. Der Terminus *ꜣḫ* beruht folglich auf der Unterscheidung sichtbar/unsichtbar. Eine Erscheinung ist als Wirkung einer Ursache sichtbar, aber die Ursache liegt im Verborgenen. Dass Wirkung und Ursache auf die Unterscheidung von sichtbar und unsichtbar bezogen werden, wird besonders deutlich, wenn man die Bedeutung des Wortes *ꜣḫt* berücksichtigt, das sich ebenfalls von der Wurzel *ꜣḫ* ableitet:

> »Die *ꜣḫt* ist diejenige Region, wo die Sonne schon (bzw. noch) wirksam ist und ihr Licht spendet, wenn sie noch nicht (oder nicht mehr) sichtbar ist, sich also unter dem Horizont befindet, während der Morgen- und Abenddämmerung. Aus diesem Grund ist *ꜣḫt* immer ein einheitlicher Begriff, auch wenn man für das Gebiet selbst eine östliche und eine westliche *ꜣḫt* unterscheiden kann, und daher ist die *ꜣḫt* ein besonders geheimnisvoller Ort, der bei der Schöpfung für die sichtbare Erscheinungsform ›geheim gemacht‹ worden […] ist, und deshalb auch besondere Kräfte hat bzw. freisetzen kann«.[1213]

Vor dem Hintergrund dieser Raummetapher ist die *ꜣḫ*-Kraft die Einheit der Unterscheidung von Erscheinung oder Wirkung und Ursache. Beide Größen sind in der *ꜣḫ*-Kraft ein und dasselbe, gleichsam zwei Seiten derselben Medaille: die Erscheinung als Wirkung ist die sichtbare und die Ursache die unsichtbare Seite. Doch obwohl die *ꜣḫt*

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Konzeption eines eigenen Zwischenbereichs zwischen Himmel und Erde ist, erfolgt dort nicht einfach der Übergang von einem Zustand in den anderen. Vielmehr ist die *ꜣḫt* eine Region, die selbst Tore hat. Dieser Sachverhalt spiegelt das Wechselspiel zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit sowie deren Einheit und Differenz wider. Gemäß der Sonnenmetapher geht im magischen Weltbild Altägyptens alles in der Welt in der Oszillation zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit vonstatten.

Dass auch das Magie-Konzept Heka *(ḥkꜣ)* die Einheit vor jeglicher Zweiheit repräsentiert, kommt etwa im Zauberspruch »Der Gott Heka werden« (das heißt, in den Stand eines Magiers zu gelangen) zum Ausdruck. Hier spricht Heka die Götter in Gegenwart des Schöpfers an und erklärt seinen Ursprung sowie seine Kräfte:

> »O you nobles who are in the presence of the Lord of All, behold, I have come to you; respect me in proportion to what you know. I am he whom the ole Lord made before there came into being the two meals on earth [= Dualität; VK], when he sent his Sole Eye when he was alone, being what came forth from his mouth […].«[1214]

Mit dem skizzierten Weltverständnis hängt das analoge Schlussverfahren in der altägyptischen Magie zusammen. Analogien stellen den Zusammenhang zwischen der sichtbaren Erscheinung als Wirkung und der unsichtbaren, verborgenen Ursache her. Da es jedoch der Anleitung bedarf, was in einer magischen Aktivität für welchen zu bearbeitenden Fall zu tun ist, muss auch das Unsichtbare, das für die in der Magie beabsichtigte Wirkung zuständig ist, sichtbar gemacht werden. Für die Sichtbarkeit des Verborgenen sorgt ein Mythenkomplex; er steht für die Kohärenz des sinnvollen Kosmos. In diesem Sinne unterwirft die Analogie

> »aktuelle Fälle einem vorgegebenen Regelwerk. Sie bindet jene an dieses an und gliedert sie dadurch in die konstitutive Ordnung der Welt ein. Häufig bezieht sich die Analogie daher auf den Mythos, insbesondere den Mythenkreis um Osiris, Isis und Horus, der das Zustandekommen dieser konstitutiven Ordnung aufzeigt. Der Mythos erklärt und legitimiert die bestehende Welt.«[1215]

Dieser Mythenkomplex stellt das Urgeschehen dar, an dem alles Gegenwärtige analog ausgerichtet ist. Dementsprechend beruht das ›Zwanghafte‹,

> »das magischen Praktiken immer wieder nachgesagt worden ist, […] auf nichts anderem als der Stringenz einer Logik, die Ursprungslogik ist und im Ursprung Subjekt und Substanz, Substanz und Emanationsformen der Substanz aneinander gekettet hält.«[1216]

Durch diese im schriftlich festgehaltenen Mythos verankerte Ursprungslogik kann die rituell praktizierte Magie mittels Analogien zwischen der Alltagspraxis und dem Mythos Rekursionen aufbauen. Zu den Anwendungsgebieten für magische Aktivität zählen der Kosmos, die Außenpolitik, die Innenpolitik, die Stabilität Ägyptens, Haus und Feld, Krankheit und Jenseitsleben. Folgendes Beispiel verdeutlicht den Analogieschluss von einem gegenwärtigen Fall auf eine mythische Ursprungsszene:

> »Das kleine Horuskind wurde einst von Schlangen gebissen, aber von der Zauberkraft seiner Mutter Isis geheilt; sein Überleben war für den Fortbestand des Kosmos unabding-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bar. Wenn der aktuelle Fall als analog, ja nahezu als identisch mit einer im Mythos vorgegebenen und hier notwendigerweise positiv gelösten Situation angesehen wird, und der Patient als Horus erscheint, ist auch das Resultat – die Genesung – vorgegeben.«[1217]

Analogien können in Bezug auf folgende Sachverhalte bestehen: Analogie des Aktanten, des Zielobjektes, der Handlung, des Sprechaktes, der Bezeichnung oder des Hilfsmittels:[1218]

- Zu den *Zielobjekten* magischer Aktivität gehören zum Beispiel kranke Personen, gefährdetes Vieh, aber auch das als Ganzes bedrohte Ägypten.
- Eine Analogie der *Handlung* besteht, wenn die Abwendung einer Gefahr oder eines unerwünschten Zustands an einem Substitut vollzogen wird, etwa in Gestalt des Zerbrechens von Feindfiguren anstelle menschlicher Feinde.
- Die Analogie des *Aktanten* bezieht sich darauf, dass sich der Experte für Magie während der magischen Aktivität als Gottheit versteht, sodass ihm deren Zaubermacht zur Verfügung steht.
- Bei der Analogie des *Sprechaktes* kann sich der Magier auf die göttliche Autorschaft einer Formel berufen oder die Beschwörung aus einem Buch göttlicher Herkunft ableiten.[1219]
- Mit der Analogie des Sprechaktes hängt die Analogie der *Bezeichnung* eng zusammen: »Das Vorbild der Effizienz der magischen Sprache, ihr Präzedenzfall, ist die Erschaffung der Welt durch das Wort des Schöpfergottes, indem dieser die Namen der zu erschaffenden Dinge ausruft.«[1220] Für die Analogie der Bezeichnung ist die korrekte lautliche Gestalt entscheidend.
- Bei der Analogie der *Hilfsmittel* handelt es sich entweder um direkte Analogien der eingesetzten Instrumente; das ist beispielsweise der Fall, wenn ein Spruch gegen Augenkrankheit das für die Augenbehandlung verwendete Wasser mit dem Wasser gleichsetzt, das Horus für sein Augenbad benutzt.[1221] Oder es handelt sich bei der Analogie der Hilfsmittel »um funktionelle Parallelisierungen mit allgemeinen Komponenten des Kosmos«;[1222] etwa wenn das Amulett mit dem Schutz kosmischer Bereiche gleichgesetzt wird. Auf diese Weise stellen Amulette eine direkte Analogie zur ursprünglichen Ordnung her. Dementsprechend können die Form, Art, Beschaffenheit und Farbe des verwendeten Gegenstandes von Bedeutung sein.[1223] Beispielsweise wird das Amulett in Zwerggestalt als wirkungsmächtiger Ableger des ›Zwerges inmitten des Himmels‹ (offenbar des Sonnengottes Re) selbst verstanden und der bedrohte Mensch in Analogie zu dem geretteten ›Schwimmenden‹ (Osiris).[1224]

Die altägyptische Magie ist im Jenseits noch wichtiger als im Diesseits, denn alle Bücher als Grabbeigaben in altägyptischen Bestattungen sind im Prinzip magische Bücher für die Toten.[1225] »Der Tote ist mit der Papyrusrolle, d. h. dem Zauberbuch des Thot, ausgerüstet, dessen Rezitation Effizienz des Zaubers verspricht.«[1226] Die gesteigerte Bedeutung der Magie im Jenseits liegt darin begründet, dass dort keine sozialen Regelungen wie Politik, Recht, Administration, Medizin usw. mehr wirken, sondern nur noch Religion. Im Jenseits stattet Magie vor allem mit Orientierung aus.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

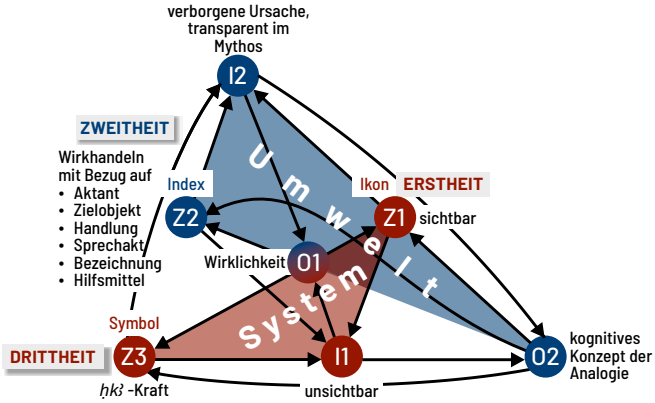


Abbildung 57: Das altägyptische Konzept der Magie *(ḥkꜣ)* im Modell des elementaren semiotischen Systems

Auf der Basis des Ausgeführten lässt sich die altägyptische Magie – die *ḥkꜣ*-Kraft – semiotisch folgendermaßen verstehen (Abbildung 57): Ausgangspunkt ist die Unterscheidung zwischen sichtbar (Z1) und unsichtbar (I1). Darin besteht bei altägyptischer Magie die Konkretion des religiösen Codes immanent/transzendent. Mithilfe der Unterscheidung sichtbar/unsichtbar werden jeweils relevante Aspekte der Wirklichkeit in die Semiose eingespeist und als das dynamische Objekt (O1) bestimmt. Zugleich basiert die Bestimmung der Wirklichkeit auf dem kognitiven Konzept der Analogiebildung. Dieses wird an der Position des unmittelbaren Objekts (O2) aus den psychischen Systemen derjenigen Personen in die Semiose der Magie eingespeist, die an magischen Aktivitäten beteiligt sind oder sie affirmierend beobachten (etwa dabei zuschauen, davon hören oder lesen). Auf der Basis des Codes erfolgt das magische Wirkhandeln an der Position des indexikalischen Zeichens (Z2). Die Analogie (O2) des magischen Wirkhandelns (Z2) bezieht sich, wie beschrieben, auf Aktanten, Zielobjekte, Handlungen, Sprechakte, Bezeichnung und Hilfsmittel. Für die Transparenz der verborgenen Ursache des magischen Wirkhandelns sorgt ein Mythenkomplex an der Position des dynamischen Interpretanten (I2). Der Mythenkomplex vermittelt zwischen dem kognitiven Konzept der Analogie (O2) und dem Wirkhandeln (Z2). Das gesamte System wird durch die *ḥkꜣ*-Kraft an der Position des symbolischen Zeichens (Z3) zusammengehalten und gesteuert. Das Symbol *ḥkꜣ*-Kraft sorgt für die Anwendung des Codes sichtbar/unsichtbar (Z1–I1) in den Relationen Z3–I1 und Z3–I2. Von dort aus bestimmen sich alle Komponenten des Systems altägyptischer Magie. In den Relationen I2–O1–Z2 und I2–O1–Z1 kann eine Re-Codierung erfolgen (in der Zellbiologie Reparations- oder Austauschfunktion genannt). Auf diese Weise stellt sich das System auf veränderte Umweltlagen ein – etwa auf neue Anlässe für die Notwendigkeit magischer Praxis – und reagiert darauf mit der Modifikation oder Erweiterung des Mythenkomplexes. Mit dem Code sichtbar/unsichtbar ist das System der *ḥkꜣ*-Kraft einer der Belege für die in der Einleitung genannte These, dass der Ausgangspunkt der Probleme, die als Sinnform der Religion behandelt und der Evolution ausgesetzt werden, im Bereich der Unbeobachtbarkeit liegen, »in dem Beobachten und Welt als Voraussetzung des Beobachtens nicht unterschieden werden können«.[1227]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch wenn Magie in der altägyptischen Religion ein umfassendes System ist, das sich auf alle Lebenslagen beziehen kann, muss das nicht unbedingt heißen, dass alles in der altägyptischen Gesellschaft von Magie durchwirkt ist. Wenn dem so wäre, würde eine Pansakralität vorherrschen, sodass es Religion nicht geben könnte, weil sie sich nicht von anderem abgrenzen könnte und Gesellschaft und Religion somit in eins fallen würden. Wie erwähnt, wäre keine gesellschaftliche Kommunikation möglich, falls Magie als performatives Sprechhandeln ubiquitär wäre. Wenn man bei jeder Kommunikation mit Magie rechnen müsste, wäre auf nichts mehr Verlass. Die Beschreibung ›umfassend‹ meint aus Sicht der religionsgeschichtlichen Quellen einen für Systeme typischen Universalismus, der aber nur systemintern gilt. In diesem Sinne ist Magie die »übergeordnete Kategorie, die grundsätzlich in allen Bereichen der Welt und Gesellschaft Bedeutung besitzt«.[1228] In der ägyptischen Gesellschaft, die sich langsam auszudifferenzieren beginnt, ist Religion mit Magie als einer ihrer Formungen gerade wegen ihrer frühen Ausdifferenzierung aber nur ein gesellschaftliches Subsystem unter anderen. In diesem Sinne ist Magie

> ein »*spezifischer Bereich* der Welt und des menschlichen Handelns neben den Aktivitäten des Staates (wirtschaftliche Versorgung, Schutz des Landes, Rechtsprechung), des Kultes (Kommunikation mit und Versorgung von Göttern und Toten), der Medizin (Behandlung von Erkrankungen und Verletzungen), der Ethik (maat-konformes Leben, gesellschaftliche Solidarität), der Wissenschaft usw.«[1229]

Zum Beispiel »wird Magie teilweise in Verbindung mit medizinischen Handlungen angewendet, parallel dazu oder auch nacheinander«.[1230] Das geschieht, indem bei ärztlichen und pharmakologischen Handlungen Begleitsprüche rezitiert werden.[1231] Bei den parallel oder sukzessiv verlaufenden Vorgängen von Medizin und Magie muss es sich nicht unbedingt um Rollendifferenzierung handeln, weil die Differenz von Magie und Medizin nicht auf Personen, sondern primär auf die Art der Wirkmächtigkeit der vollzogenen Aktivitäten zugerechnet wird.[1232] Auch gibt es nicht einfach entweder magisch-religiöse oder medizinische Texte; vielmehr ziehen sich Religion und Medizin durch Texte und Textsammlungen hindurch und prägen sie mehr oder weniger.[1233] Dennoch sind Magie als Teil von Religion einerseits und Medizin andererseits auch schon in frühen komplexen Gesellschaften wie denjenigen Ägyptens und Mesopotamiens nicht identisch; sie beruhen auf unterschiedlichen Rationalitätsformen. Indem magische Begleitsprüche medizinische und pharmakologische Aktivitäten einrahmen, faltet Religion Medizin ein und bestimmt sie religiös. Zugleich aber bleiben medizinische und pharmakologische Aktivitäten durch den wechselseitigen Bezug aufeinander als solche bestehen; sie falten die Welt auf medizinische und pharmakologische Weise ein. Bei Medizin und Magie als Teil von Religion handelt es sich um eine Bifurkation, in deren Folge beide Rationalitätsformen parallel zueinander verlaufen. Dabei beginnt die Spezifikation medizinischer und pharmakologischer Aktivitäten einer systemischen Eigenlogik zu folgen, während deren Rahmung durch magische Begleitsprüche ein Indiz dafür ist, dass sich die Gesellschaft insgesamt und auch medizinische wie pharmakologische Praxis religiös-magisch beschreiben. In dieser Funktion ist folglich ein weites Religionsverständnis in Geltung, das von einem engen Religionsverständnis unterschieden ist, wie das Jan Assmann für den Fall Ägyptens dargelegt hat. Wie bereits beschrieben (siehe S. 38 f.), lässt sich der ägyptische Be-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

griff von Religion in einem allgemeinen Sinn »als ›Maat-Verwirklichung‹« bestimmen, während Religion in einem spezifischen Sinn Religion »Götterbesänftigung« meint.[1234] Mit dem doppelten Religionsbegriff lässt sich das gesellschaftliche Problem bearbeiten, dass in der ägyptischen Gesellschaft einerseits alles religiös grundiert ist, andererseits aber zwischen Religion und nicht-religiösen Praktiken – in diesem Fall Medizin – strikte Grenzen gezogen sind, sodass der Umgang mit Vorgängen der Heiligung aus der Alltagserfahrung ausgegrenzt ist und sich andere Praktiken und Wissensformen wie etwa Medizin entfalten können.[1235]

Mit dem Verhältnis von Medizin und Magie als Teil von Religion verhält es sich schon in der altägyptischen Gesellschaft ebenso wie mit Beziehungen zwischen anderen gesellschaftlichen Subsystemen innerhalb von einsetzender funktionaler Differenzierung. Beispielsweise ist eine Pyramide nicht *per se* und ausschließlich ein religiöses Symbol, wie die ältere Forschung annimmt.[1236] Zum einen wird sie erst durch kommunikative Zuschreibung zu einem solchen, und zum anderen ist ihre Bedeutung – diachron, aber auch synchron – polysem.[1237] Die Bauform der Pyramide entwickelt sich im Alten Reich zunächst aus der allgemeinen Baugeschichte heraus, nämlich aus der Mastaba, einem Graboberbau, der die Form eines länglich-rechteckigen Blockes hat, sowie aus der Stufenmastaba.[1238] Religiöse Sinnbildung wird an die Pyramide spätestens seit der Durchsetzung des Kultes um den Sonnengott Re mit Beginn der vierten Dynastie um die Mitte des dritten Jahrtausends herangetragen.[1239] Bereits früh wird die Spitze der Pyramide mit der gleichgearteten des Obelisken in Beziehung gesetzt, und im Mittleren Reich tragen alle vier Seiten der Spitze religiös bedeutsame Inschriften. Beispielsweise heißt es auf der Ostseite der Spitze der Pyramide König Amenemhets III.: »*Geöffnet ist das Gesicht König Amenemhets, er schaut den Herrn des Horizonts [den Sonnengott), wie er den Himmel durchfährt.*«[1240] Aber auch mit der Zuschreibung einer religiösen Bedeutung ist die Pyramide nicht ausschließlich ein religiöses Symbol. So wird für den Bau einer Pyramide ausreichend Getreide benötigt, mit dem die entsprechenden Materialien bezahlt werden, zudem muss die Statik berechnet und die Konstruktion schließlich umgesetzt werden usw.[1241] Aus und mit Religion allein wäre das niemals zu bewerkstelligen; dafür braucht es die kommunikative Organisation unterschiedlichen Wissens und verschiedener Fertigkeiten. Somit ist die Pyramide auch ein Bestandteil politischer, administrativer und wirtschaftlicher Vorgänge. Allerdings kann sich die altägyptische Gesellschaft, wie in Teilkapitel III.A über »Religion in der Gesellschaft« in allgemeiner Hinsicht ausgeführt (siehe S. 170 ff.), im Sinne einer Inklusionshierarchie insgesamt religiös beschreiben, weil sie es mit Religion als einem früh ausgebildeten gesellschaftlichen Subsystem zu tun hat. Das kann sie aber nur, weil das Gesellschaftssystem und einzelne Interaktionssysteme stabil differenziert sind. Während sich das Gesellschaftssystem insgesamt anhand eines religiös-magischen Weltbildes beschreiben kann, variieren einzelne Interaktionssysteme zwischen Magie als Teil von Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen. Trotz zahlreicher Unterschiede im Einzelnen gilt Gleiches auch für andere frühe komplexe Gesellschaften wie diejenigen in Mesopotamien, Indien, China und Griechenland.

Divinatorische Verfahren haben im Unterschied zu magischen Aktivitäten, die auf Wirkhandeln aus sind, eine eher diagnostisch-orientierende Funktion. Auch sie setzen religiöse Kognition und praktisches Handeln miteinander in Beziehung, aber diese Beziehung ist vermittelter als bei magischem Handeln, das Diagnose und Therapie direkt kombiniert. Zudem richten sich magische Aktivitäten auf die Gegenwart,

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

um sichtbares Unheil zu mindern, während sich divinatorische Verfahren auf die ungewisse Zukunft beziehen. Im Falle magischen Handelns ist die Ursache unsichtbar, im Falle von divinatorischen Verfahren sind weder Ursachen noch Wirkungen bereits eingetreten. Bei dem Vorgang, das noch nicht Eingetretene sichtbar zu machen und zu vergegenwärtigen, hat es Divination mit dem zeitlichen Paradox zu tun, in Vergangenheit und Gegenwart Spuren des Künftigen zu finden, das noch keine Spuren hinterlassen haben kann.[1242] Die Spuren des Künftigen werden in Divinationsverfahren mittels Rekursionen in der jeweiligen Gegenwart gesucht und gefunden. Dabei helfen etwa Knochenorakel, Opferschau, Eingeweideschau, Vogelschau und vieles mehr. Bei divinatorischen Verfahren ist die Verbindung zwischen Selbstreferenz (Deutung) und Fremdreferenz (Gedeutetem) im Vergleich mit magischen Aktivitäten eher lose. Divination setzt sich somit stärker Umwelteinflüssen aus, die aber durch rigide und teils stereotype objekt- oder schriftbasierte Auslegungsverfahren im Zaum gehalten werden. Sofern es sich um religiöse Divination handelt, besteht das Religionssystem neben Opferritualen sowohl aus magischen Aktivitäten als auch aus divinatorischen Verfahren, und alle drei Praktiken ergänzen sich im Religionssystem.

Divinationspraktiken halten sich die gesamte Antike über in so gut wie allen Kulturen vom Mittelmeerraum bis nach Ostasien. Im Westen ist ihnen erst durch Kaiser Konstantin im Jahr 357 u. Z. durch das Verbot des ›heidnischen‹ Tieropfers Einhalt geboten worden. Das Dekret wurde von Konstantins Sohn Constantius II. erneuert und im Jahr 392 von Kaiser Theodosius I. bestätigt.[1243] Doch in esoterischen Traditionen haben sich neben magischen Handlungen auch Praktiken der Weissagung (etwa in Gestalt der Astrologie) in Europa und andernorts trotz der ablehnenden Haltung der christlichen Kirchen und neben den etablierten Wissenschaften bis heute gehalten.[1244]

In die Zeit der Spätantike fällt im mediterranen Raum auch das Ende des Opferkults, wie er seit Jahrtausenden bekannt war. Manche sehen den Untergang der antiken Religionen in Entwicklungen der Intellektuellenschicht der stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft begründet.[1245] Der Wandel hat jedoch mindestens ebenso religionsinterne Gründe, wie Guy Stroumsa herausstellt.[1246] Die Änderungen der religiösen Lage im antiken Mittelmeerraum und im Vorderen Orient liegen wesentlich in folgenden spezifisch religiösen Faktoren begründet, die von Entwicklungen im Judentum ausgehen: Erstens transformiert sich das Judentum von einer Kult- zu einer Buchreligion. Zweitens verändert sich das Menschenbild; es verlagert den Schwerpunkt »vom Menschen, vom Subjekt, vom Leben in dieser Welt hin zum wachsenden Interesse an der Zukunft der einzelnen Person nach dem Tod«.[1247] Dabei sind vor allem die Vorstellungen von der leiblichen Auferstehung und vom Jüngsten Gericht relevant. Drittens wird die jüdische Religion zunehmend ethisiert und viertens als eine Gemeinschaft (altgr. γένος; *génos*) aufgefasst. Parallel zum Judentum als Buchreligion formiert sich das Christentum, das die genannten Eigenschaften ebenfalls besitzt. Während seiner Formung hat das Christentum es weitgehend den Entwicklungen im Judentum zu verdanken, »daß es neue Rahmenstrukturen entwickeln konnte, in denen sich die Religion neu definierte«, wie Guy Stroumsa betont.[1248] Andere Forschende sehen wiederum das Christentum als diejenige Kraft im Nahen Osten und Mittelmeerraum an, die das antike Religionsverständnis radikal verändert, indem es sich als Religion versteht und andere kulturelle Komplexe wie etwa das Judentum ebenfalls auf Religion zurechnet.[1249] Diese Diskussion kann hier nicht entschieden werden und muss den Fachleuten überlassen bleiben. Jedenfalls haben wir es in der Spätantike mit zu-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nehmender religiöser Selbstzentrierung zu tun. Sie entsteht dadurch, dass einzelne Religionssysteme mit Blick auf ihre Umwelt (also in Bezug auf fremdreferenzielle Transzendenz) mehr und mehr auf bereits religiös bestimmte Semantik zurückgreifen und damit zunehmend religiöse Umwelt beobachten, dass also Religionen Religionen beobachten und somit religiöse Selbstreferenzialität steigern: »Das Nachdenken über Religion – über die Mythen ebenso wie über die Praxis – ist dieser nun nicht mehr äußerlich, sondern wird zu einem integralen Bestandteil derselben.«[1250] Mit der internen Differenzierung von Religion in Gestalt einzelner religiöser Traditionen grenzt sich das jeweils übergeordnete Religionssystem von seiner nicht-religiösen Umwelt ab. Dann ist Religion kein an einzelne Gesellschaften gebundenes System mehr, sondern besteht aus »intrareligious and interreligious networks of cultural relations«.[1251] Das gilt für verschiedene Regionen: Im mediterranen Raum stehen indigene Religionen sowie das Judentum, das Christentum und später der Islam in ihren religiösen Aspekten miteinander in Kontakt; im zentral- und südasiatischen Raum befinden sich der Brahmanismus, der Buddhismus, der Jainismus und der Hinduismus in religiöser Hinsicht miteinander in Beziehung; dort, wo der Buddhismus sich ausbreitet, kommen indigene Religionen hinzu (etwa im Falle Tibets: die Bön-Religion); und im ostasiatischen Raum beeinflussen sich ältere chinesische Religionen sowie der Konfuzianismus, der Buddhismus und der Daoismus wechselseitig in ihren religiösen Aspekten.

In diesem Zusammenhang ist die Unterscheidung von primären und sekundären Religionen hilfreich, die von Theo Sundermeier eingeführt worden ist und von Jan Assmann auf eine abweichende Weise verwendet wird. Dem Verständnis Jan Assmanns zufolge kennen primäre Religionen »keinen Unterschied zwischen Religion und Kultur, und sie kennen keinen emphatischen Wahrheitsbegriff, der andere Religionen als unwahr oder andere Ideen oder Praktiken als häretisch ausgrenzen würde«.[1252] Wenn man unter ›Kultur‹ den Vergleich unterschiedlicher gesellschaftlicher Verhältnisse auf gleich/ungleich hin versteht (vgl. S. 227), dann handelt es sich so lange um primäre Religionen, wie sie keinen ausgeprägten Kontakt zu anderen Vorstellungen und Praktiken haben, die als Religion wahrgenommen werden. Diesem Verständnis gemäß handelt es sich um sekundäre Religionen, wenn sie sich selbst sowie andere Vorstellungen und Praktiken unter religiösen Gesichtspunkten beobachten, das heißt von Vorgängen in anderen gesellschaftlichen Bereichen abgrenzen. Wenn sich Religionen wechselseitig beobachten oder wenn religiöse Diversität von außen beobachtet wird, kann Religion leicht zu einem kulturellen Faktor werden – in dem Sinne, dass anhand von ›Kultur‹ auf gleich/ungleich hin verglichen wird. Dann kann Religion schnell ein Identitätsfaktor *par excellence* sein. In der mediterranen Antike wird dafür *religio* mit *ἔθνος (éthnos)* gleichgesetzt. In diesem Fall wird auf sozialstrukturelle Merkmale der Zugehörigkeit zugerechnet. Dann ist eine Religionsgemeinschaft immer zugleich eine ›Kulturgemeinschaft‹, die sich semantisch von anderen ›Kulturgemeinschaften‹ abgrenzt. Diese semantische Beschreibung hat allerdings kein gesellschaftsstrukturelles Korrelat. Es ist – auch bereits in der Antike – nicht möglich, dass sich eine Gesellschaft vollständig über Religion strukturiert, selbst wenn sie Religion als Kultur versteht. Die Mitglieder einer Religionsgemeinschaft können sich stets nur innerhalb dieser wechselseitig als religiös, ritualkonform, fromm (altgr. εὐσεβής) usw. beobachten.

Anhand von Entwicklungen in der mediterran-spätantiken Religionsgeschichte lässt sich sehr gut die Differenz von Gesellschafts- und Sozialstruktur studieren. Während

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der inter- und intrareligöse Religionskontakt zu Ansätzen funktionaler Differenzierung von Religion führt, hat die Gleichsetzung von Religion mit Kultur und Ethnie sozialstrukturelle Differenzen der Zurechnung auf eine bestimmte personale oder kollektive Identität zur Konsequenz. Beide Differenzierungsarten – die funktionale und die sozialstrukturelle – stimulieren sich wechselseitig, und die religiöse Evolution hat es seitdem mit der Oszillation zwischen beiden Differenzierungsarten zu tun. Einmal formt sich Religion zu einem gesellschaftlichen Subsystem mit Ansätzen zur funktionalen Differenzierung, das andere Mal formt sie sich zu einem System der kulturellen und ethnischen Zugehörigkeit. Im Falle von Religion als einem gesellschaftlichen Subsystem *differenziert sie sich von* der Gesellschaft sowie anderen gesellschaftlichen Subsystemen und konzentriert sich auf die selbstreferenzielle Bearbeitung unbestimmbarer Kontingenz. Im Falle von Religion als einem System zur Markierung kultureller Identität *differenziert sie personale Zugehörigkeit*, die zur fremdreferenziellen Umwelt von Religion gehört. Von der antiken Religionsgemeinschaft im Sinne von Vereinen und Assoziationen ist es kein weiter Weg mehr zur Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft qua Entscheidung, die Helmut Zander als ein wesentliches Merkmal der europäischen Religionsgeschichte ausmacht.[1253] Wenn Gesellschaft stratifikatorisch – das heißt schichtförmig etwa in Adel, Priester, Krieger, Handwerker, Händler und Bauern – differenziert ist und Religion politisch als Zurechnungsinstrument benutzt wird, ist Religion ein wichtiger Bestandteil territorialer Herrschaft. Dann gehören Personen in der Regel nicht qua Entscheidung einer Religion an, sondern werden als Bewohnerinnen und Bewohner pauschal der ›Reichsreligion‹ zugerechnet, die auf dem jeweiligen Territorium eines Reiches vorherrscht. Das ist etwa im spätantiken und mittelalterlichen Europa in Gestalt des Christentums als Reichskirche (mit dem Religions-Edikt Theodosios' I. von 380), auf dem indischen Subkontinent mit der Dynastie Aśokas (268–232 v. u. Z.) und in islamischen Reichen der Fall.[1254] In der europäischen Religionsgeschichte wird das Territorialprinzip im Westfälischen Frieden sowie in der Bildung von Nationalstaaten nochmals verschärft. In der Konstellation einer Reichs- oder Staatsreligion und des Territorialprinzips überwiegt Religion als Form personaler Zurechnung, die Inklusion und Exklusion in vielen Lebensbereichen regelt, gegenüber dem Zustand von Religion als einem gesellschaftlichen Subsystem. Solange Religion politisch für personale Zurechnung eingesetzt wird und Religion sich darauf einlässt, kann sie sich nicht frei der Aufgabe widmen, unbestimmbare Kontingenz mithilfe der Unterscheidung immanent/transzendent zu bearbeiten. Unter den Verhältnissen einer stratifikatorischen Gesellschaftsstruktur wird die unbestimmbare Kontingenz allzu schnell auf Fragen sozialstruktureller Differenzierung begrenzt, etwa auf die Frage, wer an welchen gesellschaftlichen Vorgängen in Politik, Wirtschaft, Recht usw. *aufgrund seiner oder ihrer Heilsfähigkeit* partizipieren darf. Umgekehrt blockiert diese Konstellation auch die freie Entfaltung der Gesellschaft im Ganzen und der jeweiligen Rationalität ihrer Subsysteme. Das Territorialprinzip scheint erst langsam – nicht zuletzt durch die Globalisierung – seine Strukturierungskraft zu verlieren.[1255]

Auch wenn Religion und andere gesellschaftliche Bereiche durch ›Reichsreligion‹ und Territorialitätsprinzip sich in ihren Entfaltungsmöglichkeiten wechselseitig einschränken, ist mit den antiken Veränderungen in der religiösen Evolution dennoch die Möglichkeit zur freien Entscheidung angelegt, die Personen kommunikativ zugerechnet wird. Sie korreliert mit der Entdeckung personaler Innerlichkeit. Diese Innerlich-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keit heißt im Falle des Christentums Glauben (gr. πίστις, lat. *fides*). Neben Paulus stellt Augustinus wichtige Weichen für das christliche Verständnis des Glaubens. Der Kirchenvater fordert dazu auf, Gott in sich selbst zu finden, sodass die Bewegungen von Erhebung und Verinnerlichung – somit die Raummetaphern von oben und innen – im gekrümmten Raum konvergieren. Diese Bewegung ist nicht nur eine Bewegung nach innen, sondern sie konstituiert auch einen *privaten* inneren Raum. Diese Figur ist bei Augustinus das Ergebnis der Kombination von Plotins Wende nach innen und Platons Vision vom Aufstieg.[1256] Mit den Motiven der privaten Innerlichkeit und der bekenntnishaften Entscheidung nimmt die religiöse Evolution eine bedeutsame Wende, und Guy Stroumsa spricht mit guten Gründen von einer »religiösen Revolution«.[1257] Diese gilt nicht für die gesamte Evolution des Religiösen, aber sie prägt jenen religionsgeschichtlichen Raum, in dem Judentum, Christentum und später der Islam situiert sind.[1258] Die Weichenstellung besteht darin, dass die religiöse Kommunikation nun – zwar nicht ausschließlich, aber systematisch – von der Beziehung zwischen dem Transzendenzbezug in Gestalt von Gottesvorstellungen und personaler Innerlichkeit bestimmt wird; und diese Beziehung ist nicht zwangsläufig, aber paradigmatisch in religiöse Sozialformen (von der Gruppe über die Bewegung bis zur formalen Organisation) eingebettet. Damit ist der Weg geebnet für verschiedene Konzepte religiöser Personalität – etwa in die Richtung einer Bekenntnisreligion, in die Richtung pietistischer und evangelikaler Frömmigkeit sowie in die Richtung einer modernen Individuen-Religion mit der Maxime der Selbstverwirklichung.[1259] In anderen Richtungen, welche die religiöse Evolution ebenso einschlägt, wird weder Personalität über Innerlichkeit als der zentralen Instanz religiöser Erfahrung und Erkenntnis gefasst, noch ist die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft heilsrelevant. In diesen Fällen kann die Partizipation an religiöser Kommunikation auf sporadische Ereignisse – etwa beim mediterranen Mysterienkult, indischen Tempelkult und chinesischen Opferritual – beschränkt bleiben. Die Innerlichkeit kann auch eine individualistische ohne Vergemeinschaftung sein. Darin liegt vielleicht eine Gemeinsamkeit von Teilen jener religiösen Strömungen, die als ›Mystik‹ bezeichnet werden.[1260]

d) Generalisierung, historisches Bewusstsein und Traditionsbildung

Die gerade genannte »religiöse Revolution« ereignet sich im Verlauf des zweiten und dritten Jahrhunderts u. Z. verhältnismäßig plötzlich, bahnt sich aber länger an. Das zentrale Stichwort für diesen längeren Zeitraum lautet: Achsenzeit. Dieser Begriff, der von Karl Jaspers in seinen geschichtsphilosophischen Betrachtungen *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949) eingeführt worden ist, bezeichnet die Zeitspanne von ca. 800 bis 200 v. u. Z. im euro-asiatischen Raum.[1261] Jaspers zufolge haben in dieser Zeit die Gesellschaften in vier Regionen zugleich, aber unabhängig voneinander bedeutsame kognitive und technische Entwicklungen durchgemacht; sie wurden eingeleitet durch den Konfuzianismus und Daoismus in China, durch die Reformbewegungen des Jainismus und Buddhismus in Indien, durch den Zoroastrismus und die Propheten der Hebräischen Bibel im Vorderen Alten Orient sowie durch die griechische Philosophie im mediterranen Raum. Der Name ›Achsenzeit‹ zeigt an, dass im gesellschaftlichen Erfahren, Denken und Handeln eine innovative Richtung eingeschlagen wird. Dieser neue Weg besteht in der Suche nach der letzten Wirklichkeit, näherhin

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »the single Ultimate Reality in terms of which it would be possible to make sense of everything else. No merely supreme god among lesser gods would do. Only a Reality that transcends the gods and all else could satisfy the searchers.«[1262]

Die Achsenzeit ist jene Epoche, »in der erstmals die Vielfalt der Erscheinungen auf ein Allgemeines, Universales hin bezogen werden konnten«.[1263] Vor diesem Hintergrund kommt eine gesteigerte Form von religiöser Transzendenz auf, nämlich eine reflexive Transzendenz, eine »›Transcendence‹ (with a capital ›T‹) or ›Absolute Transcendence‹«.[1264] Diese nimmt verschiedene generische Semantiken an, sodass auch das Allgemeine mannigfache Gestalten hat:

- Beispielsweise ist es in China das formlose und unsagbare Dao (道). Das Dao »ist in allen Dingen«, doch es »ist nicht selbst ein Ding. Seine Wirksamkeit ist daher auch eine wesentlich qualitative«.[1265] Dementsprechend existiert es vor aller Substanz, verkörpert sich aber in der Materie. Zu Beginn des *Daodejing* heißt es: »Ein Dao – kann es als Dao bestimmt werden, ist es kein stetiges Dao. Ein Name – kann er als Name bestimmt werden, ist er kein stetiger Name.«[1266]
- In Indien wird absolute Transzendenz etwa durch das Bráhman (die unveränderliche, unendliche Wirklichkeit, die den ewigen Urgrund von allem darstellt, was ist) und das Ātman (das [absolute] Selbst, die unzerstörbare, ewige Essenz des Geistes; auch ›Seele‹) semantisiert.
- Im Zoroastrismus ist es der Gott Ahura Mazdā mit seinen sechs Eigenschaften, die weiter unten erläutert werden, und im antiken Judentum der Gott YHWH, der in Ex 3.14 bezeichnet wird als אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (*ʾehyē ʾăšer ʾehyē*; ›ich bin, der ich bin‹ oder ›ich werde sein, der ich sein werde‹ oder ›ich werde sein, wer immer ich sein werde‹[1267]). Diese Formel ist der Ausdruck »für ein hoch gesteigertes, des eigenen Wesens und der eigenen Kraft sicheres Selbstbewußtsein« (analog zur ägyptischen Formel *wn.n.i wn.kwi* ›ich bin, indem ich bin‹ in der Lehre für Merikare, den Pharao der 10. Dynastie).[1268]
- In Griechenland steht Platons τὸ ἕν (›das Eine‹) für die letzte Wirklichkeit, das dann etwa von Philo und schließlich vom Christentum aufgenommen wird, sowie im Hellenismus der (göttliche) Logos und das universelle Prinzip der rationalen Ordnung der Stoiker.

Das Konzept der Achsenzeit ist nicht unumstritten. Die Kontroverse bezieht sich sowohl auf die Zeitspanne als auch auf die Kulturen, die Bestandteil der Achsenzeit sind. Beispielsweise fallen etwa Mesopotamien und vor allem Ägypten mit dem Monotheismus unter Echnaton (18. Dynastie, Neues Reich; um die Mitte des 14. Jahrhunderts v. u. Z.) einerseits und das Christentum sowie der Islam anderseits aus dem achsenzeitlichen Schema heraus (und Japan spielt in diesem Zusammenhang überhaupt keine Rolle). Daher wird vorgeschlagen, von Achsenkulturen zu sprechen.[1269] Doch auch dieser Begriff wirft die Frage auf, welche Kulturen unter ihn fallen.

Im Folgenden geht es nicht darum, das Konzept der Achsenzeit oder -kultur zu verteidigen oder zu kritisieren. Stattdessen werden einige seiner Aspekte aufgenommen, um anhand ausgewählter Beispiele Entfaltungen der religiösen Evolution nachzuvollziehen. Dabei ist dreierlei relevant: Zum Ersten liegt vor der Ausbildung von Achsenkulturen ein Potenzial bereit, das achsenzeitlich verwirklicht wird. In diesem Sinne

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

betont Lewis Mumford: »The individual elements that went into the axial religions had already existed in embryonic forms, sometimes indeed in a well-developed state, in earlier religions.«[1270] Zum Zweiten handelt es sich bei den achsenzeitlichen Entwicklungen nicht um ein Stadium, das andere Phasen der religiösen Evolution ablöst, sondern um Veränderungen, die älteren Zuständen an die Seite treten, ohne dass diese verschwänden; das kann nicht oft genug betont werden. Zum Dritten ist mit dem Attribut ›axial‹ nicht nur ein kognitiver Wendepunkt bezeichnet, sondern es hat auch mit Werten zu tun. Dieser Aspekt wird von Lewis Mumford herausgestellt, sodass auch Werthaltungen in den Blick kommen können, die als Potenzial vorliegen, aber nicht unbedingt nur in Achsenkulturen verwirklicht werden (etwa im Fall des Monotheismus von Echnaton):

> »The word axial, as I myself used it independently in *The Conduct of Life*, presents a double meaning. It marks, first of all, a real turning point of human history; this change of direction was noted early in the present century by J. Stuart Glennie. But axial has also another meaning, as in the discipline of axiology: it has to do with values; and one uses it to indicate the profound change in human values and goals that took place after the sixth century. Though this change was a decisive one, I would not separate it as arbitrarily as Jaspers has done from the earlier developments of religion and ethics. If the theological perceptions of Ikhnaton (Akh-en-aton) had not been resisted and forcibly overthrown by the old Memphite priesthood, Egypt would probably have produced the first viable axial religion, centered in a naturalistic monotheism, appealing to all men, seven centuries or so before Zoroaster, Buddha, or Confucius.«[1271]

Die angeführten Beispiele der generischen Semantisierung von absoluter Transzendenz sind in semiotischer Hinsicht selbstverständlich Symbole, aber sie verweisen auf abstrakte Eigenschaften – vor allem auf Formlosigkeit und entweder auf das Charakteristikum des Unbenennbaren oder auf das des Allumfassenden –, oszillieren also zwischen Drittheit und Erstheit, zwischen konventioneller Benennung und substanzloser Qualität. Es sei daran erinnert, dass gemäß der Peirce'schen Kategorienlehre Qualität in der Erstheit als abstrakte Größe zu verstehen ist, als reine Eigenschaft, ohne jegliche Substanz, der sie angehörte. Erstheitliche Qualität darf nicht mit einem konkreten Sinneseindruck verwechselt werden.[1272]

Ferner sind generische Konzepte wie die angeführten nicht per se religiösen Charakters, sondern werden es erst, wenn sie in Zusammenhängen stehen, die vom religiösen Code in Verbindung mit der Bearbeitung unbestimmbarer Kontingenz geprägt sind. Eine Ausnahme davon ist – neben der jüdischen YHWH-Konzeption – der Zoroastrismus. In ihm wird das Abstraktum der letzten Wirklichkeit von Anfang an und ausschließlich religiös bestimmt, nämlich in Gestalt des Gottes Ahura Mazdā, der für sich genommen jedoch formlos ist und erst durch bestimmte Eigenschaften eine Form annimmt. Die zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie ist engstens mit der Theologie verknüpft. Im Zarathustrismus stehen die *Ameša Spentas* – die sechs »heilvollen Unsterblichen« oder die »immer-aktiven Heilvollen«[1273] – Ahura Mazdā im Kampf gegen *Angra Mainyu*, das zerstörerische Prinzip (mittelpersisch und personifiziert: Ahreman), zur Seite. In den *Gāθās* (den ›Gesängen‹) Zaraθuštras sind die *Ameša Spentas* die wesentlichen Eigenschaften Ahura Mazdās. Dieser kann in den *Ameša*

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Spentas »schöne Formen« oder »gewachsene Gestalten« annehmen, wie in Yašt 13.81 zu lesen ist:

> »(Ahura Mazdā), dessen Seele die Heilvolle Formulierung ist, / weiß, scheinend, von fern sichtbar; / und die Gestalten, welche er annimmt / (sind) die schönen (Gestalten) der Heilvollen Unsterblichen, / die gewachsenen (Gestalten) der Heilvollen Unsterblichen.«[1274]

In der Entwicklung zum und im Zoroastrismus werden diese Eigenschaften zunehmend personifiziert, sodass sie selbst als Gottheiten in Erscheinung treten können.[1275] Teilweise gelten die *Ameša Spentas* auch als von Ahura Mazdā geschaffene Söhne und Töchter, so etwa im *Wizīdagīhā ī Zādspram* (9. Jh.), Kap. 35.13:

> »Laut der Religion hatte, wegen der Ähnlichkeit von Zardušt (= Zaraθuštra) und Ohrmazd [das ist im Mittelpersischen der Name für Ahura Mazdā; VK], weil Ohrmazd die sechs heilvollen Unsterblichen aus seinem eigenen Denken, Wort und Tat, als Instrument für das vollendete Denken, für das vollendete Wort, für die vollendete Tat, erschaffen hatte, auch Zardušt von seinem eigenen Wesen drei Söhne nach dem Abbild von Wahman, Ardwahišt und Šahrewar erschaffen.«[1276]

Die Gestaltwerdung Ahura Mazdās durch die sechs *Ameša Spentas* lässt sich im Modell des elementaren semiotischen Systems folgendermaßen nachvollziehen (Abbildung 58):[1277]

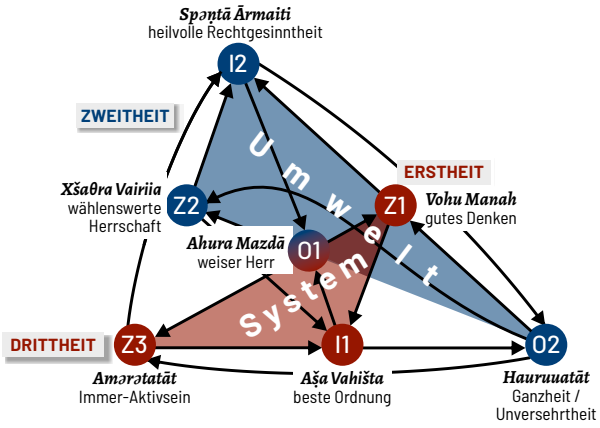


Abbildung 58: Die sechs Ameša Spentas als Entfaltung Ahura Mazdās

Aus Ahura Mazdā (O1) emergiert die Eigenschaft GUTES DENKEN (Z1), das in der BESTEN ORDNUNG den unmittelbaren Interpretanten (I1) hat. Von dieser ersten Semiose aus faltet sich das semiotische System zur WÄHLENSWERTEN HERRSCHAFT als Teil der fremdreferenziellen Umwelt aus (Z2), die in der HEILVOLLEN RECHTGESINNTHEIT ihren dynamischen Interpretanten (I2) hat. Das System schließt sich über die GANZHEIT/UNVERSEHRTHEIT (O2) zum IMMER-AKTIVSEIN (Z3). Ahura Mazdā (O1) ist die religiöse Wirklichkeit schlechthin (vgl. das Modell des elementaren religiösen Zei-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chensystems, Abbildung 15, S. 88). Sie entfaltet sich über den religiösen Code, der semantisch mit GUTEM DENKEN (Z1) als selbstreferenzieller Immanenz und BESTER ORDNUNG (I1) als selbstreferenzieller Transzendenz besetzt ist. An der Position der fremdreferenziell-indexikalischen Relationierung von Transzendenz und Immanenz (Z2) befindet sich die WÄHLENSWERTE HERRSCHAFT. Damit referiert das System auf seine Umwelt, beispielsweise auf politische Verhältnisse. So wird etwa im Achämenidenreich die eschatologische Utopie der Ahura Mazdā-Religion mit einer imperialen Ideologie gleichgesetzt.[1278] Der HEILVOLLEN RECHTGESINNTHEIT kommt die Position der fremdreferenziellen Transzendenz zu (I2). Sie stellt das religiöse Programm mit einem bestimmten Moralcodex dar, an der die WÄHLENSWERTE HERRSCHAFT in der Umwelt des Systems gemessen wird. Die fremdreferenzielle Immanenz ist mit GANZHEIT/UNVERSEHRTHEIT (O2) semantisiert. Diese Positionierung hebt den physisch-organischen Aspekt der Unverletzlichkeit, aber auch der Vollständigkeit hervor. IMMER-AKTIVSEIN schließlich ist der semantische Ausdruck für die permanent erfolgende selbstreferenziell-symbolische Vermittlung von Transzendenz und Immanenz am Stellenwert von Z3 und faltet das gesamte System ein. Auf diese Weise lässt sich die zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie gemäß dem semiotischen Modell verstehen. Die Schöpfung und der Erhalt der Welt durch Ahura Mazdā erfolgt in IMMERWÄHRENDER AKTIVITÄT, ist aber ebenso ein kognitiver Akt. Das kommt etwa in folgender Formulierung des *Bundahišn* (IrBd TD2 4.4–5) zum Ausdruck: »Und er [sc. Ohrmazd = Ahura Mazdā] brachte die Schöpfung im geistigen Zustand hervor, die als jenes Instrument notwendig ist.«[1279] Zwar sind alle sechs *Ameša Spentas* Eigenschaften Ahura Mazdās, aber in semiotischer Hinsicht besetzen sie unterschiedliche Positionen im semiotischen Modell (die freilich wechseln können). Die sechs Eigenschaften stehen über Ahura Mazdā in einem systemischen Zusammenhang, weshalb sie – im Unterschied zu anderen, achsenzeitlich aufkommenden Generika – eindeutig und ausschließlich religiös bestimmt sind.

Zur Charakteristik des Jaspers'schen Begriffs der Achsenzeit gehören »die binären Strukturen: Dynamik contra Statik, Transzendenz contra Immanenz, Universales contra Begrenztes, und sodann konkreter: Logos (Ratio) contra Mythos; Ethos contra Ritus und Magie.«[1280] Jedoch handelt es sich bei den achsenzeitlichen Entwicklungen gemäß der evolutionären Morphogenese, wie gesagt, nicht um ein Stadium, das ältere Phasen der religiösen Evolution ablöst, sondern sie ergänzt und überlagert. In der evolutionären Differenzierung brauchen sich die Glieder einer Unterscheidung wechselseitig, stellen also keine Alternative mit einander ausschließenden Gliedern dar. Den älteren Kognitionsstilen des mimetischen Rituals und der mythischen Erzählung gesellt sich ein Modus zur Seite, der analytisch, theoretisch und reflexiv ausgerichtet ist, bedingt durch die zunehmende Möglichkeit der externen Speicherung von Wissen, vor allem durch Schrift.[1281] In der Folge verlagert sich der mediale Schwerpunkt »von Riten, Monumenten oder Bildern auf Texte; um diese herum entstehen neue Institutionen der Kodifizierung, Kanonisierung und Auslegung«.[1282] Schriftliche sowie objektbezogene mündliche und handlungsförmige Kommunikation können sich zwar in ihren Rationalitätsansprüchen gegenüberstehen, prägen aber sowohl die allgemeine Religionsgeschichte als auch einzelne Religionen in und seit der Achsenzeit fortdauernd *gemeinsam*. Nicht selten enthält schriftliche Kommunikation neben gesteigerter religiöser Selbstreflexion auch Elemente älterer Kognitionsmodi wie mythischer Erzählungen und mimetischer Rituale. Dafür ist, wie bereits notiert, die Kompilation

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Schriften des Neuen Testaments ein prägnantes Beispiel. Während die Evangelien Mythen erzählen, werden diese in den Paulusbriefen mittels generischer religiöser Begriffe reflektiert.

Nicht zuletzt werden Texte, die die Kognitionsmodi des mimetischen Rituals und der mythischen Erzählung einfalten, häufig als Textritual konzipiert, das in einer Liturgie mündlich vollzogen wird (aber ebenso im Medium der Schrift ein Eigenleben führen kann). Dafür steht besonders treffend das Verhältnis zwischen altavestischen und jungavestischen Texten im Zoroastrismus. Alberto Cantera analysiert die sogenannte *Lange Liturgie (Yasna* bzw. *Visparat)* und die auf dieser aufbauenden Interkalationszeremonien, das heißt jene Liturgiestrukturen, die in die altavestischen Texte (die *Staota Yesniia*) jungavestische Texte zoroastrischer Gelehrter *(Vīdēvdād; Vištāsp-Yašt)* ›einweben‹. Dabei kommt Cantera zu folgendem Schluss: Nicht nur die eingefügten jüngeren Texte, sondern auch die gesamte Liturgiestruktur stamme aus der zoroastrischen Antike. Zudem seien die interkalierten mittelpersischen Gelehrten-Texte zum Zweck ihrer Interkalation komponiert worden.[1283] Der gemeinsame narrative Bezugspunkt der *Staota Yesniia* und der Interkalationstexte im Kommunikationsmodus von ›Frage‹ und ›Antwort‹ führt zu einer Selbstreferenzialität von Interpretierendem und Interpretiertem in der rituellen Performanz:

> »Die konkrete, ›exegetische‹ Form wird dadurch zum Teil der Sache selbst: Die Interkalationen *sind* das (im Jungavesta bezeichnete) *frašna* [sc. die ›Frage-Form‹ im Gegenüber zum *hampursagīh* als der ›Antwort-Form‹ in der mittelpersisch-zoroastrischen Gelehrtenkommunikation; VK], von dem die *Gāθās* zum einen berichten, und das zum anderen im auf den *Gāθās* aufbauenden rituellen Kursus erst herbeigeführt wird.«[1284]

Außerdem zielen der Basistext und die interkalierten Texte auf die *daēnā*. Dieser Begriff wird beispielsweise mit »(religiöse) Anschauung«[1285] übersetzt, hat jedoch neben dem allgemeinen epistemischen auch einen spezifisch eschatologischen Sinn und ist daher (auch) als Vision zu verstehen:

> »*Daēnā (dayanā)* ist abgeleitet von dem Stamm *dāy-* ›sehen‹ und bedeutet […] zunächst ›schauen‹. Es handelt sich indes nicht um das gewöhnliche Sehen. Das Wort bedeutet ausschließlich das *religiöse Schauen* und das Organ, durch das der Mensch das Göttliche erlebt, also einen ›Schausinn‹, ein ›inneres Auge‹, eine aus dem Innern des Menschen hervorgehende Lichtstrahlung, die, selber von göttlicher Natur, sich mit dem Licht der göttlichen Welt vereint.«[1286] Über den kognitiven Gehalt hinaus steht *daēnā* gewöhnlich in der Bedeutung »›Schauseele‹, d. h. der Kraft oder Teilseele des Menschen, die beim religiösen Schauen in Funktion tritt«.[1287]

Im rituellen Vollzug sind die Interkalationszeremonien »die Konvertoren und Transmittoren der (als ›Vision‹ gedeuteten) *daēnā* in die Rede«.[1288] In Anlehnung an ein Schema von Götz König, das den zoroastrischen rituellen Prozess »als ein wechselseitiges Ergebnis von Vision und Text« darstellt,[1289] lassen sich die Elemente des zoroastrischen Rituals im Modell des elementaren semiotischen Systems folgendermaßen anordnen (Abbildung 59):

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

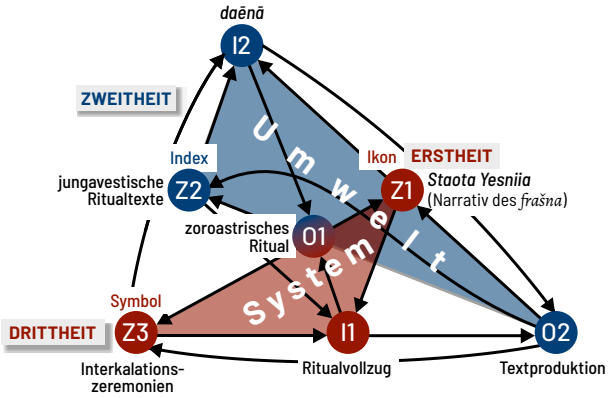


Abbildung 59: Die Elemente des zoroastrischen Ritualprozesses im Modell des elementaren semiotischen Systems

Die *Staota Yesniia* – also das Narrativ des *frašna* (der ›Frage‹ im Gegenüber zum *hampursagīh* als der ›Antwort‹ in der zoroastrisch-religiösen Kommunikation der mittelpersischen Zeit [3–12. Jh. u. Z.]) – fungieren als Basistext (Z1); sie bilden den Bezugspunkt für die weitere Entwicklung des zoroastrischen Rituals als des dynamischen Objekts (O1). Der unmittelbare Interpretant (systemtheoretisch formuliert: der unmittelbare Prozessor) der Basistexte ist der Ritualvollzug (I1). Die *Staota Yesniia* und der Ritualvollzug haben ihr unmittelbares Objekt (O2) in der Textproduktion, die sich neben den *Staota Yesniia* auch auf die jungavestischen Texte als das indexikalische Medium (Z2) bezieht; damit ist ein Übergang von der semiotischen Kategorie der Erstheit zur Zweitheit hergestellt. Die jungavestischen Texte wiederum verweisen auf die *daēnā* als den dynamischen Interpretanten (I2) und somit auf das kognitive ›Programm‹ (systemtheoretisch formuliert: den dynamischen Prozessor) des zoroastrischen Rituals. Die Elemente des zoroastrischen Ritualsystems werden durch die Interkalationszeremonien in der semiotischen Kategorie der Drittheit eingefaltet, denn: »Zweck des altavestischen Ritualprozesses ist es natürlich nicht, Visionen zu haben, sondern diese in kommunizierbares Wissen zu verwandeln«,[1290] indem das Ritual der Vision gemäß vollzogen und die Vision im Ritual zugleich vergegenwärtigt wird. Auf diese Weise prozediert das zoroastrische Ritual (O1) als selbstreferenzielles System, das zwischen den *Staota Yesniia* (Z1), dem Ritualvollzug (I1) und den Interkalationszeremonien (Z3) oszilliert. Der fremdreferenzielle Umweltbezug besteht in der Textproduktion (O2), den interkalierten Texten (Z2) als dem Medium und der *daēnā* als dem dynamischen Interpretanten (I2), der sowohl den Basistext (Z1) und die interkalierten Texte (Z2) als auch die Textproduktion (O2) und die Interkalationszeremonien (Z3) miteinander vermittelt. Die *daēnā* steht gemäß dem Modell des elementaren religiösen Zeichensystems an der Position der *fremdreferenziellen* Transzendenz (vgl. Abbildung 15, S. 88), weil sowohl der *ältere* Basistext (Z1) und die *jüngeren* interkalierten Texte (Z2) als auch die kanonisierte und somit *stillgestellte* Textproduktion (O2) und die *stetig* zu wiederholenden Interkalationszeremonien (Z3) in *zeitlicher und somit historischer Hinsicht* zu vermitteln sind, während die *Vergegenwärtigung* der Vision – vermittelt durch die Texte (Z1 und Z2) – im erstheitlichen religiösen Ritualvollzug (I1) als *überzeitlich und überhistorisch* gilt.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weil in der Achsenzeit ausgebildete Konzepte wie ›Dao‹, ›Bráhman‹, ›Ātman‹, ›Ahura Mazdā‹, das ›YHWH-Konzept‹, ›das Eine‹ und der ›(göttliche) Logos‹ abstrakte Größen sind, müssen sie semantisch konkretisiert und institutionell eingebettet werden, um sozial wirken zu können. Letzteres geschieht einerseits über Autorität und andererseits über die Zurechnung auf Personen in Gestalt religiöser Ethisierung. Autorität wird unter anderem durch ›Reichsreligion‹ und die religiöse Legitimation politischer Herrschaft erzielt. Prägnante Beispiele dafür sind die reichsweite Einführung des Buddhismus unter Aśoka, dem Herrscher der indischen Dynastie der Maurya (268–232 v. u. Z.), die Ahura Mazdā-Religion unter Darius I. (549–486 v. u. Z.) im Achämenidenreich, die Anleihen beim Zoroastrismus macht,[1291] später der Zoroastrismus im Sasanidenreich (224/26–651 u. Z.), sodann das Christentums als offizielle Religion des römischen Reichs seit 380 sowie der Islam in den Kalifaten seit 661. Innerreligiös wird Autorität durch die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, durch Rollenzuweisungen in religiösen (Ritual-)Texten,[1292] durch die Kompilation von Texten, die auf diese Weise für die Angehörigen einer Religionsgemeinschaft eine verbindliche Geltung erhalten, und nicht zuletzt durch die Selbstbezüglichkeit von Texten hergestellt.

Neben Autoritätsmechanismen der genannten Art wird eine Konkretion sowie Institutionalisierung und somit die soziale Wirksamkeit achsenzeitlicher Generika durch die Adressierung der Person in Form religiöser Ethisierung angestrebt, auf die im nächsten Teilkapitel ausführlicher eingegangen wird. Auch in diesem Fall kommt dem Zoroastrismus eine signifikante Stellung in der religiösen Evolution zu, insofern er eine Kosmologie mit personenbezogenen Heilsaspekten auf besonders prägnante Weise kombiniert. Alberto Cantera zufolge bilden die *Staota Yesniia* ein rituelles Narrativ (Y 27.13–Y 54.1). Dieses Narrativ enthält zum einen eine ›Geschichte der Welt‹, der zufolge die Welt in einem reinen Zustand geschaffen, aber durch den Angriff von Aŋra Mainiiu, dem König der Dämonen, kontaminiert worden ist und daher rituell purifiziert werden muss. Zum anderen birgt das rituelle Narrativ eine Reise der Seele des Opfernden, um Ahura Mazdā zu begegnen.[1293] Beide Topoi spiegeln sich in den jungavestischen Interkalationstexten und »haben einen gemeinsamen im Eschatologischen liegenden Fluchtpunkt, den sie einmal universal-historisch, einmal individual-psychologisch anvisieren«.[1294] Doch scheint das *Avesta* selbst, insbesondere das ältere *Avesta*,

> »noch *kein* Zeugnis einer durchgreifenden ethischen Kehre Irans bzw. der angestammten indo-iranischen Religion zu sein. Grundsätzlich sind die Texte dem Vokabular, dem Inhalt, ihrer Performanz nach in der indo-iranischen Ritualistik beheimatet, der die Frage nach dem richtigen Leben zunächst einmal die nach dem richtigen Opfer war.« Indem jedoch die Figur Zaraθuštras ins Zentrum rückt und stellvertretend für den Einzelnen steht sowie »der Ritualprozess, und d. h. vor allem die eschatologische Epistemologie, an diesen Einzelnen gebunden wird, sind die Weichen gestellt für Prozesse, die aus der statisch-repetitiven Sakralstruktur hinausführen und die Idee des Individuums und der Geschichtlichkeit anvisieren.«[1295]

Mit der hier angedeuteten Textkompilation entsteht im Zoroastrismus sowohl ein Geschichts- und Traditionsbewusstsein als auch die Differenzierung und Relationierung von kosmologischer und personenbezogener Eschatologie. Zu den Elemen-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten der Eschatologie, die der Zoroastrismus im Übrigen mit dem Judentum und dem Christentum gemeinsam hat, gehören das Gericht, der Himmel als Ort der Belohnung und die Hölle als Ort der Bestrafung sowie ein ›Perfektionierer‹ (im Zoroastrismus: *Astuuaṭ.ərəta*, ein posthumer Sohn Zaraθuštras; im Judentum und Christentum: der Messias), der die Toten auferweckt und eine neue Ära der vollkommenen Existenz und des ewigen Lebens in der Gegenwart Gottes einleitet.[1296] Das Gericht gilt sowohl für jede einzelne verstorbene Person als auch für die gesamte Welt am ›Ende aller Tage‹. Dementsprechend gibt es innerhalb von eschatologischen Konzepten sowohl eine individuelle als auch eine kollektive Auferstehung im Rahmen einer religiösen Geschichtsauffassung.[1297] Das individuelle Gericht setzt eine Art von Seelenvorstellung voraus. Zwar gibt es in den *Gāθās* kein umfassendes und einheitliches Konzept für ›Seele‹, aber doch Ansätze eines Seelenmodells. Dazu gehören *manah*, die mit dem *manas* der *Veden* korrespondiert, und *urvan*, die frei umherziehende Seele. *Manah* ist die im Traum, in Trance und im Zustand der Bewusstlosigkeit vom Körper getrennte Seele, während *urvan* im *Avesta* für die unsterbliche Lebenskraft und die Freiseele steht. Der endgeschichtliche Entscheidungskampf zwischen Gut und Böse wird hingegen im Weltgericht ausgetragen. Das ›Jüngste Gericht‹ bildet den Fokus für ein religiöses Geschichts- und Traditionsbewusstsein sowie für eine religiöse Geschichtsphilosophie, die sich im Laufe allgemeiner gesellschaftlicher Entwicklung säkularisieren können.[1298]

Neben dem vorderorientalischen Raum, Indien und Griechenland kommt auch in China im Verlauf der Antike ein Geschichts- und Traditionsbewusstsein auf, unter anderem bedingt durch politische Umwälzungen und den dadurch ausgelösten Rekurs auf ältere religiöse Praktiken und Vorstellungen. Im Unterschied zum Zoroastrismus, bei dem die Ethik in eine religiös-rituell vollzogene Eschatologie eingefaltet ist, stehen im Falle Chinas religiöser Kultus und (säkulare) Ethik nebeneinander, teils auch in Opposition zueinander.[1299] Darüber gibt etwa das *Shiji* 史記 (›Aufzeichnungen des Schreibers‹) Auskunft, eine Chronik, als deren hauptsächlicher Verfasser Sima Qian (ca. 145–ca. 86 v. u. Z.) gilt und die aus der frühen Han-Zeit (zwischen 109 und 91 v. u. Z.) stammt. Im 28. Kapitel mit dem Titel »Abhandlung über die *Feng-* und *Shan-*Opfer« (*Fengshan shu* 封禪書) wird über einen Konflikt zwischen zwei Gruppierungen berichtet, der während der Herrschaft des Kaisers Wu (Regierungszeit: 141–87 v. u. Z.) besteht.[1300] Dieser Streit bezieht sich auf die Frage, welche Rituale im Reich gelten sollen. Die eine Fraktion besteht aus *ru* 儒 (Konfuzianern, hier speziell im Sinne von Gelehrten, die die Ansicht vertreten, dass jeder Rat in der Frage des Rituals ausschließlich auf Evidenzen beruhen soll, die von den ›klassischen Texten‹ stammen), während zur anderen Fraktion Spezialisten gehören, die *fangshi* 方士 genannt werden (›Meister der Techniken‹, häufig auch mit ›Magier‹ übersetzt). Da die ›klassischen Texte‹ als ethisch rationalisiert gelten, liegt hier eine Konstellation vor, in der eine bereits vollzogene ›Säkularisierung‹ umstritten wird. Das *Shiji* beurteilt religiöse Praktiken im Zusammenhang politischer Ereignisse je nach behandelter Zeit unterschiedlich. Für die Epoche in der Nachfolge des vorgeschichtlich-mythischen ›Gelben Kaisers‹ Huáng Dì 黃帝 gelten sie als zeitgemäß:

> »The Emperor Chuan-hsü, Kao-yang, was the grandson of The Huang-ti [dem ›Gelben Kaiser‹; VK] and the son of Ch'ang-yi. Serene and profound, he had [far-reaching] plans. He only attended to principles yet he was in command of his affairs. By nurturing useful resources he let the land work [for him]. By acting in accord with the times he modeled

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

himself on Heaven. By complying with ghosts and spirits, he prescribed right conduct. By working on the energies [of the five elements], he taught and transformed people. With purity and sincerity, he offered sacrifices.«[1301]

Für die »Zeit der Streitenden Reiche« (475–221 v. u. Z.) hingegen erscheinen religiöse Praktiken – zumindest als Instrument zur Anleitung politischer Aktivität – als anachronistisch und unsachgemäß. In diesem Sinne beschreibt das *Shiji* die ablehnende Haltung des Philosophen Xunzi (um 300–um 239 v. u. Z.):

»Excellency Hsün [sc. Xunzi; VK] loathed the government of his troubled time, with lost states and disorderly rulers one following the other, refusing to follow the Great Way and instead laboring at sorcery and spells and believing in omens.«[1302]

Während der frühen Han-Dynastie (207 v. u. Z.–6/9 u. Z.) stehen differenzierte religiöse Praktiken und unterschiedliche Haltungen zu ihnen, die jeweils von verschiedenen Trägerschichten repräsentiert werden, in einer Opposition. Der Anlass des Konflikts zwischen den Konfuzianern *(ru)* und den Meistern magischer Techniken *(fangshi)* in der Han-Dynastie besteht dem *Shiji* zufolge darin, dass vom Kaiser Wu kurz nach seinem Amtsantritt im Jahr 141 v. u. Z. erwartet wird, die *Feng-* und *Shan-*Opfer – die feierlichsten kaiserlichen Rituale – zu vollziehen, dieser aber die ›Künste‹ der Konfuzianer bevorzugt.[1303] Kurz darauf fallen die *ru* jedoch in Ungnade, weil wichtigen ihrer Repräsentanten vorgeworfen wird, ausschließlich mit Blick auf persönliche Ziele zu handeln. In der Folge wird alles, was die Konfuzianer bisher zu initiieren versucht haben, aufgegeben. Etwa sechs Jahre später beruft der Kaiser mehrere Angehörige der *ru* als Spezialisten für die ›klassischen Texte‹ an den Hof, unter anderem Gongsun Hong (200–121 v. u. Z.). Vermutlich aufgrund seines Einflusses vollzieht der Kaiser das *Jiao*-Opfer (郊) am Altar der vorzeitlich-mythischen ›Fünf Kaiser‹ in Yong. Von da an führt er diese Zeremonie alle drei Jahre durch. Etwa zur gleichen Zeit bringt der Kaiser aber auch mehrere Angehörige der *fangshi* (Meister der magischen Techniken) an den Hof, die als Spezialisten für den Umgang mit Geistern und Dämonen gelten. Einer von ihnen, nämlich Li Shaojun, behauptet zu wissen, wie man Unsterblichkeit erlangt. Er empfiehlt dem Kaiser, die Insel Penglai, die als Ort gilt, wo die Unsterblichen leben, aufzusuchen und dort die *Feng-* und *Shan-*Opfer darzubringen, auf dass der Kaiser ebenfalls ein Unsterblicher werde – ähnlich dem vorzeitlich-mythischen ›Gelben Kaiser‹ Huáng Dì 黃. Als das nicht gelingt, beruft der Kaiser Kuan Shu, einen Schreiber der Provinzen Yan und Qi, zum Minister in Opferangelegenheiten (*ciguan* 祠官), um mit den Methoden von Li Shaojun fortzufahren. Die Konsequenzen paraphrasiert Robert Ford Campany wie folgt: »All manner of strange, dubious masters of esoterica from the seaboard areas of Yan and Qi came in [to court] telling of divine matters.«[1304] Während einer der vom Kaiser durchgeführten Opferzeremonien im Stil der *fangshi* wird dem *Shiji* zufolge im Jahr 113 v. u. Z. ein alter, für Opferzwecke benutzter Dreifuß gefunden. Er ist unter anderem deshalb besonders, weil sich auf ihm keine der üblichen Inschriften befindet. Kaiser Wu nimmt den Dreifuß mit, um in Zhongshan Opferrituale zu vollziehen. Dort, so erfahren wir, erscheint eine gelbe Wolke, und ein Hirsch kommt am Gefolge des Kaisers vorbei, woraufhin der Kaiser ihn erlegt und als Opfertier verwendet. Sodann wird dem Kaiser geraten, einen neuen Kult – Taiyi 太一 (›die große Einheit‹) – zu etablieren, weil die ›Fünf Kaiser‹ lediglich die Assistenten dieser obers-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Gottheit seien. Als der Kaiser zögert, kommt ein Mann namens Gongsun Qing aus der Provinz Qi an den Hof und bezieht sich auf einen alten Text (*zhashu* 札書[1305]), der dieselben Ereignisse zur Zeit des ›Gelben Kaisers‹ nennt, die Kaiser Wu mit dem Fund des Dreifußes und seiner Verwendung zu Opferzwecken widerfahren sind. Damit behauptet Gongsun Qing, dass die Zeit des ›Gelben Kaisers‹ über eine parallele Position innerhalb der Zeitzyklen direkt mit der Han-Zeit in Beziehung stehe. Gongsun Qing rät dem Kaiser, erneut den Berg Tai zu besteigen, um das *Feng*-Opfer darzubringen. Danach werde er unsterblich sein und in den Himmel aufsteigen können. Dorothee Schaab-Hanke macht darauf aufmerksam, dass Gongsun Qing bei seiner Argumentation eine lange Kette von Überlieferungen in Anspruch nimmt und sich damit einer Methode bedient, mit der die *ru* (die Konfuzianer) bereits begonnen hatten, das Vertrauen des Kaisers in ihre Kompetenz für die Frage der Ritualreform zu gewinnen. Es gibt jedoch einen Unterschied in der Art der behaupteten Autorität: Während die *ru* fordern, dass die Evidenz für eine Behauptung ausschließlich aus der Autorität der bereits kanonisierten Texte zu stammen habe, besteht die Autorität, auf die sich Gongsun Qing bezieht, in einer mündlichen Überlieferung und einer Inschrift.[1306]

An den im *Shiji* geschilderten Ereignissen ist für den Zusammenhang religiöser Evolution vor allem Folgendes relevant: Zum einen kommen mit dem umstrittenen Bezug auf ältere Überlieferungen ein (wenn auch mythisch gefärbtes) historisches Bewusstsein sowie eine Traditionsbildung auf. Zum anderen werden mündliche und schriftliche Überlieferungen differenziert und einander gegenübergestellt. Während in religiöser Kommunikation, die sich auf physische Gegenstände mit Inschriften bezieht, Objekte und Schrift kombiniert werden, bezieht sich schriftbasierte religiöse Kommunikation ausschließlich auf (kompilierte) Texte. Im Falle der Schilderungen des *Shiji* wird die mediale Differenz durch die beiden sozialen Gruppierungen der *ru*, die für die Autorität kanonisierter Texte stehen, und der *fangshi*, die sich an mündliche Überlieferungen und Inschriften halten, repräsentiert.

Nach den im *Shiji* berichteten Vorkommnissen ereignet sich zwischen 91 und 87 v. u. Z. eine blutige Hatz auf *fangshi*-Spezialistinnen und -Spezialisten, in deren Folge die Konfuzianer großen und bleibenden religiösen und politischen Einfluss erlangen.[1307] Aber auch hier handelt es sich im Sinne evolutionärer Morphogenese nicht um eine Ablösung, sondern um die Überlagerung verschiedener Kommunikationsmodi.

e) Ethisierung des Religiösen

Im Laufe der allgemeinen Evolution differenzieren sich soziale und psychische Systeme immer weiter voneinander und steigern jeweils ihre Komplexität. Je komplexer Gesellschaft wird, desto relevanter wird die Koordination zwischen sozialen und psychischen Strukturen. Auf der Seite gesellschaftlicher Kommunikation wird die Koordination durch personale Adressierung vorgenommen. Das erfolgt üblicherweise durch Rollenzuweisungen, aber seit der Achsenzeit zunehmend auch durch – in systemischer Hinsicht diffuse – moralische Zurechnung und ethische Reflexion. Ethisierung ist ein semantisches Indiz dafür, dass die Gesellschaft im Allgemeinen und Religion im Besonderen mit ihren achsenzeitlich ausgebildeten Generika einerseits und das persönliche Wahrnehmen, Fühlen und Denken andererseits immer wieder konfligieren. Dieser Konflikt wird mit ausgearbeiteten Moralcodices und ethischer Reflexion zu lösen versucht. Zudem werden gesellschaftliche Spannungen, die durch divergierende Rationalitäten verschiedener gesellschaftlicher Bereiche entstehen, auf

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Integrität von Personen bezogen, also innerhalb des Gesellschaftssystems mit Bezug auf Fremdreferenz bearbeitet.[1308] Das geschieht achsenzeitlich nicht nur, aber insbesondere innerhalb religiöser Kommunikation. Mit dem aufkommenden Konzept der moralischen Autonomie und Integrität entsteht jedoch das Paradox, Individualität mit Blick auf Handeln zu generalisieren. Auf diese Weise wird Individualität, auf die Gesellschaft keinen Zugriff hat, zeichenhaft verfügbar gemacht.[1309]

Je mehr sich Religion intern in Gestalt einzelner Religionen differenziert und je intensiver konkrete Religionen miteinander in Kontakt kommen und sich dabei objektsprachlich als Religion (inklusive Familienähnlichkeiten) identifizieren, desto stärker wird in Kommunikation die Frage der Zugehörigkeit von Personen relevant. Das ist in und seit der Achsenzeit der Fall. Zugehörigkeit muss nicht unbedingt die Form einer Mitgliedschaft annehmen, sondern kann auch im allgemeinen Sinne kultureller Identität bestehen. Mit der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, die verbindliche Regeln in Gestalt einer religiösen Ethik aufstellt, sowie mit einem entstehenden Geschichts- und Traditionsbewusstsein kommt das auf, was mit und seit Max Weber ›Lebensführung‹ genannt wird. Beispielsweise hat er die beiden Idealtypen ›Askese‹ und ›Mystik‹ anhand des Begriffs der Lebensführung entwickelt; Lebensführung ist das zentrale Thema der Weber'schen Soziologie, wie in dem bereits angeführten Zitat von Wilhelm Hennis zum Ausdruck kommt (siehe S. 159).[1310]

Die nicht nur, aber auch in religiöser Hinsicht erfolgende Ethisierung gilt als ein weiteres Charakteristikum achsenzeitlicher Kulturen. Dementsprechend wird ein aufkommender Belohnungsmodus als eines der Kennzeichen der Achsenzeit diskutiert.[1311] Doch handelt es sich, wie am Beispiel des Zoroastrismus und dem Fall Chinas beschrieben (Ähnliches lässt sich für die Hebräische Bibel und andere achsenzeitliche Texte bzw. Textschichten zeigen), nicht um einen Umschlag vom Ritual zur Ethik, sondern um eine morphogenetische Überlagerung. Mit der Ethisierung verschwindet das Ritual keineswegs aus der Religionsgeschichte – und zwar bis heute nicht.

Die (religiöse) Ethisierung in der Achsenzeit erfolgt unter anderem durch die überwiegend literarische Konturierung herausragender Personen, die teils als religiöse Protagonisten, teils auch als Religionsstifter oder Reformer gelten: etwa Mahavira, Buddha, Zaraθuštra, Mose, die Propheten der Hebräischen Bibel, Konfuzius, Laozi, Sokrates, später auch Jesus, Mani und Muḥammad. Unabhängig von der Frage der Historizität fungieren diese literarischen Figuren als Vorbilder für moralisch qualifiziertes Handeln; Karl Jaspers spricht von »maßgebenden Menschen«.[1312] Des Weiteren braucht es für die Ausbildung einer spezifisch religiösen Ethik einen Modus für positive und negative Sanktionen. Er wird zum Beispiel über die Vorstellung von Handlungsfolgen in einem künftigen Leben (so im hindu-religiösen Komplex und im Buddhismus) oder durch eine personenbezogene Eschatologie etabliert, wie das bereits in Altägypten und dann im Zoroastrismus, Judentum und Christentum der Fall ist. Aber auch die *do-ut-des*-Formel, die in Opferpraktiken am Werk ist, stellt einen religiösen Zusammenhang zwischen Taten und ihrer Belohnung her.[1313] Der Tun-Ergehen-Zusammenhang in der Hebräischen Bibel ist ebenfalls in diesem Kontext zu nennen. Er kann sowohl als direkt göttlich konstituiert gelten als auch sozial mit Blick auf göttliche Forderungen hergestellt werden.[1314]

Wie die zuletzt genannten Beispiele zeigen, sind ›Schuld‹ und ›Sühne‹ in der religiösen Evolution bereits seit Langem am Werk. Folgt man der Meuli/Burkert-These, wie es beim vorliegenden Ansatz im Zusammenhang der Entstehung eines ›Jagd-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kultes‹ der Fall ist (siehe S. 218 ff.), dann gehört die moralische Verstrickung zu den Ursprüngen von Religion. Moral ist eine der kommunikativen Möglichkeiten, mit der Erfahrung negativer Kontingenz umzugehen. Dann werden entsprechende Ereignisse häufig als Vergehen semiotisiert, beispielsweise als Unterlassung von Opfern oder als Bruch religiöser Gebote.[1315] So lautet etwa das griechische Verb für spezifisch religiöse Übertretung ἁλιταίνω. Das Substantiv ἁλειτής hat zunächst die konkrete Bedeutung von ›Besitzräuber‹ sowie ›Ehrenschänder‹ und wird von dort aus – etwa in der homerischen ›Ethik‹ – religiös semiotisiert:

> »[D]erjenige, welcher Menschen durch Besitzraub ›beleidigt‹, wird von den Göttern gestraft, und die Helden, die für ihr persönliches Recht und ihre persönliche Ehre kämpfen, werden von den Göttern gestützt.«[1316]

Während und seit achsenzeitlichen Entwicklungen bezieht sich religiöse Verfehlung nicht mehr nur auf kultische Fragen, sondern auch und verstärkt auf Alltagshandeln in verschiedenen systemischen Kontexten; etwa darauf, wie Gerechtigkeit in familiären, wirtschaftlichen, rechtlichen und politischen Zusammenhängen zu praktizieren sei. Moral liegt somit quer zu gesellschaftlicher Differenzierung. Im Falle der Allianz von Religion und Moral bestehen daher Schwierigkeiten bei der Differenzierung von Gesellschaft und Religion. Zum einen richtet sich Religion mit der Bindung an Moral stärker fremdreferenziell aus, sodass die spezifisch religiösen Selektionskriterien aus dem Blick zu geraten drohen. Zum anderen kann eine religiös codierte Moral in allen gesellschaftlichen Vorgängen mitschwingen.

Die bereits erfolgreich begonnene Ausdifferenzierung des Religiösen wird über den moralischen Zweitcode Heil/Verdammnis, der sich während der Achsenzeit zu verstärken beginnt, erschwert. Das ist insbesondere im Zoroastrismus mit seiner dualen Kosmologie, Theologie und Anthropologie von Gut und Böse der Fall. Zwar kann mit der Unterscheidung von Heil und Verdammnis die religiöse Ethisierung gesteigert werden, doch:

> »Dieser Zweitcode hat […] eine wichtige Voraussetzung, an der er schließlich scheitern wird. Er setzt voraus, daß man im gegenwärtigen Leben, also in der Immanenz, schon erkennen kann, wovon die Zuordnung zu Himmel und Hölle abhängen wird. Das erfordert einen engen Anschluß an die weltgängige Moral.«[1317]

Nicht zuletzt handelt sich Religion mit der moralischen Ausrichtung das ›Theodizee-Problem‹ ein; die Frage nämlich, warum den Frommen Übel widerfährt, während es den Frevlern wohlergeht. Dafür steht paradigmatisch die Hiobgeschichte, von der die Hebräische Bibel berichtet. Denn nicht nur Menschen, sondern auch Götter und Göttinnen sowie vor allem der eine Gott werden in ihrem Verhalten auf ethische Rationalisierung zugerechnet. Die Moralisierung von Göttinnen und Göttern ist zwar nicht ausschließlich achsenzeitlichen Charakters.[1318] Sie gewähren Sühne und vergelten Fehlverhalten schon lange zuvor. Aber mit der achsenzeitlichen Rationalisierung der Ethik gerät vor allem der monotheistische Gott unter Legitimationsdruck. Einem der Gesprächspartner Hiobs, Elifas von Teman, zufolge versucht Hiob eine Rechtfertigung des Handelns, Dulden und Unterlassens YHWHs, indem er auf seine doppelte Unsichtbarkeit verweist (Hiob 22.13 ff.):

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »Du sprichst zwar: ›Was weiß YHWH? Sollte er durchs Gewölk hindurch richten können? Die Wolken sind seine Hülle, dass er nicht sehen kann; er wandelt am Rande des Himmels.‹ Doch Elifas erwidert: ›Die Gerechten werden's sehen und sich freuen. […] So vertrage dich nun mit YHWH und mache Frieden; daraus wird dir viel Gutes kommen.‹«[1319]

Der Widerstand Hiobs wird erst gebrochen, als YHWH zum Ende der Erzählung selbst das Wort ergreift und seine Schöpfung als Erweis seiner Macht und seines Wissens rühmt, das im Gegensatz zu Hiobs Ohnmacht und Unwissenheit stehe. Darauf revidiert Hiob seine Haltung und antwortet (Hiob 42.2–6): »Ich erkenne, dass du alles vermagst, und nichts, das du dir vorgenommen, ist dir zu schwer. […] Darum spreche ich mich schuldig und tue Buße in Staub und Asche.« An der Weisheit YHWHs wird somit nicht gezweifelt. Stattdessen wird die kognitive Unzulänglichkeit des Menschen konstatiert. Im Hiobbuch »zeigt sich also wohl *eine Erschütterung der Auffassung schicksalwirkender Tat, aber kein grundsätzlicher Durchbruch zu einem anderen Denkschema*«.[1320]

Die Theodizee-Frage ist auch eines der großen Themen Max Webers:

> »Sein Ausgangspunkt ist die ›innere Not‹ der Intellektuellen; das, was diese bedrängt, ist die ihnen explizite ›*Erfahrung der Irrationalität der Welt*‹, denn diese Welt enthält ebenso ›evidente‹ wie irritierende ›Sinnwidrigkeiten‹: ›Leiden, Tod und, für jede Art von ethischer Sinngebung, Böses und die Unangemessenheit von Verdienst und Schicksal‹. Und die von dorther aufgenötigte Frage: ›*warum?*‹ spitzt sich in spezifisch *ethischer* Hinsicht – zumal unter der Prämisse einer ethisierten Gotteskonzeption – zu zum *Theodizeeproblem*.«[1321]

Weber macht in der Religionsgeschichte drei Vorstellungskomplexe aus, mit denen die Theodizee-Problematik intellektuell bearbeitet wird:

> »Die metaphysische Vorstellung über Gott und Welt, welche das unausrottbare Bedürfnis nach der Theodizee hervorrief, vermochte […] nur wenige, – im ganzen […] nur drei – Gedankensysteme zu erzeugen, welche rational befriedigende Antworten auf die Frage nach dem Grunde der Inkongruenz zwischen Schicksal und Verdienst gaben: die indische Karmanlehre, den zarathustrischen Dualismus und das Prädestinationsdekret des Deus absconditus. Diese rational geschlossensten Lösungen aber traten nur ganz ausnahmsweise in reiner Form auf.«[1322]

Allerdings gibt es in der Religionsgeschichte auch andere als intellektuelle Lösungen für moralische Problemlagen der genannten Art. Beispielsweise kann die Ethik schon vor der Achsenzeit Allianzen mit magischen Praktiken eingehen. So ist etwa in Altägypten eine moralisch qualifizierte Lebensführung zwar die Voraussetzung dafür, um das Jenseitsgericht zu bestehen, doch nehmen die Verstorbenen auch magische Unterstützung (Totenbuch, Amulette) mit auf die Reise.[1323] Überhaupt ist Religion inklusive dem Kultus nicht *per se* und seit den frühesten evolutionären Stadien eine moralische Instanz, wie das eine Durkheim'sche Sichtweise nahelegt und von Donald Broom sowie neuerdings von Ara Norenzayan behauptet wird.[1324] Dass Religionen Programme mit gut/böse und Heil/Verdammnis ausbilden,[1325] ist vielmehr eine Entwicklung neben anderen, nämlich kognitiven und erfahrungsförmigen Ausprägungen von Religion, und der religiöse Konnex mit Moral bleibt nicht ein für alle Mal bestehen.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Verhältnis von Religion und Moral variiert vielmehr im diachronen und synchronen Vergleich beträchtlich. Hingegen bleibt der spezifisch religiöse Code immanent/transzendent, sobald er sich ausgebildet und stabilisiert hat, stets primär.

Auch besteht für den Fall einer religiösen Ethisierung keine Alternative zwischen entweder moralischem oder kultischem Handeln. Dies nicht nur in dem Sinne, dass Ethik und Ritual als zwei Formen religiösen Handelns nebeneinanderstehen, sondern auch in der Weise, dass Ethik oftmals in den Kultus eingebettet ist. Zwar beginnt sich achsenzeitlich eine ethisch ausgerichtete Kultkritik zu formieren, aber darin bleibt Ethik nicht selten einem kultischen Zusammenhang verpflichtet, oder Ethik wird gar nach Art eines kultischen Vollzugs verstanden. Beispielsweise ist im Amos-Buch der Hebräischen Bibel zu lesen (Am 5.21–27):

> »[21]Ich hasse, verachte eure Feste, und eure Festversammlungen kann ich nicht riechen! [22]Auch wenn ihr mir Brandopfer darbringt! Ich habe keinen Gefallen an euren Huldigungsopfern, denn die Vollständigkeit eurer Masttiere blicke ich nicht an! [23]Entferne von mir das Getöse deiner Lieder, denn den Klang deiner Lieder kann ich nicht hören! [24]Es fließe aber Recht wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein immerfließender Bach! [25]Habt ihr etwa mir Schlacht- und Speiseopfer dargebracht in der Wüste vierzig Jahre lang, Haus Israel? [26]Stattdessen habt ihr Sikkuth als euren König und Kijjon als eure Bilder erhoben, ein Stern eures Gottes, den ihr euch gemacht habt! [27]Deshalb werde ich euch in die Verbannung führen lassen bis über Damaskus hinaus, spricht YHWH, Gott der Heerscharen ist sein Name!«[1326]

Der Abschnitt ist um V.24 herum mit den zentralen Begriffen ›Recht‹ (מִשְׁפָּט; *mišpāṭ*) und ›Gerechtigkeit‹ (צְדָקָה; *ṣədāqāh*) aufgebaut. Die beiden Termini korrespondieren mit den babylonischen Konzepten *mīšaru* und *kittu*, die sich zu Gottheiten formen. Ebenso wie *mīšaru* und *kittu* vom Sonnen- und Richtergott Šamaš stammen, aber unterschieden sind, sind Recht und Gerechtigkeit auf YHWH bezogen, aber ebenfalls differenziert. Während מִשְׁפָּט *(mišpāṭ)* neben Recht im Allgemeinen auch einen konkreten Rechtsentscheid meinen kann, ist צְדָקָה *(ṣədāqāh)* genauer mit ›Gemeinschaftstreue‹ wiederzugeben.[1327] Der kultische Bezug besteht darin, dass Recht im Sinne von מִשְׁפָּט *(mišpāṭ)* »is primarily an attribute of God, all true *mishpāt* finding its source in God himself«.[1328] In diesem Sinne geht es bei der in Amos 5.24 artikulierten moralischen Forderung darum, sich in die göttliche ›Sphäre‹ des Rechts und der Gemeinschaftstreue zu begeben und darin zu bleiben. Somit bezieht sich die Kritik des Amos nicht auf den Kultus insgesamt, sondern beschränkt sich auf eine überkommene Opferpraxis und Liturgie.

In den *Upaniṣads*, einer Sammlung von in Indien entstandenen Schriften, deren älteste Texte aus der Zeit zwischen 800 und 500 v. u. Z. stammen und die Eingang in die *Veden* finden,[1329] nimmt die religiöse Ethisierung eine Wendung zur Askese. Sie tritt an die Stelle des traditionellen vedischen Opfers, ohne dass dieses jedoch verschwände. Der zentrale Begriff der Askese der *Upaniṣads* ist *brahmacarya* (Sanskrit: ब्रह्मचर्य). Dieses Konzept meint das Studium und den Stand *(āśrama)*, vor allem aber die enthaltsame Lebensweise *(cārya)* eines Brahmanenschülers *(bráhman)*. Das Ziel ist *mokṣa* (Sanskrit: मोक्ष), die Befreiung aus der Wiedergeburtskette (und in der buddhistischen Adaption die Entledigung der ›Anhaftung‹). Diese Vorstellung setzt wiederum ein ausgearbeitetes Seelenkonzept voraus. Während das Bráhman die Weltseele ist, wird mit Ātman

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die personale Seele, das Selbst, bezeichnet. Im Grunde aber besteht den *Upaniṣads* zufolge zwischen beiden eine (zu erlangende) Wesenseinheit. Wie in der *Chāndogya Upaniṣad*, die zu den ältesten *Upaniṣads* gehört, zu lesen ist, gehören folgende Aspekte zum Konzept *brahmacarya* – sie zeigen, dass es sich bei der brahmanischen Lebensweise zur Zeit der *Upaniṣads* zumindest teilweise um eine Transformation der überkommenen Ritualpraxis handelt:

> »Nämlich Brahmacaryam ist das, was man Opfer *(yajña)* nennt, denn durch Brahmacaryam findet man den [Lehrer], welcher wissend ist *(yo jñâtâ)*; – und Brahmacaryam ist das, was man Geopfertes *(ishṭam)* nennt, denn durch Brahmacaryam findet den Âtman, wer danach trachtet *(ishṭvâ)*; – 2. und Brahmacaryam ist das, was man *Satrâyaṇam* (die große Somafeier) nennt, denn durch Brahmacaryam findet man für das wahre *(sat)* Selbst die Errettung *(trâṇam)*; – und Brahmacaryam ist das, was man *Maunam* (die schweigende Meditation des Asketen) nennt, denn durch Brahmacaryam findet man den Âtman und meditiert *(manute)* über ihn; – 3. und Brahmacaryam ist das, was man Anâçakâyanam (›Fastenregel‹; ›Eingang ins Nichtverderbende‹) nennt, denn der Âtman, den man durch Brahmacaryam findet, der verdirbt nicht *(na naçyati)*; – und Brahmacaryam ist das, was man *Araṇyâyanam* (das Gehen in den Wald, *araṇyam*) nennt, denn *ara* und *ṇya* sind zwei Seen in der Brahmanwelt, im dritten Himmel von hier, – da wo auch das Gewässer *Airaṃmadîyam* (etwa: ›Labung und Begeisterung spendend‹) und der Feigenbaum *Somasavana* (Soma triefend) und Brahmans Burg *Aparâjitâ* (die Unbezwingliche) und das goldne *Prabhuvimitam* (der Herrscherpalast) ist; – 4. darum diejenigen, welche diese beiden Seen in der Brahmanwelt, *ara* und *ṇya*, durch Brahmacaryam finden, solcher ist diese Brahmanwelt, und solchen wird zuteil in allen Welten ein Leben in Freiheit.«[1330]

Neben asketischen Praktiken, die Spezialistinnen und Spezialisten vorbehalten bleiben und sich neben dem Brahmanismus ebenso im Buddhismus und später im Christentum etablieren,[1331] beginnt sich achsenzeitlich auch eine religiös geprägte Lebensführung auszubilden, die das Alltagshandeln durchwirken soll. Zu diesem Zweck werden moralische Generika gebildet. So stehen zum Beispiel im Konfuzianismus ›fünf Konstanten‹ (五常, *wǔ cháng*) zur Verfügung: ›Menschlichkeit‹ (仁, *rén*), ›Gerechtigkeit‹ / ›Rechtschaffenheit‹ (義 / 义, yì), ›ritueller Anstand‹ / ›Sittlichkeit‹ (禮 / 礼, *lǐ*), ›Weisheit‹ (智, *zhì*) und ›Aufrichtigkeit‹ / ›Verlässlichkeit‹ (信, *xìn*). Diese ethischen Konzepte lassen sich ohne religiöse Bezüge verstehen; zu religiösen Praktiken werden sie etwa in Gestalt der Ahnenverehrung.[1332] Anders verhält es sich neben den oben angeführten hebräischen Begriffen ›Recht‹ (מִשְׁפָּט; *mišpāṭ*) und ›Gerechtigkeit‹ (צְדָקָה; *ṣədāqāh*) sowie dem altägyptischen Terminus *maʿat* auch mit den Sanskrit-Konzepten *ṛta* (Sanskrit: ऋत) und *dharma* (Sanskrit धर्म dharma; Pali धम्म dhamma; chinesisch 法, *fǎ*). Sie können zwar in einem spezifisch religiösen Sinn verwendet werden, sind aber immer wieder ein Amalgam aus religiösen, rechtlichen, philosophischen und sittlichen Konnotaten. *Ṛta* ist ein zentraler Begriff der vedischen Zeit und lässt sich mit ›Wahrheit‹, ›Recht‹, ›Ordnung‹ übersetzen. Dieser Ordnung unterliegen alle Wesen: Menschen, Tiere, Pflanzen und Götter. Der Begriff *ṛta* ist engstens mit den beiden vedischen Göttern Mitra und Varuna verknüpft, die als sein Hüter und Wächter auftreten, also für seine Einhaltung und Aufrechterhaltung sorgen. Auch die Bedeutung von *dharma* variiert zwischen religiösen, rechtlichen sowie allgemein-sittlichen Aspekten

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und unterscheidet sich kultur- und religionsabhängig teils beträchtlich. Der Begriff kann generisch Gesetz, Recht, Sitte und Moral, aber auch konkrete (religiöse) Rituale und Verhaltensweisen bezeichnen.[1333] Ähnlich verhält es sich mit anderen generischen Konzepten wie etwa dem hebräischen Wort תּוֹרָה *(tôrāh)* und dem griechischen Terminus νόμος *(nómos)*. Begriffe der genannten Art zeigen, dass Religion in der Antike über Moral mit anderen gesellschaftlichen Bereichen verknüpft ist. Das heißt jedoch nicht, dass Gesellschaft und Religion ununterscheidbar sind. Die semantische Amalgamierung von Religion, Recht, Sitte, Moral und gesellschaftlicher Ordnung ist vielmehr ein Indikator dafür, dass Religion mittels Moral auf Personen zurechnet und dass Gesellschaft diesen Mechanismus nutzt, um Probleme zu bearbeiten, die aus innergesellschaftlich konfligierenden Rationalitätsansprüchen entstehen. Diese Probleme treten mit der Komplexitätssteigerung von Gesellschaften während der Achsenzeit vermehrt auf.

Von Lebensführung im engeren Sinne kann nur dann die Rede sein, wenn die Möglichkeit der freien Wahl besteht. Das aber bringt Religion in Schwierigkeiten; schließlich kann die ultimative Bearbeitung unbestimmbarer Kontingenz nicht im Belieben der einzelnen Person stehen. Die religiösen Verhaltensregeln müssen vielmehr als gegeben und unverfügbar gelten, auch wenn sie faktisch Änderungen unterliegen. Als reine Konvention und Gegenstand individueller Wahl können sie nur von außen beschrieben werden. Aus dieser Warte ist etwa im *Traumbuch* des Artemidorus aus dem zweiten Jahrhundert u. Z. zu lesen:

> »Auf allgemeiner Übereinkunft beruhen Mysterien, religiöse Feiern, Festversammlungen, Wettkämpfe, Heerwesen, Landwirtschaft, Gestaltung des öffentlichen Lebens, Ehe, Kindererziehung und andere ähnliche Einrichtungen, während jeder einzelne aufgrund eigener Entscheidung seinen Lebensstil, seine Kleidung, Schuhe, Nahrung, Frisur und sonstige Ausstattung, seinen Beruf und seine Lebensführung wählt.«[1334]

Auch wenn religiöse Verhaltensregeln als unverfügbar zu gelten haben, muss Religion, wenn sie die einzelne Person adressiert, Freiheitsspielräume lassen; nicht nur, weil die gesellschaftliche Umwelt religiös bedingte Einschränkung nicht toleriert und dieser Sachverhalt religiös registriert wird, sondern auch deshalb, weil Religion unter differenzierten Bedingungen psychischem Wahrnehmen, Denken und Handeln *nolens volens* Abweichungschancen einräumen muss. Daher verknüpft Religion die Möglichkeit der Wahl mit der Zurechnung auf Begriffe wie ›Vergehen‹, ›Schuld‹ und ›Sünde‹ für den Fall, dass seine Person die entsprechenden Verhaltensregeln nicht einhält.

Die Mehrheit der Fachleute sieht in den zoroastrischen *Gāϑās* einen anthropologischen Durchbruch, nämlich die Möglichkeit zur freien Wahl, zur persönlichen Entscheidung.[1335] Sollte diese Auffassung zutreffen, bildete die zoroastrische freie Wahl die Grundlage für die persönlich zugerechnete Konversion (griechisch: μετάνοια; lateinisch: *conversio*; ›Umwendung‹, ›Umkehrung‹, ›Umkehr‹, ›Umwandlung‹, ›Verwandlung‹) sowie dafür, was später im mediterranen Raum ›Bekenntnisreligion‹ heißt und zu einer formalen Mitgliedschaft führen kann.[1336] Götz König meldet jedoch Zweifel an dieser Mehrheitsansicht an – zumindest was die Identifikation der freien Wahl bereits in den *Gāϑās* angeht. Insbesondere Y 30.2 »die Wahlen der Entscheidung einem jeden (Mann) für sich selbst« scheint die Idee der persönlichen Wahlfreiheit nahezulegen. Dennoch

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »lässt der Zusammenhang der Strophen Y30.1–2 darauf schließen, dass sich dieser Entscheidungsprozess in verschiedener Weise – in der Vielheit der am Entscheidungsprozess Beteiligten, der metaphysischen Verankerung, der Überblendung mit praktischem Verhalten und der rituellen Einbettung – markant von einem (für die Moderne charakteristischen) spontanen Entscheidungsakt unterscheidet«.[1337]

Wie die Analyse Königs zeigt,

> »ist der Akt eines wirklichen Sich-Entscheidens zum Richtigen oder Falschen auch den *Gāθās* zufolge nur in nicht-irdischer Daseinsweise möglich. Die Wahl ist ein aktueller Existenz vorgelagerter Akt, der sich in die aktuelle Existenz nur wie in einer Stufung von Vermittlungen hereinholen lässt.«[1338]

Eine persönliche ›freie Entscheidung‹ besteht in religiöser Hinsicht des späteren Zoroastrismus (etwa *Wizīdagīhā ī Zādspram* 10c1) im Grunde nur dann, wenn sie sich nicht auf Dinge in der Welt bezieht, weil ein erkennendes und wählendes Verhalten [*+šnāsagīhā ud wizīdārīhā*] in die Nähe Ohrmazds (= Ahura Mazdās) führt.[1339] Das ist ein Beispiel dafür, wie Religion personal adressiertes Verhalten konsequent sinnhaft integriert. Die persönliche ›freie Entscheidung‹ ist in jenem Fall richtig und auf Heil ausgerichtet, wenn sie zugunsten des *prinzipiellen* Bekenntnisses zur jeweils spezifischen Religion ausfällt. Dennoch ist das kein hinreichendes Kriterium für ›Erlösung‹. Das bloße Bekenntnis würde zur religiösen Entropie und somit zum Stillstand religiöser Dynamik führen. Daher reagiert Religion damit, personal adressiertes Verhalten in *konkreten Angelegenheiten des alltäglichen Lebens* (Fremdreferenz) als ›Verfehlung‹, ›Schuld‹ und ›Sünde‹ zu bewerten (Selbstreferenz), sodass die persönliche ›Erlösungsbedürftigkeit‹ erhalten bleibt.

Doch allen Problemen der persönlichen freien Wahl zum Trotz beginnt sich das Konzept der religiös geprägten Lebensführung achsenzeitlich auszuformen. Neu innerhalb religiöser Ethiken, die während der Achsenzeit aufkommen, ist die durchgängige Einbettung von Moral in den Alltag der einzelnen Person sowie die Ausarbeitung umfangreicher Moralcodices.

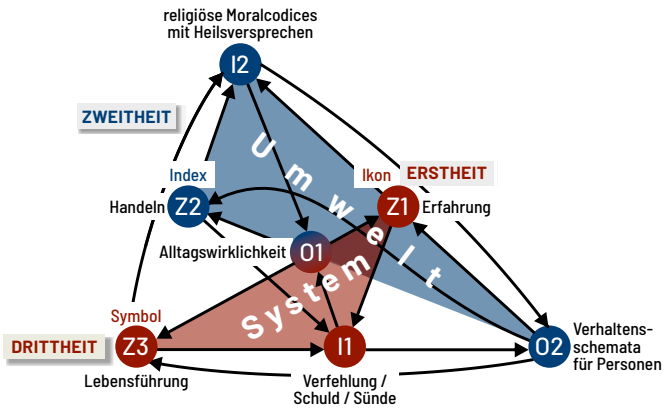


Abbildung 60: Religiöse Lebensführung im Modell des elementaren semiotischen Systems

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Konzept der Lebensführung lässt sich gemäß dem Modell des elementaren semiotischen Systems (Abbildung 9, S. 54) und seiner Spezifikation als religiöses System (Abbildung 15, S. 88) folgendermaßen verstehen (Abbildung 60, S. 296): Erfahrungen (Z1; selbstreferenzielle Immanenz) in der Alltagswirklichkeit der einzelnen Person (O1; dynamisches Objekt) werden über religiöse Konzepte wie ›Verfehlung‹, ›Schuld‹ und ›Sünde‹ interpretiert (I1; selbstreferenzielle Transzendenz). Konkretes Handeln (Z2; fremdreferenziell-indexikalische Relationierung der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz) wird an religiösen Moralcodices mit Heilsversprechen als dem dynamischen Interpretanten ausgerichtet (I2; fremdreferenzielle Transzendenz). Über die Moralcodices wiederum werden die Verhaltensschemata für Personen (O2; fremdreferenzielle Immanenz) gesteuert, was zur Lebensführung führt (Z3; selbstreferenziell-symbolische Vermittlung von Immanenz und Transzendenz). Die Kommunikationsstruktur des Konzepts ›Lebensführung‹ reguliert sämtliche Komponenten, gleicht also die Moralcodices mit den Verhaltensschemata, die sich im konkreten Handeln ausdrücken, und der Erfahrung von ›Verfehlung‹, ›Schuld‹ oder ›Sünde‹ ab.

Mit Konzepten einer religiös geprägten Lebensführung kann zwar durch sämtliche Lebensbereiche hindurch und über sie hinweg auf Religion zugerechnet werden, ohne dass der Spielraum für die schichtungsförmige Diversität und funktionale Differenzierung gesellschaftlicher Kommunikation eingeschränkt würde. In der Hebräischen Bibel (Mi 6.8) ist etwa zu lesen: »Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist.« Doch wie sich konfligierende Werte und Werthaltungen vermitteln lassen und wie mit nichtintendierten Handlungsfolgen umzugehen sei, wird nicht ausgeführt. Und wenn das Handeln als ›schlecht‹ oder gar ›böse‹ qualifiziert wird, bleibt die Rationalität der entsprechenden Kommunikation selbst (etwa der Wirtschaft, des Rechts, der Politik, der Wissenschaft oder der Kunst) davon in der Regel unbeschadet. Somit ist religiöse Kommunikation mit Bezug zu moralischen Fragen im Wesentlichen auf Kritik (zum Beispiel über Prophetie) beschränkt – also auf Fremdreferenz bezogen.

Im Laufe religiöser Evolution – vor allem seit der Ausbildung achsenkultureller Religion – werden die Anlässe für die Formung und den Vollzug von Ritualen in spezifisch religiöse Ethiken gefasst und diese wiederum mit rituellem Handeln vermittelt, sodass Ethik und Kult miteinander interagieren. Das ist nicht zuletzt deshalb der Fall, weil sich Moral in Form einer den Alltag durchwirkenden Lebensführung wegen der gesellschaftlichen Differenzierung nicht durchhalten lässt und im Ganzen folgenlos bleibt. Beispielsweise stehen in der Terminologie jüdischer Ethiken für den Konnex mit dem Kultus unter anderem die Begriffe חַטָּאת, חַטָּאָה ([Ziel-]Verfehlung und zugleich deren Sühne) sowie עֲבֵרָה (Übertretung) zur Verfügung; in christlichen Ethiken werden Vergehen als ›Sünde‹ (griech.: ἁμαρτία; lat.: *peccatum*) attribuiert; in islamischen Ethiken stehen etwa die arabischen Termini *ḫaṭaʾ*, *ḫaṭīaʾh*, *iṯm* und *ḏanb* für religiös verstandenen Fehltritt – jeweils mit verschiedenen Konnotationen und teilweise vor dem Hintergrund des Begriffspaars *ḥarām*/*ḥalāl* (erlaubt/verboten, inklusive der ›Grauzone‹ *makrūh* [verpönt, unerwünscht]). Doch Religion wäre nicht Religion, wenn sie es bei der Benennung von moralischen und kultischen Vergehen beließe. Daher gehört der Erlass von Schuld und die Vergebung von Sünde auch vor dem ›Ende der Tage‹ ebenso zu religiöser Kommunikation. In diesem Sinne ist in der Hebräischen Bibel zu lesen (Mi 7.18): »Wo ist solch ein Gott, wie du bist, der die Sünde vergibt und erlässt die Schuld denen, die übrig geblieben sind von seinem Erbteil; der an seinem Zorn nicht ewig festhält, denn er ist barmherzig!« Und das Neue Testament lässt Jesus sagen (Joh

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

20.22 f.): »Nehmt hin den Heiligen Geist! Welchen ihr die Sünden erlasst, denen sind sie erlassen; und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.« Doch ebenso wie die Feststellung von schuldhaftem Verhalten muss auch der Erlass von Sünden institutionell reguliert werden. Das geschieht in der Regel rituell. Eine der Formen der Vermittlung von religiöser Ethik und rituellem Vollzug ist die Beichte, die etwa im Manichäismus in Gestalt des ›Montagsrituals‹ etabliert wird, um neben Gebeten und dem Rezitieren von Hymnen die Wiedervereinigung der Licht-Seele mit dem Göttlichen zu ermöglichen und diese vom Kreislauf der Wiedergeburt zu befreien.[1340] Im römisch-katholischen Christentum erhält die Beichte dann den Status des Bußsakraments.[1341]

Das Konzept der religiös geprägten Lebensführung bringt außer den angedeuteten Schwierigkeiten der freien Entscheidung weitere Probleme mit sich, etwa das der Intentionen und Motive. Was ist zum Beispiel mit all jenen Handlungen, die in religiöser Hinsicht gut gemeint sind, aber scheitern? Ist es die Hauptsache, dass eine Handlung gut gemeint ist? Und wie verhält es sich mit solchen Handlungen, denen in religiöser Perspektive schlechte Absichten unterstellt werden, die jedoch religiös erwünschte Folgen zeitigen? »Seht euch vor vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen, inwendig aber sind sie reißende Wölfe. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«, heißt es im Neuen Testament (Mt 7.15 f.). Doch wie sind die Früchte zu beurteilen? Was im einen Zusammenhang gut schmecken mag, kann sich im anderen Kontext als ungenießbar erweisen. Schwierigkeiten dieser Art haben weitere problematische Folgen – etwa die, Wahrhaftigkeit von Täuschung zu scheiden. Wenn sich Religion an Moral bindet, ist sie darauf verwiesen, Motive und Intentionen im ›Innenleben‹ von Personen zu ergründen, ohne aber an sie herankommen zu können; das bleibt allein Gott vorbehalten, wie bereits die Hebräische Bibel weiß (1Sam 16.7): »Ein Mensch sieht, was vor Augen ist; der HERR aber sieht das Herz an.« Somit stellt sich das Konzept der Person einmal mehr als Maske heraus, hinter der sich nur weitere Masken verbergen. Das Verhältnis zwischen gesellschaftlicher Kommunikation und psychischem Erleben wird in und seit der Achsenzeit zweifelsohne komplexer, doch der Sachverhalt der Maske, die gleichermaßen verbirgt und schützt, bleibt als Ergänzung der rituellen um die moralische Maske seit frühester Gesellschaftsbildung erhalten; hier sei an die Ausführungen im Teilkapitel zur Ausbildung religiöser Expertenrollen erinnert (S. 230 ff.). Von der unvermeidlichen Maskerade hat Religion gerade dann Kenntnis, wenn sie nicht auf die moralische Adressierung der Person und entsprechende Integritätszumutungen setzt, sondern sich auf Erfahrung, rituelle Praxis (einschließlich der Kontemplation) und Kognition verlässt. Beispielsweise beschreibt der dänische Lama Ole Nydahl den »tibetischen Weg zur Buddhaschaft« unter Rückgriff auf die Metapher der »Maske der Erleuchtung«: »We should put on the mask of Enlightenment on our faces, until we become so used to it, that we become one with it.«[1342] In dieser Aussage wird die Maske zu einer religiösen Form, die gesellschaftlichen Konventionen samt deren Maskerade entgegengesetzt wird.

f) Religion innerhalb sozialstruktureller, funktionaler und schichtungsförmiger Differenzierung

Die bisherigen Ausführungen zur Evolution der Religion konzentrieren sich auf gegenstandsgebundene, Themen-, Situations-, Rollen- und institutionelle Differenzierung. In diesem Teilkapitel liegt der Akzent auf dem Verhältnis zwischen schichtungsförmiger Differenzierung, funktionaler Differenzierung und sozialstruktureller Diffe-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

renzierung von Sozialformen. Beim Blick auf diese drei Differenzierungsarten geht es um die Frage, in welcher Beziehung sich einzelne Kommunikationsereignisse und die umfassende Gesellschaftsstruktur befinden, wie die Relationen zwischen verschiedenen Funktionssystemen geregelt wird und welche Modi der Inklusion von Personen bestehen. Während die Gesellschaftsstruktur das Verhältnis ihrer Funktionssysteme (Politik, Recht, Wirtschaft etc.) reguliert, handelt es sich bei der Schichtungsdifferenzierung um die Zurechnung auf Personen. Dazu gehören insbesondere die Merkmale Alter, Geschlecht, ökonomische Lage, ethnische, kulturelle und eben auch religiöse Zugehörigkeit. Sozialformen schließlich vermitteln zwischen einzelnen Kommunikationsereignissen und der umfassenden Gesellschaftsstruktur. Im Kommunikationsmodell, das dem hier vertretenen Ansatz zugrunde liegt (siehe Abbildung 13, S. 79), wird das Verhältnis zwischen Kommunikationsstruktur (Z3), Programm (I2) und Verhaltensschemata für Personen (O2) über Sozialformen gesteuert.

Gesellschaftsbildung hat es neben dem prinzipiellen Problem, dass sich die Kommunikationsbeteiligten wechselseitig kontingent sind (siehe S. 33 und Anm. 102) mit der Handhabe des Dilemmas zu tun, »ein Mindestmaß an sozialer Kohäsion (bzw. Integration) zu ermöglichen und gleichzeitig der Knappheit von Zeit und Ressourcen Rechnung zu tragen«.[1343] Vor diesem Dilemma steht insbesondere die Religion. Warum sollten sich Personen auf religiöse Kommunikation einlassen? Weshalb nehmen sie sonntagmorgens am Gottesdienst teil, statt länger zu schlafen, auf den Fußballplatz zu gehen oder eine Matinee zu besuchen? Blaise Pascal argumentiert, es sei allemal ›eine Wette wert‹, an Gott zu glauben und Religion zu praktizieren, weil der zu erwartende Gewinn des Glaubens größer sei als der des Nicht-Glaubens.[1344] Auch die Theorie der rationalen Wahl hält für die genannten Fragen Antworten bereit. Sie ist ein gutes Modell zur Erklärung individuellen – einschließlich religiösen – Handelns. Aber sie ist wie jede Spielart des methodologischen Individualismus ›atomistisch‹ gehalten. Religion als einen sozialen und erst recht als einen gesellschaftlichen Sachverhalt erklärt die Theorie der rationalen Wahl nicht.[1345] Dafür braucht es neben der Berücksichtigung von Kommunikationsmedien (siehe S. 70 ff.) das Verständnis verschiedener Arten sozialer und gesellschaftlicher Differenzierung, die Erwartbarkeit dafür herstellt, was von wem wann an wen kommunizierbar ist und Anschlüsse wahrscheinlich macht.

Frühe komplexe Gesellschaften sind noch längst nicht funktional differenziert, bergen jedoch Ansätze dazu. Zwar beschreiben sie sich, wie etwa am Fall Altägyptens paradigmatisch zu sehen ist (vgl. S. 38 f.), nicht selten über religiöse Weltbilder. Dennoch kann keine Gesellschaft, welche Struktur sie auch immer annimmt, in sämtlichen ihrer Kommunikationsereignisse religiös bestimmt sein. Daher beginnen sich bereits im dritten Jahrtausend v. u. Z. Funktionssysteme auszubilden und sukzessive Autonomie zu erlangen. Die gesellschaftsweite Durchsetzung des Prinzips funktionaler Differenzierung erfolgt freilich erst viel später.

Neben der Differenzierung der Gesellschaftsstruktur besteht die Differenzierung von Sozialformen. Einige von ihnen werden mit Blick auf Religion in Teilkapitel II.F behandelt (siehe S. 151 ff.). Dieses Thema sei jetzt erneut aufgenommen und weiter ausgeführt. Für die Unterscheidung von Sozialformen gibt es verschiedene Möglichkeiten, etwa die bekannte Weber'sche Unterscheidung zwischen Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung.[1346] Unterscheidungskriterien sind hier Ausmaß und Verbindlichkeitsgrad personaler Inklusion. Für religiöse Vergesellschaftung und Vergemein-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaftung nennt Weber die beiden idealtypisch gesonderten Sozialformen ›Kirche‹ sowie ›Sekte‹ und bestimmt sie folgendermaßen: Für den Begriff der ›Kirche‹ ist

> »ihr in der Art der Ordnungen und des Verwaltungsstabs sich äußernder (relativ) rationaler Anstalts- und Betriebscharakter und die beanspruchte monopolistische Herrschaft charakteristisch. […] Der ›Anstalts‹-Charakter […] scheidet sie von der ›Sekte‹, deren Charakteristikum darin liegt: dass sie ›Verein‹ ist und nur die religiös Qualifizierten persönlich in sich aufnimmt.« Ferner ist die ›Kirche‹ »von der ›Sekte‹ im soziologischen Sinn dieses Wortes dadurch unterschieden: daß sie sich als Verwalterin einer Art von Fideikommiß ewiger Heilsgüter betrachtet, die jedem dargeboten werden, in die man – normalerweise – nicht freiwillig, wie in einen Verein, eintritt, sondern in die man hineingeboren wird, deren Zucht auch der religiös nicht Qualifizierte, Widergöttliche unterworfen ist […].«[1347]

Eine zweite Möglichkeit, das Spektrum von Sozialformen auszuloten, besteht in der Unterscheidung zwischen Gemeinschaft, Organisation und Marktbeziehungen.[1348] Hier liegt der Akzent auf verschiedenen Kooperationsmodi. Dieser Trias gemäß handelt es sich bei der Gemeinschaft um einen schwach organisierten, jedoch vergleichsweise homogenen sozialen Zusammenhang mit klaren Innen- und Außengrenzen, aber einer großen Themenoffenheit, also einer starken Orientierung an der fremdreferenziellen Umwelt. Das zwingt zur Generalisierung des Sinns der Erwartungen; alle kommunizieren mit allen über viele Sinnzusammenhänge. Die Gemeinschaft basiert auf personalem Vertrauen sowie moralischer Achtung und Missachtung bis hin zum Ausschluss im Falle von Regelverstößen. Gemeinschaftliches Vertrauen wird durch ein besonderes Verhältnis der sachlichen, zeitlichen und sozialen Selektionsweisen aufgebaut:

> »In sachlicher Hinsicht ist der Mechanismus Gemeinschaft, der simultan an die Physis und die Psyche von Personen anknüpft, *funktional diffus*, d. h. zum Transport thematisch beliebiger Erwartungen tauglich. Dem korrespondiert eine *hohe soziale Selektivität*, kombiniert mit i. d. R. *unbefristeten* Kontinuitätserwartungen.«[1349]

Die Marktkoordination ist dagegen »als die *Ermöglichung einer wechselseitig vorteilhaften Beziehung* zu verstehen, die die Akteure angesichts ungünstigerer Alternativen *freiwillig* eingehen«.[1350] Die Teilnehmenden stehen durch das gemeinsame Ziel miteinander in Beziehung, durch Tausch einen Vorteil zu erzielen, während persönliche Aspekte zumeist keine Rolle spielen. Damit ist der Erwartungssinn im Unterschied zur Gemeinschaft spezifisch. Für Tauschbeziehungen unter Marktbedingungen muss ferner die Bedingung bestehen, dass auf der Angebots- und/oder der Nachfrageseite rivalisierende Akteure vorhanden sind, also Wettbewerb gegeben ist. Außerdem ist der Koordinationsmodus des Marktes auf eine je konkrete, situative Transaktion beschränkt. Marktförmige Handlungen können einfach aufhören und neu beginnen; auch die Wiederholung von Tauschakten stellt keinen übergeordneten Zusammenhang her.

Zu den Merkmalen formaler Organisation gehören in vormodernen Gesellschaften schließlich eine Entscheidungshierarchie und eine entsprechende Rollenautorität. In modernen Organisationen treten meist Vertragsbeziehungen an die Stelle der Autorität, und die Entscheidungshierarchie wird durch ›flache‹ Entscheidungsstrukturen teils ergänzt, teils ersetzt. Vor allem aber ist der Koordinationsmodus der formalen Organisation durch folgende Merkmale und Leistungen von der Gemeinschaft und dem Markt unterschieden:

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »(i) die Unterstellung der *Entscheidungsbedingtheit* von Aufgaben-, Interaktions- und Prozessstrukturen (anstelle einer Konditionierung durch Tradition, Empathie oder relative Preise), (ii) die Disponibilität des *Mitgliedschaftsstatus*, (iii) die Interaktionssteuerung durch Sets von als koordiniert unterstellten Erwartungen, und (iv) eine die Gegenwart transzendierende *Kontinuitätsunterstellung*.«[1351]

Die drei Koordinationsmodi Gemeinschaft, Markt und Organisation stellen keine kategoriale Alternative dar, sondern sind typologischen Charakters. Daher bestehen konkrete soziale Sachverhalte in der Regel aus Mischungen dieser Typen; beispielsweise können Organisationen von wettbewerbsförmigen Marktbeziehungen (etwa Konkurrenz um Posten) oder Vergemeinschaftungsprozessen (etwa ›Seilschaften‹) durchsetzt sein. Allerdings sind soziale Prozesse meistens von einem der drei Koordinationsmodi dominiert.

Luhmann wählt einen anderen Weg als die beiden beschriebenen, um das, was hier Sozialformen genannt wird, zu bestimmen – und zwar anhand der Unterscheidung zwischen Interaktion, Organisation und Gesellschaft. Bei dieser Unterteilung liegt der Akzent auf verschiedenen Ebenen der Systembildung. Dabei ist die formale Organisation nicht die einzige Sozialform, aber ein besonders wichtiger und markanter Typus. *Interaktionssysteme* entstehen dadurch,

> »daß *Anwesende sich wechselseitig wahrnehmen*. Das schließt die Wahrnehmung des Sich-Wahrnehmens ein. Ihr Selektionsprinzip und zugleich ihr Grenzbildungsprinzip ist die Anwesenheit. Wer nicht anwesend ist, gehört nicht zum System – wie eng immer im übrigen seine Beziehungen zu den Teilnehmern sein mögen.«[1352]

Interaktionssysteme im engeren Sinne sind auf die physische Anwesenheit von Personen und Dingen angewiesen. Dadurch, dass Sozialität zeichenhaft verfasst ist, können bestimmte Aspekte von Nichtanwesendem (Personen, Dinge, Sachverhalte) in das Interaktionssystem integriert werden. Die Umwelt wird über Zeichen in das System einbezogen. Auf diese Weise können die Umweltbeziehungen des Interaktionssystems zeitlich in die Vergangenheit und Zukunft erstreckt und mit Blick auf den physischen Raum ausgeweitet werden.

Im Unterschied zum Interaktionssystem ist die physische Anwesenheit von Personen und Dingen für die Gesellschaft nicht notwendig. Sie macht sich davon unabhängig, um die möglichen Kommunikationen unter Abwesenden ebenfalls systemisch einbeziehen zu können. In diesem Sinne ist Gesellschaft

> »das umfassende Sozialsystem aller kommunikativ füreinander erreichbaren Handlungen«. Sie ist »nicht einfach die Summe aller Interaktionen, sondern ein System höherer Ordnung, ein System anderen Typs«; Gesellschaft »ist, da sie ja jede mögliche Kommunikation umfaßt, eine selbstsubstitutive Ordnung. Sie muß alle Änderungen an das vorhandene System anschließen und kann nicht, wie Interaktionen, einfach aufhören und neu anfangen«.[1353]

Mit Blick auf die Differenz zwischen Interaktion und Gesellschaft erweist sich das Dual Teil/Ganzes einmal mehr als unbrauchbar. Die Grenzen der Gesellschaft sind nicht diejenigen der physischen Anwesenheit von Personen und Dingen, sondern bestehen in der medial vermittelten Erreichbarkeit und Verständlichkeit, das heißt in

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vollzogenen Kommunikationsanschlüssen. Daher werden die Grenzen der Gesellschaft im diachronen und synchronen Vergleich sehr viel abstrakter gezogen als in Interaktionssystemen. Um für psychische Wahrnehmung attraktiv zu sein, muss Gesellschaft die physische Abwesenheit überbrücken. Das erfolgt in denjenigen Medien, die Abwesenheit ermöglichen, durch die zeichenvermittelte ›Suggestion‹ von Anwesenheit. Münzen transportieren das Bild des Herrschers, und schriftliche Kommunikation verweist, wie bereits thematisiert, auf Mündlichkeit, um ihre Autorität und Evidenz zu untermauern. Das ist auch bei modernen Massenmedien der Fall: Die früher übliche Fernsehansage beginnt mit »Guten Abend, meine Damen und Herren«;[1354] bei der Ziehung der Lottozahlen ›spricht‹ die ›Lottofee‹ oder der Ansager sämtliche Zuschauerinnen und Zuschauern ›an‹ und wünscht allen (!) Glück; auf zahlreichen Homepages steht »Herzlich Willkommen« zu lesen (wer begrüßt da wen?). Die mediale ›Suggestion‹ von Anwesenheit bezieht sich nicht nur auf Personen, sondern auch auf Dinge, mit denen ›agiert‹ werden kann. Beispielsweise ist auf so mancher Internetseite mit Anleitungen zu Ritualen eine brennende Kerze zu sehen, oder es kann eine Kerze mittels einer entsprechenden Animation sogar ›angezündet‹ werden.[1355] Beispiele dieser Art sind selbstverständlich sachlich und sozial ein Kategorienfehler, aber kommunikativ wirksam, weil sie Generalisierung und Konkretion vermitteln. In anderen Kommunikationszusammenhängen ist die mediale Adressierung der Person nicht im Sinne ›suggerierter‹ Anwesenheit notwendig, sondern als Zurechnung auf Verantwortlichkeit, etwa im Falle rechtlicher Vorgänge in Gestalt der geleisteten Unterschrift auf einem Dokument. Die Überbrückung von Abwesenheit ist insbesondere für religiöse Kommunikation von größter Bedeutung, weil sie die prinzipiell abwesende und nicht erreichbare Transzendenz mit immanenten Mitteln zu adressieren hat. Deshalb heißt es, wie bereits notiert, zum Beispiel in der Hebräischen Bibel immer wieder: »und Gott sprach« (prominent bereits zu Anfang der Bibel in der Schöpfungsgeschichte, Gen 1.3); und Mahāyāna Sūtras beginnen mit der Phrase: »So hörte ich es« – beides im Präteritum formuliert, weil sich Transzendenz in religiöser Kommunikation entweder bereits ›manifestiert‹ haben muss oder sich ›zeigen‹ wird und nur mittels der Zeugenschaft kommunikativ vergegenwärtigt werden kann.

›Zwischen‹ Gesellschaft und Interaktion befindet sich die Sozialform der Organisation. Eine Organisation formalisiert das Verhalten der an ihr beteiligten Personen und weist streng geregelt zu, wer wann wem was mitteilen darf:

> »Als organisiert können wir Sozialsysteme bezeichnen, die die Mitgliedschaft an bestimmte Bedingungen knüpfen, also Eintritt und Austritt von Bedingungen abhängig machen«, und »[d]ie Motivlage wird über Mitgliedschaft generalisiert: Die Soldaten marschieren, die Schreiber protokollieren, die Minister regieren – ob es ihnen in der Situation nun gefällt oder nicht.«[1356]

Mit Blick auf die Gesellschaftsstruktur besteht eine der Leistungen von Organisationen darin, Beziehungen zwischen Funktionssystemen zu regeln. Unter den Bedingungen (einsetzender) funktionaler Differenzierung sind es vor allem Organisationen, die als ›Brücken‹ fungieren und zwischen ansonsten heterogenen gesellschaftlichen Subsystemen vermitteln. In diesem Sinne stellen religiöse Organisationen also Brücken zwischen Religion und anderen Funktionssystemen dar, denn sie vereinen neben religiösen auch politische, administrative, rechtliche, ökonomische, pädagogische, diakonische und zu-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weilen auch künstlerische Abläufe unter einem Dach. Um dies gewährleisten zu können, steht jede Organisation unter einem Funktionsprimat, dem wesentlichen Organisationszweck.[1357] Dieser bestimmt ihre oben angeführten Strukturmerkmale. Der Zweck einer religiösen Organisation besteht darin, religiöse Kommunikation zu organisieren, einen Rahmen für religiöse Interaktionen bereitzustellen und sie zu fördern. Um diesem Zweck zu genügen, setzt sie in der Regel religiöse Expertinnen und Experten ein.

In gewisser Weise ist das Ritual ein Vorläufer der Organisation, weil auch hier die Kommunikationsabläufe streng geregelt sind. Im Unterschied zu einer Organisation ist das Ritual jedoch auf die Interaktion unter anwesenden Personen und Dingen angewiesen. Außerdem basiert es nicht unbedingt auf einem ausgearbeiteten Programm, sondern braucht nur ein Minimum an Narrativen und Kosmologie. Umgekehrt benötigt die Organisation ein Mindestmaß an Administration, was bei Ritualen nur dann Fall ist, wenn sie einen Kult bilden. Zudem ist die Organisation im Unterschied zum Ritual nicht auf Liminalität angewiesen.

Die Systemtypen der Interaktion, Organisation und Gesellschaft lassen sich nicht aufeinander zurückführen. Die Interaktion braucht nicht die Organisation, die Organisation benötigt nicht unbedingt Interaktionen, und Gesellschaft ist weder auf Interaktionen noch auf Organisationen angewiesen.[1358] Zudem formen sich nicht alle Sozialsysteme gemäß der Interaktion unter Anwesenden oder gar der Organisation. Überhaupt erfassen die drei Systemtypen auch zusammengenommen nicht die gesamte soziale Wirklichkeit. »Selbst das umfassende System der Gesellschaft enthält zwar die anderen Systemtypen in sich, ist aber deswegen noch nicht ihr Prototyp.«[1359] Zudem werden viele Themen in gesellschaftlichen Diskursen kommuniziert, ohne fest institutionalisiert zu sein. Gleiches trifft auf Religion zu. Sie prozediert in verschiedenen Sozialformen, verläuft aber ebenso diskursiv und situativ. Doch ohne sich gesellschaftlich zu formen, könnte es religiöse Kommunikation – in welcher sozialen Gestalt auch immer – nicht geben. Sie ist seit Beginn ihrer Ausdifferenzierung immer auch ein gesellschaftlicher Sachverhalt.

Um den Blick auf die Vielfalt sozialer Strukturen zu erweitern, werden die drei skizzierten Ansätze für die Rekonstruktion der religiösen Evolution kombiniert.[1360] Dabei ist jedoch zu beachten, dass es sich auch bei der Entstehung der verschiedenen Sozialformen nicht einfach um eine chronologische Abfolge oder gar ein Substitutionsverhältnis handelt; ihre Relationen sind vielmehr morphogenetisch zu verstehen. Das kann man schon daran erkennen, dass das Ritual zu den frühesten Sozialformen zählt, aber bis heute weiterexistiert, sowohl unter den Bedingungen einer religiösen Organisation als auch unabhängig davon. Anhand der Kombination der drei Ansätze lassen sich verschiedene Sozialformen typologisch unterscheiden.

Zudem werden die ausgemachten Sozialformen mit drei gesellschaftsstrukturellen Typen in Beziehung gesetzt, nämlich mit der segmentären, der schichtungsförmigen und der funktional differenzierten Gesellschaft. Wie erwähnt, ist eine segmentär differenzierte Gesellschaft in gleiche Subsysteme (Sippschaften) gegliedert, die sich über das Verwandtschafts- und/oder das Territorialprinzip definieren und sich wechselseitig Umwelt sind. Die segmentäre Gesellschaft ist multifunktional. Das bedeutet die Mitwirkung von Personen in ganz verschiedenartigen Situationen. Die multifunktionale Ausrichtung verhindert die Universalisierung und zugleich die Spezifikation der Merkmale, die eine Situation kennzeichnen. In der schichtungsförmigen Differenzierung hingegen wird die Teilnahme von Personen oder Kollektiven an Kommunikationen über bestimmte Eigenschaften geregelt: etwa Alter, Geschlecht, sozio-ökonomischer

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Status, Ethnie, Identitätsmuster oder Religionszugehörigkeit.[1361] Zu den schichtungsbezogenen Systemen gehören in frühen komplexen Gesellschaften etwa Adel, Priester, Krieger, Handwerker, Händler und Bauern. Funktionale Differenzierung schließlich beruht auf der Ausbildung gesellschaftlicher Subsysteme wie Recht, Politik, Wissenschaft, Wirtschaft, Erziehung, Gesundheit, Kunst und Religion, die von »einer operativen Schließung […] unter Einschluss von Selbstreferenz« gekennzeichnet sind.[1362]

Gemäß der evolutionären Morphogenese handelt es sich bei den genannten Typen gesellschaftlicher Differenzierung ebenfalls nicht um einander ablösende Stadien, sondern um ihre Überlagerung: »Segmentary, stratificatory and centre-periphery differentiation may persist simultaneously with functional differentiation.«[1363] Es gibt zumindest Ansätze unterschiedlicher Funktionsrationalitäten auch unter den Bedingungen segmentärer und schichtungsförmiger Differenzierung. Und umgekehrt existieren auch unter den Voraussetzungen einer funktional differenzierten Gesellschaft Strukturprinzipien der Segmentierung und Stratifikation, worauf nicht zuletzt soziale Ungleichheit und kulturelle Identitätsmarker in vielen gesellschaftlichen Bereichen hinweisen. Religiöse Evolution muss sowohl unter funktionalen als auch unter segmentären und schichtungsförmigen Gesichtspunkten beschrieben werden.

Unter den Bedingungen einer segmentären Gesellschaftsstruktur differenziert sich das Religionssystem intern zwar semantisch; etwa, wie beschrieben, über Themendifferenzierung sowie über lokal und kollektiv gebundene Semantiken für transzendente Sachverhalte. Unter segmentären Bedingungen sind beispielsweise Geschlechts- und Generationendifferenzen von besonderer religiöser Bedeutung; davon zeugen vor allem Fruchtbarkeits- und Ahnenkulte.[1364] Wenn eher auf territorial gebundenes Zusammenleben referiert wird, sind Lokalgöttinnen und -götter besonders plausibel.[1365] Mit Blick auf die Semantik haben zum Beispiel Göttinnen und Götter in verschiedenen Kulten und Mythen andere Namen, aber ihre Funktion ist *cum grano salis* dieselbe (das ist noch in der griechischen Polis-Religion der Fall), sodass in späterer gesellschaftlicher Entwicklung und unter Kontaktbedingungen etwa die griechische Athene leicht zur römischen Minerva und Zeus ohne größeren Aufwand zu Jupiter werden kann (gemäß der von Tacitus sogenannten *Interpretatio Romana*). Doch abgesehen von Bezeichnungsdifferenzen und semantischen Variationen bildet Religion innerhalb einer segmentären Gesellschaftsstruktur keine differenzierten Sozialformen aus, die auf verschiedene Weise für Selektion sorgen. Es bleibt überwiegend bei Ritualen und religiösen Rollen im Zusammenhang von Haus- und öffentlichem Kult.

Der auf die Familie ausgerichtete Hauskult ist eine frühe Form religiöser Vergemeinschaftung. Falls man in die Familie nicht aus freien Stücken aufgenommen, sondern hineingeboren oder (etwa als Sklavin) zwangsweise in sie integriert wird, basiert der Hauskult zwar nicht auf dem Prinzip der Freiwilligkeit, aber doch auf einem hohen Maß an personaler Inklusion; alle Mitglieder beobachten und kennen einander in alltäglichen, teils auch intimen Zusammenhängen. Insofern handelt es sich hier um eine Zwangsvergemeinschaftung. Die sachliche Selektivität ist über alle Belange des Haushalts gegeben und somit diffus. Die soziale Selektivität wird über die Zugehörigkeit zur Familie (zu der gegebenenfalls auch Sklaven und Angestellte gehören) hergestellt. In vielen Kontexten wird die Zugehörigkeit zur Familie nicht biologisch, sondern religiös konstituiert. Beispielsweise gilt für die vormoderne chinesische Religion: »the traditional Chinese family was not a natural biological unit, but a group of people worshiping one or more ancestors.«[1366] Die zeitliche Selektivität besteht im Ge-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nerationenprinzip, das vor allem über Bestattungspraktiken und Ahnenkult geregelt wird. Zum Beispiel erfolgen im Neuen Reich Ägyptens rituelle Bestattungen zumeist im häuslichen Kontext. Dies hat seinen Grund in der Verbundenheit der Hinterbliebenen mit den Verstorbenen: »the deceased protected the living in the house, in exchange for which the living provided for the deceased in the tomb.«[1367] Deshalb ist das Haus der Sitz der Ahnenverehrung und der Ort, an dem die meisten der regulären Aktivitäten mit Bezug auf die Verstorbenen stattfinden.[1368] Während sich der Hauskult an spezifisch religiösen Belangen ausrichtet, ist der öffentliche Kult unter segmentären Bedingungen multifunktional. In diesem Fall birgt der räumlich und zeitlich gebundene Kult neben dem, was sich später zu Religion formt, auch politische, ökonomische, rechtliche, künstlerische und nicht zuletzt gesellige und spielerische Aspekte.

Im Folgenden seien einige der Figurationen des Verhältnisses zwischen religiösen oder religiös genutzten Sozialformen und verschiedenen Arten gesellschaftlicher Differenzierung skizziert. Innerhalb komplexerer gesellschaftlicher Differenzierung, etwa in schichtungsförmig differenzierten Gesellschaften, greift Religion auf eine größere Vielfalt von Sozialformen zu oder bildet sie sogar selbst aus. Dazu gehören neben Institutionen wie Ritualen die Tempelorganisation, der Verein, die Gemeinschaft, die soziale Bewegung und die Gelehrten-Schule im Sinne einer Lineage:

sozialstrukturelle Differenzierung	segmentäre Differenzierung	schichtungsförmige Differenzierung	funktionale Differenzierung
Organisation	Tempel-Organisationen		buddhistische & christliche Orden; christliche Diözesen
Bewegung		Gnosis-Religion früher Jainismus & Buddhismus	frühes Christentum früher Buddhismus
Schule		buddhistische Gelehrten-Lineages	
Gemeinschaft	Hauskult	Essēner	christliche Gemeinden
Assoziation		jüdische & zoroastrische Gemeinden; Kultvereine	
Markt		Mysterienkulte wandernder Charismatiker	
Institution (inkl. Event)	religiöse Rollen; Opferrituale; Ahnenkult; Magie; Divination	Herrscherkult; Lebensführung	öffentliche Religion; Zivilreligion

gesellschaftliche Differenzierung

Tabelle 3: Matrix aus sozialstruktureller und gesellschaftlicher Differenzierung

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Institutionen wie etwa Rituale, die nicht in andere Sozialformen eingebettet sind, vermitteln einzelne Kommunikationsereignisse direkt mit der Gesellschaftsstruktur. Aus diesem Grund herrschen sie in jenen Gesellschaften vor, die (überwiegend) auf der physischen Anwesenheit von Personen und Dingen basieren, bleiben aber auch unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen bestehen. Zu den frühen religiösen Institutionen unter den Bedingungen einer segmentären Gesellschaftsstruktur gehören religiöse Rollen, Opferrituale sowie Ahnenkulte. Sie existieren auch unter den Bedingungen von schichtungsförmiger und funktionaler gesellschaftlicher Differenzierung weiter. Magie und Divination sind an religiöse Experten-, aber auch an Laien-Rollen gebunden. Diese religiösen Praktiken beginnen sich unter segmentären Bedingungen auszubilden und formen sich im Laufe der gesellschaftlichen Differenzierung zu komplexeren Strukturen. Auch die Tempelorganisation etabliert sich zunächst schwach und in komplexeren Gesellschaften dann stärker.[1369] Im Vergleich mit den anderen Sozialformen sind die institutionellen Herrscher- und Mysterienkulte mit schichtungsförmiger Differenzierung besonders kompatibel.

Mysterienkulte organisieren sich in der Regel nicht gemeindeförmig. Walter Burkert zufolge sind hier drei Weisen sozialer Strukturierung typisch: »der einzelne, wandernde Charismatiker; der einem Heiligtum zugehörige Klerus; der freie Kultverein, der griechisch vorzugsweise *thiasos* genannt wird.«[1370] Bei Mysterienkulten wandernder Charismatiker bestehen Marktbeziehungen zwischen dem religiösen Experten und einer wechselnden Kundschaft, die bestimmte Leistungen in Anspruch nimmt und dafür etwas eintauscht oder unter geldwirtschaftlichen Bedingungen bezahlt. Der charismatische Wanderpriester macht »ein Geschäft aus Mysterien«.[1371] Dabei handelt es sich weder um eine organisierte Zunft noch um eine religiöse Gemeinschaft oder einen Verein.[1372] Der religiöse Experte ist in diesem Fall ein ›Handwerker des Heiligen‹ – der Derveni-Papyrus, eine griechische Schriftrolle, die vermutlich aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts stammt, berichtet von denjenigen, die sich von jemandem einweihen lassen, der heilige Rituale als Handwerk betreibt (τοῦ τέχνην ποιουμένου τὰ ἱερά).[1373] Ebenso wie andere Handwerker

> »arbeitet auch der Charismatiker selbständig, für eigenen Gewinn und auf eigenes Risiko. Es gab Vermögen zu gewinnen, vor allem für die Seher, die sich im Krieg bewährten, aber im Normalfall hatte der wandernde Praktiker eher mit einer marginalen Existenz am Rande der Armut zu rechnen, außerhalb der bürgerlichen Respektabilität, nicht selten verächtlich oder auch ausgesprochen feindlich behandelt. Eine ›Gemeinschaft‹ oder Korporation, dem einzelnen Rückhalt zu bieten, gab es nicht.«[1374]

Der zweite Fall der Mysterienkulte, in dem eine Priesterschaft einem Heiligtum angehört, entspricht der Sozialform der Organisation. Der organisierte Mysterienkult ist in der Antike eher im Nahen Osten und in Ägypten als in Griechenland anzutreffen. Mysterienkulte sind ortsgebunden, und die größeren unter ihnen (etwa Asklepios-Heiligtümer) verfügen über Tempelpersonal und eine umfangreiche Administration. Falls sich Heiligtümer untereinander im Wettbewerb befinden, kommen marktförmige Elemente hinzu.

Der dritte Typus des Mysterienkults, der Kultverein, prozediert in der Sozialform der freien Assoziation; die einzelnen Kommunikationsereignisse verlaufen hier gruppenförmig. Die freie Assoziation kann Gemeinschaftselemente enthalten; teil-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weise sind die Kultvereine auch bewegungsförmig. Wenn die Gemeinschafts- und Gruppenförmigkeit stark ausgebildet ist, können die entsprechenden Mysterienkulte multifunktional und themenoffen sein; das heißt, sie müssen nicht auf religiöse Kommunikation beschränkt bleiben. Wenn allgemeine Geselligkeit und Elemente des unterhaltsamen Vergnügens vorherrschen, sind sie nicht immer und sogleich als religiös bestimmte Sozialformen zu erkennen.[1375] Außerdem sind die Zugangsbedingungen zuweilen schichtungsförmig geregelt – etwa über bestimmte Berufe.[1376] Jene Mysterienkulte, die als Kultverein frei gewählt werden können, bergen marktförmige Elemente. Das gilt für Religionsgemeinschaften überhaupt, sobald sie eine entscheidungsförmige Zugehörigkeit kennen.[1377]

Buddhistische und christliche Orden sind ein Beispiel für religiöse Organisationen.[1378] Im Unterschied zur Gemeinschaft handelt es sich beim Verhältnis zwischen Nonnen beziehungsweise Mönchen in einem Orden um ein »gegenseitiges Dienstverhältnis«.[1379] In einem Kloster können gemeinschaftliche Elemente vorhanden sein, aber insgesamt überwiegt formalisiertes Handeln gemäß den Ordensregeln. Sie umfassen zwar mehr als nur religiöses Handeln und regulieren das Zusammenleben insgesamt, unterliegen aber dem religiösen Funktionsprimat. Die Mitgliedschaft in buddhistischen und christlichen Orden ist prinzipiell nicht an bestimmte sozialstrukturelle Merkmale gebunden, sodass sie sich aus Personen verschiedener Schichten rekrutieren können. Insofern ist das Ordenswesen mit einer funktional differenzierten Gesellschaftsstruktur kompatibel. Gleiches trifft auf das christliche Episkopat (altgr. ἐπίσκοπος, *epískopos*; ›Aufseher‹, ›Hüter‹, ›Schützer‹) und die Diözese (altgr. Διοίκησις, *dioíkesis*; ›Verwaltung‹) zu. Sie formen sich nach dem Vorbild antiker Kultvereine und stellen in der Tendenz eine stärkere Zentrierung religiöser Selbstorganisation dar, auch wenn das Episkopat in der Spätantike und im Mittelalter intensiv mit der politischen Herrschaft in Beziehung steht.[1380]

Unter den Bedingungen einer schichtungsförmigen Gesellschaftsstruktur ist der Zugang zur Sozialform der Gemeinschaft an bestimmte sozialstrukturelle Merkmale von Personen gebunden. Ein prominentes Beispiel für eine an Ethnizität orientierte religiöse Gemeinschaft sind die Essēner (altgr. Ἐσσηνοί; auch Ἐσσαῖοι), die sich aus Jüdinnen und Juden zusammensetzen.[1381] Sie lassen sich als eine Vorstufe zum gemeinschaftlichen christlichen Mönchtum verstehen.[1382] Aus entsprechenden Berichten wissen wir, dass es im antiken Judentum vier bedeutende Parteiungen gab, nämlich neben den Essēnern die Sadduzäer, Pharisäer und Zeloten.[1383]

Da es bei Schichtungsfragen stets um Inklusion und Exklusion sowie um das Verhältnis von Mehrheiten und Minderheiten geht, ist an dieser Stelle vielleicht etwas Zahlenmaterial hilfreich. Wirtschaftsgeschichtlichen Berechnungen zufolge gibt es in der antiken Ökumene weltweit etwa 6,5 bis 7 Millionen Jüdinnen und Juden.[1384] In Relation zur Bevölkerung des römischen Reichs, die um die Mitte des 2. Jahrhunderts u. Z. mit ca. 65 Millionen Menschen veranschlagt wird,[1385] beträgt der jüdische Anteil rund 11 Prozent. Im Vergleich dazu machen Christinnen und Christen in der Mitte des 2. Jahrhunderts etwa 0,06 Prozent der Bevölkerung des römischen Reichs aus, während es um 300 bereits annähernd 10 Prozent und im Jahr 350 schon rund 52 Prozent sind.[1386] Im Palästina des 2. Jahrhunderts u. Z. leben etwa 1 bis 1,25 Millionen Jüdinnen und Juden; das sind rund 23 Prozent der in der syrischen Provinz des römischen Reichs lebenden Bevölkerung, die ca. 5,5 Millionen Menschen umfasst. Jedoch sind insgesamt höchstens 12.000 männliche Erwachsene Mitglieder einer der vier bedeu-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tenden Religionsparteien; sie machen nur rund ein Prozent der in Palästina lebenden Jüdinnen und Juden aus. Die Essēner haben gut 4.000 und die Pharisäer mindestens 6.000 Mitglieder. Die Sadduzäer und die Zeloten, die zu Anfang des 1. Jahrhunderts u. Z. als Abspaltung von den Pharisäern entstehen, machen jeweils nur einige hundert Mitglieder aus.[1387] Rechnet man – falls nicht, wie bei den Essēnern, eine Tendenz zur Ehelosigkeit besteht – Ehefrauen und durchschnittlich vier Kinder hinzu, ergibt das einen Anteil von etwa 5 Prozent der in Palästina lebenden Jüdinnen und Juden. Die Zahlen verdeutlichen, dass die Zugehörigkeit zum ethnisch bestimmten Judentum nicht mit der Zugehörigkeit zu einer jüdischen religiösen Organisation identisch ist. Bei den männlichen erwachsenen Angehörigen der vier bedeutenden jüdischen Religionsparteiungen handelt es sich vielmehr um eine religiös organisierte Elite.

Die Essēner, Sadduzäer, Pharisäer und Zeloten sind »festgefügte Organisationen mit geregelten Aufnahmeverfahren für neue Mitglieder«.[1388] Unter den verschiedenen jüdischen Strömungen sind die Essēner am stärksten asketisch ausgerichtet.[1389] An ihnen ist zu sehen, dass das religiöse Prinzip der Weltablehnung am ehesten in der Sozialform der Gemeinschaft zu verwirklichen ist. Wie der antike Historiker Flavius Josephus schreibt, sind die Essēner »gebürtige Juden, untereinander aber noch enger in Liebe verbunden als die anderen«.[1390] Ihr ›Programm‹ ist am demütigen Gehorsam gegenüber Gott und an einer strengen Auslegung seiner Gebote orientiert. Die Essēner sehen

> »ihr Ideal in einem Leben, das dem Willen Gottes gerecht wird, in dem sie Gott nahe sein und sich mit ihm vereinigen können. Ihre große Tugend war, oder sollte sein, die Demut, die höchste Tugend des Frommen im Alten Testament, d. h. der Gehorsam und die totale Unterwerfung des Menschen, der vor Gott, seinem Meister und Schöpfer, nichts ist.«[1391]

Die jüdischen Synagogengemeinden orientieren sich dagegen an den freien Assoziationen, wie sie aus der griechisch-römischen Welt bekannt sind. Allerdings ist der Zugang schichtungsförmig gehalten. Synagogengemeinden sind am ethnischen Begriff des Judentums, an verschiedenen Handwerksgilden oder an der Kombination beider Merkmale ausgerichtet.[1392]

Die frühen christlichen Gemeinden sind wiederum ein Beispiel für religiöse Gemeinschaften unter funktionalen Gesichtspunkten. Jedenfalls im Prinzip wird nicht auf schichtungsspezifische Merkmale zugerechnet, und die gesamte Kommunikation der Gemeinde steht unter dem religiösen Funktionsprimat. Indem die paulinische Theologie gegenüber dem Judenchristentum, prominent vertreten durch Petrus, die Oberhand gewinnt, durchbricht das Christentum prinzipiell die Schranken schichtungsförmiger Differenzierung. So heißt es in Gal 3.27 f.:

> »Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.«[1393]

Das ist ein Beispiel einer Semantik, die auf vollständige Inklusion abstellt. Wie jedoch aus der Christentumsgeschichte bekannt ist, zeitigt diese Semantik in sozial- und gesellschaftsstruktureller Hinsicht zumeist keine konsequenten Folgen. Auch

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das frühe Christentum produziert und reproduziert soziale Ungleichheit. Zwar bildet es wohltätige Aktivitäten aus, rekrutiert sich jedoch vornehmlich aus der privilegierten Mittelschicht.[1394] Nicht zuletzt bezieht es sich immer wieder auf Ethnizität. Christinnen und Christen verstehen sich in der Antike nicht selten als Mitglieder einer spezifischen Ethnie (τὸ ἔθνος; *éthnos*) oder einer verwandtschaftlich verstandenen Gemeinschaft (τὸ γένος; *génos*), die sich von Juden, Römern und Griechen absetzt.[1395] Abgesehen von schichtspezifischen Fragen erfolgt die personale Integration bereits in den frühen christlichen Gemeinden im Unterschied zu einem Orden oder einer religiösen Gemeinschaft nicht permanent, sondern ist meistens auf die kultische Praxis konzentriert. Sie entstehen vor dem Hintergrund der freien Assoziationen, wie sie aus der griechisch-römischen Welt bekannt sind.[1396] Das frühe Christentum ist insgesamt als eine religiöse Bewegung zu verstehen, da es gruppenförmige, gemeinschaftliche, assoziative und organisatorische Elemente aufweist. Gleiches gilt für den frühen Buddhismus.

Schließlich sei die Lineage als eine spezifische Sozialform genannt, im chinesischen und japanischen Buddhismus etwa eine Übertragungsabfolge, eine ›spirituelle Blutlinie‹ (im japanischen Zen-Buddhismus: *kechimyaku*) der buddhistischen Lehre, die »auf den Buddha selbst zurückgeführt wird«[1397] – ähnlich dem christlich-katholischen Verständnis der Sukzession, die in Jesus Christus gründen soll. Bei der buddhistischen Lineage geht es nicht um Historizität, sondern eher um die retrospektive Legitimation der religiösen Autorität einer Diskursposition innerhalb des buddhistischen Feldes.[1398] Die Sozialform der Lineage im Sinne religiöser Schulen ist sozialstrukturell nicht sehr ausgeprägt, sondern artikuliert sich hauptsächlich in schriftbasierten Intellektuellen-Diskursen. Insofern ist sie Teil von schichtungsförmiger Differenzierung. Eine organisierte Form kann sie hingegen in buddhistischen Orden annehmen.

Die kurze Skizze deutet den heuristischen Gewinn an, wenn man religiöse oder religiös genutzte Sozialformen mit verschiedenen Arten gesellschaftlicher Differenzierung korreliert. Dann wird ersichtlich, wie das Funktionssystem der Religion mit schichtspezifischer Differenzierung in Beziehung steht und, zumindest was die Verbreitung angeht, dadurch begrenzt wird. Doch insgesamt hält Religion bereits in antiken Gesellschaften Formen für sämtliche Bevölkerungsschichten bereit. In schichtungsförmiger Differenzierung gehen die aufgeführten Sozialformen mit der Inklusion und Exklusion von Personen nach bestimmten Eigenschaften wie Alter, Geschlecht, sozio-ökonomischem Status, Ethnie etc. einher. Dementsprechend bergen generische Bezeichnungen wie ›Konfuzianismus‹, ›Buddhismus‹, ›Daoismus‹, ›Judentum‹, ›Christentum‹ und ›Islam‹ nicht nur religiöse, sondern auch und oft vornehmlich allgemein-kulturelle sowie ethnische Konnotationen. Beispielsweise hat die Zurechnung, zu den Jüdinnen und Juden (יהודים, *jehudim*; weiblich יהודיות; *jehudiyót*; gr. ἰουδαῖος) zu gehören, unter anderem eine ethnische und eine religiöse Konnotation:

> »The Jews (Judaeans) of antiquity constituted an *ethnos*, an ethnic group. They were a named group, attached to a specific territory, whose members shared a sense of common origins, claimed a common and distinctive history and destiny, possessed one or more distinctive characteristics, and felt a sense of collective uniqueness and solidarity. The sum total of these distinctive characteristics was designated by the Greek word *Ioudaïsmos*. […] the most distinctive of the distinctive characteristics of the Jews

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> was the manner in which they worshiped their God, what we today would call their religion.«[1399]

Freilich ist die Konkretion des Generikums ›Judentum‹ unter Jüdinnen und Juden bereits in der Antike teils heftig umstritten; die angeführten Parteiungen der Essēner, Sadduzäer, Pharisäer und Zeloten legen beredtes Zeugnis davon ab. Das Einheitliche besteht im gemeinsamen Bezug auf dieses Generikum, das im Übrigen aber »fluide und perspektivisch« ist.[1400] Das trifft ebenso auf die anderen genannten generischen Bezeichnungen zu; sie haben auch, aber nicht nur religiöse Konnotationen.

Neben Merkmalen kultureller Identität bezieht sich die schichtungsspezifische Differenzierung auf ökonomische und bildungsmäßige Unterschiede. Im Verhältnis zu religiösen Schriftgelehrten sind die allermeisten Angehörigen einer Religionsgemeinschaft ›Laien‹. Das gilt aber nicht in anderen Hinsichten. Mit Blick auf ›populäre Religion‹ sind die meisten Praktizierenden umgekehrt Expertinnen und Experten. Die Differenzierung zwischen ›Intellektuellen‹- und ›Volksreligion‹ wird in der Forschung zu Recht verschiedentlich infrage gestellt. Sie ist nicht zutreffend, sofern damit bestimmte Kognitionsmodi gemeint sind (etwa religiöse Selbstreflexion versus Magie). Der esoterische Zweig der Religionsgeschichte zeigt, dass auch Intellektuelle Magie betreiben und sie mit religiöser Selbstreflexion kombinieren, während populäre Praktiken ebenso mit religiöser Selbstreflexion, etwa mit ›Alltagstheologien‹, durchsetzt sein können.

Außerdem sollte man nicht so weit gehen und mit Eric A. Havelock annehmen, dass der Übergang von mündlicher zu schriftlicher Kommunikation für das gesamte westliche Denken das alles Entscheidende ist.[1401] Vielmehr sind verschiedene Konstellationen im Verhältnis von Anwesenheits- und schriftbasierter Gesellschaft zu berücksichtigen. Auf diese Weise lassen sich Ähnlichkeiten und Unterschiede – nicht zuletzt mit Blick auf Religion – in den antiken Gesellschaften West-, Süd-, Zentral- und Ostasiens sowie des mediterranen Raums und verschiedene medial bedingte Rationalitätsformen ausmachen.[1402] Dennoch ist nicht zu verkennen, dass schriftlicher Kommunikation auch in der religiösen Evolution eine wichtige Bedeutung zukommt. In sozialstruktureller Hinsicht wird beispielsweise im antiken Indien, wie bereits erwähnt, der Unterschied von Schreibkompetenz und Schriftlosigkeit zu einem Distinktionsmerkmal der Buddhisten gegenüber Brahmanen.[1403] Und in semantischer Hinsicht sind mit schriftbasierter Kommunikation Weisen der religiösen Selbstreflexion möglich, die mit anderen Medien nicht erreicht werden können.

Die durch Schrift gesteigerte Selbstreflexion wird in der Diskussion um Charakteristika der Achsenzeit oder Achsenkulturen oftmals auf sozialstrukturelle Differenzen bezogen. In diesem Sinne schreibt etwa Karl Jaspers:

> »Das Neue dieses Zeitalters ist […], daß der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewußt wird. […] Das geschah in Reflexion. Bewußtheit machte noch einmal das Bewußtsein bewußt, das Denken richtete sich auf das Denken. […] Das *mythische Zeitalter* war in seiner Ruhe und Selbstverständlichkeit zu Ende. […] Die alte mythische Welt sank langsam ab, blieb aber der Hintergrund des Ganzen durch den faktischen Glauben der Volksmassen (und konnte in der Folge in weiten Gebieten wieder zum Siege gelangen).«[1404]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In dieser Fassung achsenzeitlicher Entwicklungen kann mit »dem Menschen« im Vergleich zu den »Volksmassen« nur die und der einzelne Intellektuelle gemeint sein. An dieser Darstellung ist sicher nicht alles falsch, aber sie ist überzogen. Der Einfluss der Intellektuellen in der gesellschaftlichen Evolution im Allgemeinen und der religiösen Evolution im Besonderen wird häufig überschätzt. Außerdem ist Individualisierung im Sinne der sozialen Entscheidungszurechnung auf Personen und der (religiös-)semantischen Aufladung des ›inneren Selbst‹ ein Vorgang, der nicht auf Intellektuelle beschränkt ist, sondern bereits in und seit der Antike sämtliche Schichten zu durchziehen beginnt.[1405] Und nicht zuletzt mag die ›Theodizeefrage‹ in der Intellektuellen-Religion besonders ausgearbeitet sein. Aber sie ist nicht auf einen Gelehrten-Diskurs beschränkt, sondern findet ihren Ausdruck ebenso in populären Geister- und Dämonenvorstellungen. Geister und Dämonen lassen sich kaum oder nur schwer kontrollieren:

> »Die Lebensmächte werden als schreckhaft erlebt und gesehen, oft zerstörend, immer unberechenbar. Die Macht der Welt auf viele kleine Herrschaften verteilt, wird der Willkür, der Unbeständigkeit in die Hand gelegt.«[1406]

Innerhalb religiöser Selbstreferenz müssen daher Kontrollmöglichkeiten ausgebildet oder die mangelnde Kontrollmöglichkeit wenigstens mit religiösem Sinn versehen werden. Das erfolgt durch die Transformation von hereinbrechender Kontingenzerfahrung in erwartende Furcht. Aber

> »es ist nicht die Furcht vor irgendeiner konkreten Schrecklichkeit, sondern die unbestimmte Angst vor dem Grauenhaften, Unfaßbaren, die sich im Dämonenglauben nach außen hin projektiert. Der Schauder und das Gruseln, der jähe Schrecken und der tolle Angstwahn bekommen im Dämon ihre Gestalt; er vertritt die Schrecklichkeit der Welt schlechthin, die unberechenbare Gewalt, die um uns webt und uns zu ergreifen droht. Daher das Unbestimmte, Zweideutige im Wesen der Dämonen.«[1407]

Das Beispiel der Geister- und Dämonenvorstellungen zeigt somit, dass die ›Theodizeefrage‹ nicht nur ein Thema der Intellektuellen-Religion ist, sondern wenigstens potenziell zu den ›Wurzeln‹ religiöser Sinnbildung gehört. Freilich steigert sich die Problematik unter monotheistischen Bedingungen, die zu den Kennzeichen einiger Achsenkulturen zählen.

Das Nebeneinander und die Durchdringung von schichtungsförmiger und funktionaler Differenzierung bleibt in der weiteren gesellschaftlichen Evolution im Allgemeinen und der religiösen Evolution im Besonderen bestehen. Zwar setzt sich gesellschaftsstrukturell immer mehr das Prinzip der funktionalen Differenzierung durch, und somit konturiert sich auch das religiöse Funktionssystem stärker, ohne dass aber sozialstrukturelle Unterschiede verschwänden. Das gilt gleichermaßen für die Partizipation von Personen an Wirtschaft und Bildung wie für Aspekte kultureller Identität, die auch religiöse Zugehörigkeit umfassen kann. Seit den 1990er Jahren erstarken erneut Weisen der schichtungsförmigen Zurechnung. So definieren sich die Menschen

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> »über Herkunft, Religion, Sprache, Geschichte, Werte, Sitten und Gebräuche, Institutionen. Sie identifizieren sich mit kulturellen Gruppen: Stämmen, ethnischen Gruppen, religiösen Gemeinschaften, Nationen und, auf weitester Ebene, Kulturkreisen. Menschen benutzen Politik nicht nur dazu, ihre Interessen zu fördern, sondern auch dazu, ihre Identität zu definieren. Wir wissen, wer wir sind, wenn wir wissen, wer wir nicht sind und gegen wen wir sind.«[1408]

In diesem Zusammenhang scheint auch Religion mehr und mehr zu einem kulturellen (und das heißt: auf Abgrenzung oder zumindest auf die Unterscheidung gleich/ungleich abstellenden) Identitätsmarker zu werden. Schon deshalb kann sie nicht als gesellschaftliche Integrationsinstanz verstanden werden, wie sich das etwa Durkheim vorstellte. Nicht von ungefähr wird in der Forschung seit den 1990er Jahren die Kulturbedeutung der Religion erneut hervorgehoben.[1409] Diesem Trend entsprechend gewinnt das Konzept der *embedded religion* an Prominenz. Ihm zufolge ist Religion in kulturelle Kontexte und ›Identitätspolitiken‹ eingebettet, die quer zu gesellschaftlich-funktionaler Differenzierung liegen.[1410] Aber eingebettet zu sein, bedeutet keine Verschmelzung zu einer Identität. Die Einbettung bringt der Religion evolutionäre Vorteile, zieht aber auch Schwierigkeiten nach sich. Einer ihrer Vorzüge liegt darin, dass sich Religion gut an konkrete Umweltlagen anpassen kann. Sie ist auf diese Weise in der Lage, als eine wichtige Identitätsressource sowohl für Kollektive als auch für Psychen zu fungieren. Als ›Ressource‹ muss sie jedoch auch selbstreferenziellen Erfordernissen genügen. Die Probleme, die aus der Kulturalisierung von Religion resultieren, liegen unter anderem darin, dass die Rede *über* Religion zunimmt – nicht selten auf Kosten der religiösen Kommunikation selbst. Religion wird zu einer Art von *empty* oder *floating signifier,* wovon bereits in der Einführung zu diesem Buch die Rede war. In dieser Fassung markiert Religion primär kulturelle und sozialstrukturelle Abgrenzungen.[1411] Gehört der Religionsbegriff in dieser Verwendungsweise womöglich zu jenen »*sprachliche[n] Formeln*«, die

> »*durch die Jahrhunderte als belangvolle Einsichten oder sogar als fundamentale Prinzipien des Seins, Erkennens und Wertens anerkannt wurden und es heute noch werden – nicht obwohl, sondern gerade weil und insofern sie keinen oder keinen näher angebbaren Sach- oder Normgehalt besitzen*«?[1412]

Mit dem Gebrauch von Religion als einer Art von *empty* oder *floating signifier* liegt möglicherweise ein Mechanismus vor, den Luhmann für die moderne Gesellschaft beschreibt, nämlich als die

> »*Differenzierung von Konfliktgründen und Konfliktthemen.* Es kann tiefliegende strukturelle Gründe für ein immer neues Ausbrechen von Konflikten geben, aber die Konflikte selbst suchen sich andere Anlässe und Themen, weil der strukturelle Auslöser ohnehin kein ›lösbares Problem‹ ist.«[1413]

Aber selbst noch (oder vielleicht gerade?) als *empty* oder *floating signifier* in unlösbar anmutenden kulturellen Identitätskonflikten kommt Religion ihrer gesellschaftlichen Aufgabe nach, als »Kommunikationsvermeidungskommunikation« und »Kommunikationsstopp« zu fungieren.[1414]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

E. Perspektive, Diversität und Einheit

Vor dem Hintergrund der bisher angestellten theoretischen und methodologischen Überlegungen, methodischen Konsequenzen und empirischen Fallbeispiele wäre eine Geschichte der Semiotik zu schreiben, um sie auf das Zeichenverständnis und den Zeichengebrauch im Verlauf religiöser Evolution zu beziehen. Das würde jedoch den Rahmen der hier gestellten Aufgabe sprengen und eine eigenständige Untersuchung erfordern. Stattdessen seien zunächst nur in aller Kürze einige triadische Ansätze in der Geschichte der Semiotik diskutiert; als Nächstes vorgeschichtliches Material auf sein Potenzial für ein triadisches Zeichenverständnis untersucht; und schließlich ein Beispiel aus der antiken Religionsgeschichte behandelt, das eine Möglichkeit religiöser Kommunikation aufzeigt, mit konfligierender semiotischer Perspektivenvielfalt bei zugleich bestehender generischer und vereinheitlichender Perspektive umzugehen.

1. Ein kurzer Blick auf triadische Ansätze in der Geschichte der Semiotik

Triadische Zeichenmodelle sind in der Geschichte der Semiotik häufig anzutreffen.[1415] So bestimmt beispielsweise John Lyons die Bezeichnung als einen Vorgang, der aus einer triadischen Relation besteht: »Signification is commonly described as a triadic relation, which may be further analysed into three dyadic relations; two basic and one derivative.«[1416] Auch Charles Ogden und Ivor Richards entwerfen ein triadisches Zeichenmodell, das in der Forschungsliteratur immer wieder zur Sprache kommt.[1417] Es besteht aus dem Symbol *(symbol)*, dem Gedanken oder der Referenz *(thought or reference)* sowie dem Referenten *(referent)*. Die Relationen sind (Abbildung 61):

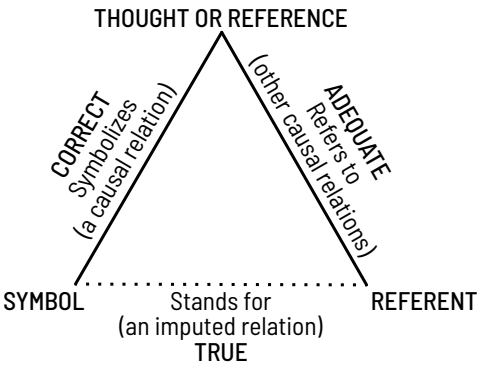


Abbildung 61: Die ›drei Faktoren‹ jeder Aussage im Zeichenmodell von Ogden und Richards[1418]

Diesem Ansatz zufolge symbolisiert das Symbol – korrekt – den Gedanken oder die Referenz; der Gedanke oder die Referenz bezieht sich – adäquat – auf den Referenten; über diese beiden Relationen vermittelt, steht schließlich das Symbol – als wahr – für den Referenten (Abbildung 61). Ein analoges Modell (wenn auch mit einigen wichtigen Differenzen) entwirft *Le Groupe μ* (Abbildung 62, S. 314):

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

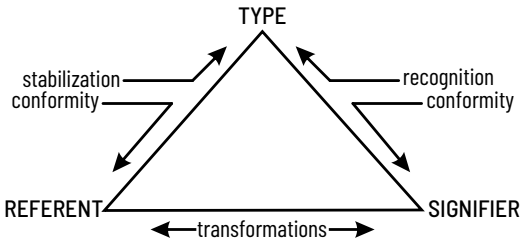


Abbildung 62: Modell des ikonischen Zeichens gemäß der *Groupe μ*[1419]

Le Groupe μ hält ausdrücklich fest, dass es sich um sechs Relationen handelt: »Three times two relationships are established among the three elements, so that it is impossible to define one element independent of the others with which it is correlated.«[1420] Allerdings zieht die Autorengruppe nicht die Konsequenz, ein Zeichenmodell mit zwei ineinander verschachtelten Dreiecken und somit eine *second-order semiotics* zu entwerfen.

Klaus Heger schreibt dem semiotischen Dreieck eine »fast schon magische« Eigenschaft zu.[1421] Falls dem so ist, handelt es sich allerdings um eine ›Magie der Form‹,[1422] denn:

> »Im Verlaufe der weiteren Diskussion des Dreiecksmodells blieb nur die geometrische Figur als Darstellungsmittel konstant; es erwies sich, daß sie auch konträren Konzeptionen dienstbar gemacht werden konnte, z. B. durch Umbenennung der als ›Legende‹ funktionierenden Auszeichnung der Dreiecksecken und -seiten.«[1423]

Umberto Eco hat eine Reihe von Termini aus unterschiedlichen Ansätzen zusammengestellt und jeweils einer der Ecken des semiotischen Dreiecks zugeordnet (Abbildung 63).[1424] Das semiotische Dreieck lässt sich somit als ein »methodologisches Arbeitsmodell«[1425] für die Formulierung sehr verschiedener und teils einander widersprechender Theorien verstehen:[1426]

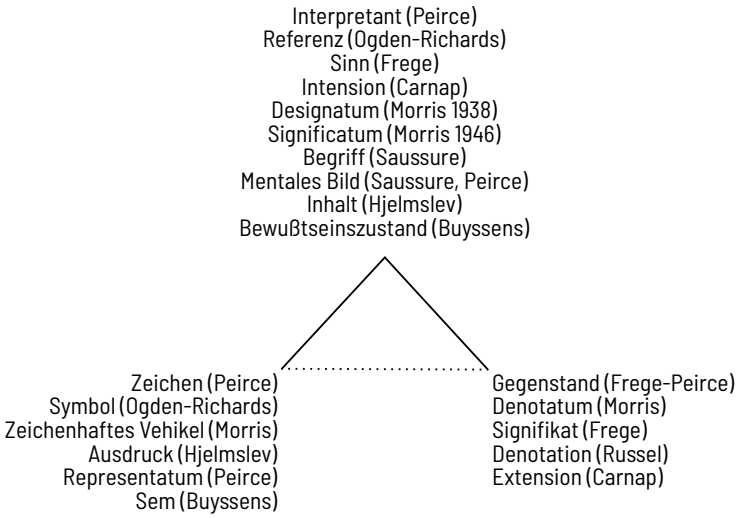


Abbildung 63: Umberto Ecos Zusammenstellung relevanter Termini im semiotischen Dreieck[1427]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Geschichte triadischer Zeichenmodelle reicht weit zurück – im europäischen Kontext bis zu Aristoteles, Platon und Parmenides, wenngleich in den Werken der genannten Autoren noch kein ausgearbeiteter Zeichenbegriff vorliegt.[1428] Ihre impliziten Vorläufer sind noch älteren Datums. Am Anfang der Entwicklung des Zeichenbegriffs steht

> »die mythologische Vorstellung einer magischen Einheit von Name und Sache, aus der im frühgriechischen Denken allmählich die Vorstellung einer direkten, quasimechanischen Beziehung zwischen Worten und den von ihnen bezeichneten Sachen hervorwächst, wobei das Charakteristische dieser mythologischen und archaischen Auffassungen der Entsprechung von Name und Sache die einer Naturgegebenheit ist, an der im Selbstverständnis dieser ursprünglichen Auffassungen die menschliche Subjektivität noch unentdeckt und unbeteiligt ist«.[1429]

Ob die im Zitat genannten Attribute ›mythologisch‹ und ›magisch‹ in diesem Zusammenhang angemessen sind, sei dahingestellt. Gegebenenfalls müssten objektsprachlich *synchron* auch Differenzbegriffe für ›Mythos‹ und ›Magie‹ zur Verfügung stehen.[1430] Aber darauf soll es hier nicht ankommen. Wichtiger ist die Annahme, dass vor der Entwicklung reflexiver Zeichentheorien ausschließlich oder zumindest vornehmlich die Vorstellung einer unmittelbaren Beziehung zwischen Wörtern und den von ihnen bezeichneten Referenten bestanden hat, die auf eine direkte Entsprechung von Sprache und Wirklichkeit, Name und Sache hinausläuft. »Im archaischen Denken standen sich […] Name und Sache als zwei freilich fest miteinander verbundene und aufeinander angewiesene Pole gegenüber.«[1431] Umso mehr kann die relationale Einheit von Bezeichnendem, Bezeichnetem und Bezeichnung auch für den vorgeschichtlichen Modus semiotischer Prozesse unterstellt werden. Damit ist für lange Zeit sozio-kultureller Evolution ein Evidenzmodus gegeben, der sozio-kulturelle Prozesse mit psychischen, organischen und physischen Prozessen aufeinander abstimmt, ohne systematisch zwischen Selbst- und Fremdreferenz zu unterscheiden. Die relationale Einheit von Bezeichnendem, Bezeichnetem und Bezeichnung bedeutet aber nicht ihre Identität. Nochmals: »Keine Gesellschaft wäre auch nur in Gang gekommen, wenn man nicht gelernt hätte, zwischen Worten (Selbstreferenz) und Dingen (Fremdreferenz) zu unterscheiden.«[1432] Gesellschaftliche und so auch religiöse Semiose starten, indem sie physische, organische und psychische Sachverhalte als Umweltbedingungen externalisieren, aber Selbst- und Fremdreferenz stark aufeinander beziehen. Natur wird erst langsam externalisiert, und die Vorgänge der sozio-kulturellen Variation und Selektion sind noch nicht systematisch unterschieden. Im Verlauf der Ausdifferenzierung der Gesellschaft aus allgemeinen evolutionären Prozessen wird dann zwischen Kultur, Natur und Sozialem unterschieden (vgl. dazu die Ausführungen auf S. 226 ff.).

Weil die systeminterne Unterscheidung von selbstreferenziellem System und fremdreferenzieller Umwelt im Sinnmedium erfolgt, verweist sie auf die Unmöglichkeit, Sinn von außen zu beobachten (komplementär zur kommunikativen Unerreichbarkeit der ›Dinge an sich‹ – physische Objekte und materielle Artefakte können in der Kommunikation nur zeichenhaft adressiert werden;[1433] dasselbe gilt für subjektive Erlebnisgehalte eines mentalen Zustands [Qualia]). Und in semiotischer Hinsicht existiert nichts außerhalb der drei Kategorien von Erstheit, Zweitheit und Drittheit. Hier liegt die evolutionäre Anschlussmöglichkeit für Religion, die es mit der Bearbeitung des Problems zu tun hat, prinzipiell Unbeobachtbares zu beobachten. Während die

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Generierung von Information in allgemeiner Semiose und Kommunikation stets auf *aktuell* Abwesendem beruht,[1434] aber durch zeichenhafte Verweise erreichbar ist, hat es religiöse Kommunikation im Besonderen mit der Bearbeitung des *prinzipiell* Abwesendem zu tun, das immer wieder in die Präsenz zu bringen und in ihr zu halten ist, um einen abschließenden Welthorizont zu ermöglichen.

2. Das evolutionäre Experimentieren mit Zeichenbildung

Die sozio-kulturelle Evolution übt sich ständig in Zeichenbildung, -gebrauch und -verständnis. Wie Zeichnungen aus der Steinzeit zeigen, beginnt sie bereits sehr früh, mit abstrakten symbolischen und erst dann mit indexikalischen und ikonischen Zeichen zu experimentieren.[1435] Zu frühen Versuchen mit geometrischer Zeichenbildung gehören Funde aus der phasenweise bewohnten *Blombos*-Höhle in Südafrika, östlich vom Kap Agulhas. Die Schichten, in denen archäologische Funde enthalten sind, werden zwischen 75.000 bis 70.000 v. h. (M1-Phase), rund 90.000 bis 75.000 v. h. (M2-Phase) und ca. 140.000 und 90.000 v. h. (M3-Phase) datiert.[1436] Einer der Funde besteht in einem Ockerstein mit Gravuren gegenläufiger Diagonalen und horizontaler Linien, die zusammen übereinander und ineinander liegende Dreiecke ergeben (Abbildung 64).[1437]

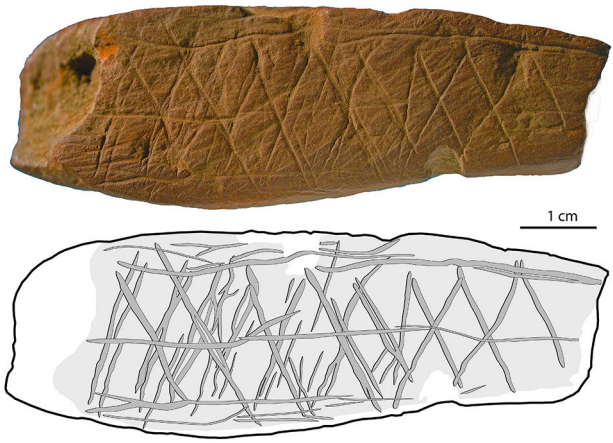


Abbildung 64: Gravuren auf einem Ockerstein in der *Blombos*-Höhle, Südafrika (ca. 75.000–70.000 v. h.)[1438]

Die Gravuren setzen nicht nur präzise neuro-motorische Kontrolle als Umweltbedingung und physiologisches Substrat sozio-kultureller Semiose voraus.[1439] Die Einritzungen sind auch Ausdruck zumindest potenzieller Sinnbildungsprozesse und umgekehrt eine Disposition für neuro-motorische Entwicklung als Umweltfolge semiotischer Vorgänge. Wie die von Christopher Henshilwood, Francesco d'Errico und Ian Watts rekonstruierte Abfolge der Gravuren zeigt, synthetisiert die Zeichnung die sukzessiven Bewegungen von zunächst rechts oben nach links unten und sodann von links oben nach rechts unten in Gestalt horizontaler Linien, die von links nach rechts gezogen worden sind (Abbildung 65, S. 317). Zugleich hat sich Symmetrie eingestellt: »the engraver filled in a blank space by incising two lines to complete the symmetry of the pattern«.[1440] Damit birgt die Zeichnung ein »unzweideutiges Motiv«,[1441] nämlich das Konzept des *Ausgleichs gegenläufiger Bewegungen und Perspektiven*, das in der Zeich-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nung symbolisch dargestellt wird. Aus dem Resultat lässt sich auf die Entstehung dieser Art von Zeichen schließen: »the capacity to represent conflicting perspectives of objects was responsible for the emergence of symbolic artifacts«.[1442] Konfligierende Perspektiven gründen in gesellschaftlicher Kommunikation, die sich ausdifferenziert, und müssen auch dort vermittelt werden. Parallel dazu können widerstreitende Sichtweisen ein Erfahrungssachverhalt psychischer Systeme im fremdreferenziellen Bezug auf die Außenwelt sein und gegebenenfalls mit Kommunikation abgestimmt werden.

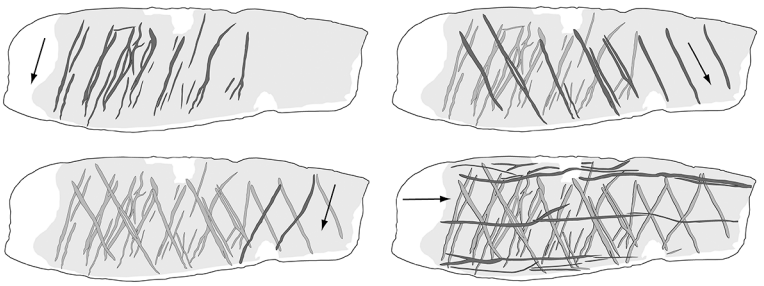


Abbildung 65: Abfolge der Gravierungen auf einem Ockerstein in der *Blombos*-Höhle, Südafrika[1443]

Christopher Henshilwood und Benoît Dubreuil erklären den Sinn der Gravuren mit Bezug auf die von John Flavell getroffene Unterscheidung zwischen zwei Perspektivenebenen, die von ihm auf Basis der ontogenetischen Entwicklungspsychologie eingeführt wird.[1444] Der Unterschied besteht zusammengefasst in Folgendem:

> »Children are at Level 1 when they understand that the content of *what* they see may differ from the content of what another sees in the same situation (what we see is different). They are at Level 2 when they understand that they and another person may see the same thing simultaneously from different perspectives (*how* we see it is different).«[1445]

Erst die Perspektive zweiter Ordnung ermöglicht den vollständigen Zeichengebrauch mit den zweimal drei Differenzen und Relationen zwischen Bezeichnendem, Bezeichnetem und Bezeichnung. Als siebtes Element kommt die Perspektive selbst hinzu (die in der Felszeichnung allerdings nicht dargestellt ist, weil sie im Vollzug der Semiose besteht). Die Perspektive zweiter Ordnung berücksichtigt, dass jede der drei Relationen und somit jedes der Zeichenelemente im entsprechenden Gefüge von seinem vereinzelten Vorkommen verschieden sein kann. Mit anderen Worten: Die Perspektive zweiter Ordnung verfügt über »the capacity to represent different (and even conflicting) perspectives of an object« und weiß somit um die Polysemie und Multivalenz von Zeichen, die es zu vereindeutigen gilt.[1446] Somit ermöglicht die Perspektive zweiter Ordnung Metarepräsentation,[1447] die wiederum eine der wichtigsten Grundlagen für sozio-kulturelle Transzendenz im Allgemeinen und für die Formung von Religion im Besonderen ist.[1448] Die Gravuren in der *Blombos*-Höhle

> »could indicate that a similar cognitive change occurred during the MSA [Middle Stone Age; VK]. Beads could come to symbolize social statuses (e. g. one's position within a kinship structure), because people would have been able to recognize the stability of its meaning across contexts and perspectives. […] To summarize our point, the higher-level

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> cognitive ability that is needed to invent and maintain symbolic culture is the capacity to simulate how objects look from conflicting viewpoints.«[1449]

Von daher kann die rekursive und zirkuläre Synthese der gegenläufigen Linien in den Gravuren auf dem Ockerstein unabhängig von psychischen Idiosynkrasien als kommunikativer Sachverhalt begriffen werden: *Der interne Sinn der Felszeichnung besteht in der Faktizität und dem Ausgleich gegenläufiger Sichtweisen*.

Selbstverständlich ist in diesem Befund nicht bereits der Anfang einer reflexiven Semiotik oder gar einer *second-order semiotics* zu sehen. Das wäre maßlos übertrieben und würde die evolutionäre Morphogenese vollständig nivellieren. Allerdings liegt hier ein *Potenzial* vor, aus dem heraus sich komplexe Zeichenprozesse – neben avancierter Verbalsprache insbesondere die Schrift – *entfalten* können. Die so entstehenden Medien ermöglichen wiederum erhöhte Variation, Selektion und Restabilisierung sozio-kultureller Sinnbildung sowie die gesellschaftsstrukturelle Trennung der drei Mechanismen. Indem Funde dieser Art von heute aus *gelesen* und mit Sinn attribuiert werden,[1450] werden zugleich einige der Ursprünge des Zeichengebrauchs im Allgemeinen sowie der Verbalsprache und Schrift im Besonderen *aufgedeckt*; und zwar in dem Sinne, dass ein in den Funden *enthaltenes Potenzial* für spätere Entwicklungen qua retrospektiver Analogiebildung *freigelegt* wird.[1451]

3. Der religiöse Umgang mit Perspektivenvielfalt

Aufgrund des gerade behandelten Fundes in der *Blombos*-Höhle stellt sich die Frage, wie mit Perspektivenvielfalt in religiöser Kommunikation umgegangen wird – wie also, um im Bild der Gravuren zu bleiben, die Horizontale zwischen den gegenläufigen Diagonalen erzeugt wird und worin sie besteht. Dieser Frage sei im Folgenden nachgegangen. Wie in Teilkapitel I.D.4 (S. 76 ff.) dargelegt, hängen die Entwicklung sprachlicher Strukturen und die sozialer Formen untrennbar zusammen. Auf dieser Basis ist zu verstehen, dass und wie die Fähigkeit zur Perspektivenübernahme zweiter Ordnung und somit zur Metarepräsentation maßgeblich gesellschaftlich bedingt ist, nämlich durch die Erfahrung, dass Sachverhalte polysem sowie multivalent sind und in verschiedenen sozialen Positionen unterschiedlich bestimmt werden können. Daraus entsteht eine gesteigerte Aufmerksamkeit für die Unterscheidung von Bezeichnendem und Bezeichnetem und ihre variable Kombination in Bezeichnungen. Diese Aufmerksamkeit ist einer der zentralen Faktoren für die gesellschaftliche Selbstorganisation im Allgemeinen und die Ausdifferenzierung von Religion im Besonderen – sowohl für ihre Ermöglichung als auch im Sinne der Einschränkung der Kontingenz erzeugenden Variabilität der Zeichenkombination. Da Religion für die Beobachtung des Unbeobachtbaren und somit für die ultimative Bearbeitung von Kontingenz zuständig ist, differenziert sie sich umso stärker aus, je größer die gesellschaftliche Kontingenz durch Polysemie und Multivalenz wird. Allerdings bringt gesellschaftliche Selbstorganisation nicht zwangsläufig die Zunahme von Konsensbildung mit sich – auch nicht in und mittels religiöser Kommunikation. Im Gegenteil bleibt die Skepsis gegenüber mündlicher, aber auch gegenüber Kommunikation generell nicht aus, wie etwa die biblische Geschichte vom Turmbau zu Babel (Tabelle 4) und ihre Interpretation innerhalb achsenzeitlicher Entwicklungen zeigen. Zugleich illustriert diese Geschichte, wie Perspektivendifferenzen in religiöser Kommunikation mit generischer Einheit vermittelt werden kann. Das wird in der folgenden semiotischen Grobanalyse deutlich:

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Deutsche Fassung[1452]	Hebräische Fassung[1453]
[1]Es hatte aber das ganze Land EINE REDE UND WENIGE WÖRTER. [2]Als sie nun nach Osten zogen, fanden sie eine Ebene im Lande Schinar und wohnten DORT. [3]Und JEDER sprach ZUM ANDEREN: Wohlauf, LASST UNS ZIEGEL MACHEN und brennen! – und nahmen Ziegel als Stein und Erdharz als Mörtel [4]und sprachen: Wohlauf, WIR BAUEN UNS EINE STADT UND EINEN TURM, dessen Spitze bis an den Himmel reiche, damit wir uns einen Namen machen; denn wir werden sonst zerstreut in alle Länder. [5]DA KAM YHWH HERUNTER, UM DIE STADT UND DEN TURM ZU SEHEN, DIE DIE MENSCHENKINDER GEBAUT HATTEN. [6]Und YHWH sprach: Siehe, es ist einerlei Volk und einerlei Sprache unter ihnen allen und dies ist der Anfang ihres Tuns; nun wird ihnen nichts mehr verwehrt werden können von allem, was sie sich vorgenommen haben zu tun. [7]Wohlauf, LASST UNS HERUNTERGEHEN und dort ihre Sprache verwirren, dass JEDER DIE REDE DES ANDEREN nicht verstehe! [8]So zerstreute YHWH sie VON DORT in alle Länder, dass sie aufhören mussten, die Stadt zu bauen. [9]Daher heißt ihr Name Babel, weil YHWH daselbst VERMENGT HAT DIE REDE aller Länder und sie von dort zerstreut hat in alle Länder.	[1]וַיְהִי כָל־הָאָרֶץ שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים׃ [2]וַיְהִי בְּנָסְעָם מִקֶּדֶם וַיִּמְצְאוּ בִקְעָה בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר וַיֵּשְׁבוּ שָׁם׃ [3]וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ הֲבָה נִלְבְּנָה לְבֵנִים וְנִשְׂרְפָה לִשְׂרֵפָה וַתְּהִי לָהֶם הַלְּבֵנָה לְאָבֶן וְהַחֵמָר הָיָה לָהֶם לְחֹמֶר׃ [4]וַיֹּאמְרוּ הָבָה| נִבְנֶה־לָּנוּ עִיר וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַּשָּׁמַיִם וְנַעֲשֶׂה־לָּנוּ שֵׁם פֶּן־נָפוּץ עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ׃ [5]וַיֵּרֶד יְהוָה לִרְאֹת אֶת־הָעִיר וְאֶת־הַמִּגְדָּל אֲשֶׁר בָּנוּ בְּנֵי הָאָדָם׃ [6]וַיֹּאמֶר יְהוָה הֵן עַם אֶחָד וְשָׂפָה אַחַת לְכֻלָּם וְזֶה הַחִלָּם לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא־יִבָּצֵר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת׃ [7]הָבָה נֵרְדָה וְנָבְלָה שָׁם שְׂפָתָם אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ שְׂפַת רֵעֵהוּ׃ [8]וַיָּפֶץ יְהוָה אֹתָם מִשָּׁם עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ וַיַּחְדְּלוּ לִבְנֹת הָעִיר׃ [9]עַל־כֵּן קָרָא שְׁמָהּ בָּבֶל כִּי־שָׁם בָּלַל יְהוָה שְׂפַת כָּל־הָאָרֶץ וּמִשָּׁם הֱפִיצָם יְהוָה עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ׃

Tabelle 4: Der Turmbau zu Babel (Gen 11.1–9)

Die Geschichte des Turmbaus zu Babel ist aus mehreren Motiven komponiert: aus dem Sprachenmotiv, dem Einheits- und Zerstreuungsmotiv sowie dem Baumotiv,[1454] das eventuell aus den Teilmotiven Stadt- und Turmbau zusammengesetzt ist.[1455] Christoph Uehlinger zufolge bezeichnet das hier verwendete Wort שפה nicht wie der sonst übliche Terminus לשון (›Zunge‹) eine Einzelsprache, sondern generisch die Rede, also mündliche Kommunikation.[1456] Darüber hinaus verweist der Begriff ›Rede‹ (שפה) metaphorisch auf die pragmatische Dimension, nämlich darauf, eine Stadt und einen Turm zu bauen, sowie auf die Ausdifferenzierung verschiedener Sprachen.[1457] Die Sprachverwirrung wird somit erst innerhalb mündlicher Kommunikation erfahrbar (ebenso wie sich umgekehrt die unterschiedliche Sprachen Sprechenden im Pfingstereignis, das im Neuen Testament beschrieben wird [Apg 2.1–41], wechselseitig verstehen können – was allerdings nur im Medium der Schrift als evident zu kommunizieren ist).

Jan Fokkelman entwirft für Gen 11.1–9 das folgende Diagramm einer ›konzentrischen Symmetrie‹ als der objektiven Sinnstruktur der Erzählung vom Turmbau zu Babel:[1458]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

A	כָּל־הָאָרֶץ שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים (v.1)	
B	שָׁם (v.2)	
C	אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ (v.3)	VV. 1–4 über
D	הָבָה נִלְבְּנָה לְבֵנִים (v.3)	die Menschen
E	נִבְנֶה־לָּנוּ (v.4)	
F	עִיר וּמִגְדָּל (v.4)	
X	וַיֵּרֶד יְהוָה לִרְאֹת (v.5)	
F’	אֶת־הָעִיר וְאֶת־הַמִּגְדָּל (v.5)	
E’	אֲשֶׁר בָּנוּ בְּנֵי הָאָדָם (v.5)	
D’	וְנָבְלָה...הָבָה (v.7)	VV. 5–9 über
C’	אִישׁ שְׂפַת רֵעֵהוּ (v.7)	YHWH
B’	מִשָּׁם (v.8)	
A’	שְׂפַת כָּל־הָאָרֶץ (בָּלַל) (v.9)	

Die Geschichte ist auf die Formulierung וַיֵּרֶד יְהוָה לִרְאֹת (da kam YHWH herunter, um zu sehen) in V.5 hin komponiert. Darauf läuft das menschliche Tun zu, und von dort nimmt die göttliche Reaktion ihren Ausgang. Von dieser Mitte her bestehen die folgenden Korrespondenzen:

- Die »eine Rede« mit »einheitlichen, wenigen Wörtern« des »ganzen Landes« (und somit seiner Bewohnerinnen und Bewohner) in V.1 (A) korrespondiert mit der »Vermengung« der »Rede« über das »gesamte Land« (und somit unter seinen Bewohnerinnen und Bewohnern) in V.9 (A’).
- »Dort« (B) in V.2 korrespondiert mit »von dort« (B’) in V.8.
- »Jeder zum anderen« (C) in V.3. korrespondiert mit »jeder die Rede des anderen« (C’) in V.7.
- »Lasst uns Ziegel machen« (D) in V.3 korrespondiert mit »lasst uns heruntergehen« (D’) in V.7.[1459]
- »Wir bauen uns« (E) in V.4 korrespondiert mit »die die Menschenkinder gebaut haben« (E’) in V.5.
- »Die Stadt und der Turm« in V.4 korrespondiert mit »die Stadt und der Turm« am Ende von V.5.[1460]

Aufgrund der symmetrischen Korrespondenzen haben wir es mit einem Chiasmus zu tun. Daher verläuft die Geschichte nicht nur sequenziell, sondern auch zirkulär und somit selbstbezüglich. Wenn man die zentrale Phrase וַיֵּרֶד יְהוָה לִרְאֹת (da kam YHWH herunter, um zu sehen) aufgrund der chiastischen Zirkularität als Zielpunkt des ersten Teils der Erzählung und als Ausgangspunkt des zweiten Teils versteht, erhält man eine doppelte Siebener-Struktur. Wie Umberto Cassuto bereits für die biblische Schöpfungsgeschichte feststellt, ist die Zahl 7 »the golden thread that binds together all the parts […] and serves as a convincing proof of its unity«.[1461] Dasselbe gilt für die Erzählung vom Turmbau zu Babel.

Die Begründung für die Sprachverwirrung wird durch die metaphorische Verknüpfung von Bauen und (religiöser) Kommunikation hergestellt. Dieser Zusammenhang ist beispielsweise in Prov 18.10 f. belegt: »Der Name des HERRN ist eine feste Burg; der Gerechte läuft dorthin und wird beschirmt. Des Reichen Habe ist ihm wie

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine feste Stadt und dünkt ihn eine hohe Mauer.«[1462] Die Bautätigkeit steht für eine Kommunikation, die Planungssicherheit geben soll:

> »Gen 11 setzt diese Metaphern für menschliche Planungs- und Selbstsicherungsbemühungen erzählerisch um. Weil die Menschen sich dafür statt Gottes Namen einen eigenen bauen wollen, vereitelt Gott die Vollendung. Auf der Ebene des verwendeten Vokabulars ist hier wie dort die In-Bezug-Setzung des Namens zu einem Turm (מגדל) bemerkenswert.«[1463]

Ebenso wie Ton das Medium für Ziegel als Form ist und die Ziegel wiederum das Medium für den zu bauenden Turm als Form abgeben, sind Buchstaben (im Falle des Hebräischen [vor dem masoretischen Text] Konsonanten in der Schrift und beim Sprechen zusätzlich Vokale) das Medium für die Bildung neuer Wörter (דברים) und diese wiederum das Medium für die Formung der Rede (שפה).[1464] Dem Wechselspiel zwischen Medium und Form wird dadurch Rechnung getragen, dass die Erzählung mit שפה אחת ודברים אחדים (eine einzige Rede und einheitliche, aber wenige Wörter) einsetzt. Die Verständigung basiert auf einer einzigen Rede als Form, weil es zwar einheitliche, aber noch wenige Wörter als Medium gibt.[1465]

Der metaphorische Zusammenhang zwischen Bauen (Ton, Ziegel, Turm) und Kommunikation (Buchstaben, Wörter, Rede) wird unter anderem anhand der folgenden linguistischen Mittel textlich umgesetzt, sodass sich die Semiose im Wechselspiel von Medium und Form entfalten kann:

Eine Paronomasie (ein Wortspiel durch Zusammenstellen lautlich gleicher oder ähnlicher Wörter) liegt etwa in folgenden Fällen vor: bei נלבנה לבנים (wir wollen Ziegel ziegeln) und ונשרפה לשרפה (und Backsteine backen) in V.3[1466] sowie im Verhältnis von חלל (anfangen [hier semantisch negativ konnotiert]; V.6) und חדל (aufhören [semantisch positiv konnotiert]; V.8).[1467]

Des Weiteren arbeitet der Text mit Alliterationen; beispielsweise in V.3 bei den Phrasen הלבנה לאבן und והחמר היה להם לחמר sowie in V.4 zwischen שָׁם (*šām*; dort) und שָׁמַיִם (*šāmajim*; Himmel).[1468]

Außerdem besteht ein Buchstabenspiel in der Beziehung zwischen dem Verb פוץ (zerstreuen; V.4,8,9) und der Phrase פני כל־הארץ (wörtlich: Gesicht des ganzen Landes; gesamte Landfläche; V.4,8,9), »whose initial and final letters constitute the chief consonants of the verb«.[1469]

Hinzu kommt die Polysemie bei der Kombination von Konsonanten ohne die masoretische Interpunktion. Das ist besonders deutlich und strukturbildend bei שם der Fall. Als שָׁם *(šām)* vokalisiert, bedeutet die Kombination ›dort‹; als שֵׁם *(šēm)* vokalisiert, drückt sie ›Name‹ aus. Diese Konsonantenverbindung taucht in der Geschichte sieben Mal auf: in V.2 (dort), 4 (Name), 7 (dort), 8 (von dort) und dreimal in V.9 (dort, von dort, Name).[1470]

Die Wortspiele anhand der verschiedenen Buchstabenkombinationen kulminieren in der Erklärung des Namens Babel. Die Konsonanten לבנה, die bei der Bautätigkeit von Bedeutung sind, stiften am Ende in der Zusammenstellung als נבלה nur ›Verwirrung‹: וְנָבְלָה שָׁם שְׂפָתָם אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ שְׂפַת – ›lasst uns dort ihre Rede durcheinander bringen (wörtlich: verrühren), auf dass niemand des anderen Rede verstehe (wörtlich: höre)‹. Aus בנה (*bnh*; bauen, formen) wird בלל (*bll*; verrühren, vermengen), und aus בלל wird בבל (*bbl*; der Name ›Babel‹). Die Verschiebung beruht auf folgendem ›Klang-Chiasmus‹:

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

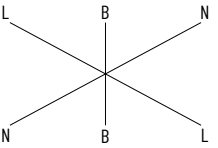


Abbildung 66: ›Klang-Chiasmus‹ in Gen 11.1–9[1471]

Anhand des Spiels mit Buchstaben und Wortformungen zeigt sich

> »deutlich das Bewusstsein, dass neue Worte durch Variation bereits existierender Formen [die dann zum Medium neuer Formungen werden; VK] gebildet werden. Die in der Erzählung zu Anfang vorgestellte einheitliche Sprache wird vorgeführt als ein Set von wenigen Wortformen, aus denen durch Variation neue Worte gebildet werden.«[1472]

Ganz im Sinne der Medientheorie Heiders und Luhmanns (vgl. das Teilkapitel I.D.3, S. 64 ff.) bezieht sich Johannes Thon in der Analyse des metaphorischen Verhältnisses von Bauen und Sprechen auf die Wendung der »durchsichtigen Wörter« von Hans-Martin Gauger.[1473] Die Buchstaben als Medium der Wortbildungen und die Wörter als Medium der Sprache bleiben im Zusammenhang der kommunikativen Formbildung unsichtbar – ebenso wie bei der Wahrnehmung von Gegenständen das dazu erforderliche Licht nicht gesehen wird. In der Perspektive der Geschichte vom Turmbau zu Babel können Menschen

> »neue Worte schaffen, indem sie vorhandene sprachliche Formen variieren – ähnlich wie sich verschiedene Verbalformen bilden lassen. Dieses Paradigma wird ja auch bei der Vergabe bzw. bei der Erklärung der Bedeutung von Eigennamen angewendet. Jeder Sprechende ist an diesen Wortbildungsprozessen beteiligt. Als Gott eingreift, bringt er dieses klare System durcheinander.«[1474]

Nicht zuletzt werden mit שפה geopolitische Assoziationen geweckt, denn die Vokabel bezeichnet nicht nur ›Rede‹, sondern auch ›Rand‹ und ›Küste‹.[1475] In diesem Sinne kann die ›Zerstreuung‹ der Einzelsprachen über die gesamte Erdoberfläche (על־פני כל־הארץ) mit der ›Zergliederung‹ des Landes gleichgesetzt werden. Außerdem bezeichnet ארץ neben Erde, Land oder Territorium auch seine Bewohnerinnen und Bewohner – hier als ›Land Israel‹ oder ›Volk Israel‹ (ארץ ישראל). Somit wird Sprachgestaltung im Sinne von ›Namen-Geben‹ »als eine vorrangig menschliche und damit unvollkommene Konstruktionsleistung beschrieben«,[1476] und zugleich wird mit der Geschichte vom Turmbau zu Babel die ethnische und (religions-)politische Differenzierung thematisiert sowie vermittelt.

Auf der Basis des metaphorischen Zusammenhangs zwischen Bauen und Kommunizieren ist die Struktur der Erzählung erneut in den Blick zu nehmen. Die von Fokkelman ausgemachten Elemente (vgl. S. 320) lassen sich im semiotischen Modell wie folgt anordnen:

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

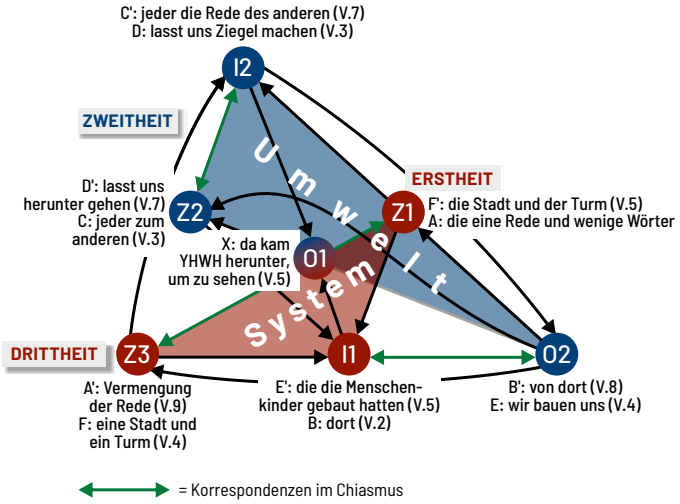


Abbildung 67: Die wichtigsten Elemente in der Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11.1–9) in der Anordnung im semiotischen Modell

Die Erzählstruktur besteht aus zwei Gängen durch das elementare Zeichensystem. Ausgangspunkt und erstes Zeichen (Z1) der Semiose ist die Phrase EINE REDE UND WENIGE WÖRTER aus V.1 (im Chiasmus: A; vgl. S. 320). Die Semiose bezieht sich zunächst auf DORT aus V.2, das heißt auf den Ort des Geschehens als den unmittelbaren Interpretanten (I1; im Chiasmus: B). Sodann verläuft die Semiose über das dynamische Objekt (O1) zum indexikalischen Zeichen (Z2), an deren Stelle JEDER ZUM ANDEREN aus V.3 verortet ist (im Chiasmus: C). Der dynamische Interpretant (I2) besteht in der Aussage LASST UNS ZIEGEL MACHEN (im Chiasmus: D). Das unmittelbare Objekt (O2), an dessen Stelle die Verhaltensschemata für Personen stehen, ist semantisch mit WIR BAUEN UNS aus V.4 bestimmt (im Chiasmus: E). Der erste Durchgang des elementaren Zeichensystems schließt mit der Besetzung des symbolischen Zeichens (Z3) durch EINE STADT UND EIN TURM aus V.4 (im Chiasmus: F).

Der zweite Durchgang startet mit DIE STADT UND DER TURM aus V.5 als dem ersten Zeichen (Z1; im Chiasmus: F'), dessen unmittelbarer Interpretant (I1) DIE DIE MENSCHENKINDER GEBAUT HATTEN aus V.5 ist (im Chiasmus: E'). Die semantische Besetzung des indexikalischen Zeichens (Z2) im zweiten Durchgang lautet LASST UNS HERUNTERGEHEN aus V.7 (im Chiasmus: D'). JEDER DIE REDE DES ANDEREN aus V.7 ist der dynamische Interpretant (I2; im Chiasmus: C'). Der zweite Gang durch das semiotische System schließt sich über VON DORT aus V.8 an der Stelle des unmittelbaren Objekts (O2; im Chiasmus: B') zur VERMENGUNG DER REDE aus V.9 als Semantisierung des symbolischen Zeichens (Z3; im Chiasmus: A'). Das Zentrum von Gen 11.1–9 ist YHWHs Herabkunft und Beobachtung (= Unterscheidung) des Geschehens. Die ›Zerstreuung‹ der Menschen ist nicht als Strafe für eine himmelsstürmende Hybris zu verstehen, sondern lediglich als »Verurteilung eines extremen Zentralismus« und somit als Verwirklichung des Schöpferwillens YHWHs.[1477]

Der Sitz im Leben von Gen 11.1–9 ist die sich stabilisierende Präsenz verschiedener jüdischer Strömungen und Gemeinden, die in den mediterranen und vorderorientalischen Regionen verteilt sind und über das Medium der Schrift vereinheitlicht werden

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sollen.[1478] Der Text weiß darum, dass die interpretatorischen Anschlüsse im Sinne variierender Semiose vielfältig, wenn nicht unendlich sind. Einheitlicher Bezugspunkt aber bleibt die Schrift selbst, sodass eine Oszillation von ›zerstreuten‹ Positionen und ›versammelter‹ Referenz in Gestalt der Schrift entsteht:

> »Ancient Jewish […] are acting as interpretive ›subject‹ upon the biblical ›object.‹ Simultaneously, in every instance, the narrative of Babel is also the interpretive ›subject‹ itself. Ancient Jews interpret Babel; Babel is the means to interpret ancient Judaisms. Such dual-interpretation takes a number of forms.«[1479]

Zu den unterschiedlichen Interpretationen ›Babels‹ gehören beispielsweise

- ›Babel‹ als die Begrenzung auf ›heilige Sprache‹ im *Buch der Jubiläen*;[1480]
- das Verständnis von ›Babel‹ als einer erzählerischen ›Blaupause‹ im *Liber Antiquitatum Biblicarum* (Pseudo-Philo), um die Konflikte ›Israels‹ mit dem römischen Imperium zu verstehen;[1481]
- die Auffassung von ›Babel‹ als der moralischen Ordnung, die im Himmel ›in Stein gehauen‹ ist, wie sie – ebenfalls vor dem Hintergrund der politischen Entwicklungen im römischen Reich – in der *Griechischen Baruch-Apokalypse* zum Ausdruck kommt;[1482]
- sowie ›Babel‹ als Gleichnis für die menschliche Seele, die in jedem Moment die Wahrheit sucht, bei Philo von Alexandrien.[1483]

Abgesehen von der Frage nach der Überlieferungsgeschichte der einzelnen Motive ›Sprachverwirrung‹, ›Stadtbau‹ und ›Turmbau‹ sowie unabhängig von den zahlreichen Möglichkeiten der (auch allegorischen) Bedeutungszuschreibung besteht die objektive Sinnstruktur der zu einer Einheit komponierten Erzählung vom Turmbau zu Babel in Folgendem: Menschen können sich nicht selbst einen einheitlichen Namen geben, das heißt in mündlicher, variierender Kommunikation keine generische Einheit herstellen. Das bleibt in religiöser Perspektive allein Gott als einheitlichem Bezugspunkt gesellschaftlicher Kommunikation vorbehalten. Er allein hat einen universalen Namen, während Menschen den einzelnen Phänomenen in der Welt nur einen mehrdeutigen und daher stets vorläufigen Namen geben können (vgl. Gen 2.18–25). Allerdings hat Gott die einheitliche Ausgangssprache ›vermengt‹, sodass Anteile von ihr in jeder der Einzelsprachen zu finden sind.[1484] In semiotischer Hinsicht wird damit auf die erstheitliche, also substanzlose und universale Qualität hingewiesen, die allen konkreten und konventionellen Einzelsprachen in der Drittheit inhärent ist und sie verbindet. Die Verständigung unter den verschiedenen sprachlichen und ethnisch-politischen Entitäten ist somit möglich, bleibt aber immer ambivalent und birgt im Konkreten somit stets die Möglichkeit des Dissenses und die Gefahr des Missverständnisses. Diese Charakteristik mündlicher Kommunikation (שפה) wird im Medium der Schrift als Berücksichtigung der Fremdreferenz kommuniziert.

Die ›Rede‹ (הפש) ist jedoch nicht auf mündliche Kommunikation beschränkt, sondern steht für jede Art von interpretatorischem Anschluss an einen Text, also auch für schriftliche Kommunikation. In diesem Sinne überträgt Phillip Michael Sherman die Metapher ›Ziegelstein‹ auf die antike Auslegungsgeschichte von Gen 11.1–9: »[T]he exegetical activities of ancient Jewish readers of Scripture are the bricks which are used

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in the construction of larger works of biblical interpretation.«[1485] Und Jacques Derrida spitzt zu:

> »The ›tower of Babel‹ does not merely figure the irreducible multiplicity of tongues; it exhibits an incompletion, the impossibility of finishing, of totalizing, of saturating, of completing something on the order of edification, architectural construction, system, and architectonics.«[1486]

Das gilt in religiöser Perspektive allerdings nur für die Kommunikation unter ›Menschen‹ als Fremdreferenz von Religion. In selbstreferenzieller Perspektive ist Religion auf Transzendenz als die ultimative Referenz der Kommunikation ausgerichtet – im Falle monotheistischer Ausprägung auf den einen Gott als zugleich generische und spezifische Semantisierung absoluter Transzendenz im Medium der Schrift. Die Skepsis gegenüber Kommunikation kann also nur mit kommunikativen Mitteln – insbesondere schriftlich – artikuliert und bearbeitet werden. In diesem Sinne beendet Derrida seinen Essay »Des tours de Babel« mit dem folgenden Zitat von Maurice de Gandillac:

> »For, to some degree, all the great writings, but to the highest point holy Scripture, contain between the lines their virtual translation. The interlinear version of the sacred text is the model or ideal of all translation.«[1487]

Das Beispiel der Geschichte vom Turmbau zu Babel und seiner Interpretation zeigt eine der Möglichkeiten, wie achsenzeitlich entstandene Generik religiöser Kommunikation – hier semantisiert durch das YHWH-Konzept – mit Multiperspektivität und sozialstruktureller Differenzierung – hier in Gestalt verschiedener jüdischer Strömungen und ihrer Schriften – vermittelt wird. Auch Universalität kann stets nur unter partikularen Bedingungen vertreten werden. Für Religion hat das zur Konsequenz, dass jede Weise, unbestimmbare Kontingenz ultimativ zu bearbeiten, selbst kontingent ist und bleibt. Daran ändert auch die achsenzeitlich aufkommende Generik religiöser Kommunikation nichts.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 hieß: 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 versieht 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 neotenous 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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 zweitheitlich-praktische wie drittheitlich-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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 auszudifferenzieren 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 wahrheits*fähiger* Aussagen gegenüberstellen. Dazu greift Platon auf das Konzept der Ideen (εἴδη) 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]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

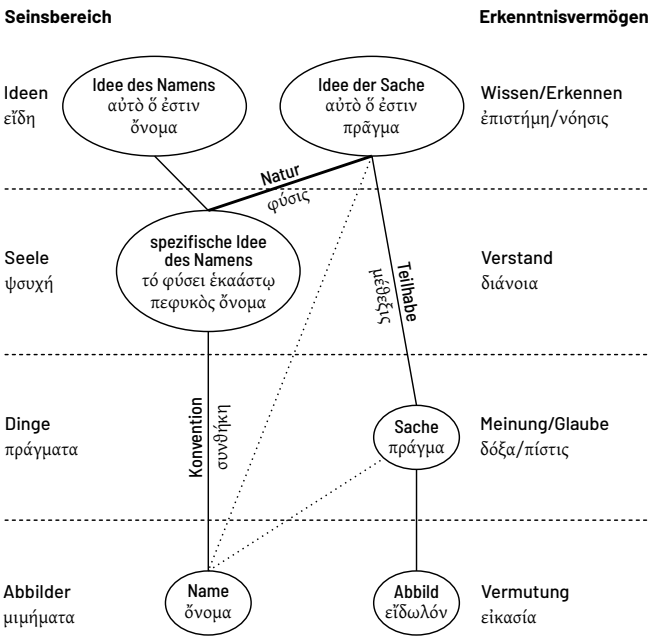


Abbildung 68: Die wichtigsten Begriffe der Semiotik Platons im Diagramm[1500]

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

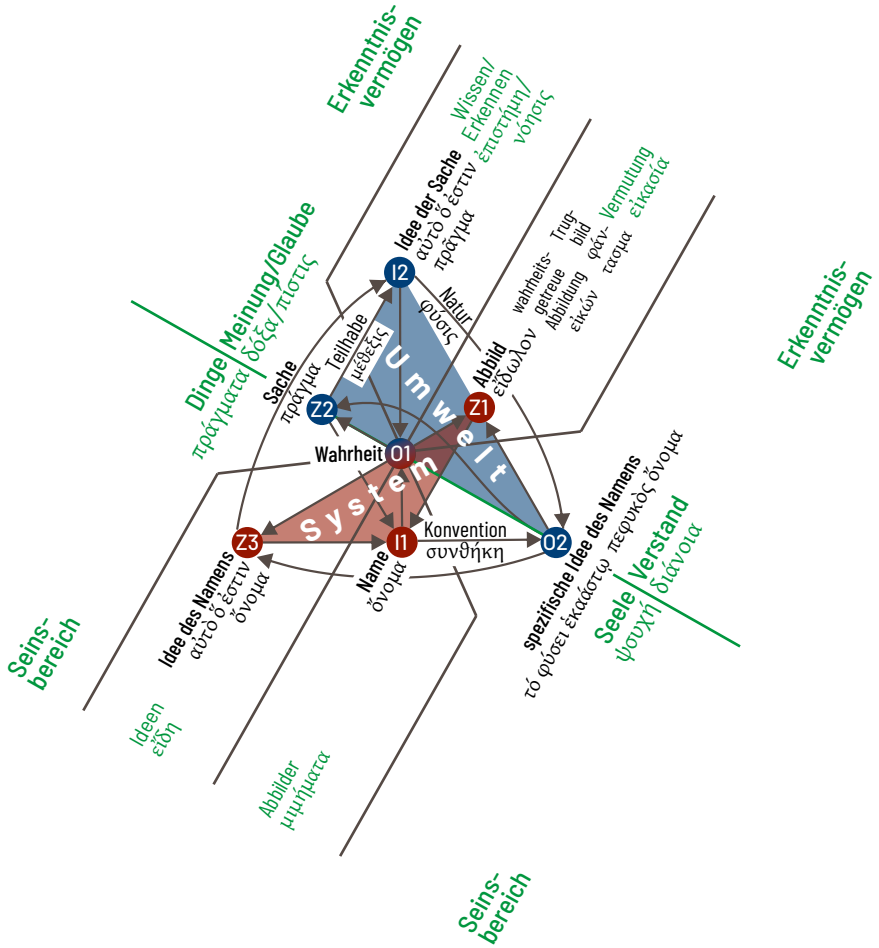


Abbildung 69: Platzierung der wichtigsten Begriffe der platonischen Semiotik im Modell des elementaren semiotischen Systems

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:

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- 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 ἑκαάστῳ 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 ἑκαάστῳ 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 (εἴδωλον), 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 (εἴδωλον als Diminutiv von εἶδος[1504]) (Z1), dem Namen (ὄνομα) (I1) und der Idee des Namens (αὐτὸ ὅ ἐστιν ὄνομα) (Z3) zusammen. Der fremdreferenzielle Umweltbezug besteht aus den zweitheitlichen Relationen zwischen der Sache (πρᾶγμα) (Z2), der Idee der Sache (αὐτὸ ὅ ἐστιν πρᾶγμα) (I2), der spezifischen Idee des Namens (τό φύσει ἑκαάστῳ 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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 (πρᾶγμα) 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.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 ›Verdachtshermeneutik‹ mit Hintergrundannahmen zu betreiben.[1507] Wissenschaft arbeitet mit Unterscheidungen – etwa mit solchen zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem, System und Umwelt, Kommunikation und Bewusstsein, Generalisierung und Konkretion, 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]

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Einfalt – 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.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anmerkungen

1 Charles S. Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce.* Bd. 1–6 hg. von Charles Hartshorne und Paul Weiss; Bd. 7–8 hg. von Arthur W. Burks. Elektronische Edition der Druckversion 1958–1966, hg. von John Deely, Charlottesville, VA 1994, 4.310.

2 Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1872. Text.* Bearbeiter des Bandes: Jürgen Jungnickel (Leiter), Wolfgang Focke, Rolf Hecker und Barbara Lietz, unter Mitarbeit von Erika Resch und Käthe Schwank, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Berlin 1987, S. 364, Fn 89.

3 Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1982 [Erstveröffentlichung 1977], S. 188.

4 Max Weber, »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, S. 146–214, hier: S. 166.

5 Wolfgang Eßbach, »Und wie ist das bei Tintenfischen? Annäherungen an Montaignes Katze und ihre Antipoden«, in: Oya Erdoğan und Dietmar Koch (Hgg.), *Im Garten der Philosophie. Festschrift für Hans-Dieter Bahr zum 65. Geburtstag*, München 2005, S. 77–84, hier: S. 81.

6 Sy Montgomery, *The Octopus Scientists. Exploring the Mind of a Mollusk*. Photographs by Keith Ellenbogen, Boston u. a. 2015, S. 58.

7 Roger Caillois, »The logic of imagination (avatars of the octopus)«, in: *Diogenes* 18, 69 (1970), S. 74–98, https://doi.org/10.1177/039219217001806905, hier: S. 76.

8 Gemäß dem Autorenhandbuch des transcript Verlags ist mit der Nennung der männlichen Funktionsbezeichnung in diesem Buch, sofern nicht anders gekennzeichnet, immer auch die weibliche Form mitgemeint und vice versa.

9 Platon hat seine Ideenlehre nirgends eigenständig ausgeführt, sodass sie aus seinen verschiedenen Schriften erschlossen werden muss. Siehe dazu nach wie vor instruktiv: Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart ²1968 [Erstveröffentlichung 1963]. Holzschnittartig und sehr verkürzt lässt sich sagen, dass für die Ideenlehre Platons die Unterscheidung zwischen unvergänglichen, aber nicht sinnlich wahrnehmbaren Urbildern und vergänglichen, aber sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen zentral ist. »Die Welt der Ideen bildet danach eine zweite Welt, eine Art ›Ideenhimmel‹, wie es oft heißt«; so Andrea M. Esser, »Schwerpunkt: Platonischer Ideenbegriff«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65, 6 (2017), S. 1025–1030, https://doi.org/10.1515/dzph-2017-0070, hier: S. 1025. Komplementär zum ›Ideenhimmel‹ lässt Platon in seinem Buch *Der Staat* Sokrates raummetaphorisch von einer Höhle sprechen; siehe Platon, *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band IV: ΠΟΛΙΤΕΙΑ – Der Staat*. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von Émile Chambry. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Jubiläumsausgabe 2019, hg. v. Gunther Eigler, Darmstadt 2019 [Erstveröffentlichung 1971], S. 555–567. Platon zeichnet das Bild einer unterirdischen, höhlenartigen Behausung, von der aus ein rauer und steiler Gang nach oben zur Erdoberfläche führt. In der Höhle leben Menschen, die dort ihr gesamtes Leben als Gefangene verbringen und so gefesselt sind, dass sie nur nach vorn auf die Höhlenwand blicken können. Daher halten sie die Schatten, die das einfallende Licht auf diese Wand wirft, für reale Gegenstände und das

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schauspiel der »Schattenkämpfe« (VII 517d–e) für die gesamte Wirklichkeit. Erst dann, wenn die Fesseln der in der Höhle lebenden Menschen gelöst würden und sie sich umzuwenden oder sogar aus der Höhle herauszugehen in der Lage wären, könnten sie erkennen, dass die Dinge, die sie für wirklich gehalten hatten, nur Abbilder sind und dass sich die wahren Formen, die Urbilder der phänomenalen Welt, außerhalb der Höhle befinden; vgl. Rudolf Rehn, »Sonnen-, Linien-, und Höhlengleichnis«, in: Christoph Horn, Jörn Müller und Joachim R. Söder (Hgg.), *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart ²2017 [Erstveröffentlichung 2009], S. 338–342, hier: S. 340 f. Im Verlauf der Philosophiegeschichte wird damit begonnen, Ideen als Gedanken, Vorstellungen und Begriffe im menschlichen Bewusstsein zu verstehen und sie in raummetaphorischer Hinsicht in die Innenwelt des Menschen zu verlagern, die der Außenwelt gegenüber steht. Der Raummetaphorik der Vorortung von Ideen einschließlich religiöser Ideen verschiebt sich also von der Unterscheidung zwischen oben und unten zur Differenz zwischen innen und außen. Beide Unterscheidungen stehen durch das Konzept der Seele, das in vielen Religionen ausgebildet worden ist, miteinander in Beziehung. Der religionsgeschichtliche Vergleich zeigt zudem, dass sich auch Göttinnen und Götter nicht immer im Himmel droben befinden. Sie können beispielsweise in Höhlen und Bäumen hausen. Komplementär zum Himmel wird auch die Unterwelt mit religiösem Sinn ausgestattet, etwa als Hölle. Allerdings eint die Hölle die Menschen im Unterschied zum religiösen Himmel nicht. Während im Letzteren friedliche, unterschiedslose Eintracht herrscht, regiert in der Hölle das Diabolische, das Unterscheidende; und im Irdischen zwischen Himmel und Hölle gibt es sowohl Symbolisches als auch Diabolisches.

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

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

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

13 Vgl. Niklas Luhmann, »Ausdifferenzierung«, in: Werner Fuchs-Heinritz, Daniela Klimke, Rüdiger Lautmann, Otthein Rammstedt, Urs Stäheli, Christoph Weischer und Hanns Wienold (Hgg.), *Lexikon zur Soziologie*, Wiesbaden ⁵2011 [Erstveröffentlichung 1973], S. 66: »Ausdifferenzierung (von Systemen, Rollen, Codes, Symbolen usw.) ist die Annahme von strukturellen Beschränkungen *(constraints)*, die das Ausdifferenzierte unabhängig machen von beliebigen und zugleich abhängig machen von bestimmten Prozessen seiner Umwelt.«

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

15 Mit religiösem Sinn ist zunächst nicht religiöse Sinnstiftung als eine konkrete Semantik gemeint, sondern die primäre Ordnungsform von Kommunikation samt ihrer Unterformen des Erlebens und Handelns im Sinne einer Verweisungsstruktur; siehe Niklas Luhmann, »Sinn als Grundbegriff der Soziologie«, in: Jürgen Habermas und Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a. M. 1971, S. 25–100, hier: S. 56. Zu Religion als Sinnstiftung siehe Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, München ^{3}2004 [Erstveröffentlichung 1986].

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

23 Damit unterscheidet sich der vorliegende Ansatz von Religionstheorien, die Religion in bewusstseinsförmiger Erfahrung bestimmen. Siehe etwa Friedrich D. E. Schleiermacher, Über die Religion. *Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, hg. v. Günter Meckenstock, Berlin ²2001 [Erstveröffentlichung 1799], S. 79: Religion ist »weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl« und in dieser Fassung strikt von Erkennen (Metaphysik) und Wollen (Ethik) getrennt. Siehe ferner William James, *Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. With a foreword by Micky James and new introductions by Eugene Taylor and Jeremy Carrette. Centenary edition, London u. a. 2002 [Erstveröffentlichung 1902], und Rudolf Otto, *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau ⁴1922 [Erstveröffentlichung 1917].

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

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

26 Mit Blick auf Religion siehe Stewart E. Guthrie, *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*. Paperback edition, New York u. a. 1995 [Erstveröffentlichung 1993], S. 42 et passim, und Gregory J. Wightman, *The Origins of Religion in the Paleolithic*, Lanham u. a. 2015, S. 66. Für vorgeschichtliches Material vgl. Robert G. Bednarik, »Rock art and pareidolia«, in: *Rock Art Research* 33, 2 (2016), S. 167–181. Den Vorgang der Mustererkennung und -bildung beschreiben Alfred Schütz und Thomas Luckmann auf der Basis von ›Relevanzstrukturen‹. Die Autoren geben einen Fall wieder, der vom griechischen Skeptiker Carneades (214/213–129/128 v. u. Z.) behandelt wird: Ein Mann betritt »ein schlecht beleuchtetes Zimmer und glaubt in der Zimmerecke ein Seilknäuel zu bemerken. Er sieht aber den Gegenstand nur verschwommen. So fragt er sich, ob es denn wirklich ein Seilknäuel sei. Könnte es nicht auch eine eingerollte Schlange sein?« So Alfred Schütz und Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*. Erneut durchgesehene, editorisch bearbeitete und mit einer Einführung versehene Ausgabe von Prof. Dr. Martin Endreß, Universität Trier, Stuttgart ²2017 [Erstveröffentlichung 1979], S. 255 f. Um diese Frage in einer Weise beantworten zu können, die

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Mit der Unterscheidung von innen und außen ist auch die Religionswissenschaft in Bezug auf ihren Gegenstand befasst. Zum Verhältnis zwischen religiöser Binnenperspektive und wissenschaftlicher Außenperspektive auf Religion siehe unter anderem die Beiträge in Russell T. McCutcheon (Hg.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*, London u. a. 1999, Kim Knott, »Insider/outsider perspectives«, in: John R. Hinnells (Hg.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, London u. a. ^{2}2010 [Erstveröffentlichung 2005], S. 259–273; Michael Pye, »Getting into trouble with the believers. Intimacy and distance in the study of religions«, in: ders., *Strategies in the Study of Religions. Volume 1: Exploring Methods and Positions*, Berlin u. a. 2013, S. 86–106; sowie Till Mostowlansky und Andrea Rota, »A matter of perspective? Disentangling the emic–etic debate in the scientific study of religion\s«, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 28, 4/5 (2016), S. 317–336, https://doi.org/10.1163/15700682-12341367. Religionsethnologisch siehe James Peacock, »Belief beheld. Inside and outside, insider and outsider in the anthropology of religion«, in: Ellen Messer und Michael Lambek (Hgg.), *Ecology and the Sacred. Engaging the Anthropology of Roy A. Rappaport*, Ann Arbor 2001, S. 207–226. Jeppe Sinding hält die methodologischen und methodischen Fragen, die aus der Unterscheidung von religiöser Binnenperspektive und wissenschaftlicher Außenperspektive resultieren, für Pseudo-Probleme; siehe Jeppe S. Jensen, »Revisiting the insider-outsider debate. Dismantling a pseudo-problem in the study of religion«, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 23, 1 (2011), S. 29–47, https://doi.org/10.1163/157006811X549689.

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

32 Davon ist auch religionsinterne Religionskritik nicht ausgenommen, etwa die Opposition der dialektischen Theologie Karl Barths gegenüber dem Religionsbegriff: »Religion ist *Unglaube*; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen. […] Dieser Satz […] formuliert das Urteil der göttlichen Offenbarung über alle Religion«; Karl Barth (Hg.), *Die kirchliche Dogmatik. Band I/2*, Zollikon-Zürich ^{5}1960 [Erstveröffentlichung 1938], S. 327. Religionswissenschaftlich ist dieser Sachverhalt so zu beschreiben, dass der Religionsbegriff vor dem Hintergrund seines Gebrauchs zur Bezeichnung menschlicher Anschauung und menschlichen Gefühls im Gefolge Schleiermachers (Schleiermacher, *Reden*, S. 79 [wie Anm. 23]) rhetorisch abgewehrt wird, damit der Transzendenzbezug des sich als offenbarend zu glaubenden Gottes akzentuiert wird. Aber auch diese Sorte von Glauben und Dogmatik, wie sie Karl Barth vertritt, prozediert unter immanenten Bedingungen, also als Religion. Zur religionsinternen Entgegensetzung von Religion und Glauben siehe Hans Zirker, *Religionskritik*, Düsseldorf ^{3}1995 [Erstveröffentlichung 1982], S. 54–56.

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

34 Die Umstrittenheit, ›um die herum‹ Religion prozediert, ist ähnlich einem Attraktor in einem physikalischen dynamischen System, der durch Reibung entsteht. Die Umstrittenheit von Religion in der gesellschaftlichen Empirie spiegelt sich in der Wissenschaft: »In keiner Wissenschaft wird so anhaltend und so kontrovers über den Gegenstand, der der Disziplin den Namen gibt, gestritten wie in der Religionswissenschaft und ihren Nachbardisziplinen;« so Günter Kehrer, »Religion, Definitionen der«, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl (Hgg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band IV: Kultbild – Rolle*, Stuttgart u. a. 1998, S. 418–425, hier: S. 418. Vgl. auch Hartmut Zinser, *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Paderborn u. a. 2010, S. 35: »Der Begriff der Religion ist völlig umstritten. Die Religionswissenschaft hat sich bis heute nicht auf eine Definition verständigen können.« Siehe exemplarisch Ernst Feil (Hg.), *Streitfall »Religion«. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, Münster 2000, und mit Blick auf divergierende Religionstheorien Michael Stausberg (Hg.), *Contemporary Theories of Religion. A Critical Companion*, London u. a. 2009. Da sowohl der Gegenstand der Religionsforschung als auch Religion in der gesellschaftlichen Praxis und ihrer Deutung umstritten sind, ist der Vorschlag einer »diskursiven Religionswissenschaft« unterbreitet worden; siehe Hans G. Kippenberg, »Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert«, in: Burkhard Gladigow und Hans G. Kippenberg (Hgg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, S. 9–28; Kocku von Stuckrad, »Discursive Study of Religion. From States of the Mind to Communication and Action«, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 15, 3 (2003), S. 255–271, https://doi.org/10.1163/157006803322393387; ders., »Reflections on the limits of reflection. An invitation to the discursive study of religion«, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 22, 2 (2010), S. 156–169, https://doi.org/10.1163/157006810X512347; ders., »Discursive study of religion. Approaches, definitions, implications«, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 25, 1 (2013), S. 5–25, https://doi.org/10.1163/15700682-12341253. Vor diesem Hintergrund ist Religion »the societal organization of knowledge about religion« (a. a. O., S. 17). In dieser Reflexionssteigerung können die Religionsforschung und ihr empirischer Gegenstand als ›Religion der Religion‹ konvergieren. Allerdings droht der Gegenstand des Religionsdiskurses – das »materielle Substrat« – mit einem diskurstheoretischen Ansatz ausgeblendet zu werden oder zumindest unterbelichtet zu bleiben; siehe Frank Neubert, *Die diskursive Konstitution von Religion*, Wiesbaden 2016, S. 73–75. Dasselbe gilt für das wissenschaftstheoretische Fundament einer diskursiven Religionswissenschaft; denn es geht nicht nur um Deutung von Religion, sondern auch um ihre Praxis; siehe Detlef Pollack und Gergely Rosta, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a. M. 2015, S. 16. Hier könnte wenigstens teilweise Abhilfe geleistet werden, indem die Unterscheidung Deutung/Praxis auf ihre methodische und empirische Relevanz hin geprüft wird; denn die quantitative ebenso wie die qualitative Sozialforschung und so auch die empirisch arbeitende Religionssoziologie hat es aufgrund der Art der generierten Daten häufig mit (aggregierten) Aussagen zu und Einstellungen *gegenüber* Religion zu tun.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

48 Die religionswissenschaftliche Forschung nimmt in Bezug auf die Gegenwart neben Religion sowie Säkularisierung und Wiederkehr der Religion in letzter Zeit verstärkt Nicht-Religion in den Blick, aber auch religiöse Indifferenz, die sich außerhalb der Unterscheidung Religion/Nicht-Religion bewegt; siehe etwa Christopher R. Cotter, *The Critical Study of Non-Religion. Discourse, Identification and Locality*, London 2020, sowie Johannes Quack und Cora Schuh (Hgg.), *Religious Indifference. New Perspectives from Studies on Secularization and Nonreligion*, Cham 2017. Während die Unterscheidung Religion/Nicht-Religion für den Vollzug von Religion und die Möglichkeit ihrer Identifikation konstitutiv ist, weist religiöse Indifferenz auf die Notwendigkeit hin, dass nicht alles Soziale auf die Unterscheidung Religion/Nicht-Religion hin wissenschaftlich beobachtet werden muss und aus wissenschaftlichen Gründen darf. Gesellschaft prozediert in jeder ihrer Gestalten nie ausschließlich unter religiösen Gesichtspunkten und hat es auch unter den Bedingungen mangelnder funktionaler Differenzierung nie getan. Gerade religiös gesinnte Personen, die einem Theismus anhängen, können sagen: »Um Gottes Willen!« und »Gott sei Dank!« Denn wenn Gott sich nicht von der Welt unterschiede, könnte er nicht Gott sein, und ebenso wenig könnte die – auch, aber nicht nur religiös bestimmte – Gesellschaft im Gegenüber zu Gott bestehen. Letzteres nennt der evangelische Theologe Friedrich Gogarten Säkularisierung als eine Bedingung für den Vollzug von Religion im Gegenüber zur Welt (und in religiöser Perspektive: als eine Bedingung der religiösen ›Beherrschbarkeit‹ der Welt) im Unterschied zu Säkularismus als einer nicht-religiösen Ideologie: »Es geht in der Säkularisierung um die Forderung des Freiseins des Menschen der Welt gegenüber und des Herrseins über sie«; so Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953, S. 99. Zur theologischen Rezeption von Gogartens Säkularisierungsbegriff siehe Klaus Bartl, »Schwerpunkte der Säkularisierungsdebatte seit Friedrich Gogarten. Ein Literaturbericht«, in: *Verkündigung und Forschung* 35, 1 (1990), S. 41–61, https://doi.org/10.14315/vf-1990-0104. Zu Säkularisierung als einem ›ideenpolitischen Begriff‹ siehe Hermann Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Um ein Nachwort erweiterte Neuausgabe, Freiburg i.Br. ³2003 [Erstveröffentlichung 1965].

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

51 Gott ist Einfaltung *(complicatio)* der Welt, die Welt Ausfaltung *(explicatio)* Gottes. Siehe Nikolaus von Kues, *Die belehrte Unwissenheit, Buch I – De docta ignorantia, liber primus*, hg. v. Hans G. Senger, Hamburg ^{4}1994 [Erstveröffentlichung 1964]; ders., *Die belehrte Unwissenheit, Buch II – De docta ignorantia, liber secundus*, hg. v. Paul Wilpert, Hamburg ^{3}1999 [Erstveröffentlichung 1967]; ders., *Die belehrte Unwissenheit, Buch III – De docta ignorantia, liber tertius*, hg. v. Hans G. Senger, Hamburg ^{2}1999 [Erstveröffentlichung 1977]. Zur Metapher des Ein- und Ausfaltens bei Nikolaus von Kues siehe Arne Moritz, *Explizite Komplikationen. Der radikale Holismus des Nikolaus von Kues*, Münster 2006.

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dame, IN 1966; Richard Boyd, »Metaphor and theory change. What is ›metaphor‹ a metaphor for?«, in: Andrew Ortony (Hg.), *Metaphor and Thought*, Cambridge, UK u. a. ²1993 [Erstveröffentlichung 1979], S. 481–532; Thomas S. Kuhn, »Metaphor in science«, in: Andrew Ortony (Hg.), *Metaphor and Thought*, Cambridge, UK u. a. ²1993 [Erstveröffentlichung 1979], S. 533–542; John H. Holland, *Emergence. From Chaos to Order*, Cambridge, MA 1998, S. 202–210; Fernand Hallyn (Hg.), *Metaphor and Analogy in the Sciences*, Dordrecht 2000; Theodore L. Brown, *Making Truth. Metaphor in Science*, Urbana, Ill. 2003; Petra Drewer, *Die kognitive Metapher als Werkzeug des Denkens. Zur Rolle der Analogie bei der Gewinnung und Vermittlung wissenschaftlicher Erkenntnisse*, Tübingen 2003; Heinz L. Kretzenbacher, »The aesthetics and heuristics of analogy model and metaphor in chemical communication«, in: *HYLE* 9, 2 (2003), S. 191–218; Mathias Gutmann, Benjamin Rathgeber und Tareq Syed, »Information revisited«, in: Michael Bölker, Mathias Gutmann und Wolfgang Hesse (Hgg.), *Information und Menschenbild*, Berlin u. a. 2010, S. 1–19, hier: S. 15 f.

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

57 Zum Parasiten als konstitutivem Bestandteil eines Systems, gerade auch eines Kommunikationssystems, siehe Michel Serres, *Der Parasit*. Übersetzt von Michael Bischoff, Frankfurt a. M. 1987 [Erstveröffentlichung 1980]. Zum Ansatz von Serres siehe Petra Gehring, »Michel Serres: Gärten, Hochgebirge, Ozeane der Kommunikation«, in: Stephan Moebius und Dirk Quadflieg (Hgg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden ²2011 [Erstveröffentlichung 2006], S. 625–634.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ter Jung, München [12]2008 [Erstveröffentlichung 1979], S. 736: »Wo […] die Sprache tatsächlich Seltsame Schleifen erzeugt, geschieht das, wenn sie – direkt oder indirekt – über sich selbst spricht. Hier springt etwas *im* System heraus und wirkt *auf* das System ein, als wäre es *außerhalb* des Systems.« Während dieser Sachverhalt für Systemparadoxien im Allgemeinen zutrifft, liegt der funktionsspezifische Zuschnitt dieses Sachverhalts auf Religion darin, dass Religion so operiert, *als ob* sie die Welt von außen beobachten könne. Zur Realitätswahrnehmung im Modus des ›Als Ob‹ siehe Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche, Leipzig [8]1922 [Erstveröffentlichung 1911].

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

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

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

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

73 Gemäß einer üblichen Definition der Metapher; siehe George Lakoff, »The meaning of literal«, in: *Metaphor and Symbolic Activity* 1 (1986), S. 291–296, hier: S. 294: »[…] a metaphor is a structural mapping from one domain of subject matter (the source domain) to another (the target domain).« Vgl. auch Zoltán Kövecses, *Metaphor. A Practical Introduction*. Exercises written with Réka Benczes, Zsuzsanna Bokor, Szilvia Csábi, Orsolya Lazányi, and Eszter Nucz, Oxford u. a. [2]2010 [Erstveröffentlichung 2002], S. 4.

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

75 Diese Fassung des Religionssystems entspricht William Ross Ashby's Auffassung von Kybernetik in der Oszillation von Offen- und Geschlossenheit: »Cybernetics might, in fact, be defined as *the study of systems that are open to energy but closed to information and control*—systems that are ›information-tight‹«; W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, London [2]1957 [Erstveröffentlichung 1956], S. 4.

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

77 Vgl. Peirce, *Collected Papers*, 5.171 [wie Anm. 1]. Zum abduktiven Schließen siehe Lorenzo Magnani, »Understanding abduction«, in: ders. (Hg.), *Model-Based Reasoning in Science and Technology. Theoretical and Cognitive Issues*, Berlin, Heidelberg 2014, S. 173–205; ausführlich ders., *Abductive Cognition. The Epistemological and Eco-Cognitive Dimensions of Hypothetical Reasoning*, Berlin u. a. 2009.

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

92 Die Evolutionsbiologie spricht in diesem Zusammenhang von Präadaption und von antizipatorischen Systemen; siehe Kauffman, *Reinventing*, S. 131–143 [wie Anm. 46], und ders., »From physics to semiotics«, in: Dirk Evers, Michael Fuller, Antje Jackelén und Knut-Willy Sæther (Hgg.), *Issues in Science and Theology. What is Life?*, Cham u. a. 2015, S. 3–18. Zum Begriff des ›antizipatorischen Systems‹ siehe Robert Rosen, *Anticipatory Systems. Philosophical, Mathematical, and Methodological Foundations*. With Contributions by Judith Rosen, John J. Kineman, and Mihai Nadin, New York ²2012 [Erstveröffentlichung 1985], S. 313: Ein antizipatorisches System ist »a system containing a predictive model of itself and/or of its environment, which allows it to change state at an instant in accord with the model's predictions pertaining to a later instant.«

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

102 Vgl. Talcott Parsons, Edward A. Shils, Gordon W. Allport, Clyde Kluckhohn, Henry A. Murray, Robert R. Sears, Richard C. Sheldon, Samuel A. Stouffer und Edward C. Tolman, »Some fundamental categories of the theory of action. A general statement«, in: Talcott Parsons und Edward A. Shils (Hgg.), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, MA ^{5}1962 [Erstveröffentlichung 1951], hier: S. 16: »There is a *double contingency* inherent in interaction. On the one hand, ego's gratifications are contingent on his selection among available alternatives. But in turn, alter's reaction will be contingent on ego's selection and will result from a complementary selection on alter's part. Because of this double contingency, communication, which is the precondition of cultural patterns, could not exist without both generalization from the particularity of the specific situations (which are never identical for ego and alter) and *stability* of meaning which can only be assured by ›conventions‹ observed by both parties.«

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

111 Unter dem Begriff ›traditionelle Gesellschaften‹ werden »Lager- und Dorfgemeinschaften in wild- und feldbeuterischen, agrarischen und hirtennomadischen Kulturen verstanden, die zum Zeitpunkt ihrer Erforschung noch nicht oder nur kaum in Berührung mit den neuzeitlichen Industriezivilisationen gekommen waren. Ihr Leben verlief strikt im Rahmen der altüberlieferten Traditionen (daher der Terminus ›traditionelle Gesellschaft‹), die durch das Beispiel der Vorfahren (Ahnen) geheiligt und durch die Schöpfung sanktioniert waren und darum als unantastbar galten«; so Klaus E. Müller, *Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale*, München [4]2010 [Erstveröffentlichung 1997], S. 11.

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

122 Jan Assmann, Ägypten. *Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984, S. 11. Siehe ausführlich ders., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München ²1995 [Erstveröffent-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

125 Ebd.

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

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

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

129 In ihrer allgemeinen Fassung geht die Systemtheorie wesentlich auf den Biologen Ludwig von Bertalanffy zurück; siehe Ludwig von Bertalanffy, »An outline of general system theory«, in: *The British Journal for the Philosophy of Science* I, 2 (1950), S. 134–165, https://doi.org/10.1093/bjps/I.2.134; ders., *General System Theory. Foundations, Development, Applications*, New York 1968. Zusätzlich ist die allgemeine Systemtheorie durch die physikalische Kybernetik inspiriert worden; siehe Norbert Wiener, *Cybernetics. Or Control and Communication in the Animal and the Machine*, New York u.a. ²1961 [Erstveröffentlichung 1948], und Ashby, *Introduction* [wie Anm. 75]. Zur Wissenschaftsgeschichte der allgemeinen Systemtheorie siehe Klaus Müller, *Allgemeine Systemtheorie. Geschichte, Methodologie und sozialwissenschaftliche Heuristik eines Wissenschaftsprogramms*, Wiesbaden 1996. Zur fachübergreifenden Anwendung der allgemeinen Systemtheorie siehe Klaus Mainzer (Hg.), *Komplexe Systeme und Nichtlineare Dynamik in Natur und Gesellschaft. Komplexitätsforschung in Deutschland auf dem Weg ins nächste Jahrhundert*, Berlin, Heidelberg 1999. Talcott Parsons und Niklas Luhmann haben die Systemtheorie maßgeblich auf die Gegenstände der Soziologie angewendet; siehe Talcott Parsons, *The Social System*. With a New Preface by Bryan S. Turner, Abingdon, Oxon ²1991 [Erstveröffentlichung 1951], Luhmann, *Systeme* [wie Anm. 39], und ders., *Gesellschaft* [wie Anm. 17].

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

134 Vgl. Niklas Luhmann, »System as difference«, in: *Organization* 13, 1 (2006), S. 37–57, https://doi.org/10.1177/1350508406059638, hier: S. 38.

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

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

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

138 Die Unterscheidung analog/digital in der im vorliegenden Ansatz verwendeten Weise ist von Anthony Wilden und Gregory Bateson eingeführt worden. Siehe Anthony Wilden, »Analog and digital communication. On negation, signification, and meaning«, in: ders., *System and Structure. Essays in Communication and Exchange*, London u.a. ²1980 [Erstveröffentlichung 1972], S. 155–195; Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, Northvale, NJ u.a. 1987 [Erstveröffentlichung 1972], S. 213. Vgl. auch Gemma Corradi Fiumara, *The Metaphoric Process. Connections between Language and Life*, London u.a. 1995, S. 69–89; Eugenio Andrade, »The organization of nature. Semiotic agents as intermediaries between digital and analog informational spaces«, in: *Semiosis Evolution Energy Development* 2, 1 (2002), S. 56–84; Paul Watzlawick, Janet H. Beavin und Don D. Jackson, *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Bern ¹²2011 [Erstveröffentlichung 1967], S. 70. Roy A. Rappaport wendet die Unterscheidung analog/digital auf rituelle Prozesse an: Das Ritual repräsentiert analoge Einheiten, Eigenschaften und Prozesse digital. Siehe Rappaport, *Ritual*, S. 86–97 [wie Anm. 129].

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

147 Peirce notiert: »Since a sign is not identical with the thing signified, but differs from the latter in some respects, it must plainly have some characters which belong to it in itself, and have nothing to do with its representative function. These I call the *material* qualities of the sign«; Peirce, *Collected Papers*, 5.287 [wie Anm. 1]. Vgl. auch Elisabeth Walther, *Allgemeine Zeichenlehre. Einführung in die Grundlagen der Semiotik*, Stuttgart ²1979 [Erstveröffentlichung 1974], S. 51: »Jedes Zeichen, das verwendet wird, ist selbst ein *materielles* Etwas. Es gibt kein nur gedachtes Zeichen, das unabhängig von einer *Realisation* ein Zei-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

160 So Peter Burschel und Jürgen Huss, *Grundriß des Waldbaus. Ein Leitfaden für Studium und Praxis*, Berlin ²1997 [Erstveröffentlichung 1987], S. 1.

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

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

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

164 In der Sozialpsychologie und im Sozialbehaviorismus wird das Verhältnis von Generalisierung und Konkretion mit der Unterscheidung zwischen dem generalisierten und dem signifikanten Anderen beschrieben. Während der signifikante Andere eine konkrete Bezugsperson ist, ist der generalisierte Andere »the universalization of the process of role-taking: the generalized other is any and all others that stand or could stand as particulars over against the attitude of role-taking in the co-operative process at hand. Looked at from the standpoint of the act, the generalized other is the act of role-taking in its universality«; Charles W. Morris, »Introduction«, in: George H. Mead, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Edited and with an introduction by Charles W. Morris, Chicago, Ill. [18]1972 [Erstveröffentlichung 1934], hier: S. xxviii.

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

166 Winfried Nöth, *Handbuch der Semiotik*, Stuttgart u. a. ²2000 [Erstveröffentlichung 1985], S. 61.

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

195 Zu diesem Zweck können vielleicht Verfahren der Mustererkennung und -klassifikation angewendet werden. Siehe etwa Sergios Theodoridis und Konstantinos Koutroumbas, *Pattern Recognition*, Burlington, MA u. a. [4]2009 [Erstveröffentlichung 1998]; Richard O. Duda, David G. Stork und Peter E. Hart, *Pattern Classification and Scene Analysis*, New York u. a. [2]2000 [Erstveröffentlichung 1973]; Heinrich Niemann, *Klassifikation von Mustern*, Berlin, Heidelberg 1983.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

196 Vgl. Daniel C. Dennett, »Real patterns«, in: *The Journal of Philosophy* 88, 1 (1991), S. 27–51, hier: S. 34 f.: Patterns »are efficient ways of transmitting exact copies of frames [sc. empirical objects with certain properties; VK] […] from one place to another, but our interests often favor a somewhat different goal: transmitting *inexact* copies that nevertheless preserve ›the‹ pattern that is important to us. […] Sometimes we are interested in not just ignoring the noise, but eliminating it, improving the pattern in transmission.« Insofern das semiotische Modell mit seinen Rekursionen isomorph zum Sierpiński-Dreieck ist, gilt: »Many fractals have some degree of self-similarity—they are made up of parts that resemble the whole in some way. Sometimes, the resemblance may be weaker than strict geometrical similarity; for example, the similarity may be approximate or statistical«; Kenneth Falconer, *Fractal Geometry. Mathematical Foundations and Applications*, Chichester ²2003 [Erstveröffentlichung 1990], S. xxii.

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

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

199 Auch neurophysiologisch gilt, dass sich stets große Mengen von neuronalen Impulsen gleichzeitig ereignen müssen, um sich vernetzen zu können – gemäß der ›Hebb-Regel‹: »Neurons that fire together wire together«; siehe Niels Birbaumer und Robert F. Schmidt, *Biologische Psychologie*, Heidelberg ⁶2006 [Erstveröffentlichung 1990], S. 610.

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

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

202 Siehe Michel Serres und Bruno Latour, *Conversations on Science, Culture, and Time*. Translated by Roxanne Lapidus, Ann Arbor ⁴1998 [Erstveröffentlichung 1995], S. 60. Geometrie und Topologie stehen in einem Verhältnis, wie es bei einem Modell und empirischen Sachverhalten der Fall ist, nämlich in einer metaphorischen Relation; siehe Black, *Models* [wie Anm. 55]. Vgl. auch Rappaport, *Ritual*, S. 88 [wie Anm. 129]: »Precision is not accuracy, and sometimes there may be loss of accuracy in the representation of analogic processes or entities digitally. The advantage of digitalization is that it increases clarity.«

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

209 Siehe etwa Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela, *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*. Foreword by J. Z. Young. Revised edition, Boston, MA u. a. 1992, S. 95–99; Luhmann, *Gesellschaft*, S. 92–120 [wie Anm. 17].

210 Siehe Axel Lange, *Darwins Erbe im Umbau. Die Säulen der erweiterten Synthese in der Evolutionstheorie*, Würzburg 2012, S. 383, und den Überblick bei Ary Hoffmann, »Evolutionary limits and constraints«, in: Jonathan B. Losos (Hg.), *The Princeton Guide to Evolution*, Princeton u. a. 2014, S. 247–252.

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

212 Roberto Calasso, *Der himmlische Jäger*. Aus dem Italienischen von Reimar Klein und Marianne Schneider. Kindle Edition, Berlin 2020, S. 120. Den Hinweis auf das Buch verdanke ich Dominika Motak.

213 Siehe Niklas Luhmann, »Die Form ›Person‹«, *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, S. 142–154, hier: S. 153: »*Personen dienen der strukturellen Kopplung von psychischen und sozialen Systemen*.«

214 Der Begriff der Familienähnlichkeit ist von Ludwig Wittgenstein eingeführt worden. Er bedürfte ausführlicher Diskussion, was an dieser Stelle jedoch nicht geleistet werden kann. Siehe stattdessen nur Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical investigations*. Translated by Gertrude E. M. Anscombe, Peter M. S. Hacker and Joachim Schulte, Chichester [4]2009 [Erstveröffentlichung 1969], S. 35: »66. […] Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und Kleinen. 67. Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren, als durch das Wort ›Familienähnlichkeiten‹; denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament, etc. etc. – Und ich werde sagen: die ›Spiele‹ bilden eine Familie.« Zum Argument, Familienähnlichkeiten des Religionsbegriffs zu berücksichtigen, vgl. Christoph Kleine, »Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18, 1 (2010), S. 3–38, https://doi.org/10.1515/zfr.2010.18.1.3.

215 Zu einem psychologischen Attributionsansatz siehe Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered. A Building Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton, NJ 2009.

216 Zur Unterscheidung von sachlich, zeitlich und sozial vgl. Luhmann, *Systeme*, 111–122 [wie Anm. 39].

217 Für religiöse Kommunikation siehe zum Beispiel die Beiträge in Hans G. Kippenberg, Yme B. Kuiper und Andy F. Sanders (Hgg.), *Concepts of Person in Religion and Thought*, Berlin u. a. 1990; Albert I. Baumgarten, Jan Assmann und Guy G. Stroumsa (Hgg.), *Self, Soul, and Body in Religious Experience*, Leiden 1998; Jan Assmann und Guy G. Stroumsa (Hgg.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden u. a. 1999; David Brakke, Michael L. Satlow und Steven Weitzman (Hgg.), *Religion and the Self in Antiquity*, Bloomington, IN 2005. Vgl. dazu auch das Urteil von Guy Stroumsa: »Sicher gibt es zuweilen grundlegende Unterschiede zwischen den in der Spätantike koexistierenden und in Konflikt geratenden Religionen, aber die wichtigsten davon haben nicht unbedingt etwas mit dem unterschiedlichen Götterhimmel zu tun: Es sind die anthropologischen Konzeptionen und ethischen Einstellungen, die sich zuweilen viel gründlicher und deutlicher voneinander unterscheiden«; Guy G. Stroumsa, *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*. Aus dem Französischen von Ulrike Bokelmann. Mit einem Vorwort von John Scheid, Berlin 2011 [Erstveröffentlichung 2005], S. 17. Allgemein systemtheoretisch siehe Michael Hutter und Gunther Teubner, »Der Gesellschaft fette Beute. *Homo juridicus* und *homo oeconomicus* als kommunikationserhaltende Fiktionen«, in: Peter Fuchs und Andreas Göbel (Hgg.), *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?*, Frankfurt a. M. 1994, hier: S. 121: »Jedes Subsystem verfügt über eigene Zurechnungsmechanismen der Personifizierung, die gegenüber den Umweltperturbationen als Filter wirken. Es gibt eine je systemrelative Unterstellung von Freiheiten, subsystemspezifische Zurechnung von Handlungen, Verantwortung, Rechten und Pflichten, subsystemspezifische Ausstattung der Personen mit Kapital, Interessen, Intentionen, Zielen und Präferenzen. Jedes Subsystem erfindet sich sozusagen seine eigene Sozialpsychologie, die je eigene Relevanzkriterien besitzt, um Informationen über die beteiligten Menschen zu schaffen. […] Mit Hilfe des jeweiligen Rationalmodells ›sehen‹ die psychologisierenden Subsysteme jeweils andere menschliche Eigenschaften, selbst wenn es sich konkret um den gleichen Menschen handeln sollte.«

218 Luhmann, »Ausdifferenzierung«, S. 344 [wie Anm. 68].

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

219 Das ist innerhalb der natürlichen Sprache, die in irgendeiner Anordnung von Subjekt, Prädikat und Objekt prozediert, schwierig und kann daher nur andeutungsweise, nämlich zumeist unter Rückgriff auf Metaphern, erfolgen. Was in der Religion Subjekt und was in ihr Objekt ist, scheint Gerardus van der Leeuw zu wissen, wenn er im ersten Teil seiner Phänomenologie »das Objekt der Religion« und im zweiten Teil »das Subjekt der Religion« behandelt, bevor er sich im dritten Teil »Objekt und Subjekt in ihrer Wirkung aufeinander« zuwendet; siehe Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen ²1956 [Erstveröffentlichung 1933]. Hingegen ist Peirce zufolge Religion weder subjektiv noch objektiv; siehe Alessandro Topa, *Die Genese der Peirce'schen Semiotik. Band 1. Das Kategorienproblem (1857–1865)*, Würzburg 2007, S. 335. Stefano Cochetti schreibt mit Bezug auf die Opfertheorie von Georges Bataille: »›Transzendenz‹ und ›Immanenz‹ implizieren keinerlei Rangordnung: ein Mensch transzendiert einen Tisch ebenso wie ein Tisch einen Menschen transzendiert«; Stefano Cochetti, »Die Aporie des Heiligen. Der Opferbegriff bei Bataille und Girard«, in: Andreas Hetzel und Peter Wiechens (Hgg.), *Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung*, Würzburg 1999, S. 243–258, hier: S. 244 f. Vgl. auch Luhmann, *Religion*, S. 13 [wie Anm. 45]: »Mit dem Schema des Bewußtseins (Subjekt/Objekt, Beobachter/Gegenstand) läßt sich Religion nicht zureichend begreifen, weil sie auf beiden Seiten dieser Differenz angesiedelt ist.« Denn: »Die Religion hat […] nicht zuletzt darin ihr Problem, daß sie auch nach dem Sinn dieser Subjekt/Objekt-Unterscheidung noch fragen kann – und letztlich muß« (a. a. O., S. 39). In linguistischer Hinsicht und in Analogie zwischen einer elementaren Aussage und einem Schauspiel schreibt Algirdas J. Greimas, *Strukturale Semantik. Methodologische Untersuchungen*, Braunschweig 1971, S. 158: »Das Schauspiel hat […] die Eigentümlichkeit, daß es permanent ist: der Inhalt der Aktionen ändert sich die ganze Zeit hindurch, die Akteure wechseln, das Äußerungs-Schauspiel jedoch bleibt immer das gleiche, denn seine Permanenz wird durch die festliegende Distribution der Rollen gewährleistet.« Dementsprechend ersetzt Greimas die einfache Opposition zwischen Subjekt und Objekt durch »zwei aktantielle Kategorien in Form der Oppositionen: Subjekt vs. Objekt, / Adressant vs. Adressat« (a. a. O., S. 158). Anhand von Analysen narrativen Materials zeigt Greimas: »Die vier Aktanten sind – symmetrisch und umgekehrt – vorhanden« (a. a. O., S. 162).

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

256 Siehe Eckard Lefèvre, »Theatrum mundi. Götter, Gott und Spielleiter im antiken Drama«, in: Franz H. Link und Günter Niggl (Hgg.), *Theatrum mundi. Götter, Gott und Spielleiter im Drama von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin 1981, S. 49–91.

257 Die wichtigsten Stellen nennt Paul Barth, *Die Stoa*, Stuttgart 1903; für Seneca: S. 366 (Anm. 187), S. 367 (Anm. 204), S. 369 (Anm. 349); für Epiktet: S. 372 (Anm. 67 u. 70); für Marc Aurel: S. 377 (Anm. 180).

258 Siehe Christian Weber, »Theatrum Mundi. Zur Konjunktur der Theatrum- Metapher im 16. und 17. Jahrhundert als Ort der Wissenskompilation und zu ihrer literarischen Umsetzung im Großen Welttheater«, in: *Metaphorik.de – Online-Journal zur Metaphorik in Sprache, Literatur, Medien* 14 (2008), S. 333–360.

259 Siehe Erving Goffman, *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. Aus dem Amerikanischen von Peter Weber-Schäfer, München u. a. 1983.

260 Ralf Konersmann, »Die Metapher der Rolle und die Rolle der Metapher«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 30 (1986/87), S. 84–137, hier: S. 137. Masken helfen, um Distanz zu wahren, können aber auch eine Last sein – etwa beim Versuch, seiner selbst gewahr zu werden. Das gilt nicht nur, aber auch in religiöser Hinsicht.

261 Siehe Simmel, *Soziologie*, S. 456–511 [wie Anm. 30].

262 Siehe Luhmann, »Form« [wie Anm. 145].

263 Luhmann, »Medium der Kunst«, S. 211 [wie Anm. 21].

264 A. a. O., S. 201.

265 Darin besteht eine Analogie zum buddhistischen *apoha*-Konzept. Diesem Begriff gemäß bezeichnet Sinn die Beziehung zwischen Wort und Konzept und ist nicht mit einem externen Objekt verbunden. Vor allem aber bedeutet *apoha*, dass mit jeder Bezeichnung die *Unterscheidung* eines Bezeichneten von etwas anderem, *Ausgeschlossenen* verbunden ist: »this is what is meant by the term *apoha:* the *exclusion* or *differentiation* of the thing from *the other things*«; so Dhirendra Sharma, *The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic*, The Hague u. a. 1969, S. 27. Allerdings will die Soteriologie des Buddhismus jegliche Unterscheidung und somit Formbildung überwinden. Beispielsweise heißt es im *Avantaṃsaka Sutra*: »The real body of the Buddha is fundamentally nondual; / Yet it fills the world according to beings and forms— / Sentient beings each see it before them: / This is the perspective of Flames of Light«; zitiert nach Thomas Cleary, *The Flower Ornament Scripture. A Translation of the Avantamsaka Sutra*, Boston, MA u. a. [5]1993 [Erstveröffentlichung 1984], S. 79. Der wahre Buddhakörper ist »formless, free from all defilement« (a. a. O., S. 70), »inconceivable« (a. a. O., S. 66), »inexhaustible«, »boundless« (a. a. O., S. 73) und somit das buddhistische Generalmedium, aus dem heraus sich alle Formen bilden: »Like reflections it shows separate forms equal [in number] to the cosmos« (a. a. O., S. 77).

266 Maren Lehmann, »Die Diagrammatik der Form«, in: Klaus Bernsau, Thomas Friedrich und Klaus Schwarzfischer (Hgg.), *Management als Design? Design als Management? Intra-, inter- und transdisziplinäre Perspektiven auf die Gestaltung von ökonomischer, ästhetischer und moralischer Lebenswelt*, Regensburg 2012, S. 127–159, hier: S. 137 f.

267 Die Diffusion von religiösen Elementen in der modernen Unterhaltungsindustrie zeigt Greg Garrett, *Entertaining Judgment. The Afterlife in Popular Imagination*, Oxford u. a. 2015, auf – allerdings eher sporadisch beschreibend und im Ganzen ohne analytische Schärfe.

268 Vgl. Luhmann, *Systeme*, S. 217 [wie Anm. 39].

269 Vgl. a. a. O., S. 222.

270 Vgl. etwa Jürgen Mohn, »Religionsaisthetik. Religion(en) als Wahrnehmungsräume«, in: Michael Stausberg (Hg.), *Religionswissenschaft. Ein Studienbuch*, Berlin 2012, S. 329–342, und David Morgan, *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley 2005 – aber hier geht es um das kommunikativ als religiös attribuierte Wahrnehmen bzw. Sehen – sowie Annette Wilke und Oliver Moebus, *Sound and Communication. An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism*, Berlin, New York 2011 – aber hier geht es um den kommunikativ als religiös relevant adressierten Klang mündlicher Kommunikation.

271 Siehe Martin Radermacher, »›Atmosphäre‹. Zum Potenzial eines Konzepts für die Religionswissenschaft«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 26, 1 (2018), S. 142–194, https://doi.org/10.1515/zfr-2017-0018.

272 Siehe Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

273 Siehe Joachim Fischer, »Gebaute Welt als schweres Kommunikationsmedium der Gesellschaft. Architektur und Religion aus architektursoziologischer Perspektive«, in: Uta Karstein und Thomas Schmidt-Lux (Hgg.), *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen*, Wiesbaden 2017, S. 49–69.

274 Luhmann, *Systeme*, S. 222 [wie Anm. 39]; vgl. ausführlich ders., »Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 3, 3 (1974), S. 236–255.

275 Nach Luhmann, *Gesellschaft*, S. 336 [wie Anm. 17].

276 Vgl. Georg Simmel, »Die Religion«, in: ders., *Philosophie der Mode (1905) Die Religion (1906/²1912) Kant und Goethe (1906/³1916) Schopenhauer und Nietzsche (1907)*, hg. von Michael Behr, Volkhard Krech, Gert Schmidt, Frankfurt a. M. 1995, S. 39–118, hier: S. 61. Zu den zwei Arten von Sakralisierungsprozessen siehe Magnus Schlette und Volkhard Krech, »Sakralisierung«, in: Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller und Markus Hero (Hgg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden 2018, S. 437–463.

277 Luhmann, »Medium der Religion«, S. 42 [wie Anm. 29].

278 A. a. O., S. 53. Zu meditativen Techniken in religiösen, therapeutischen, ästhetischen und bildungsbezogenen Praktiken siehe Almut-Barbara Renger und Christoph Wulf, »Meditation als Lebens- und Erfahrungsform«, in: *Paragrana* 22, 2 (2013), S. 13–25, https://doi.org/10.1524/para.2013.22.2.13, zum (historischen) Verhältnis zwischen einem religiösen Seelenkonzept und der Psychologie, inklusive der Psychotherapie, vgl. Graham Richards, *Psychology, Religion, and the Nature of the Soul. A Historical Entanglement*, New York, NY 2011. Die multi-perspektivische Anschlussfähigkeit an das Medium Seele zeigt auch Bourdieu auf. Ihm zufolge werden in der Moderne zunehmend Psychoanalytiker, Soziologen, Sozialarbeiter und andere zu Experten der »Behandlung des Seelenheils«; Pierre F. Bourdieu, »Die Auflösung des Religiösen [1984]«, in: ders., *Religion. Schriften zur Kultursoziologie 5*, hg. von Franz Schultheis und Stephan Egger, Konstanz 2009, S. 243–249, hier: S. 246. Ob die genannten Berufe damit aber zugleich in den Rang von religiösen Experten zu rücken sind, wie Bourdieu das tut, ist fraglich und mit Blick auf die Empirie begründungspflichtig. Zum Begriff der Seele in religionswissenschaftlicher Verwendung siehe die Beiträge in Johann Figl und Hans-Dieter Klein (Hgg.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*, Würzburg 2002.

279 Siehe Luhmann, *Systeme*, S. 222 [wie Anm. 39]. So auch noch Jan Künzler, »Grundlagenprobleme der Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien bei Niklas Luhmann«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 16, 5 (1987), S. 317–333. Dazu, dass Luhmann den Glauben als symbolisch generalisiertes Medium für Religion wieder verworfen hat, siehe Kött, *Systemtheorie*, S. 86 ff. [wie Anm. 129].

280 Siehe Luhmann, *Funktion*, S. 124 f. [wie Anm. 3].

281 Vgl. Donald S. Lopez, »Belief«, in: Mark C. Taylor (Hg.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago 1998, S. 21–27.

282 Vgl. Luhmann, »Medium der Religion« [wie Anm. 29]. Als ›Klassiker‹ zu antiken griechischen Seelenkonzepten siehe Erwin Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Zwei Bände, Tübingen u. a. ³1903 [Erstveröffentlichung 1894]; als Überblick zur Geschichte von Seelenkonzepten in Europa: Jan N. Bremmer, »Die Karriere der Seele. Vom antiken Griechenland ins moderne Europa«, in: Bernd Janowski (Hg.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin 2012, S. 173–198.

283 Zum einen hält Wolf Singer fest: »The mechanisms that enable us to experience ourselves as endowed with mental capacities do, of course, reside in individual brains but the contents of this experience are derived from social interactions«. Zum anderen gilt: »[…] the subjective connotations of consciousness, although they have been acquired by learning, would be perceived as having transcendental qualities that resist reductionistic explanations«; Wolf Singer, »Phenomenal awareness and consciousness from a neurobiological perspective«, in: *NeuroQuantology* 4, 2 (2006), S. 134–154, https://doi.org/10.14704/nq.2006.4.2.94, hier: S. 137.

284 Novalis, »Bemerkungen«, S. 419 [wie Anm. 30].

285 Siehe Wilhelm Bousset, »Die Himmelsreise der Seele«, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 1 (1901), 136–169, 229–273. Zum Zusammenhang von Seelenreise und Raum im archaischen Griechenland siehe den instruktiven Artikel von Ioannis G. Kalogerakos, »Jenseits des Raums. Seelenreisen und Raumvorstellungen der Frühzeit«, in: Irmgard Männlein-Robert (Hg.), *Seelenreise und Katabasis. Einblicke ins Jenseits*

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

288 Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Bd. 1: Die mythologische Gnosis*, Göttingen [4]1988 [Erstveröffentlichung 1934], S. 179.

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

290 Vgl. ebd.

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

292 Vgl. a .a. O., S. 210–212.

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

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

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

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

297 In Anlehnung an die von Max Weber verwendeten Metaphern; z. B. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1*, Tübingen 1920, S. 538 f.; ders., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe, Tübingen [5]1980 [Erstveröffentlichung 1922], S. 328, 331.

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

306 Niklas Luhmann, »Symbiotische Mechanismen«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen 1981, S. 228–244, hier: S. 230.

307 Luhmann, *Gesellschaft*, S. 378 [wie Anm. 17].

308 Zu symbiotischen Mechanismen oder Symbolen in den einzelnen Funktionskontexten siehe Luhmann, *Gesellschaft*, S. 378–382 [wie Anm. 17].

309 Zur rituellen Bändigung von Gewalt in griechischen Opferritualen siehe Albert Henrichs, »Blutvergießen am Altar. Zur Ritualisierung der Gewalt im griechischen Opferkult«, in: ders., *Greek Myth and Religion*, hg. von Harvey Yunis, Berlin u. a. 2019, S. 149–176.

310 Siehe David C. Balderston, »Shakers«, in: David A. Leeming, Kathryn Madden und Stanton Marlan (Hgg.), *Encyclopedia of Psychology and Religion*, New York 2010, S. 838–840, hier: S. 838.

311 Zum Verhältnis von Religion und Sexualität siehe als Überblick Gerhard J. Bellinger, *Sexualität in den Religionen der Welt*, Frechen 1999. Zur kultischen Entsagung in antiken Religionen des Mittelmeerraums siehe Eugen Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Gießen 1910.

312 Siehe Peter Trudgill, »Sociolinguistics. An overview«, in: Ulrich Ammon, Norbert Dittmar, Klaus J. Mattheier und Peter Trudgill (Hgg.), *Sociolinguistics / Soziolinguistik. An International Handbook of the Science of Language and Society / Ein internationales Handbuch zur Wissenschaft von Sprache und Gesellschaft. Volume 1 / Band 1*, Berlin u. a. ²2004 [Erstveröffentlichung 1987], S. 1–5.

313 Als Überblick siehe Hubert Knoblauch, *Wissenssoziologie*, Konstanz ³2014 [Erstveröffentlichung 2010].

314 Zur Diskursanalyse siehe etwa Reiner Keller, *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*, Wiesbaden ³2011 [Erstveröffentlichung 2005]. Zur Transformation der Sprachsoziologie in Wissenssoziologie siehe Hubert Knoblauch, »Das Ende der linguistischen Wende. Von der Sprachsoziologie zur Wissenssoziologie«, in: Barbara Orth, Thomas Schwietring und Johannes Weiß (Hgg.), *Soziologische Forschung. Stand und Perspektiven. Ein Handbuch*, Opladen 2003, S. 581–593.

315 Siehe beispielsweise Jörg Meibauer, Ulrike Demske, Jochen Geilfuß-Wolfgang, Jürgen Pafel, Karl H. Ramers, Monika Rothweiler und Markus Steinbach, *Einführung in die germanistische Linguistik*, Stuttgart u. a. ³2015 [Erstveröffentlichung 2002], S. 122–254.

316 Siehe etwa Jochen Rehbein und Shinichi Kameyama, »Pragmatik / Pragmatics«, in: Ulrich Ammon, Norbert Dittmar, Klaus J. Mattheier und Peter Trudgill (Hgg.), *Sociolinguistics / Soziolinguistik. An International Handbook of the Science of Language and Society / Ein internationales Handbuch zur Wissenschaft von Sprache und Gesellschaft. Volume 1 / Band 1*, Berlin u. a. ²2004 [Erstveröffentlichung 1987], S. 556–588.

317 Als Beispiele für sehr verschiedene soziologische Theorieansätze seien angeführt: Anthony Giddens, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge 1984, spricht von *agency*, Struktur und diskursiver Reflexivität. Niklas Luhmann, *Organisation und Entscheidung*, Opladen u. a. 2000, nennt für die Sozialform der Organisation Kommunikationsstruktur, Personal und Programm.

318 Für den Fall des vedischen Rituals siehe Adi Hastings, »From ritual to grammar. Sacrifice, homology, metalanguage«, in: *Language & Communication* 23, 3/4 (2003), S. 275–285, https://doi.org/10.1016/S0271-5309(03)00016-8.

319 Vgl. Thomas Luckmann, »Grundformen der Gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens. Kommunikative Gattungen«, in: Friedhelm Neidhardt, M. Rainer Lepsius und Johannes Weiß (Hgg.), *Kultur und Gesellschaft*, Opladen 1986, S. 191–211; Ruth Ayaß, »Kommunikative Gattungen, mediale Gattungen«, in: Stephan Habscheid (Hg.), *Textsorten, Handlungsmuster, Oberflächen. Linguistische Typologien der Kommunikation*, Berlin 2011, S. 275–295.

320 Ayaß, »Gattungen«, S. 278 f. [wie Anm. 319].

321 Zur ›agency of objects‹ vgl. Janet Hoskins, »Agency, biography and objects«, in: Christopher Y. Tilley, Webb Keane, Susanne Kuechler, Mike Rowlands und Patricia Spyer (Hgg.), *Handbook of Material Culture*, London u. a. 2006, S. 74–84.

322 Vgl. Röttgers, *Das Soziale*, S. 9 [wie Anm. 36]: »Wegen der Allgemeinheit des Prozeßbegriffs hat der Text keine Grenzen, aber man kann (und muß) sowohl analytisch also auch in der Textpraxis Grenzen ziehen.« Die Grenzen werden durch die Differenz zwischen Text und Kontext gezogen. Innerhalb der Li-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

330 Zu Kritias siehe Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 2*, hg. v. Walther Kranz, Berlin ^{9}1959 [Erstveröffentlichung 1903], S. 386–389; zu Polybios siehe die Stelle in seiner *Geschichte*: Polybios, *Geschichte. Gesamtausgabe in zwei Bänden. Erster Band. Eingeleitet und übertragen von Hans Drexler*, Zürich u. a. 1961, VI, 56.6–12. Zur Stelle vgl. Heinrich Dörrie, »Polybios über pietas, religio und fides (zu Buch 6, Kap. 56). Griechische Theorie und römisches Selbstverständnis«, in: *Publications de l'École Française de Rome* 22, 1 (1974), S. 251–272. Zu Cicero siehe etwa die folgende Stelle: »in specie autem fictae simulationis sicut reliquae virtutes item pietas inesse non potest; cum qua simul sanctitatem et religionem tolli necesse est, quibus sublatis perturbatio vitae sequitur et magna confusio; atque haut scio an pietate adversus deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissuma virtus iustitia tollatur.« (In der Gestalt einer bloßen Fiktion kann die Frömmigkeit ebensowenig bestehen wie die übrigen Tugenden. Mit ihr zusammen fallen aber notwendigerweise auch die Ehrfurcht und der Gottesdienst, und wenn sie beseitigt sind, gerät das Leben in die größte Unordnung und Verwirrung. Wenn die Frömmigkeit den Göttern gegenüber verschwunden ist, so weiß ich nicht, ob damit nicht auch die Vertragstreue, die Gemeinschaft aller Menschen untereinander und schließlich die hervorragendste unter allen Tugenden, die Gerechtigkeit, aufgehoben sind); Marcus T. Cicero, *Vom Wesen der Götter. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Olof Gigon und Laila Straume-Zimmermann*, Zürich 1996, S. 10 f. Zu Livius siehe die Stelle in seiner *Römischen Geschichte*: Titus Livius, *Römische Geschichte / Ab urbe condita. Buch 1–3*, hg. v. Hans-Jürgen Hillen, Berlin ^{4}2011 [Erstveröffentlichung 1991], S. 1.

331 Winfried Schröder hat die in diesem Kontext entstandene klandistine Literatur akribisch aufgearbeitet; siehe Winfried Schröder, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt ^{2}2012 [Erstveröffentlichung 1998]. Diese radikale Religionskritik wiederum wurde von anderen wiederum ins Positive gewendet; zu diesem Zusammen-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

333 Vgl. Anm. 27.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

344 Vgl. Evan M. Zuesse, »Divination. An overview«, in: Lindsay Jones (Hg.), *Encyclopedia of Religion. Vol. 4: Dacian Riders – Esther*, Detroit ²2005 [Erstveröffentlichung 1987], S. 2369–2375.

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

356 Siehe Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin u. a. ^{3}1975 [Erstveröffentlichung 1928]; Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien 1932, S. 109; Peter L. Berger und Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY 1966; Thomas Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1967; Hans-Georg Soeffner, »Zur Soziologie des Symbols und des Rituals«, in: Jürgen Oelkers und Klaus Wegenast (Hgg.), *Das Symbol – Brücke des Verstehens*, Stuttgart 1991, S. 63–81; ders., *Formung* [wie Anm. 207]; Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion?* Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004.

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

365 Der Stellenwert der fremdreferenziell-indexikalischen Relation von Immanenz und Transzendenz ist isomorph mit dem *splicing* bei der Weiterverarbeitung der Ribonukleinsäure; vgl. Volker Storch, Ulrich Welsch und Michael Wink, *Evolutionsbiologie*, Berlin ^{3}2013 [Erstveröffentlichung 2001], S. 226.

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

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

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

369 Als einer der ersten, die sich zu Operationalisierungszwecken mit Dimensionen des Religiösen beschäftigt haben, ist Charles Y. Glock zu nennen; siehe Charles Y. Glock, »On the study of religious commitment«, in: *Religious Education* 57, 4, Supplement (1962), S. S-98–S-110, https://doi.org/10.1080/0034408620570S407; ders., »Über die Dimensionen der Religiosität«. [Amerik. Orig. 1962], in: Joachim Matthes (Hg.), *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie. Bd. 2*, Reinbek bei Hamburg 1969, S. 150–168; Rodney Stark und Charles Y. Glock, *American Piety. The Nature of Religious Commitment*, Berkeley 1968. Glock unterscheidet fünf Dimensionen:

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

372 Siehe Anm. 300.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

373 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, hg. v. Karl Vorländer, Leipzig ^{5}1922 [Erstveröffentlichung 1794], S. 179.

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

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

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

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

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

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

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

381 Friedrich Nietzsche gibt dafür eine metapherntheoretische Begründung: »Das ›Ding an sich‹ (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswerth. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrucke die kühnsten Metaphern zu Hülfe. Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Ueberspringen der Ebene, mitten hinein in eine ganz andere und neue«; so Friedrich Nietzsche, »Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (1873)«, in: ders., *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873*, hg. von Giorgio Colli, Mazzino Montinari, München ^{2}1988, S. 873–890, hier: S. 879.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

404 Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen ²1996 [Erstveröffentlichung 1995], S. 13.

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

414 Vgl. Stella Kramrisch, *The Art of India through the Ages. Traditions of Indian Sculpture, Painting and Architecture*, London ^{3}1965 [Erstveröffentlichung 1955], S. 10: »Indian temple architecture, in the fullness of its development, establishes in spatial terms an intellectual and actual approach to the Supreme Principle of which the deity is symbolic. The statue is the manifestation (*arcā-avatāra*) of the deity through a concrete work of art (*mūrti*), and the building is its body and house. Images are given shape by sculpture and painting, whose inter-relationship expresses in line, proportion and colour the love (*bhakti*) to which gods and myths owe their existence as aspects of the Absolute.«

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

444 Gleiches lässt sich für das Verhältnis von Original und Kopie sagen.

445 Zitiert nach Flasch, *Eckhart*, S. 117 [wie Anm. 443].

446 »Split-reference« nach Jakobson, »Linguistics«, S. 371 [wie Anm. 58]; »verdoppelte Referenz« gemäß Ricœur, *Metapher*, S. 220 [wie Anm. 58]. Zur Metapher als extremer Analogiebildung siehe Dedre Gentner, Brian Falkenhainer und Janice Skorstad, »Viewing metaphor as analogy«, in: David H. Helman (Hg.), *Analogical Reasoning. Perspectives of Artificial Intelligence, Cognitive Science, and Philosophy*, Dordrecht 1988, S. 171–177; sowie Dedre Gentner, Brian F. Bowdle, Phillip Wolff und Consuelo Boronat, »Metaphor is like analogy«, in: Dedre Gentner, Keith J. Holyoak und Boicho N. Kokinov (Hgg.), *The Analogical Mind. Perspectives from Cognitive Science*, Cambridge, MA u. a. 2001, S. 207–253.

447 Flasch, *Eckhart*, S. 117 [wie Anm. 443].

448 A. a. O., S. 124.

449 Wilde, *Bild*, S. 71 [wie Anm. 441].

450 Siehe Hans D. Huber, »Das Bild als System«, in: *kritische berichte. Zeitschrift für Kunst- und Kulturwissenschaften* 36, 4 (2008), S. 28–31.

451 Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke. Band IV.* Hg. und übersetzt von Ernst Benz, Bruno Decker und Josef Koch. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1956, Stuttgart 1987, S. 425.

452 Koch, »Wahrheit«, S. 27 [wie Anm. 439].

453 Siehe Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili*, Lib. I tr. 2 c. 3 IX 494 b, Opera omnia, ed. Borgnet, Band 7, Paris 1890.

454 Zitiert nach Flasch, *Eckhart*, S. 40 [wie Anm. 443].

455 A. a. O., S. 91.

456 *Prologus in opus propositionum* n. 13; Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke. Band I,2*. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1956, hg. v. Loris Sturlese, Stuttgart 1987, S. 47.

457 Zur Bildlosigkeit siehe Meister Eckhart, *Werke I*, S. 188 [wie Anm. 438].

458 Vgl. Watzlawick/Beavin/Jackson, *Kommunikation*, S. 60 [wie Anm. 138].

459 »bilde âne bilde« – etwa in Predigt 69; Meister Eckhart, *Werke. Bd. 2: Deutsche Werke II. Lateinische Werke*, hg. v. Niklaus Largier, Frankfurt a. M. 2008, S. 46. Vgl. Wolfgang Achtner, »Eckharts Bildkritik – vom Bild zur Bildlosigkeit. Erkenntnistheoretische, psychologische und theologische Aspekte«, in: Cora Dietl und Dietmar Mieth (Hgg.), *Sprachbilder und Bildersprache bei Meister Eckhart und in seiner Zeit*, Stuttgart 2015, S. 87–117.

460 Vgl. etwa *Liber Parabolarum Genesis*, II n. 1; Meister Eckhart, *Werke I,2*, S. 448 [wie Anm. 456]. Dementsprechend verwendet Eckhart auch prominent die Metapher des Spiegels; siehe Wilde, *Bild*, S. 52–66 [wie Anm. 441].

461 Innerhalb der europäischen Religionsgeschichte haben Analogiekonzepte insbesondere in Diskussionen um die ›natürliche Religion‹ eine wichtige Bedeutung, etwa bei Joseph Butler (1692–1752); siehe Joseph Butler, *The Analogy of Religion. Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature. In Two Volumes. To the First of which are Added Two Brief Dissertations: I. Of Personal Identity. II. Of the Nature of Virtue*, London 1857 [Erstveröffentlichung 1736]. In römisch-katholischer Perspektive siehe Karl Feckes, »Die Analogie in unserem Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung«, in: Adolf Dyroff (Hg.), *Probleme der Gotteserkenntnis*, Münster 1928, S. 132–184. Die diachronen und kulturvergleichenden Details von Analogiekonzepten bedürfen einer eigenen Untersuchung, die hier nicht geleistet werden kann. Für einen Vergleich zwischen indischem und westlichem Analogiedenken siehe David B. Zilberman, *Analogy in Indian and Western Philosophical Thought*, hg. v. Helena Gourko und Robert S. Cohen, Dordrecht 2006.

462 So treten etwa auch manche buddhistische Strömungen bilderskeptisch bis -feindlich auf. Siehe beispielsweise Fabio Rambelli und Eric R. Reinders, *Buddhism and Iconoclasm in East Asia. A History*, London u. a. 2012.

463 Zu Medien im engeren Sinne in der Religionsgeschichte siehe David Morgan, »Mediation or mediatisation. The history of media in the study of religion«, in: *Culture and Religion* 12, 2 (2011), S. 137–152, sowie

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

472 Jäger, »Zeichen«, S. 22 [wie Anm. 468]. In diesem Sinne auch bereits Wilhelm von Humboldt: »Das Wort theilt nicht, wie eine Substanz, etwas schon Hervorgebrachtes mit, enthält auch nicht einen schon geschlossenen Begriff, sondern regt bloß an, diesen mit selbständiger Kraft, nur auf bestimmte Weise zu bilden«; zitiert nach a.a.O., S. 25.

473 Vgl. Mersch, *Materialität* [wie Anm. 383].

474 Vgl. Morgan, »Image«, S. 96 [wie Anm. 249].

475 Massimo Leone, »Wrapping transcendence. The semiotics of reliquaries«, in: *Signs and Society* 2, S1 / Supplement (2014), S. S49–S83, https://doi.org/10.1086/674314, hier: S. S50.

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

477 Leone, »Transcendence«, S. S50 [wie Anm. 475].

478 Vgl. Ranulph Glanville, *Objekte*. Hrsg. und aus dem Englischen übersetzt von Dirk Baecker, Berlin 1988.

479 In diesem Sinne verstehe ich den Entwurf einer »non-dualistischen Medientheorie« von Stefan Weber. Er geht von der »Einheit von Medienbeschreibung und Wirklichkeit« und der Verzeitlichung ihrer Differenz nach dem Schema einer »*so far/from now on*-Logik« aus; siehe Stefan Weber, *Non-dualistische Medientheorie. Eine philosophische Grundlegung*, Konstanz 2005, S. 319. Allerdings muss auch eine »non-dualistische Medientheorie« Unterscheidungen treffen – wie etwa die zwischen Theorie und Praxis als zwei »*Beschreibungs*bereiche« (a.a.O., S. 37). Wenn dann, wie vorgeschlagen (a.a.O., S. 335), nicht binär, sondern graduell unterschieden wird, droht die Gefahr, zum Beispiel nicht als wissenschaftlich zu gelten, und zugleich der Einwand, diese Sorte von Reflexion nütze der Praxis nichts. Ein Perspektivismus, der auf der Perspektive als Einheit der Differenz von Perspektivierendem und Perspektiviertem beruht, ist unumgänglich. Dennoch muss diese erkenntnistheoretische Bedingung nicht zwangsläufig einen ›ontologischen Dualismus‹ bedeuten.

480 Glanville, *Objekte*, S. 11 [wie Anm. 478].

481 Vgl. Latour, *Parlament* [wie Anm. 181].

482 Wie das etwa viele der Beiträge tun, die versammelt sind in Colin Renfrew und Christopher Scarre (Hgg.), *Cognition and material culture. The archaeology of symbolic storage*, Cambridge, UK 1998.

483 Vgl. Paul Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge, UK u.a. 1989, S. 72.

484 Connerton, *Societies*, S. 75 [wie Anm. 483].

485 Zum Übergang vom bildhaften (»imagistic«) und rituellen zum doktrinalen (»doctrinal«) Modus religiöser Kommunikation siehe Joseph A. Bulbulia, Armin W. Geertz, Quentin D. Atkinson, Emma Cohen, Nicholas Evan, Pieter Francois, Herbert Gintis, Russell D. Gray, Joseph Henrich, Fiona M. Jordon, Ara Norenzayan, Peter J. Richerson, Edward G. Slingerland, Peter Turchin, Harvey Whitehouse, Thomas Widlok und David S. Wilson, »The cultural evolution of religion«, in: Peter J. Richerson und Morten H. Christiansen (Hgg.), *Cultural Evolution. Society, Technology, Language, and Religion*, Cambridge, MA 2013, S. 381–404, hier: S. 400f.

486 So prägnant Luhmann, *Religion*, S. 15 [wie Anm. 45].

487 Georg Simmel, »Exkurs über die Soziologie der Sinne«, in: ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M. 1992 [Erstveröffentlichung 1908], S. 722–742, hier: S. 731.

488 Michael Stausberg, *Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale*. Bd. 1, Stuttgart u.a. 2002, S. 96.

489 So in Y 33,6; vgl. Andrea Piras, »āsna- xratu-: Innate or rising wisdom?«, in: *East and West* 46, 1/2 (1996), S. 9–19, hier: S. 16; Helmut Humbach und Klaus Faiss, *Zarathushtra and his Antagonists. A Sociolinguistic Study with English and German translations of his Gāthās*, Wiesbaden 2010, S. 97, übersetzen mit »Beratung«.

490 Piras, »āsna«, S. 16 [wie Anm. 489].

491 Vgl. Carsten Colpe, »Lichtsymbolik im alten Iran und antiken Judentum«, in: *Studium Generale* 18, 2 (1965), S. 116–133, hier: S. 118.

492 Vgl. a.a.O., S. 119.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

508 Vgl. Robin M. Jensen, *Living Water. Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*, Leiden u. a. 2011.

509 Zu ›hydraulischen Gesellschaften‹ siehe Karl A. Wittfogel, *Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht*, Köln u. a. 1962.

510 Vgl. Stephanie Dalley (Hg.), *Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Edited and translated, with an introduction and notes by Stephanieby Dalley. Revised edition, Oxford, UK u. a. 1989.

511 Zur religiösen Verarbeitung von Naturkatastrophen siehe Jean-Christophe Gaillard und Pauline Texier, »Religions, natural hazards, and disasters. An introduction«, in: *Religion* 40, 2 (2010), S. 81–84, https://doi.org/10.1016/j.religion.2009.12.001.

512 Vgl. Randall Nadeau, »Chinese religion in the Shang and Zhou dynasties«, in: Randall L. Nadeau (Hg.), *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religions*, Chichester, West Sussex u. a. 2012, S. 27–49, hier: S. 27. Vgl. ausführlich Mark E. Lewis, *The Flood Myths of Early China*, Albany 2006.

513 Für die römische Antike siehe Jack J. Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, Cambridge 2013. Für die Gegenwart siehe Randolph Haluza-DeLay, »Religion and climate change. Varieties in viewpoints and practices«, in: *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change* 5, 2 (2014), S. 261–279, https://doi.org/10.1002/wcc.268.

514 Hermann Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Stuttgart u. a. ²1917 [Erstveröffentlichung 1894], S. 41.

515 A. a. O., S. 42.

516 Vgl. Richard Bradley, *Image and Audience. Rethinking Prehistoric Art*, Oxford u. a. 2009, S. 4.

517 Glen Elder, Jennifer R. Wolch und Jody Emel, »*Le pratique sauvage*. Race, place, and the human-animal divide«, in: Jennifer R. Wolch und Jody Emel (Hgg.), *Animal Geographies. Place, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, London 1998, S. 72–90, hier: S. 73.

518 Für den Fall des antiken Griechenland siehe Hermann Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy. A History of Greek Epic, Lyric, and Prose to the Middle of the 5th century*. Translated by Moses Hadas and James Willis, Oxford Blackwell 1975, S. 200.

519 Vgl. a .a. O., S. 146.

520 »Therianthropisch – von *thêrion*, Tier, und *anthrôpos*, Mensch – nennen wir diejenigen Religionen, in welchen derselbe Gott bald als Mensch, bald als Tier gedacht, meist aber in halb tierischer, halb menschlicher Gestalt vorgestellt wurde, sei es als Mensch mit Tierkopf oder als Tier mit Menschenhaupt«; Cornelis P. Tiele, *Einleitung in die Religionswissenschaft. 1. Teil: Morphologie*. Gifford-Vorlesungen gehalten an der Universität zu Edingburgh. Autorisierte deutsche Ausgabe von G. Gehrlich, Gotha 1899, S. 88.

521 Zum proto-elamitischen Stier-Menschen siehe Jeremy A. Black und Anthony Green, *Gods, Demons, and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*. Illustrations by Tessa Rickards, London 1992, S. 48.

522 Siehe Constance E. Gane, »Composite Beings in Neo-Babylonian Art«. Dissertation. University of California, Berkeley 2012, http://escholarship.org/uc/item/3p25f7wk, letzter Zugriff: 08.12.2020.

523 Gane, »Beings«, S. 67. Zu Zwischenwesen in Mesopotamien vgl. auch Karen Sonik, »Mesopotamian conceptions of the supernatural. A taxonomy of *Zwischenwesen*«, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 14, 1 (2013), S. 103–116, https://doi.org/10.1515/arege-2012-0007.

524 Zu weiteren Beispielen, inklusive dem Alten Vorderen Orient, siehe Heinz A. Mode, *Fabeltiere und Dämonen in der Kunst. Die fantastische Welt der Mischwesen*, Stuttgart u. a. 1974; speziell zum alten Vorderen Orient: Eckhard Unger, »Mischwesen«, in: Max Ebert (Hg.), *Reallexikon der Vorgeschichte. Bd. 08: Maltaja–Noppenring*, Berlin 1927, S. 195–216.

525 Siehe Brigitte Groneberg, »Tiere als Symbole von Göttern in den frühen geschichtlichen Epochen Mesopotamiens. Von der altsumerischen Zeit bis zum Ende der altbabylonischen Zeit«, in: *Topoi. Orient-Occident* 2, 1 (2000), S. 283–320.

526 Hermann Parzinger, *Die Skythen*, München 2004, S. 100; auch das Folgende lehnt sich an Parzinger, a .a. O., an.

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

528 Vgl. Durkheim, *Formen*, S. 313 [wie Anm. 33].

529 Der Passus lautet im Original: »Lapis iste vel hoc lignum mihi lumen est; et si quaeris, quomodo, ratione me admonet, ut tibi respondeam, hunc vel hunc lapidem consideranti multa mihi occurunt, quae animum meum illuminat«; Jacques-Paul Migne (Hg.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, Tomus 122*, Paris 1853, Sp. 129.

530 Lutz Bergemann, *Kraftmetaphysik und Mysterienkult im Neuplatonismus. Ein Aspekt neuplatonischer Philosophie*, München 2006, S. 85.

531 Siehe Sebastian F. Weiner, *Eriugenas negative Ontologie*, Amsterdam u. a. 2007.

532 Vgl. Heider, »Ding« [wie Anm. 232], der die Unterscheidung von Ding und Form unter anderem ebenfalls an der Lichtreflexion eines Steins untersucht. Zur religiösen Semiotisierung von Steinen vgl. S. Brent Plate, *A History of Religion in 5 1/2 Objects. Bringing the Spiritual to Its Senses*. Ebook edition, Boston, MA 2014, S. 24.

533 Heider, »Ding«, S. 319 [wie Anm. 232].

534 Zitiert nach Weiner, *Eriugenas*, S. 22 [wie Anm. 531].

535 Zitiert nach ebd.

536 Vgl. Robin Osborne, »Relics and remains in an ancient Greek world full of anthropomorphic gods«, in: Alexandra Walsham (Hg.), *Relics and Remains*, Oxford 2010, S. 56–72; Andreas Hartmann, *Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften*, Berlin 2010.

537 Siehe Amanda S. Reiterman, »Keimêlia. Objects curated in the ancient Mediterranean (8th–5th centuries B. C.)«. Dissertation, University of Pennsylvania 2016, https://repository.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4331&context=edissertations, letzter Zugriff: 09.12.2020.

538 Vgl. Hartmann, *Relikt*, S. 543 [wie Anm. 536].

539 Vgl. a. a. O., S. 591.

540 Vgl. Robert A. Scott, »Making relics work«, in: Mark Turner (Hg.), *The Artful Mind. Cognitive Science and the Riddle of Human Creativity*, Oxford u. a. 2006, S. 211–223, hier: S. 215, mit Bezug auf Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981, S. 1 ff.

541 Der Passus lautet im Original: »Duodecimo igitur die ex quo cum sua ad Amicum Dei venerat matre, dum orat ad locum sacratae Memoriae, pulsans fidei pietate, non solum affectu cordis, verum etiam motu corporis, ipsa ostiola Memoriae impulsa patefecit, ac vim faciens regno Dei, caput suum intromisit interius, et super cubile sanctarum reliquiarum confixit, lacrimisque suis omnia illic lauit atque rigauit«; Auctor Incertus, »De Miraculis Sancti Stephani Protomartyris«, in: Jacques-Paul Migne (Hg.), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, Tomus 41*, Paris 1845, Sp. 833–854, hier: Sp. 847.

542 Brown, *Cult*, S. 88 [wie Anm. 540].

543 Siehe Christof L. Diedrichs, *Vom Glauben zum Sehen. Die Sichtbarkeit der Reliquie im Reliquiar. Ein Beitrag zur Geschichte des Sehens*, Berlin 2001.

544 Siehe T. W. Rhys Davids, »Asoka and the Buddha-relics«, in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1901), S. 397–410.

545 Robert L. Brown, »The nature and use of the bodily relics of the Buddha in Gandhāra«, in: Pia Brancaccio und Kurt A. Behrendt (Hgg.), *Gandhāran Buddhism. Archaeology, Art, and Texts*, Vancouver u. a. 2006, S. 183–209, hier: S. 205.

546 Jacob N. Kinnard, »The field of the Buddha's presence«, in: David Germano und Kevin Trainor (Hgg.), *Embodying the Dharma. Buddhist Relic Veneration in Asia*, Albany, NY 2004, S. 117–143, hier: S. 126.

547 Faxian, *The Travels of Fa-hsien (399–414 A. D.), or Record of the Buddhistic Kingdoms*. Translated by Herbert Allen Giles, Cambridge 1923, S. 30 f.

548 Vgl. Kinnard, »Field«, S. 127 [wie Anm. 546].

549 Siehe Kim Knott, *The Location of Religion. A Spatial Analysis*, London u. a. 2005. Zur religiösen Raummetaphorik vgl. Niklas Luhmann und Peter Fuchs, *Reden und Schweigen*, Frankfurt a. M. 1989, S. 72 f.: »Im Normalfall […] wird das Problem der Einheit von Immanenz und Transzendenz entschärft durch Pointierung des Codes hinsichtlich seiner räumlichen Implikationen. Diesseits und Jenseits komplementieren sich zu einer Ganzheit wie hüben und drüben, wie rechts und links, wie oben und unten. Die räumliche Metapho-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

572 Ebd.

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

575 Ebd.

576 Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

584 Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen ^{9}2009 [Erstveröffentlichung 1946], S. 178.

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

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

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

588 Vgl. Jean Piaget, »Children's philosophies«, in: Carl Murchison (Hg.), *A Handbook of Child Psychology*, Worcester ^{2}1933 [Erstveröffentlichung 1931], S. 534–547, hier: S. 537.

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

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

591 Robert R. Marett, »Pre-animistic religion«, in: ders., *The Threshold of Religion*, London ^{2}1914 [Erstveröffentlichung 1909], S. 1–29, hier: S. 1 f.

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

593 Siehe etwa Günter Dux, *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*, Wiesbaden ^{4}2017 [Erstveröffentlichung 1982], S. 166–168.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

627 Siehe Leeming, *Myths* [wie Anm. 88].

628 Powell, *Einführung*, S. 66 [wie Anm. 624].

629 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken.* Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg 2010, S. 47.

630 Hans U. Gumbrecht, »Präsenz-Spuren. Über Gebärden der Mythographie und die Zeitresistenz des Mythos«, in: Udo Friedrich und Bruno Quast (Hgg.), *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2004, S. 1–16, hier: S. 2.

631 Siehe Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge, MA 1991. Vgl. die Zusammenfassung in ders., *Triumph des Bewusstseins. Die Evolution des menschlichen Geistes.* Aus dem Amerikanischen von Christoph Trunk, Stuttgart 2008, S. 270–275.

632 So das Verständnis von Information im allgemeinen Sinne bei Bateson, *Steps*, S. 276, 321 et pass. [wie Anm. 138].

633 Für den vorderorientalischen Raum siehe Hubert Cancik, *Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung*, Wiesbaden 1976; für China siehe die entsprechenden Beiträge in Denis C. Twitchett und Michael Loewe (Hgg.), *The Chin and Han Empires, 221 B. C.–A. D. 220*, Cambridge, UK u. a. 1986.

634 Vgl. Bruce Lincoln, »Between history and myth«, in: ders., *Gods and Demons, Priests and Scholars. Critical Explorations in the History of Religons*, Chicago 2012, S. 53–62.

635 Mimetische Kognition setzt wiederum episodisches Bewusstsein voraus, das aber überwiegend signalbasiert ist und daher noch keine Gesellschaftsbildung im hier verstandenen Sinne auslöst.

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

637 Wolfgang Iser, *Emergenz. Nachgelassene und verstreut publizierte Essays*, hg. v. Alexander Schmitz, Konstanz 2013, S. 40, 37. Zum Begriff der ›downward causation‹ siehe Anm. 163.

638 Vgl. Heinz von Foerster, *Sicht und Einsicht. Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie.* Autorisierte deutsche Fassung von Wolfram K. Köck, Braunschweig 1985, S. 39.

639 Vgl. Luhmann, »Kommunikation«, S. 142 [wie Anm. 20].

640 Vgl. James G. March und Herbert A. Simon, *Organizations*, New York 1958, S. 165: »Uncertainty absorption takes place when inferences are drawn from a body of evidence and the inferences, instead of the evidence itself, are then communicated.«

641 Siehe Eberhard Jüngel, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, Tübingen ^{7}2004 [Erstveröffentlichung 1970].

642 Die Unterscheidungen und Belegstellen sind entnommen aus Udo Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin u. a. ^{2}2014 [Erstveröffentlichung 2012], S. 568, Fn 108.

643 Vgl. a .a. O., S. 568.

644 Siehe Jennifer Eyl, *Signs, Wonders, and Gifts. Divination in the Letters of Paul*, New York 2019.

645 Siehe Hansjürgen Verweyen, *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*, Darmstadt 2005, S. 39–99, 128–158.

646 Vgl. Origenes, *Contra Celsum – gegen Celsus. Fünfter Teilband.* Eingeleitet und kommentiert von Michael Fiedrowicz, übersetzt von Claudia Barthold, Freiburg i.Br. u. a. 2012, VII, 39.

647 Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism.* With a new foreword by Robert Alter. New edition, New York ^{2}1995 [Erstveröffentlichung 1941], S. 5. Vgl. auch Ronald W. Hepburn und Kai-man Kwan, »Mysticism, nature and assessment of«, in: Donald M. Borchert (Hg.), *Encyclopedia of Philosophy. 10 Volumes*, Detroit ^{2}2006 [Erstveröffentlichung 1967], Bd. VI, S. 453–462, hier: 453.

648 Vgl. Sidney Spencer, *Mysticism in World Religion*, Baltimore u. a. 1963, S. 9: »What is characteristic of the mystics is the claim which they make to an immediate contact with the Transcendent.« Zu Metaphern des Unaussprechlichen im antiken Indien siehe Ana Agud, »Die krumme Rede. Metaphern des Unaussprechbaren in der altindischen Philosophie«, in: Tilman Borsche, Johann Kreuzer und Christian Strub (Hgg.), *Blick und Bild im Spannungsfeld von Sehen, Metaphern und Verstehen*, München 1998, S. 297–313.

649 Siehe Sells, *Languages* [wie Anm. 363].

650 Tyrell, »Kommunikation«, S. 255 [wie Anm. 403].

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

651 Susanne Köbele, *Frauenlobs Lieder. Parameter einer literarhistorischen Standortbestimmung*, Tübingen 2003, S. 236.

652 Ninian Smart, »Mysticism, history of«, in: Donald M. Borchert (Hg.), *Encyclopedia of Philosophy. 10 Volumes*, Detroit ²2006 [Erstveröffentlichung 1967], Bd. VI: 441–453, hier: S. 441.

653 4Q405 Frg. 20 Kol. ii.11–13; zitiert nach Johann Maier, *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer. Bd. 2: Die Texte der Höhle 4*, München u. a. 1995, S. 407. Zum Einfluss der Qumran-Schriften auf die Ausbildung der jüdischen Mystik siehe Peter Schäfer, »Communion with the angels. Qumran and the origins of Jewish mysticism«, in: ders. (Hg.), *Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christentum und Islam. Mystical Approaches to God. Juadism, Christianity, and Islam*, München 2009, S. 37–66.

654 Vgl. Wilke/Moebus, *Sound*, S. 62, 170 [wie Anm. 270].

655 Jan-Dirk Müller, »Buchstabe, Geist, Subjekt. Zu einer frühneuzeitlichen Problemfigur bei Sebastian Franck«, in: *Modern Language Notes* 106, 3 (1991), S. 648–674, https://doi.org/10.2307/2904803, hier: S. 658, mit Bezug auf Hilmar Kallweit, »Paradoxe accumulatio copiosa. Kompilationsformen in Schriften Sebastian Francks«, in: Jan-Dirk Müller (Hg.), *Sebastian Franck (1499–1542)*, Wiesbaden 1993, und Sebastian Franck, *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe mit Kommentar. Band 4: Die vier Kronbüchlein*, hg. v. Peter K. Knauer, Bern 1992, Bl 83^{r}.

656 Alfred Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck. Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit*, Freiburg i.Br. 1892, S. 84.

657 Paul J. Griffiths, *Religious Reading. The Place of Reading in the Practice of Religion*, New York 1999, S. 42. Als eine Fallstudie zur ›Schriftmystik‹ siehe Racha Kirakosian, *Die Vita der Christina von Hane. Untersuchung und Edition*, Berlin u. a. 2017. Die literarische Gattung der ›inneren Übung‹ im Daoismus kann ebenfalls unter ›Schriftmystik‹ gefasst werden; siehe Harold D. Roth, *Original Tao. Inward Training (内業) and the Foundations of Taoist Mysticism*, New York 1999, S. 12–17.

658 Zur Wein-Metapher im persischen Sufismus siehe Nasrollah Pourjavady, »Love and the metaphors of wine and drunkenness in Persian Sufi poetry«, in: Ali-Asghar Seyed-Gohrab (Hg.), *Metaphor and Imagery in Persian Poetry*, Leiden 2012, S. 125–136.

659 Diese Merkmale werden im Europa des 12. Jahrhunderts gelegentlich zu krankhaften Erscheinungen erklärt; vgl. Peter Dinzelbacher, »Mystik und Krankheit«, in: Werner E. Gerabek, Bernhard D. Haage, Gundolf Keil und Wolfgang Wegner (Hgg.), *Enzyklopädie Medizingeschichte*, Berlin 2007, S. 1020–1022, hier: S. 1020.

660 Zur Einordnung der genannten religionsgeschichtlichen Fälle als Varianten ›theoretischer Mystik‹ siehe Wilke/Moebus, *Sound*, S. 170 [wie Anm. 270]; Annemarie Schimmel, *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*, München ²2003 [Erstveröffentlichung 2000], S. 38–43; Scholem, *Trends*, S. 205–243 [wie Anm. 647]; Alois M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg u. a. 1979, S. 141–147; Karl Klemm, *Das Paradoxon als Ausdrucksform der spekulativen Mystik Sebastian Francks*, Leipzig 1937.

661 Vgl. Shankara, *Crest-Jewel of Discrimination*. Translated by Swami Prabhavananda and Christopher Isherwood, Hollywood, CA ²1971 [Erstveröffentlichung 1947], S. 117: »The universe no longer exists after we have awakened into the highest consciousness in the eternal Atman, which is Brahman, devoid of any distinction or division.«

662 Haas, *Sermo mysticus*, S. 188 [wie Anm. 660].

663 Vgl. Clemens Zintzen, »Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie«, in: *Rheinisches Museum für Philologie N. F.* 108 (1965), S. 71–100; und Scholem, *Trends*, S. 40–79 [wie Anm. 647]. Zum Quanzhen-Daoismus siehe Louis Komjathy, *Cultivating Perfection. Mysticism and Self-Transformation in Early Quanzhen Daoism*, Leiden u. a. 2007.

664 Schimmel, *Sufismus*, S. 8 [wie Anm. 660].

665 Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence. According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*, Bloomington, IN 2006, S. 205.

666 Gemäß einer üblichen Definition der Metapher; siehe Anm. 73.

667 Dieses Verständnis von semantischen Domänen in Anlehnung an Alfio Gliozzo und Carlo Strapparava, *Semantic Domains in Computational Linguistics*, Berlin u. a. 2009, S. 13, 20 et passim.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

668 Als Überblick zu Theorien der Metapher und Metonymie sowie zu ihrem Verhältnis siehe Vyvyan Evans und Melanie Green, *Cognitive Linguistics. An Introduction*, Edinburgh 2006, S. 286–328.

669 Siehe Roman O. Jakobson, »Zwei Seiten der Sprache und zwei Typen aphatischer Störungen« [Erstveröffentlichung 1956], in: ders., *Aufsätze zur Linguistik und Poetik*, hg. von Wolfgang Raible, Frankfurt a. M. 1974, S. 117–141.

670 A. a. O., S. 134.

671 Siehe die Beiträge in René Dirven und Ralf Pörings (Hgg.), *Metaphor and Metonymy in Comparison and Contrast*, Berlin u. a. 2003.

672 Anthony Wilden, »Metaphor and metonymy. Freud's semiotic model of condensation and displacement«, in: ders., *System and Structure. Essays in Communication and Exchange*, London u. a. ²1980 [Erstveröffentlichung 1972], S. 31–62, hier: S. 47.

673 Vgl. Steven A. Fesmire, »What is ›cognitives‹ about cognitive linguistics?«, in: *Metaphor and Symbolic Activity* 9, 2 (1994), S. 149–154, https://doi.org/10.1207/s15327868ms0902_4, hier: S. 152: »Metaphors emerge through our interactions as structured modes of understanding and adapting to our physical, cultural, and interpersonal environments. They are thus of the same stuff as our habits. Our habits take an environment into themselves. It would, of course, be absurd to suppose that our habits of walking or driving are wholly subjectively constituted. Our habits, for example, of right-handedness or left-handedness have an organic fluency with our environment—we open doors, shake hands, write, and play music. […] In just this way, metaphors are habitual (stable, but flexible) patterns of understanding and experiencing. *All metaphors take an environment into themselves*« (meine Hervorhebung; VK).

674 So Niklas Luhmann, *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, hg. v. Dieter Lenzen, Frankfurt a. M. 2002, S. 59 f., im Anschluss an Jochen Kade, »Vermittelbar/nicht-vermittelbar. Vermitteln: Aneignen. Im Prozeß der Systembildung des Pädagogischen«, in: Dieter Lenzen und Niklas Luhmann (Hgg.), *Bildung und Weiterbildung im Erziehungssystem. Lebenslauf und Humanontogenese als Medium und Form*, Frankfurt a. M. 1997, S. 30–70.

675 Vgl. Renate Bartsch, »Generating polysemy. Metaphor and metonymy«, in: René Dirven und Ralf Pörings (Hgg.), *Metaphor and Metonymy in Comparison and Contrast*, Berlin u. a. 2003, S. 49–74.

676 Wolfgang Lipp, »Kulturtypen, Kulturelle Symbole, Handlungswelt. Zur Plurivalenz von Kultur«, in: Stephan Moebius und Clemens Albrecht (Hgg.), *Kultur-Soziologie. Klassische Texte der neueren Kultursoziologie*, Wiesbaden 2014, S. 95–138, hier: S. 111.

677 Gemäß den Peirce'schen Zeichenklassen ist das Ikon ein Typus des Repräsentamens, das heißt des Zeichenaspekts des Zeichens. Um darauf aufmerksam zu machen, dass es kein Zeichen gibt, das ein reines Ikon ist, führt Peirce den Begriff *hypoicon* ein. Die Metapher ist ein Typus des Hypoikons: »Hypoicons may be roughly divided according to the mode of Firstness of which they partake. Those which partake of simple qualities, or First Firstnesses, are *images*; those which represent the relations, mainly dyadic, or so regarded, of the parts of one thing by analogous relations in their own parts, are *diagrams*; those which represent the representative character of a representamen by representing a parallelism in something else, are *metaphors*«; Peirce, *Collected Papers*, 2.277 [wie Anm. 1]. Da eine Metapher nie ein reines Ikon sein kann, hat sie stets metonymische Anteile, die mehr oder weniger stark hervorgehoben werden können. Zum ikonischen Charakter der Metapher siehe Piotr Sadowski, *From Interaction to Symbol. A Systems View of the Evolution of Signs and Communication*, Amsterdam u. a. 2009, S. 180; zum Zusammenhang zwischen Ikonizität und Metaphorizität ausführlich: Masako Hiraga, *Metaphor and Iconicity. A Cognitive Approach to Analysing Texts*, Basingstoke, Hampshire u. a. 2005.

678 Michel Serres, *Hermes 4: Verteilung*, Berlin 1993, passim, spricht von »Passage«.

679 Bartsch, »Generating«, S. 73 f. [wie Anm. 675]. Zu Übergängen zwischen Metonymie und Metapher siehe auch Louis Goossens, »Metaphtonymy. The interaction of metaphor and metonymy in figurative expressions for linguistic action«, in: Louis Goossens, Paul Pauwels, Brygida Rudzka-Ostyn und Anne-Marie Simon-Vandenbergen, *By Word of Mouth. Metaphor, Metonymy, and Linguistic Action in a Cognitive Perspective*, Amsterdam u. a. 1995, S. 159–174.

680 Der Vorgang der Umschrift (*Transkription*) der Transformation (*Translation*) wird in der Zellbiologie folgendermaßen beschrieben: »Der in der DNA verwendete genetische Code ist ein Triplettcode, der je-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

688 Diese Übersetzung verdanke ich Heiner Roetz. Richard Wilhelm übersetzt: »Der SINN erzeugt die Einheit. / Die Einheit erzeugt die Zweiheit. / Die Zweiheit erzeugt die Dreiheit. / Die Dreiheit erzeugt alle Geschöpfe«; Laozi, *Tao Te King. Das Buch des Alten. Vom Sinn und Leben*. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, Jena 1911, S. 47. In diesem semantischen Zusammenhang ist die Etymologie des chinesischen Zeichens für drei (三) interessant: Laurent Sagart vermutet, »that the root in *san*$_1$ 三 is that found in *can*$_1$ 參 in the meaning ›accumulate‹. The same root (with unexplained final -ʔ) occurs in *tan*$_3$ 噆 *^{a}(Cə)-hlɨmʔ > thomX ›numerous‹: ›three‹ is the minimum number for an accumulation. In this connection, a more plausible true cognate of *san*$_1$ in Tibeto-Burman is Lushai *hlom* ›in numbers‹ (also has the idea of ›many, all or several‹)«; Laurent Sagart, *The Roots of Old Chinese*, Amsterdam 1999, S. 151. Vgl. auch Karl Menninger, *Number Words and Number Symbols. A Cultural History of Numbers*. Ebook edition,

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Als Überblick zu triadischen Figuren in der Religionsgeschichte siehe Geoffrey Parrinder, »Triads«, in: Lindsay Jones (Hg.), *Encyclopedia of Religion. Vol. 14: Transcendental Meditation – Zwingli, Huldrych*, Detroit ²2005 [Erstveröffentlichung 1987], S. 9345–9350. Zum »trinitarischen Denken« in der europäischen Semantikgeschichte siehe Ernest Gellner, *Pflug, Schwert und Buch. Grundlinien der Menschheitsgeschichte*, Stuttgart 1990, S. 17. In der christlichen Mystik ist die Dreizahl »*figura mystica* und auf Symmetrie und Analogie abhebendes Zeichen und Kontemplationsbild«; Niklaus Largier, »Zahlenmuster als Metonymie. Zwischen *figura mystica*, Mnemotechnik, und Metamorphose«, in: Moritz Wedell (Hg.), *Was zählt. Ordnungsangebote, Gebrauchsformen und Erfahrungsmodalitäten des ›numerus‹ im Mittelalter*, Köln et al. 2012, S. 209–218, hier: S. 209. Darüber hinaus ist sie »ein abstraktes Schema und Muster der Korrelation und Permutation (Vater/Sohn/Geist, Gedächtnis/Intellekt/Wille)« (a. a. O., S. 209).

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

693 Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

708 Peter A. Boodberg, »The semasiology of some primary Confucian concepts«, in: *Philosophy East and West* 2, 4 (1953), S. 317–332, https://doi.org/10.2307/1397493, hier: S. 326.

709 Frits Staal, *Ritual and Mantras. Rules without Meaning*. First Indian edition, Delhi 1996 [Erstveröffentlichung 1989], S. 115.

710 Siehe Jens Kreinath, Jan A. M. Snoek und Michael Stausberg (Hgg.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden u. a. 2006. Für die Zeit zwischen 1966 und 2006 siehe dies., *Annotated Bibliography of Ritual Theory, 1966–2005*, Leiden 2007.

711 Unter den jüngsten Arbeiten siehe etwa die vorzügliche religionssoziologische Studie von Rafael Walthert, *Religiöse Rituale und soziale Ordnung*, Wiesbaden 2020.

712 Vgl. Gregor Ahn, »Kommunikation von Religion im Internet«, in: Jamal Malik, Jörg Rüpke und Theresa Wobbe (Hgg.), *Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual*, Münster 2007, S. 191–205.

713 Lars Fogelin, »The archaeology of religious ritual«, in: *Annual Review of Anthropology* 36, 1 (2007), S. 55–71, https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.36.081406.094425, hier: S. 57.

714 Vgl. z. B. Elizabeth Sobel und Gordon Bettles, »Winter hunger, winter myths. Subsistence risk and mythology among the Klamath and Modoc«, in: *Journal of Anthropological Archaeology* 19, 3 (2000), S. 276–316, https://doi.org/10.1006/jaar.2000.0365.

715 Für den Fall des antiken Indien vgl. Wilke/Moebus, *Sound* [wie Anm. 270].

716 Fogelin, »Archaeology«, S. 57 [wie Anm. 713].

717 Zitiert nach Staal, *Ritual*, S. 116 [wie Anm. 709].

718 Vgl. Ekkehard Mühlenberg, »Dogma und Lehre im Abendland. Erster Abschnitt: Von Augustin bis Anselm von Canterbury«, in: Carl Andresen, Ekkehard Mühlenberg, Adolf M. Ritter, Martin A. Schmidt und Klaus Wessel (Hgg.), *Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters. Neubearbeitung von Adolf Martin Ritter*, Göttingen 2011, S. 411–570, hier: S. 427: »Die ›Kraft‹ (*potestas*) des Sakramentes kommt von Gott, die Bischöfe der Kirche führen die Handlung aus (*ministerium*).«

719 Caroline Humphrey und James Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford u. a. 1994, S. 89.

720 Vgl. für die europäische frühe Neuzeit Rudolf Schlögl, *Anwesende und Abwesende. Grundriss für eine Gesellschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Konstanz 2014.

721 So die Neurobiologin Hannah Monyer in einem Interview in Reinhard Breuer (Hg.), *Rituale. Was unser Leben zusammenhält*, Heidelberg 2011, S. 42.

722 Staal, »Meaninglessness«, S. 9 [wie Anm. 325].

723 Vgl. Axel Michaels, »›Le rituel pour le rituel‹ oder wie sinnlos sind Rituale?«, in: Corina Caduff und Joanna Pfaff-Czarnecka (Hgg.), *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*, Berlin 1999, S. 23–47.

724 Siehe Arnold van Gennep, Übergangsriten, Frankfurt a. M. 1986 [Erstveröffentlichung 1909]; Victor W. Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a. M. u. a. 1989 [Erstveröffentlichung 1969], S. 94 ff.; Catherine M. Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*. With a foreward by Reza Aslan, Oxford u. a. ²2009 [Erstveröffentlichung 1997]; dies., *Ritual Theory, Ritual Practice*. Foreword by Diane Jonte-Pace, New York 2009.

725 Vgl. William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. Second and Third Series*. Edited with an introduction by John Day, Sheffield, UK 1995, S. 44–46 et pass.; Durkheim, *Formen* [wie Anm. 33].

726 Vgl. Marc Breuer, »Religiöse Inklusion über die Liturgie? Zum Verhältnis von Profession und Publikum im Katholizismus«, in: Michael N. Ebertz und Rainer Schützeichel (Hgg.), *Sinnstiftung als Beruf*, Wiesbaden 2010, S. 43–70.

727 Vgl. Robert Ackerman, *The Myth and Ritual School. J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New York 1991.

728 Siehe etwa Frits Staal, »Ritual syntax«, in: Masatoshi Nagatomi, Bimal K. Matilal, J. Moussaieff Masson und Edward C. Dimock (Hgg.), *Sanskrit and Indian Studies. Essays in Honour of Daniel H. H. Ingalls*, The Hague 1980, S. 119–142; Iwar Werlen, *Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen*, Tübingen 1984; Staal, *Ritual*, S. 101–114 [wie Anm. 709]; Thomas J. Csordas, »Genre, motive, and metaphor. Conditions for creativity in ritual language«, in: *Cultural Anthropology* 2, 4 (1987), S. 445–469, https://

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

754 Siehe Gustav Mensching, *Soziologie der Religion*, Bonn ²1968 [Erstveröffentlichung 1947], S. 289.

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

788 Dass religiöse Semantik und Sozialstruktur in einem Verhältnis wechselseitiger Beeinflussung und Korrespondenz stehen, hat bereits Ernst Troeltsch für die Soziallehren der christlichen Kirchen herausgestellt; siehe Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen ^{3}1923 [Erstveröffentlichung 1912].

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

792 Bei diesem Vorgehen wird das behandelte empirische Material anhand des abduktiven sequenzanalytischen Verfahrens ausgewertet. Zur Methode der Sequenzanalyse siehe grundlegend: Andreas Wernet, *Einführung in die Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik*, Wiesbaden ^{3}2009 [Erstveröffentlichung 2000]; in der Anwendung auf die Religionsforschung: Volkhard Krech und Martin Radermacher, »Sequence analysis«, in: Michael Stausberg und Steven Engler (Hgg.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. 2nd edition, London, New York [im Erscheinen]. Zur Applikation der Sequenzanalyse auf die Untersuchung von Bildern und Fotos: Gregor J. Betz und Babette Kirchner, »Sequenzanalytische Bildhermeneutik«, in: Nicole Burzan, Ronald Hitzler und Heiko Kirschner (Hgg.), *Materiale Analysen. Methodenfragen in Projekten*, Wiesbaden 2016, S. 263–288; Martin Radermacher, »Sequenzanalytische Bildhermeneutik und religionswissenschaftliche Atmosphärenforschung. Ein methodischer Baustein zur Untersuchung sozialräumlicher Arrangements«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 28, 1 (2020), 112–137, https://doi.org/10.1515/zfr-2020-0004. Zur Arbeit mit der Sequenzanalyse bei die Untersuchung materieller Arrangements: Franziska Dieterich, »Kommunikation auf dem Friedhof. Die stumme Sprache der Artefakte«, in: Franz Erhard und Kornelia Sammet (Hgg.), *Sequenzanalyse praktisch*, Wein-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

795 Siehe die Sondierung und Auswertung entsprechenden Materials etwa bei Ina Wunn und Davina Grojnowski, *Religious Speciation. How Religions Evolve*, Cham 2019; Stephen K. Sanderson, *Religious Evolution and the Axial Age. From Shamans to Priests to Prophets*, New York 2018; Jonathan H. Turner, Alexandra Maryanski, Anders Klostergaard Petersen und Armin W. Geertz, *The Emergence and Evolution of Religion by Means of Natural Selection*, London u. a. 2017; Brian J. McVeigh, *How Religion Evolved. Explaining the Living Dead, Talking Idols, and Mesmerizing Monuments*, New Brunswick 2016; Wightman, *Origins* [wie Anm. 26]; Ina Wunn, Patrick Urban und Constantin Klein, *Götter – Gene – Genesis. Die Biologie der Religionsentstehung*, Berlin u. a. 2014; Bellah, *Religion* [wie Anm. 98]; Christopher S. Henshilwood und Francesco d'Errico (Hgg.), *Homo Symbolicus. The Dawn of Language, Imagination and Spirituality*, Amsterdam u. a. 2011; J. David Lewis-Williams, *Conceiving God. The Cognitive Origin and Evolution of Religion*. Ebook edition, London 2010; Siegfried Vierzig, *Mythen der Steinzeit. Das religiöse Weltbild der frühen Menschen*, Oldenburg 2009; King, *Evolving* [wie Anm. 129]; J. David Lewis-Williams und David G. Pearce, *Inside the Neolithic Mind. Consciousness, Cosmos and the Realm of the Gods*, London, New York 2005; Ariel Golan, *Prehistoric Religion. Mythology, Symbolism*, Jerusalem ²2003 [Erstveröffentlichung 1991]; Hayden, *Shamans* [wie Anm. 594]; Atran, *Gods* [wie Anm. 103]; Pascal Boyer, *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York 2001; Jacques Cauvin, *The Birth of Gods and the Beginnings of Agriculture*. Translated by Trevor Watkins, Cambridge u. a. 2000 [Erstveröffentlichung 1994]; Steven J. Mithen, *The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*, London 1996; Guthrie, *Faces* [wie Anm. 26]; Julien Ries, *Ursprung der Religionen*. Mit einem Vorwort von Fiorenzo Facchini. Deutsche Übersetzung von Dr. Marcus Würmli, Augsburg 1993; D. Bruce Dickson, *The Dawn of Belief. Religion in the Upper Paleolithic of Southwestern Europe*, Tucson 1992; Edwin O. James, *Prehistoric Religion*, New York 1962; Johannes Maringer, *Vorgeschichtliche Religion. Religionen im steinzeitlichen Europa*. Erweiterte und durchgesehene deutsche Ausgabe, Köln 1956.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

each settlement centered round one or more temples. If power was vested in the assembly of free men, that power depended upon the sovereign will of the gods. The same group of people who constituted themselves in an assembly with its elders for political purposes formed a socio-religious organization which we call the temple community.« Vgl. ferner Anton Deimel, Šumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger. *Abschluss der Einzelstudien und Zusammenfassung der Hauptresultate.*, Roma 1931; Adolf L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*. Revised Edition. Completed by Erica Reiner, Chicago u. a. 1977 [Erstveröffentlichung 1964], S. 83–142; Edward Lipiński (Hg.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East. Proceedings of the international conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 10th to the 14th of April 1978*, Leuven 1979; Michael Kozuh, »Temple, economy, and religion in first millennium Babylonia«, in: *Religion Compass* 2, 6 (2008), S. 929–948, https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2008.00102.x. Für den Fall der altägyptischen Theokratie siehe Jan Assmann, »Theokratie im Alten Ägypten«, in: Kai Trampedach und Andreas Pečar (Hgg.), *Theokratie und theokratischer Diskurs. Die Rede von der Gottesherrschaft und ihre politisch-sozialen Auswirkungen im interkulturellen Vergleich*, Tübingen 2013, S. 19–38.

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

803 Siehe etwa Anthony F. Wallace, *Religion. An Anthropological View*, New York 1966, S. 233–236: »the essential nature of the ritual process: stereotyped communication«; Mary Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, London u. a. ³1996 [Erstveröffentlichung 1970], S. 57–71: »ritual as a restricted code« (a. a. O., S. 57); Rappaport, *Ritual*, S. 33–37 [wie Anm. 129]: »formality« und »invariance (more or less)«; Maurice Bloch, »Symbols, song, dance and features of articulation. Is religion an extreme form of traditional authority?«, in: ders., *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*, London u. a. 1989, S. 19–45, hier: S. 34: Religious rituals are »restricting the range of choice of intonation, restricting the range of choice of vocabulary, restricting the range of choice of syntactic forms, restricting the range of acceptable illustrations, restricting the body of knowledge from which suitable illustrations can be drawn«.

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

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

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

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

808 Siehe dazu prägnant Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München ³2000 [Erstveröffentlichung 1997], S. 196–212.

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

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

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

812 Gesellschaftliche Stratifikation und ihre Rekonstruktion kann verschiedene Gestalten annehmen. Beispielsweise entwirft Georges Dumézil für den indo-europäischen Raum ein trifunktionales Modell *(idéologie tripartite)* von Bauern, Kriegern und Priestern; siehe Georges Dumézil, *Mythe et épopée. Tome 2: Types epiques indo-europeens: un héros, un sorcier, un roi*, Paris ⁴1986 [Erstveröffentlichung 1971].

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

836 So etwa Hermann Parzinger, *Die Kinder des Prometheus. Eine Geschichte der Menschheit vor der Erfindung der Schrift*. Ebook Edition, München 2014, S. 130. Als Überblick zum Göbekli Tepe siehe Joris Peters, Klaus Schmidt, Oliver Dietrich und Nadja Pöllath, »Göbekli Tepe. Agriculture and domestication« [Erstveröffentlichung en], in: Claire Smith (Hg.), *Encyclopedia of Global Archaeology*, New York 2014, S. 3065–3068. Zum Forschungsstand siehe Ludwig D. Morenz, *Medienevolution und die Gewinnung neuer Denkräume. Das frühneolithische Zeichensystem (10./9. Jt. v. Chr.) und seine Folgen*, Berlin 2014, S. 194–218; Lars Hennings, *Denken und Glauben am Göbekli Tepe. Zur Soziologie der Steinzeit*, Berlin ^{2}2012; Sibylla Hesse, Thomas Voß und Michael Zech, *Göbekli Tepe und der Prozess der Sesshaftwerdung. Von der Archäologie zur historischen Erkenntnis*, Kassel 2011; Klaus Schmidt, *Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger.* Die archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe, München ^{3}2006; ders., *Göbekli Tepe. A Stone Age Sanctuary in South-Eastern Anatolia*, Berlin 2012; Clemens Lichter (Hg.), *Vor 12000 Jahren in Anatolien. Die ältesten Monumente der Menschheit.* Begleitbuch zur Großen Landesausstellung Baden-Württemberg 2007 ›Vor 12000 Jahren in Anatolien – Die ältesten Monumente der Menschheit‹ im Badischen Landesmuseum Schloss Karlsruhe, Stuttgart 2007; Edward B. Banning, »So fair a house. Göbekli Tepe and the identification of temples in the pre-pottery Neolithic of the Near East«, in: *Current Anthropology* 52, 5 (2011), S. 619–660, https://doi.org/10.1086/661207; Oliver Dietrich, Manfred Heun, Jens Notroff, Klaus Schmidt und Martin Zarnkow, »The role of cult and feasting in the emergence of Neolithic communities. New evidence from Göbekli Tepe, South-Eastern Turkey«, in: *Antiquity* 86 (2012), S. 674–695, https://doi.org/10.1017/S0003598X00047840; Nico Becker, Oliver Dietrich, Thomas Götzelt, Çiğdem Köksal-Schmidt, Jens Notroff und Klaus Schmidt, »Materialien zur Deutung der zentralen Pfeilerpaare des Göbekli Tepe und weiterer Orte des obermesopotamischen Frühneolithikums«, in: *Zeitschrift für Orient-Archäologie* 5 (2012), S. 14–43; Joris Peters und Klaus Schmidt, »Animals in the symbolic world of pre-pottery Neolithic Göbekli Tepe, south-eastern Turkey. A preliminary assessment«, in: *Anthropozoologica* 39, 1 (2004), S. 179–218.

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

892 Vgl. Anm. 640.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

902 Siehe Robert L. Bettinger, Raven Garvey und Shannon Tushingham, *Hunter-Gatherers. Archaeological and Evolutionary Theory*, New York u. a. ²2015 [Erstveröffentlichung 1991].

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

903 George Herbert Mead spricht von »conversation in gestures« oder »conversation of gestures«; siehe George H. Mead, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Edited and with an introduction by Charles W. Morris, Chicago, Ill. [18]1972 [Erstveröffentlichung 1934], S. 14, 43 et pass.

904 Vgl. Elman R. Service, *Primitive Social Organization. An Evolutionary Perspective*, New York [2]1971 [Erstveröffentlichung 1962], S. 98: In der gruppenförmigen Organisation »there is no religious organization standing apart from family and band; and the congregation is the camp itself.« Für Jäger/Sammler-Gesellschaften beschreibt Collin M. Turnbull ein »System des Fließens« oder »des Strömens« (*system of flux*). Eine Funktion dieses Fließens unter anderen »might be said to be religious, for, by deemphasizing stability in interpersonal relations, the process throws the people into closer recognition of the one constant in their lives, the environment and its life-giving qualities. Under such conditions of flux where band and even family relations are often brittle and fragmentary, the environment, in general, and one's own hunting territory in particular, become for each individual the one reliable and rewarding focus of his attention, his loyalty, and his devotion«; Colin M. Turnbull, »The importance of flux in two hunting societies«, in: Richard B. Lee und Irven DeVore (Hgg.), *Man the hunter*, New York [11]1987 [Erstveröffentlichung 1968], hier: S. 137. Diese Beschreibung zeigt, dass Religion in Jäger/Sammler-Gesellschaften nicht ausdifferenziert ist, sondern im täglichen Leben mitschwingt.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

929 Ebd.

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

937 Zur Präadaption siehe Anm. 92.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

947 Die Anderwelt muss allerdings nicht im Himmel droben oder in der Ferne verortet sein. Beispielsweise liegt die Anderwelt in der keltischen Religion auf Hügeln, auf Inseln und am Grunde von Seen und des Meeres; siehe Arnulf Krause, *Die Welt der Kelten*, Frankfurt a. M. ²2007 [Erstveröffentlichung 2004], S. 196–201. Zur Wissenschaftsgeschichte der Untersuchung von semantischen Besetzungen der Anderwelt siehe Volkhard Krech, »Vom ›paradiso terrestre‹ über die ›Himmelsreise der Seele‹ zum ›fundus animae‹. Jenseitsvorstellungen als Thema der Religionswissenschaft im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert«, in: Lucian Hölscher (Hg.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen 2007, S. 152–179.

948 Shushan, *Conceptions*, S. 194 [wie Anm. 913].

949 Vgl. ebd.

950 Siehe Wunn, »Beginning« [wie Anm. 930].

951 Ulrich Veit, »Über die Anfänge menschlichen Totengedenkens und die Entstehung ›monumentaler‹ Grabanlagen im westlichen und nördlichen Europa«, in: Christoph Kümmel, Beat Schweizer und Ulrich Veit (Hgg.), *Körperinszenierung – Objektsammlung – Monumentalisierung. Totenritual und Grabkult in frühen*

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gesellschaften. Archäologische Quellen in kulturwissenschaftlicher Perspektive, Münster u. a. 2008, S. 33–74, hier: S. 33.

952 Richard Fenn führt die Entstehung von Religion insgesamt auf Verlusterfahrungen zurück; siehe Richard K. Fenn, »The origins of religion«, in: ders. (Hg.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford, UK u. a. 2001, S. 176–193.

953 Die Zirkularität wird in wissenschaftlicher Hinsicht von Maurice Bloch gut reflektiert: »Inevitably, the demonstration of the presence of structural similarities in the religious phenomena discussed seems almost to beg the question; it presumes the existence of what it wants to show exists. This problem is I think to some extent unavoidable« (Bloch, *Prey*, S. 3 [wie Anm. 867]) – und zwar aus wissenschaftsinternen Gründen. Dafür ist unter anderem die zwar nicht unproblematische, aber oft unvermeidliche Analogisierung zwischen ethnografischem und prähistorischem Material notwendig. Jedenfalls scheint diese Art der Analogisierung in der Regel angemessener zu sein als diejenige zwischen Phylo- und Ontogenese, wie sie etwa Jean Piaget im Allgemeinen und mit Blick auf Religion zum Beispiel Harald Strohm vornehmen; siehe Harald Strohm, Über den Ursprung der Religion. *Oder: Warum Indra mit dem Dreirad zur Hochzeit fuhr*, München 2003.

954 So auch Schulze, *Koran*, S. 73 [wie Anm. 93].

955 Siehe Joseph Ferraro, Thomas Plummer, Briana Pobiner, James Oliver, Laura Bishop, David Braun, Peter Ditchfield, John Seaman, Katie Binetti, Fritz Hertel und Richard Potts, »Earliest archaeological evidence of persistent hominin carnivory«, in: *PloS one* 8, 4, e62174 (2013), S. 1–10.

956 Neueste Funde belegen, dass in vorgeschichtlicher Zeit auch Frauen an der Jagd beteiligt sind; siehe Randall Haas, James Watson, Tammy Buonasera, John Southon, Jennifer C. Chen, Sarah Noe, Kevin Smith, Carlos V. Llave, Jelmer Eerkens und Glendon Parker, »Female hunters of the early Americas«, in: *Science Advances* 6, 45 (2020), eabd0310, https://doi.org/10.1126/sciadv.abd0310. Diesen Hinweis verdanke ich Dominika Motak.

957 Siehe dazu Travis R. Pickering, *Rough and Tumble. Aggression, Hunting, and Human Evolution*, Berkeley 2013.

958 Die früheste Evidenz für die Verwendung von mit Widerhaken versehenen Speeren bei der Jagd in Eurasien ist um 22.000 v. u. Z. gegeben; vgl. John F. Hoffecker, »Innovation and technological knowledge in the Upper Paleolithic of Northern Eurasia«, in: *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews* 14, 5 (2005), S. 186–198, https://doi.org/10.1002/evan.20066, hier: S. 190.

959 Ausschnitt einer Abbildung aus https://archeologie.culture.fr/lascaux/de/mediatheque/der-schacht; letzter Zugriff: 11.11.2020. © N. Aujoulat / Ministère de la Culture / Centre National de la Préhistoire. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Centre National de Préhistoire.

960 Allerdings hatte dieser Teil in prähistorischer Zeit einen eigenen, zwischenzeitlich blockierten Eingang, sodass es sich um eine eigenständige Höhle gehandelt hat (›Lascaux II‹); vgl. Jean Clottes, *Cave Art*, London, New York 2010, S. 121 f.

961 Siehe Michael A. Rappenglück, *Eine Himmelskarte aus der Eiszeit? Ein Beitrag zur Urgeschichte der Himmelskunde und zur paläoastronomischen Methodik, aufgezeigt am Beispiel der Szene in Le Puits, Grotte de Lascaux (Com. Montignac, Dép. Dordogne, Rég. Aquitaine, France)*, Frankfurt a. M. u. a. 1999.

962 Vgl. Tilman Lenssen-Erz, »Die Enzyklopädie der Jäger und Sammler. Prähistorische Felsmalereien im Brandberg, Namibia«, in: *Forschung in Köln*, 1 (1996), S. 60–68; zur Höhlenmalerei in Europa insgesamt siehe Richard Bradley, *Rock Art and the Prehistory of Atlantic Europe. Signing the Land*, London u. a. 1997.

963 Vgl. Marie E. P. König, *Am Anfang der Kultur. Die Zeichensprache des frühen Menschen*, Frankfurt a. M. [4]1994 [Erstveröffentlichung 1973].

964 Zu abstrakten, geometrischen und nicht-figürlichen Zeichen in der französischen Höhlenmalerei des Paläolithikums siehe Genevieve von Petzinger, *Making the Abstract Concrete. The Place of Geometric Signs in French Upper Paleolithic Parietal Art*. Master Thesis, Victoria 2009; global: Bednarik, *Condition*, S. 62–90 [wie Anm. 96].

965 Abbildung aus https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=5044488; letzter Zugriff: 10.12.2020. Foto des Originals aus dem Musée d'Aquitaine, Bordeaux, erstellt von ›photo 120‹. Eigenes Werk, CC BY 3.0.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

966 André Leroi-Gourhan, *Prähistorische Kunst. Die Ursprünge der Kunst in Europa*, Freiburg ²1973 [Erstveröffentlichung 1971], S. 209. Auch die Kultplätze insgesamt weisen »einen festgelegten figurativen Aufbau religiöser Kompositionen auf, die durch Opposition und Komplementarität männlicher und weiblicher Elemente miteinander verbunden sind« (a. a. O., S. 247).

967 Miriam R. Dexter und Victor H. Mair, *Sacred Display. Divine and Magical Female Figures of Eurasia*, Amherst, NY 2010, S. 6. Stärker abstrahierte Zeichen des Schamdreiecks finden sich später beispielsweise auf tantrischen Yantras. Das Śrīyantra ist aus ineinander verflochtenen Dreiecken mit Spitzen nach oben und unten komponiert. Das Kālīyantra stellt Dreiecke dar, deren Spitzen nach unten weisen; vgl. die Abbildungen 6 und 7 bei Munish C. Joshi, »Historical and iconographic aspects of Śākta tantrism«, in: Katherine A. Harper und Robert L. Brown (Hgg.), *The Roots of Tantra*, Albany 2002, S. 39–55. Die Śrīyantras bergen eine hohe mathematische Komplexität; siehe Calyampudi R. Rao, »Śrīyantra – a study of spherical and plane forms«, in: *Indian Journal of History of Science* 33, 3 (1998), S. 203–227; und Vladislav-Veniamin Pustynski, »On mathematical complexity of Śrīyantra«, in: *Indian Journal of History of Science* 49, 3 (2014), S. 268–277. Daher ist davon auszugehen, dass Dreiecke in dieser Form im Kontext abstrakter kognitiver Prozesse stehen, ohne freilich den Zusammenhang der Fruchtbarkeit gänzlich abgestreift zu haben.

968 Vgl. Margaret Bullen, »Rock art and spirituality. Is the rock art of 30,000 years ago a window to the spirituality of the people of the Paleolithic?«, in: Donna L. Gillette, Mavis Greer, Michele H. Hayward und William B. Murray (Hgg.), *Rock Art and Sacred Landscapes*, New York, NY, et al. 2014, S. 11–24, hier: S. 11: »[W]e have no one to tell us if the Paleolithic art was sacred to the people of that time. The question is whether the art itself can reveal the answer.« Internes Sinnpotenzial heißt, zunächst den Sinnzusammenhang der einzelnen Zeichenelemente untereinander zu rekonstruieren – gemäß dem methodologischen Ausgangspunkt von Leslie Leslie G. Freeman, »The cave as Paleolithic sanctuary«, in: ders., *Anthropology without Informants. Collected Works in Paleoanthropology*, Boulder, CO 2009, S. 315–328, hier: S. 315: »[W]e ought never to attempt to explain what we do know—the Paleolithic decorations themselves—in terms of something we cannot know or do not know, such as their supposed religious/magical significance. It seems evident to me that Paleolithic art must be approached empirically. We must try to understand it in its own terms.« Von dort aus kann dann auf die Emergenz von Religion geschlossen werden.

969 Zu verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten der Szene siehe Georges Bataille, *Prehistoric Painting. Lascaux or the Birth of Art*, Lausanne 1980, S. 139 f.

970 Vgl. David A. Leeming, »Axis mundi«, in: David A. Leeming, Kathryn Madden und Stanton Marlan (Hgg.), *Encyclopedia of Psychology and Religion*, New York 2010, S. 90. Zum griechischen Kontext siehe Jean Richer, *Sacred Geography of the Ancient Greeks. Astrological Symbolism in Art, Architecture, and Landscape*. Translated by Christine Rhone, Albany 1994, S. 63. Zur Achse als Symbol und als Instrument im religiösen und säkularen Kontext vgl. Bill Hillier, *Space is the Machine. A Configurational Theory of Architecture*. Ebook edition, London 2007 [Erstveröffentlichung 2004], S. 174–184.

971 Siehe Thomas Hauschild, Britta N. Heinrich, Jörg Potthast und Viktoria Tkaczyk, *Von Vogelmenschen, Piloten und Schamanen. Kulturgeschichte und Technologie des Fliegens*. Anlässlich der Ausstellung ›Der Traum vom Fliegen – The Art of Flying‹ im Haus der Kulturen der Welt vom 4. März bis zum 8. Mai 2011, Dresden 2011. Das Flugmotiv ist semantikgeschichtlich selbstverständlich nicht durchgehend spezifisch religiös bestimmt. Auch können halluzinogene Drogen die Suggestion auslösen zu fliegen oder zu schweben. Daher finden sich im Jargon der Drogenszene häufig Metaphern, die auf ›oben‹ positiv Bezug nehmen; man ist etwa ›high‹ etc.; vgl. Richard Trim, *Metaphor and the Historical Evolution of Conceptual Mapping*, Houndmills, UK u. a. 2011, S. 84.

972 Vgl. Felicitas D. Goodman und Nana Nauwald, *Ecstatic Trance. A Workbook. New Ritual Body Postures*, Havelte, NL 2003, S. 34.

973 Zur These vom Beginn der religiösen Evolution in Jäger/Sammler-Gesellschaften siehe Hervey C. Peoples, Pavel Duda und Frank W. Marlowe, »Hunter-gatherers and the origins of religion«, in: *Human Nature* 27, 3 (2016), S. 261–282, https://doi.org/10.1007/s12110-016-9260-0. Zu den Elementen der Frühform von Religion zählen die Autoren – in chronologischer Reihenfolge ihres Aufkommens – Glaube an ein Weiterleben nach dem physischen Tod, Schamanismus und Ahnenverehrung. Als Überblick zur Religionspraxis in Jäger/Sammler-Gesellschaften siehe David S. Whitley, »Hunter-gatherer religion and rit-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ual«, in: Vicki Cummings, Peter Jordan und Marek Zvelebil (Hgg.), *The Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Hunter-Gatherers*, Oxford 2014, S. 1221–1242.

974 Die Unterscheidung zwischen sozio-kultureller *Erfahrung* und psychischem *Erleben* wird in der Religionsforschung mit Bezug auf religiöse Erfahrung nicht immer berücksichtigt. Nur dann, wenn man die Unterscheidung nicht trifft bzw. beides in eins setzt, kann behauptet werden, dass religiöse Erfahrung (wissenschaftlich) nicht zugängig sei; zur entsprechenden Diskussion siehe Robert H. Sharf, »The rhetoric of experience and the study of religion«, in: *Journal of Consciousness Studies* 7, 11/12 (2000), S. 267–287. Religiöse Kommunikation kann selbst konstatieren, dass religiöses Erleben nicht (angemessen) zum Ausdruck gebracht werden kann, und tut das gegebenenfalls durch fremdreferenzielle Hinweise auf psychische Prozesse; siehe dazu das Teilkapitel II.C, S. 99 ff.

975 Siehe Alois Hahn, *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung*, Stuttgart 1968.

976 Siehe Jan Assmann und Rolf Trauzettel (Hgg.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*, Freiburg 2002; Klaus Feldmann, *Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick*, Wiesbaden ²2010 [Erstveröffentlichung 2004].

977 Siehe für den Fall des altägyptischen Totenglaubens Jan Assmann, »Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben«, in: Hans Peter Duerr (Hg.), *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade*, Frankfurt a. M. 1983, S. 336–359.

978 Für die griechische Antike siehe Christiane Sourvinou-Inwood, *›Reading‹ Greek Death. To the End of the Classical Period*. Paperback edition, Oxford, New York 1996.

979 Siehe Siegbert A. Warwitz, *Sinnsuche im Wagnis. Leben in wachsenden Ringen. Erklärungsmodelle für grenzüberschreitendes Verhalten*, Baltmannsweiler ²2016 [Erstveröffentlichung 2001].

980 Für den mesopotamischen Kontext siehe Annette Zgoll, »Grenzerfahrungen. Eine Typologie des epischen Helden anhand antiker mesopotamischer Quellen«, in: *Saeculum* 59, 1 (2008), S. 1–28, https://doi.org/10.7788/saeculum.2008.59.1.1.

981 Spencer-Brown, *Laws*, S. 5 [wie Anm. 49].

982 Bei dem Konzept der ›verschwimmenden Grenzen‹ (›blurring boundaries‹), das sich insbesondere in den Kulturwissenschaften großer Beliebtheit erfreut, handelt es sich nicht selten um die Überschreitung von Grenzen, die aber dennoch Grenzen bleiben. Leon Anderson versteht unter verschwimmenden Grenzen »the often hazy distinctions between what is considered good or bad, right or wrong, and the confusion that we face when we try to explain why«; Leon Anderson, *Deviance. Social Constructions and Blurred Boundaries*, Oakland, CA 2017, S. 4. Vage sind nicht die Grenzen, sondern nur die semantischen Besetzungen auf der einen und anderen Seite. Wenn hingegen Unklarheit herrscht, liegt keine Grenzziehung vor. Das Konzept des ›dritten Raums‹, das von Homi K. Bhabha eingeführt worden ist, beschreibt die Einheit der beiden Seiten einer Grenze; siehe Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*. With a new preface by the author, London u. a. 2004 [Erstveröffentlichung 1994].

983 Kelly Bulkeley, *Big Dreams. The Science of Dreaming and the Origins of Religion*, New York, NY 2016, S. 3.

984 Durkheim, *Formen*, S. 300 [wie Anm. 33].

985 Mit freundlicher Genehmigung von Marco Peresani, © Marco Peresani, l'Università di Ferrara.

986 Vgl. Thomas Wynn, Frederick Coolidge und Martha Bright, »Hohlenstein-Stadel and the evolution of human conceptual thought«, in: *Cambridge Archaeological Journal* 19, 1 (2009), S. 73–84, https://doi.org/10.1017/S0959774309000043. Zigtausende von Jahren später wird Lamaštu – zunächst als Tochter des Gottes Anu eine altbabylonische Himmelsgöttin, dann eine mesopotamische Dämonin – ebenfalls als ein Mischwesen aus menschlichem Körper und Löwenkopf dargestellt; vgl. etwa die Abbildungen bei Walter Farber, *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.*, Winona Lake, Ind. 2014, S. 41. Zur religiösen Semiotisierung von Raubtieren vgl. Hans Kruuk, *Hunter and Hunted. Relationships between Carnivores and People*, Cambridge, UK u. a. 2002, S. 188.

987 Parzinger, *Kinder*, S. 80 [wie Anm. 836].

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

988 Siehe Maxime Aubert, Rustan Lebe, Adhi Agus Oktaviana, Muhammad Tang, Basran Burhan, Hamrullah, Andi Jusdi, Abdullah, Budianto Hakim, Jian-Xin Zhao, I. Made Geria, Priyatno Hadi Sulistyarto, Ratno Sardi und Adam Brumm, »Earliest hunting scene in Prehistoric art«, in: *Nature* (2019), S. 1–4, https://doi.org/10.1038/s41586-019-1806-y, hier: S. 4.

989 Vgl. Bradley, *Image*, S. 4 [wie Anm. 516].

990 So Clottes/Lewis-Williams, *Schamanen* [wie Anm. 596].

991 Diese Ansicht vertritt Siegfried Giedion, *Ewige Gegenwart. Ein Beitrag zu Konstanz und Wechsel. Bd. 1: Die Entstehung der Kunst*, Köln 1964, S. 370.

992 Vgl. Ina Wunn, *Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit*, Stuttgart 2005, S. 455. Als Überblick zu Masken in vorgeschichtlicher Zeit siehe John W. Nunley, »Prehistory and origins«, in: John W. Nunley und Cara McCarty (Hgg.), *Masks. Faces of Culture*, New York 1999, S. 21–39.

993 Weitet man jedoch den Blick auf afrikanisches Material aus, handelt es sich um einen längeren Prozess der allmählichen Herausbildung von sozio-kulturellen Zeichen, der ab etwa 100.000 v. u. Z. beginnt; siehe McBrearty/Brooks, »Revolution« [wie Anm. 925].

994 Brock, *Leben*, S. 132 [wie Anm. 816].

995 Elder/Wolch/Emel, »Pratique«, S. 73 [wie Anm. 517].

996 Vgl. Fränkel, *Poetry*, S. 200 [wie Anm. 518].

997 Vgl. a .a. O., S. 146.

998 Die Unterscheidung von innerem Sinn und äußerer Bedeutung nach Frege, »Sinn« [wie Anm. 105].

999 Foto vom Originalbild; © Robert Bégouën, Association Louis Bégouën.

1000 Abbildung aus Henri Bégouën, »Un dessin relevé dans la caverne des Trois-frères à Montesquieu-Avantès (Ariège)«, in: *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 64 (1909), S. 303–310, hier: S. 305; © Association Louis Bégouën.

1001 In anderen Regionen, etwa in Spanien, Italien, Afrika und Australien finden sich teils eindeutigere zwischenwesenartige – anthropomorphe oder zoomorphe – Darstellungen aus vorgeschichtlicher Zeit; siehe Hans-Georg Bandi, Henri Breuil, Lilo Berger-Kirchner, Henri Lhote, Erik Holm und Herman Lommel, *The Art of the Stone Age. Forty Thousand Years of Rock Art*, London 1961, S. 67, 68, 82, 87, 205, 209, 226. Zu den paläolithischen Zeichnungen als Projektionsfläche für moderne Spekulation siehe Ernst H. J. Gombrich, *Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, London ^{7}1984 [Erstveröffentlichung 1960], S. 86; und – am Beispiel Altamiras – für die Bildung von Narrativen: Leslie G. Freeman, »The many faces of Altamira«, in: ders., *Anthropology without Informants. Collected Works in Paleoanthropology*, Boulder, CO 2009, S. 277–294.

1002 Calasso, *Jäger*, S. 7 [wie Anm. 212].

1003 Die Vereindeutigung der Oberhand wird semiotisch im Motiv des ›Herrns der Tiere‹ geleistet. Siehe Joseph Campbell, *The Masks of God I. Primitive Mythology*, London 1960, S. 282; Othmar Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst*, Göttingen 1978; und Erich Hofstetter, *Der Herr der Tiere im alten Indien*, Wiesbaden 1980.

1004 Siehe Georges Bataille, *Theorie der Religion*. Aus dem Französischen übersetzt von Andreas Knop. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Gerd Bergfleth, München 1997.

1005 Pace, *Religion*, S. 47 [wie Anm. 129].

1006 Darauf hat bereits Schleiermacher, *Reden*, S. 241 [wie Anm. 23], hingewiesen.

1007 Siehe Johan Huizinga, *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg 1956 [Erstveröffentlichung 1938]; evolutionstheoretisch: Manfred Eigen und Ruthild Winkler, *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall*, München u. a. ^{9}1985 [Erstveröffentlichung 1975].

1008 Vgl. Bellah, *Religion*, S. 92 [wie Anm. 98].

1009 Siehe Müller-Karpe, *Religionsarchäologie*, S. 19 [wie Anm. 930]. Als Überblick zur Diskussion des Verhältnisses zwischen vorgeschichtlicher Felsmalerei und Religion siehe Bullen, »Art« [wie Anm. 968].

1010 Vgl. Georges Bataille, *Die Höhlenbilder von Lascaux oder die Geburt der Kunst*, Frankfurt a. M. u. a. 1984.

1011 Vgl. Steffen Roth, »Serious gamification. On the redesign of a popular paradox«, in: *Games and Culture* (2015), S. 1–12, https://doi.org/10.1177/1555412015581478.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1012 Dass Religion, wenn sie es mit ernsten Themen zu tun hat, auch das Gegenteil, etwa Spiel, Leichtigkeit und Humor, mitführen kann, zeigen die Beiträge in Gerald Hartung und Markus Kleinert (Hgg.), *Humor und Religiosität in der Moderne*, Wiesbaden 2017; sowie asienbezogen: Selva J. Raj und Corinne G. Dempsey, *Sacred Play. Ritual Levity and Humor in South Asian Religions*, Albany 2010. Vgl. auch die Religionsdefinition von Edward G. Sapir, »The meaning of religion« [Erstveröffentlichung 1928], in: ders., *Selected Writings in Language, Culture and Personality*, hg. von David G. Mandelbaum, Berkeley [6]1973 [Erstveröffentlichung 1949], S. 346–364, hier: S. 347: »Religion is man's never-ceasing attempt to discover a road to spiritual serenity across the perplexities and dangers of daily life.«

1013 Siehe Paul Bouissac, *The Semiotics of Clowns and Clowning. Rituals of Transgression and the Theory of Laughter*, London u. a. 2015.

1014 Vgl. Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Edited with an Introduction and Notes by Adam Phillips, Oxford 1990; Jean-François Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime. Kant's Critique of Judgment, §§23–29*, Stanford, CA 1994. Jedenfalls in der westlichen Moderne stehen das Schöne und das Erhabene »in einer gegenstrebigen Spannungsbeziehung zueinander«; so Carsten Zelle, *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*, Stuttgart 1995, S. 10.

1015 Vgl. Goethe, *Faust*, S. 52 [wie Anm. 688].

1016 Zur Entschlüsselung eines Codes prähistorischer Zeichen in ihrer Verwendung als einer Protosprache mit Sinn und Bedeutung inklusive tropischer Figuren wie der Synekdoche siehe Petzinger, *Making* [wie Anm. 964], und Kate Ravilious, »Messages from the Stone Age«, in: *New Scientist* 205, 2748 (2010), S. 30–34.

1017 Aber auch semi-natürliche Tierfiguren stellen längst nicht die Mehrheit dar: »Most of the world's Pleistocene rock art, probably over 99 % of it, does not consist of semi-naturalistic animal figures«; so Bednarik, *Condition*, S. 161 [wie Anm. 96].

1018 Modifiziert nach Hans Rhotert, »Die Kunst der Altsteinzeit«, in: Hans Weigert (Hg.), *Kleine Kunstgeschichte der Vorzeit und der Naturvölker*, Stuttgart 1956, S. 9–52, hier: S. 31.

1019 Walter Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, New York [2]1997 [Erstveröffentlichung 1972], S. 24, mit Bezug auf Karl Meuli, »Griechische Opferbräuche« [Erstveröffentlichung 1946], in: ders., *Gesammelte Schriften, Bd. II*, Basel 1975, S. 907–1021. Von einer Schulderfahrung als Teil der Entstehung eines ›Jagdkultes‹ geht auch Roberto Calasso aus: »Am Anfang ist die Jagd eine unumgängliche Handlung, am Ende ein willkürlicher Akt. Sie bildet eine Folge von rituellen Praktiken aus, die dem Akt (der Tötung) vorausgehen und auf ihn folgen. Der Akt kann zeitlich eingekreist werden, mehr nicht, so wie die Beute im Raum. Aber der Verlauf der Jagd selber ist unnennbar und unbeherrschbar, wie der Koitus. Man weiß nicht, was zwischen dem Jäger und der Beute geschieht, wenn sie aneinandergeraten. Gewiss ist allerdings, dass der Jäger vor der Jagd Demutsgesten vollzieht. Und nach der Jagd fühlt er das Bedürfnis, sich von einer Schuld zu befreien«; Calasso, *Jäger*, S. 11 [wie Anm. 212]. Er beschreibt den ›Jagdkult‹ nicht nur in Bezug auf Hirsche, die in der vorliegenden Abhandlung zu Sprache kommen, sondern auch unter Berücksichtigung von Bären. Hominine teilen sich mit diesen Tieren eine Zeit lang geeignete Höhlen zur Überwinterung oder konkurrieren mit ihnen um entsprechende Plätze. Aufgrund des Körperbaus und der Möglichkeit zum aufrechten Gang kann es sein, dass Hominine Bären lange nicht von Ihresgleichen unterscheiden. Zum ›Bärenkult‹ in vorgeschichtlicher Zeit siehe Ina Wunn, »Bärenkult in urgeschichtlicher Zeit«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7, 1 (1999), S. 3–23, https://doi.org/10.1515/0030.3.

1020 Burkert, *Homo Necans*, S. 30 [wie Anm. 1019]. Die Theorie vom vorgeschichtlichen ›Jagdkult‹ ist maßgeblich von Henri Breuil entwickelt worden; siehe Henri Breuil, *Beyond the Bounds of History. Scenes from the Old Stone Age*. English translation by Mary E. Boyle. Foreword by Field-Marshal J.C. Smuts, London 1949; und Henri Breuil und Raymond Lantier, *Les Hommes de la pierre ancienne. Paléolithique et mésolithique*, Paris 1959. Die ›Jagdkult‹-Theorie ist reichlich spekulativ, daher in der Forschung umstritten und wird heute in der Regel nicht mehr vertreten; siehe die Zusammenfassung bei Ries, *Ursprung*, S. 46–48 [wie Anm. 795]. Wenn im Folgenden von ›Jagdkult‹ die Rede ist, bezieht sich der Begriff nicht auf die Theorie von Breuil; vielmehr werden lediglich Indizien behandelt, die für die Ausformung von Kultpraktiken, die im Kontext der Jagd entstanden und auf sie bezogen sein können; im Übrigen gilt mit Ries (a. a. O., S. 47):

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Wenn man den Jagdzauber ausschließen will, muß man die Jagdmythen und die Mythen über den Ursprung des Wildes damit nicht verwerfen.« In diesem Sinne ist der Essay von Roberto Calasso gehalten; siehe Calasso, *Jäger* [wie Anm. 212].

1021 Die Jagd birgt enormes metaphorisches Potenzial und steht daher mit vielen Implikationen für das Verhältnis der vorgeschichtlichen sozio-kulturellen Wirklichkeit zu ihrer natürlichen Umwelt. Zur sozialen Konstitution der natürlichen Umwelt durch Jagen und Sammeln vgl. Tim Ingold, »Hunting and gathering as ways of perceiving the environment«, in: ders., *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London u. a. 2000, S. 40–60.

1022 Peirce, *Phänomen*, S. 145 [wie Anm. 183].

1023 Hier kommen Überlegungen zur ›agency of objects‹ ins Spiel; vgl. Anm. 188.

1024 Vgl. McElreath P. Richards, George Taylor, Teresa E. Steele, Shannon P. McPherron, Marie Soressi, Jacques Jaubert, Jörg Orschiedt, Jean-Baptiste Mallye, William Rendu und Jean-Jacques Hublin, »Isotopic dietary analysis of a Neanderthal and associated fauna from the site of Jonzac (Charente-Maritime), France«, in: *Journal of human evolution* 55, 1 (2008), S. 179–185, https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2008.02.007; und Katharine Scott, »Two hunting episodes of middle Palaeolithic age at La Cotte de Saint-Brelade, Jersey (Channel Islands)«, in: *World Archaeology* 12, 2 (1980), S. 137–152, https://doi.org/10.1080/00438243.1980.9979788. Jüngst wurde in Norddeutschland ein Wurfspeer gefunden, dessen Alter von Fachleuten auf 300.000 Jahre geschätzt wird; siehe Nicholas J. Conard, Jordi Serangeli, Gerlinde Bigga und Veerle Rots, »A 300,000-year-old throwing stick from Schöningen, northern Germany, documents the evolution of human hunting«, in: *Nature Ecology & Evolution* 4, 5 (2020), S. 690–693, https://doi.org/10.1038/s41559-020-1139-0.

1025 Vgl. Brian M. Fagan und Nadia Durrani, *People of the Earth. An Introduction to World Prehistory*, New York u. a. [15]2019 [Erstveröffentlichung 1980], S. 15.

1026 Vgl Anm. 1019.

1027 Burkert, *Homo Necans*, S. 28 f. [wie Anm. 1019].

1028 Roberto Calasso spricht beim Übergang vom Analogen ins Digitale von der Ersetzung, durch die das jeweils Wichtige vom Vernachlässigbaren geschieden wird; siehe Calasso, *Jäger*, S. 120 f. [wie Anm. 212].

1029 Wo entlang die Grenzen in sich sinnvoll strukturierter semiotischer Einheiten mit äußeren Bedeutungen verlaufen, was das Innere (Text) und was das Äußere (Kontext) eines Sinn konstituierenden Zeichenzusammenhangs ist, ist eine Frage gesellschafts- sowie sozialstruktureller Regelung und muss in der Rekonstruktion jeweils sequenzanalytisch anhand der Fallsättigung geklärt werden. Die Unterscheidung von Text und Kontext ist interpretationsabhängig, und die eine Seite der Unterscheidung ist nicht ohne die andere zu haben: »[…] the notion of context frequently oversimplifies rather than enriches the discussion, since the opposition between an act and its context seems to presume that the context is given and determines the meaning of the act. We know, of course, that things are not so simple: context is not given but produced; what belongs to a context is determined by interpretive strategies; contexts are just as much in need of elucidation as events; and the meaning of a context is determined by events. Yet whenever we use the term context we slip back into the simple model it proposes«; so Jonathan Culler, *Framing the Sign. Criticism and Its Institutions*, Oxford 1988, S. xiv. Wenn der Text ernst genommen werden soll, muss der Kontext als vom Text produziert verstanden und in den Text als interner Umweltbezug im Sinne eines *re-entry* hineingenommen werden.

1030 Vgl. Michael Polanyi, *Implizites Wissen*, Frankfurt a. M. 1985.

1031 Dan Sperber, *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Oxford, UK u. a. 1996, S. 97.

1032 Andreas Schelske zeigt bildtheoretisch, dass Bilder in der syntaktischen Dimension einer Konvention folgen, deren Regelhaftigkeit das Medium für einen kulturellen Beziehungsaspekt bietet; siehe Andreas Schelske, »Wie wirkt die Syntaktik von bildhaften Zeichen kommunikativ?«, in: Klaus Sachs-Hombach und Klaus Rehkämper (Hgg.), *Bildgrammatik. Interdisziplinäre Forschungen zur Syntax bildlicher Darstellungsformen*, Magdeburg 1999, S. 145–154.

1033 Auf dieser Linie liegt auch das Kulturverständnis von Dirk Baecker: Kultur wird durch »einen ganz besonderen Typ von Beobachtung realisiert […], nämlich die Beobachtung von Sachverhalten als Unterscheidungen und die Beobachtung dieser Unterscheidungen auf ihre Form hin. Kultur ist […] der univer-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sell gewordene dritte Wert, das tertium datur als Einspruch gegen alles, was die Gesellschaft in die Form des Entweder-Oder zu bringen glaubt. […] Kultur ist zwangsläufig ästhetisch, wenn man unter Ästhetik mit Sören Kierkegaard die Etablierung einer Indifferenz zwischen Entweder und Oder versteht«; Dirk Baecker, *Wozu Kultur?*, Berlin ²2001 [Erstveröffentlichung 2000], S. 105 f.

1034 In diesem Stadium der semiotischen Rekonstruktion der therianthropischen Figuren könnte auch ein anderer Schluss gezogen werden, der folgendermaßen verläuft: Das in der Zeichnung einer Jagdszene aus dem Mesolithikum (Abbildung 38, S. 217) dargestellte Tier am linken unteren Rand könnte als Zeichen auch, statt die Jagdszene zu ›dirigieren‹, den Versuch bedeuten, die Jäger davon abzuhalten, das Tier zu töten. In diesem Fall kann die Geste der vorgestreckten Arme auf eine Art von Drohen oder Flehen hinweisen. Oder das Tier könnte – anthropomorphisiert – angesichts des von Pfeilen durchbohrten anderen Tiers die Arme als Ausdruck des Erschreckens heben. Für diese Fälle wären therianthropische Figuren als eine Art von Schuldverarbeitung in Richtung der Vermeidung von Gewalt, die mit der Jagd verbunden ist, zu verstehen – ähnlich der Meuli-Burkert-These zur Entstehung von Opferpraktiken, aber mit anderen Konsequenzen; siehe Meuli, »Opferbräuche« [wie Anm. 1019]; Burkert, *Homo Necans* [wie Anm. 1019]. Diese Verstehensvariante wird im Folgenden jedoch außer Acht gelassen, weil der Vegetarismus nach der Etablierung von Jäger/Sammer-Gesellschaften erst sehr viel später wieder eingesetzt hat.

1035 Wightman, *Origins*, S. 68 [wie Anm. 26]; vgl. auch Guthrie, *Faces*, S. 87 [wie Anm. 26].

1036 Wightman, *Origins*, S. 77 [wie Anm. 26].

1037 So wird das Mohenjo-Daro Siegel 420 bezeichnet, das in der namensgleichen Ansiedlung am Unterlauf des Indus im heutigen Pakistan gefunden worden ist und gelegentlich als ›Proto-Śiva‹ gedeutet wird; siehe Jane McIntosh, *The Ancient Indus Valley. New Perspectives*, Santa Barbara u. a. 2008, S. 75. Die Ansiedlung war zwischen ca. 2.600 und 1.800 v. u. Z. Teil der Indus-Kultur. Die Bezeichnung ›Herr der Tiere‹ wird aber auch auf andere religionsgeschichtliche Sachverhalte appliziert; siehe Campbell, *Masks*, S. 282 [wie Anm. 1003]; Keel, *Entgegnung* [wie Anm. 1003]; Hofstetter, *Herr* [wie Anm. 1003]). Beispielsweise kommt für den griechischen Kontext die Figur der Πότνια θηρῶν in manchen Hinsichten als Analogie infrage; siehe Kristin Schuhmann, »Die Schöne und die Biester. Die Herrin der Tiere im bronzezeitlichen und früheisenzeitlichen Griechenland«, Heidelberg 2009, https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/378/2/Schuhmann.pdf, letzter Zugriff: 06.01.2021.

1038 Vgl. Count Bégouën, »The magical origin of prehistoric art«, in: *Antiquity* 3 (1929), S. 5–19; André Leroi-Gourhan, *The Dawn of European Art. An Introduction to Palaeolithic Cave Painting*, Cambridge, UK u. a. 1982. Ebenso wie das Leben und sozio-kulturelle Praktiken im Allgemeinen hat auch die Kunst zahlreiche Ursprünge. Die Archäologie hat bislang folgende Zentren ausgemacht: Die Höhlen im südfranzösischen und Nordspanien, die Donaukultur, Südafrika und neuerdings Indonesien. Die ältesten artifiziellen, nicht-technischen Befunde aus Südafrika (*Blombos*-Höhle) datieren um 75.000 v. h.; siehe Henshilwood, »Origins«, S. 41 [wie Anm. 827]. Die bislang ältesten bekannten figürlichen Zeichnungen Europas befinden sich in Höhlen im Norden Spaniens und sind ca. 40.000 Jahre alt; siehe Alistair W. G. Pike, Daniela L. Hoffmann, Marcos García-Diez, Paul B. Pettitt, José Alcolea, Rodrigo De Balbín, Cesar González-Sainz, Carmen de las Heras, José A. Lasheras, Ramón Montes und João Zilhão, »U-Series dating of Paleolithic art in 11 caves in Spain«, in: *Science* 336, 6087 (2012), S. 1409–1413. Auf Sulawesi, Indonesien, wurden jüngst Felsmalereien entdeckt, die mit rund 44.000 Jahren von heute auf eine sogar noch etwas frühere Zeit datiert werden; siehe Maxime Aubert, Adam Brumm, Muhammad Ramli, Thomas Sutikna, E. Wahyu Saptomo, Budianto Hakim, Mike J. Morwood, Gerrit D. van den Bergh, Leslie Kinsley und Anthony Dosseto, »Pleistocene cave art from Sulawesi, Indonesia«, in: *Nature* 514, 7521 (2014), S. 223–227, https://doi.org/10.1038/nature13422; und Aubert/Lebe/Oktaviana u. a., »Hunting scene« [wie Anm. 988]. Möglicherweise können bald auch ähnliche Befunde in Australien mit entsprechenden Methoden in dieselbe Zeit datiert werden. Die verschiedenen Orte geben Anlass zu unterschiedlichen Vermutungen. Es ist möglich, dass der *Homo sapiens* entsprechende Fertigkeiten bereits im ›Gepäck‹ hatte, als er sich gen Europa und (Südost-)Asien ausbreitete. Ebenso möglich sind zunächst parallele und dann konvergente Entwicklungen. Zu einem Synthesevorschlag verschiedener Theorien und Konzepte früher Humanevolution unter Berücksichtigung zahlreicher Faktoren wie Klima und Sozialverhalten siehe Mark A. Maslin, Susanne Shultz und Martin H. Trauth, »A synthesis of the theories and concepts of early human evolution«, in: *Phil-*

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

osophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences 370, 20140064 (2015), S. 1–12, https://doi.org/10.1098/rstb.2014.0064.

1039 Abbildung aus Chantal Conneller, »Becoming deer. Corporeal transformations at Star Carr«, in: *Archaeological Dialogues* 11 (2004), S. 37, https://doi.org/10.1017/S1380203804001357, hier: S. 38. © Cambridge University Press.

1040 Vgl. John G. D. Clark, *Excavations at Star Carr. An Early Mesolithic Site at Seamer near Scarborough, Yorkshire*. Reprinted with a new preface, London u. a. 1978 [Erstveröffentlichung 1954].

1041 Siehe Martin Street, *Jäger und Schamanen. Bedburg-Königshoven, ein Wohnplatz am Niederrhein vor 10000 Jahren*, Mainz 1989, S. 11. Vgl. auch Clark, *Excavations*, S. 169 [wie Anm. 1040]: »[…] there are two circumstances for which there is no obvious explanation had the frontlets merely been attached to stakes or structures as some form of trophy, but which would fit admirably the hypothesis that they were intended to be worn as some kind of mask or head-dress.«

1042 Weitere entsprechende Exemplare stammen von den frühmesolithischen Fundplätzen Hohen Viecheln, Plau und Berlin-Biesdorf.

1043 Siehe etwa Bosinski, *Neandertaler*, S. 156 [wie Anm. 943], und Liane Giemsch, »Hirsch, Ren und Elch. Die Verehrung der Geweihträger bei frühen Jägern«, in: Egon Wamers (Hg.), *Bärenkult und Schamanenzauber. Rituale früher Jäger*, Regensburg 2015, S. 85–101, hier: S. 86. Wie erwähnt, vermitteln auch einige vorgeschichtliche Zeichnungen den Eindruck, dass die dargestellten Menschen Tiermasken tragen; beispielsweise in der Höhle *Les Combarelles* im heutigen französischen Département Dordogne, die zahlreiche Felszeichnungen aus dem Jungpaläolithikum enthält. Bandi/Breuil/Berger-Kirchner u. a., *Art*, S. 35 [wie Anm. 1001], interpretieren diesen Befund wie folgt: »There must be some deeper reason for the fact that these figures of human beings are always represented in an unskilful manner, whereas elaborate care is bestowed upon the pictures of animals. One of the reasons may be the great reluctance of primitive man to depict his own image and thus place himself in the hands of a magic-working enemy. In the majority of cases, however, the idea was to represent masks used in hunting or rites which personified mythical beings and were connected with some magic cult.«

1044 Abbildung aus Julien Ries, *Le origine delle religion*, Mailand 1993, S. 35. Abbildung freundlicherweise zur Verfügung gestellt durch Jaca Book, Mailand. © Jaca Book. Bandi/Breuil/Berger-Kirchner u. a., *Art*, S. 96 [wie Anm. 1001], bezeichnen diese Darstellung als »an anthropomorphous figure (possibly the spirit of a wild animal or a man with an animal mask)«.

1045 Diese Ansicht vertritt Reichholf, *Menschen*, S. 60–62 [wie Anm. 840].

1046 Vgl. Bellah, *Religion*, S. 91 f. [wie Anm. 98]; für spätere Zeiten siehe Adam B. Seligman, »Reflexivity, play, ritual, and the axial age«, in: *Sociologica*, 1/15 (2013), S. 2–15, https://doi.org/10.2383/73710).

1047 Gerade wegen der hohen Kunstfertigkeit der Höhlenzeichnungen »fällt es auf, dass die Hörner bzw. die Stoßzähne entweder übertrieben groß oder auch zu klein gezeichnet sind und z. T. – und das ist besonders auffallend – nicht in perspektivischer Anordnung, sondern dem Betrachter zugewandt, en face dargestellt sind«; Vierzig, *Mythen*, S. 62 [wie Anm. 795].

1048 Abbildung aus Ries, *Origine*, S. 34 [wie Anm. 1044].

1049 Diese Möglichkeit wird von vielen für wahrscheinlich gehalten. Siehe etwa Eckart Altenmüller, *Vom Neandertal in die Philharmonie. Warum der Mensch ohne Musik nicht leben kann*, Berlin 2018, S. 47; Emmanuel Anati, »On Palaeolithic religion«, in: David A. Warburton, Lisbeth B. Christensen und Olav Hammer (Hgg.), *The Handbook of Religions in Ancient Europe*, Durham 2013, S. 36–44, hier: S. 43; und Ries, *Ursprung*, S. 34 [wie Anm. 795]. Skeptisch gegenüber dieser Deutung ist Reichholf, *Menschen*, S. 61 [wie Anm. 840].

1050 Auf dem Rücken des hinteren Tieres ist eine – hier nicht abgebildete und vermutlich später hinzugefügte – Frauengestalt gezeichnet. Das kann ein Indiz für den Zusammenhang zwischen Jagd- und Fruchtbarkeitskult und somit für die Polysemie der dargestellten Szene sein.

1051 Siehe Marcello Barbieri, »Is the cell a semiotic system?«, in: ders. (Hg.), *Introduction to Biosemiotics. The New Biological Synthesis*, Dordrecht 2007, S. 179–207. Zur Analogie zwischen chemischen Prozessen und sprachlicher Sinnbildung vgl. John Maynard Smith und Eörs Szathmáry, *The Origins of Life. From the Birth of Life to the Origin of Language*, Oxford 2010, S. 157: »[…] there is a reason why we might expect such an analogy to help. In chemistry, a small number of kinds of atoms—hydrogen, oxygen, iron, and so on—

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

can combine to form an immense number of different compounds, yet by no means all arrangements of atoms form stable compounds. In the same way, a small number of kinds of words—nouns, verbs, adverbs, and so on—can combine to form an immense number of sentences, yet not all combinations are grammatical. So there may be an analogy.«

1052 Zur möglichen kultischen Bedeutung der Hirschgeweihmasken vgl. Robert Ganslmeier, *Tierknochen aus jungsteinzeitlichen Siedlungen in Niederbayern (Altdorf, Sallmannsberg, Kirchamper, Köfering und Tiefbrunn). Tiergräber und Tieropfer. Ein Bericht zum gegenwärtigen Forschungsstand unter Benutzung neuerer Untersuchungen*, Büchenbach 2001, S. 143 f. Für den Fall des spätneolithischen Karpatenbeckens ist »auf die Geweihe mit Schädelansatz hinzuweisen, die […] eine Interpretation mit Maskenzauber und Schamanismus ins Leben gerufen haben« (a. a. O., S. 144). Das ist etwa bei der Lage A4 des Objekts A/76 von Čičarovce der Fall: Weil nahe dem Schädel des Männerskeletts ein Eberzahn und Reste von Hirschgeweihen liegen, kann davon ausgegangen werden, dass der Tote eine Maske aus vergänglichem Material (etwa Leder oder Holz) getragen hat; siehe István Zalai-Gaál und Erika Gál, »Gerät oder Machtabzeichen? Die Hirschgeweihäxte des transdanubischen Spätneolithikums«, in: *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 56, 1/3 (2005), S. 29–66, hier: S. 57. Roberto Calasso geht hingegen von einem Bärenkult aus: »Das erste göttliche Wesen, dessen Namen man nicht aussprechen durfte, war der Bär. Darin war der Monotheismus keine Neuerung, sondern eine Wiederaufnahme, eine Verschärfung. Neu war das Bilderverbot«; Calasso, *Jäger*, S. 8 [wie Anm. 212].

1053 Bandi/Breuil/Berger-Kirchner u. a., *Art*, S. 26 [wie Anm. 1001].

1054 Siehe Conneller, »Deer«, S. 42 [wie Anm. 1039].

1055 Lewis-Williams/Dowson, »Signs«, S. 215 [wie Anm. 406].

1056 Zum Spektrum zwischen ›bewusst‹ und ›unbewusst‹ in vorgeschichtlicher Zeit siehe Lewis-Williams, *Conceiving*, S. 152 [wie Anm. 795]. Aber auch diese Unterscheidung samt ihrem semantischen Spektrum muss als sozio-kultureller Sachverhalt kommunikativ und somit gesellschaftlich konstituiert und vermittelt werden.

1057 Vgl. Lucien Lévy-Bruhl, *Die geistige Welt der Primitiven*. Übersetzt von Margarethe Hamburger, München 1927 [Erstveröffentlichung 1922]. Zum ›primitiven Denken‹ siehe auch Dux, *Weltbilder*, S. 87–129 [wie Anm. 593].

1058 In manchen Kritiken wird Lévy-Bruhls Ansatz als moderne Mythenbildung gesehen und zum Beispiel in der literarischen Rezeption entsprechend eingesetzt; siehe etwa David Spurr, »Myths of Anthropology. Eliot, Joyce, Levy-Bruhl«, in: *Publications of the Modern Language Association of America* 109, 2 (1994), S. 266–280, https://doi.org/10.2307/463121. Anders Günter Dux, *Historisch-genetische Theorie der Kultur. Instabile Welten. Zur prozessualen Logik im kultruellen Wandel*. Studienausgabe. Unveränderter Nachdruck der Erstausgabe, Weilerswist 2005 [Erstveröffentlichung 2000], S. 156: Lévy-Bruhls »Beschreibung der frühen und in diesem Sinne ›primitiven‹ Gesellschaften enthielt kaum eine Feststellung, die nicht andere vor ihm getroffen hatten und nach ihm erneut getroffen hätten: vor allem das Haften am Konkreten.«

1059 Siehe Clottes, *Cave Art*, S. 22 [wie Anm. 960]. Vgl. auch Dux, *Theorie*, S. 130 [wie Anm. 1058]: »Subjekt und Handlung sind im frühen Denken nicht das, was sie für uns sind. Man muß sich vergegenwärtigen, daß das einzelne Objekt wie die Welt als ganze in der Struktur eines handlungsmächtigen Agens gedacht wird. Was immer in der Materialität der Objekthaftigkeit in den Blick gefaßt wird, wird zugleich in seiner Subjektivität mit in den Blick gefaßt.«

1060 Das betrifft übrigens auch die Frage einer steinzeitlichen Kunst. Leroi-Gourhan zufolge ermöglicht uns der Vergleich mit ethnologischem Material, »die prähistorische Gesellschaft als eine lebendige Gesellschaft anzusehen, in der die technischen Entwicklungen nicht unbedingt in denselben Bewegungen verlaufen mußten wie die Entwicklung von Kunst und Religion«; Leroi-Gourhan, *Kunst*, S. 50 [wie Anm. 966]. Aus diesem Grund trifft Leroi-Gourhan die »Unterscheidung zwischen technischen Gebrauchsgegenständen und Gegenständen religiöser Verwendung« (a. a. O., S. 64). Vgl. zu dieser Unterscheidung die Differenz Schleiermachers zwischen »wirksamen« und »darstellendem Handeln«; Friedrich D. E. Schleiermacher, *Die praktische Theologie. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Nachdruck der Ausgabe von 1850, hg. v. Jacob Frerichs, Berlin u. a. 1983, S. 70 f. Siehe auch die Unterscheidung zwischen »diskursiver« und »präsentativer« Symbolisierung bei Susanne K. Langer, *Phi-*

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

losophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art, New York ⁶1954 [Erstveröffentlichung 1948], S. 63.

1061 Conneller, »Deer«, S. 50 [wie Anm. 1039]. In diesem Sinne erwägt auch Richard Merz die Möglichkeit, »daß die Eiszeitmenschen auf einer Bewußtseinsstufe standen, auf welcher eine Maskierung und Verkleidung sowohl vom ›Darsteller‹ wie vom ›Publikum‹ nicht bloß als Rollenspiel, sondern als wirklicher Gestalt- und Identitätswechsel erlebt wurde. Sowohl einem lebenden ›Darsteller‹ wie einer bildlichen Darstellung solcher Mischgestalten hätte damit für die Angehörigen dieser Kultur ein Grad von Realität zukommen können, welcher der Vorstellung einer echten Existenzrealität mischgestaltiger Erscheinungen gleichkäme«; Richard Merz, *Die numinose Mischgestalt. Methodenkritische Untersuchungen zu tiermenschlichen Erscheinungen Altägyptens, der Eiszeit und der Aranda in Australien*, Berlin u. a. 1978, S. 84. Michael H. Kelly und Frank C. Keil stellen mit Bezug auf Ovids *Metamorphosen* fest: »By examining a story in detail, one can determine exactly what metamorphosis would maximize interest and fit the story. Thus, interest in the relation between predator and prey can explain the transformation of the hunter Actaeon into a deer, who is then pursued by his own hunting dogs«; Michael H. Kelly und Frank C. Keil, »The more things change… Metamorphoses and conceptual structure«, in: *Cognitive Science* 9, 4 (1985), S. 403–416, hier: S. 411. Vgl. Auch Ernst Cassirers Ausführung zum ›mythischen Tun‹: »Am Anfang des mythischen Tuns steht auch hier der Mimus: Und dieser hat nirgends bloß ›ästhetischen‹, bloß darstellenden Sinn. Der Tänzer, der in der Maske des Gottes oder Dämons erscheint, ahmt in ihr nicht nur den Gott oder Dämon nach, sondern er nimmt seine Natur an, er wandelt sich in ihn und verschmilzt mit ihm«; Cassirer, *Philosophie 2*, S. 279 [wie Anm. 629].

1062 Calasso, *Jäger*, S. 15 [wie Anm. 212].

1063 Halluzinationen können etwa durch psilocybinhaltige Pilze (›magic mushrooms‹) erzeugt werden; siehe R. Gordon Wasson, Stella Kramrisch, Jonathan Ott und Carl A. P. Ruck, *Persephone's Quest. Entheogens and the Origins of Religion*, New Haven 1986. Zur Erfahrung außerkörperlicher Zustände in neuropsychologischer Hinsicht siehe Olaf Blanke, Theodor Landis, Laurent Spinelli und Margitta Seeck, »Out-of-body experience and autoscopy of neurological origin«, in: *Brain. A Journal of Neurology* 127, 2 (2004), S. 243–258, https://doi.org/10.1093/brain/awh040; Olaf Blanke und Sebastian Dieguez, »Leaving body and life behind. Out-of-body and near-death experience«, in: Steven Laureys und Giulio Tononi (Hgg.), *The Neurology of Consciousness. Cognitive Neuroscience and Neuropathology*, Amsterdam u. a. 2009, S. 303–325; und Andra M. Smith und Claude Messier, »Voluntary out-of-body experience. An fMRI study«, in: *Frontiers in Human Neuroscience* 8 (2014), S. 70, https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00070. Auf die Forschungen von Olaf Blanke hat mich Thomas Hauschild aufmerksam gemacht. Objektsprachlich siehe beispielsweise – für den Fall des Daoismus – Stephen Eskildsen, »Mystical ascent and out-of-body experience in Medieval Daoism«, in: *Journal of Chinese Religions* 35, 1 (2007), S. 36–62, https://doi.org/10.1179/073776907803501197; und christlich: Teresa von Ávila, *Buch*, passim [wie Anm. 395], sowie Mechthild von Magdeburg, *Offenbarungen*, passim [wie Anm. 392].

1064 Scott Atran, *Gods*, S. 16 [wie Anm. 103], hält es für möglich, dass außernormale Bewusstseinszustände der Inspiration neuer Religionen dienen, sieht allerdings keine Evidenz dafür, »that more ›routine‹ religious experiences that commit the bulk of humanity to the supernatural have any characteristic pattern of brain activity«.

1065 Jurij M. Lotman, *Culture and Explosion*. Ed. by Marina Grishakova. Translated by Wilma Clark, New York, NY 2009, S. 35. Dies ist allerdings eine anthropologischer Perspektive, die in eine soziologische zu übersetzen wäre.

1066 T. Douglas Price und James A. Brown (Hgg.), *Prehistoric Hunter-Gatherers. The Emergence of Cultural Complexity*, Orlando u. a. 1985, S. 81.

1067 Siehe etwa Clottes/Lewis-Williams, *Schamanen* [wie Anm. 596]. Auch Roberto Calasso hält den Schamanismus für eine frühe Praxis innerhalb religiöser Evolution; siehe Calasso, *Jäger*, S. 7 [wie Anm. 212]: »Zur Zeit des Großen Raben war auch das Unsichtbare sichtbar. […] Als sich ein großer Teil des Existierenden ins Unsichtbare zurückzog, hörte er deshalb doch nicht auf zu geschehen. Aber man konnte leichter denken, er geschehe nicht. Wie konnte das Unsichtbare wieder sichtbar werden? Indem es die Trommel belebte. Dieses gespannte Fell eines toten Tieres war das Reittier, war die Reise, der goldene Wirbel. Es

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

führte dorthin, wo die Gräser brüllen, wo die Binsen stöhnen, wo nicht einmal eine Nadel in die Dichte des Graus eindringen könnte.«

1068 Parzinger, *Kinder*, S. 80 [wie Anm. 836].

1069 Leroi-Gourhan, *Kunst*, S. 209 [wie Anm. 966]. Die Eiszeitkunst setzt sich in der ostspanischen Felsmalerei des 7. bis 4. Jahrtausends v. u. Z. fort. »Im Unterschied zu den jungpaläolithischen Bildern handelt es sich bei der Levantekunst jedoch um eine erzählende Kunst, wobei Jagd und Kampf bevorzugte Themen sind. Jäger und/oder Krieger stürmen ein Gelände, verfolgen – mit Pfeil und Bogen ausgestattet – ihre Beute, tanzen um am Boden liegende getötete Feinde und sind mit vielen Details ihrer Ausrüstung und Tracht abgebildet. Themen aus dem kultischen oder religiösen Bereich spielen demgegenüber nur eine untergeordnete Rolle. Jedenfalls ist die Levante die weitgehend einzige Region in Europa, in der die Eiszeitkunst eine direkte Fortsetzung erlebt zu haben scheint, die dann – allerdings in deutlich schematischerer Form – auch noch bis in die Kupfer- und Frühbronzezeit fortgeführt wurde«; Parzinger, *Kinder*, S. 220 [wie Anm. 836].

1070 Vgl. Jane M. Atkinson, »Shamanisms today«, in: *Annual Review of Anthropology* 21, 1 (1992), S. 307–330, https://doi.org/10.1146/annurev.an.21.100192.001515, hier: S. 309.

1071 Beispielsweise ist in der altägyptischen Religion Nut eine Himmelsgöttin und zugleich eine Baumgöttin; siehe Jan Bergman, »Nut – Himmelsgöttin – Baumgöttin – Lebensgeberin«, in: Haralds Biezais (Hg.), *Religious Symbols and their Functions*. Based on papers read at the symposium on religious symbols and their functions, held at Åbo on the 28th–30th of August 1978, Stockholm 1979, S. 53–69.

1072 Gegen Lévy-Bruhl Lévy-Bruhl, *Welt* [wie Anm. 1057], der ausschließlich auf die Einheit dieser Differenz abstellt. Zum Konzept des Animismus siehe das Teilkapitel II.E.2, S. 132 ff.

1073 Siehe Ioan M. Lewis, *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, London u. a. ³2003 [Erstveröffentlichung 1971]; sowie als neuere Forschung Pierre Flor-Henry, Yakov Shapiro und Corine Sombrun, »Brain changes during a shamanic trance. Altered modes of consciousness, hemispheric laterality, and systemic psychobiology«, in: *Cogent Psychology* 4, 1, 1313522 (2017), S. 1–25, https://doi.org/10.1080/23311908.2017.1313522; und Helmut Tributsch, »Shamanic trance journey with animal spirits. Ancient ›scientific‹ strategy dealing with inverted otherworld«, in: *Advances in Anthropology* 8, 3 (2018), S. 91–126, https://doi.org/10.4236/aa.2018.83006.

1074 Vgl. Terrence W. Deacon und Tyrone Cashman, »The role of symbolic capacity in the origins of religion«, in: *Journal of Religion, Nature & Culture* 3, 4 (2009), S. 490–517, https://journals.equinoxpub.com/JSRNC/article/view/7315, letzter Zugriff: 03.03.2021.

1075 Gegen Jean Grondin, der zwar eine historische Differenz von Kult und Glauben voraussetzt, aber das »Wesen der Religion« in einem »gläubigen Ritual« bestimmt und konstatiert, dass Ritualität stets nur in Relation zu einer inneren Gläubigkeit sinnvoll ist; Jean Grondin, *Die Philosophie der Religion. Eine Skizze*. Übersetzt von Verena Heisen, Tübingen 2012, S. 35.

1076 Der pejorative Gebrauch drückt sich etwa in der Aussage aus: »Magie praktizieren immer nur die anderen.« Theorien, die Magie in einen Ablauf von sich einander ablösenden Stufen eingebettet sehen, sind beispielsweise zu finden bei James G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Abridged edition in one volume, New York 1925, und Cassirer, *Philosophie 2* [wie Anm. 629]. ›Magie‹ gehört zu den umstrittensten Begriffen in der Religionsforschung; vgl. etwa die entsprechenden Beiträge in Hans Peter Duerr (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale. Erster Band: Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1981; und ders. (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale. Zweiter Band: Beiträge aus Philosophie und Psychologie*, Frankfurt a. M. 1981. Dennoch wird der Begriff in der Forschung – mal diffus, mal in präziser Bestimmung – verwendet. Siehe die Bibliografie von Frank Röpke, »Literaturdatei ›Magie‹ und performatives Handeln« 2007, https://www.zaw.uni-heidelberg.de/hps/aefkw/medien/magie_bibliographie.pdf, letzter Zugriff: 03.11.2020. Die bislang umfangreichste und detaillierteste Untersuchung des Magiebegriffs liefert Otto, *Magie* [wie Anm. 605]. Ein religionsthnologischer Klassiker ist Mauss, *Theory* [wie Anm. 612]. Eine kognitionswissenschaftliche Theorie der Magie ist ausgearbeitet von Sørensen, *Theory* [wie Anm. 614].

1077 Parzinger, *Kinder*, S. 76 [wie Anm. 836].

1078 Zu einem Verständnis von Magie als Teil von Religion siehe Stanley J. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge, UK u. a. 1990; Gustavo Benavides, »Magic«, in: Robert A. Segal

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(Hg.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Malden, MA 2006, S. 295–308. Zur These von der ›Jagdmagie‹ siehe Salomon Reinach, »L'art et la magie a propos des peintures et des gravures de l'Age du Renne«, in: *L'Anthropologie* 14 (1903), S. 257–266; Henri Bégouën, »La magie aux temps préhistoriques«, in: *Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres* 12, II (1924), S. 417–432; Henri Breuil, *Quatre Cents Siècles d'Art Pariétal les Cavernes Ornées de l'Âge du Renne*, Montignac 1952; ders., *Beyond the Bounds of History. Scenes from the Old Stone Age*. Reprint, New York 1979 [Erstveröffentlichung 1949]. Zur Kritik an der Jagdmagie-These siehe Vierzig, *Mythen*, S. 47 [wie Anm. 795]. Vgl. im Übrigen Anm. 1020.

1079 Es sei darauf hingewiesen, dass es nicht um quantitative Repräsentativität geht, sondern darum, das sinnstrukturelle Potenzial zu rekonstruieren, aus dem heraus sich religiöse Kommunikation entwickeln kann.

1080 Simmel, »Soziologie«, S. 266 [wie Anm. 91] (meine Hervorhebung; VK).

1081 Die folgenden Abschnitte gehen – teils leicht verändert – in den folgenden Beitrag ein: Volkhard Krech, »Die Teilung des Opfers. Religion zwischen Biologie und Soziologie«, in: Christoph Auffarth, Alexandra K. Grieser und Anne Koch (Hgg.), *›Religion in der Kultur – Kultur in der Religion‹. Burkhard Gladigows Beitrag zum Paradigmenwechsel in der Religionswissenschaft*, Frankfurt a. M. (im Erscheinen).

1082 Vgl. David Janzen, *The Social Meanings of Sacrifice in the Hebrew Bible. A Study of Four Writings*, Berlin u. a. 2004, S. 4: »Sacrifice, like other rituals, communicates social meaning to its participants, and like other rituals the meaning it expresses is a communication of the way one social group understands the world to be […].«

1083 Vgl. Paul Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München ^{3}1920 [Erstveröffentlichung 1890], S. 95–155. Walter Burkert kritisiert zu Recht, dass bei dieser Einteilung »Gegenstand, Empfänger und Motiv des Opfers durcheinandergehen«; Walter Burkert, »Glaube und Verhalten. Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen«, in: Olivier Reverdin, Jean Rudhardt und Jean-Pierre Vernant (Hgg.), *Le Sacrifice dans l'Antiquité. Huit Exposés suivis de Discussions*, Genève 1981, S. 91–125, hier: S. 93.

1084 Siehe Burkhard Gladigow, »Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen«, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), S. 19–43, https://doi.org/10.1515/9783110242171.19.

1085 *Li ji zhu shu*, Kap. 22 (»*Li yun*«), S. 17a, zitiert nach Mark E. Lewis, *The Construction of Space in Early China*, Albany, NY 2006, S. 45 f.

1086 Vgl. Burkhard Gladigow, »Präsenz der Bilder – Präsenz der Götter. Kultbilder und Bilder der Götter in der griechischen Religion«, in: *Visible Religion* 4 (1985), S. 114–133; ders., »Epiphanie, Statuette, Kultbild. Griechische Gottesvorstellungen im Wechsel von Kontext und Medium«, in: *Visible Religion* 8 (1990), S. 98–121; ders., »Kultbild«, in: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl (Hgg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band IV: Kultbild – Rolle*, Stuttgart u. a. 1998, S. 9–14. Für den Fall Indiens, in dem Göttinnen und Götter als in ihrer Darstellung präsent gelten, siehe Eck, *Darśan* [wie Anm. 416].

1087 Gladigow, »Teilung«, S. 42 [wie Anm. 1084].

1088 Vgl. Gerardus van der Leeuw, »Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie«, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 20 (1920/21), S. 241–253, hier: S. 243 f.

1089 Burkert, »Glaube«, S. 94 [wie Anm. 1083].

1090 A. a. O., S. 95.

1091 Vgl. Almut Hintze, »›Do ut des‹. Patterns of exchange in Zoroastrianism«, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 14, 1 (2004), S. 27–45, https://doi.org/10.1017/S1356186304003591, hier: S. 28.

1092 Vgl. William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. First Series: The Fundamental Institutions*, Edinburgh 1889. Die zweite und dritte Vorlesungsreihe blieb zu Lebzeiten von Robertson Smith unveröffentlicht und wurde erst 1995 publiziert; siehe ders., *Lectures* [wie Anm. 725]. Ferner: Henri Hubert und Marcel Mauss, »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, in: *Année sociologique* 2 (1899), S. 29–138.

1093 Vgl. Gladigow, »Teilung«, S. 22 [wie Anm. 1084]: »Unter der hier gewählten Interpretationskategorie ›Gabe‹ bedeutet Opfern das Herstellen oder Aufrechterhalten einer Beziehung nach dem Modell einer Sozialbeziehung.«

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1094 Ebd.

1095 Vgl. Tyrell, »Kommunikation«, S. 259 [wie Anm. 403].

1096 Gladigow, »Teilung«, S. 24 [wie Anm. 1084].

1097 Siehe etwa Guthrie, *Faces* [wie Anm. 26].

1098 Burkhard Gladigow, »Rezension zu Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Zeit«, in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 235 (1983), S. 1–16, hier: S. 12 f. Zur religiösen Praxis im ländlichen Raum des römischen Reichs siehe Christoph Auffarth, »Religion auf dem Lande unter der römischen Herrschaft. Eine Einleitung«, in: ders. (Hg.), *Religion auf dem Lande. Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft*, Stuttgart 2009, S. 7–26.

1099 Gladigow, »Teilung«, S. 40 [wie Anm. 1084].

1100 Burkert, »Glaube«, S. 95 [wie Anm. 1083].

1101 Insgesamt oszilliert das System zwischen Schließung und Öffnung: »Im *operativen* Vollzug (dadurch *daß* sie geschieht) reproduziert die Kommunikation die *Geschlossenheit* des Systems. Durch die Art ihrer *Beobachtungsweise* (dadurch *wie* sie geschieht, nämlich durch die Unterscheidung von Mitteilung und Information) reproduziert sie die *Differenz von Geschlossenheit und Offenheit*. Und so entsteht ein System, das auf Grund seiner Geschlossenheit umweltoffen operiert, weil seine basale Operation auf Beobachtung eingestellt ist. Die Formdifferenz von Mitteilung und Information ist mithin für das System eine unvermeidbare Bedingung autopoietischer Reproduktion«; Luhmann, *Gesellschaft*, S. 97 [wie Anm. 17].

1102 Vgl. Staal, »Meaninglessness«, S. 9 [wie Anm. 325]. Jedoch haben Rituale von außen betrachtet eine Bedeutung in Gestalt von Leistungen für ihre gesellschaftliche und psychische Umwelt; siehe Michaels, »Ritual« [wie Anm. 878], allerdings ohne Bezug auf systemtheoretisches Vokabular und die Unterscheidung von Sinn und Bedeutung.

1103 Zu dieser Analogie siehe Volkhard Krech, »Theory and empiricism of religious evolution (THERE). Foundation of a research program. Part 2«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 26, 2 (2018), 215–263, https://doi.org/10.1515/zfr-2017-0028, hier: S. 237–248; sowie ders., »Semiotics« [wie Anm. 85]. Die Analogie besteht in Bezug auf die substratneutrale semiotische Struktur. Daher bedeutet die Analogie keinen Reduktionismus, sondern eine Formgleichheit; vgl. auch Anm. 1051.

1104 Gladigow, »Teilung«, S. 28 [wie Anm. 1084], mit Bezug auf Eduard Hahn, *Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen. Eine geographische Studie*. Mit einer chromolithischen Karte: Die Wirtschaftsformen der Erde, Leipzig 1896, S. 89–103.

1105 Erich Isaac, »On the domestication of cattle. Zoology and cultural history both illuminate the view that the original motive was religious, not economic«, in: *Science* 137, 3525 (1962), S. 195–204, https://doi.org/10.1126/science.137.3525.195, hier: S. 198.

1106 So Gladigow, »Teilung«, S. 26 [wie Anm. 1084].

1107 Vgl. Meyer W. Isenberg, »The sale of sacrificial meat«, in: *Classical Philology* 70, 4 (1975), S. 271–273, https://doi.org/10.1086/366205.

1108 Wie erwähnt, ist von diesen Überlegungen aus das zu überdenken, was in der Literatur Tempelwirtschaft genannt wird; siehe Anm. 798.

1109 In der Ritualforschung werden Rituale »primär als Handlungen gefasst, die dazu tendieren, sich nicht oder nur wenig zu verändern, und nur unter größerem Aufwand abgewandelt werden können«; so Christiane Brosius, Axel Michaels und Paula Schrode, »Ritualforschung heute – ein Überblick«, in: dies. (Hg.), *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen 2013, S. 9–24, hier: S. 16.

1110 Vgl. Anm. 139.

1111 Vgl. Lewontin, *Helix* [wie Anm. 61].

1112 Zu Letzterem siehe Richard Sosis und Jordan Kiper, »Religion is more than belief. What evolutionary theories of religion tell us about religious commitments«, in: Michael Bergmann und Patrick Kain (Hgg.), *Challenges to Moral and Religious Belief. Disagreement and Evolution*, Oxford, UK 2014, S. 257–276.

1113 Zu Ausschüttungen von Endorphinen vgl. Dunbar/Barrett/Lycett, *Psychology*, S. 166 [wie Anm. 790]; zum Botenstoff Dopamin: Previc, »Role« [wie Anm. 790].

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1114 Luhmann, *Funktion*, S. 47 [wie Anm. 3], bemerkt dazu ironisch: »Man müßte, um die Funktionsstelle der Religion zu erreichen, Marxismus und Rauschsucht kombinieren können, aber Versuche dieser Art sind bisher nicht sehr überzeugend ausgefallen.«

1115 Zu Religion und Drogenkonsum siehe Gladigow, »Intoxikation« [wie Anm. 834]. Zu Religion und Sex siehe beispielsweise Gavin D. Flood, *The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*, London u. a. 2006.

1116 Siehe Burkhard Gladigow, »Opferkritik, Opferverbote und propagandistische Opfer«, in: Eftychia Stavrianopoulou, Axel Michaels und Claus Ambos (Hgg.), *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times*, Münster 2008, S. 263–287.

1117 Vgl. Stroumsa, *Ende* [wie Anm. 217].

1118 So Carsten Colpe, *Griechen – Byzantiner – Semiten – Muslime. Hellenistische Religionen und die west-östliche Enthellenisierung. Phänomenologie und philologische Hauptkapitel*, Tübingen 2008, S. 204–207; und Bernhard Lang, »Das tanzende Wort. Intellektuelle Rituale im Frühjudentum, im Christentum und in östlichen Religionen«, in: ders. (Hg.), *Das tanzende Wort. Intellektuelle Rituale im Religionsvergleich*, München 1984, S. 15–48.

1119 Siehe Hans-Josef Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster 1982.

1120 Vgl. Wolfgang Braungart, *Ritual und Literatur*, Berlin u. a. 1996.

1121 Vgl. Jan Assmann, »Die monotheistische Wende«, in: Klaus E. Müller (Hg.), Historische Wendeprozesse. Ideen, die Geschichte machten, Freiburg i. Br. 2003, S. 44–71, hier: S. 57.

1122 Smith, *Lectures*, S. 342, 381, 383, 418 [wie Anm. 1092].

1123 Vgl. Jack Goody, »Evolution and communication. The domestication of the savage mind«, in: *The British Journal of Sociology* 24, 1 (1973), S. 1–12, https://doi.org/10.2307/588794.

1124 Siehe Assmann, *Gedächtnis*, S. 88 f. [wie Anm. 808].

1125 Jacques Derrida, *Grammatologie*. Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt a. M. 1974, S. 21.

1126 Siehe den instruktiven Überblick bei Danijel Cubelic, Julia Lougovaya und Joachim F. Quack, »Rezitieren, Vorlesen und Singen«, in: Thomas Meier, Michael R. Ott und Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken*, Berlin 2015, S. 651–664.

1127 Wilke/Moebus, *Sound*, S. 7 [wie Anm. 270].

1128 Siehe Jens Braarvig, »Dhāraṇī and pratibhāna. Memory and eloquence of the bodhisattvas«, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies)* (1985), S. 17–29, hier: S. 19.

1129 Siehe Assmann, *Gedächtnis*, S. 88 [wie Anm. 808].

1130 Vgl. AnneMarie Luijendijk, »Sacred scriptures as trash. Biblical papyri from Oxyrhynchus«, in: *Vigiliae Christianae* 64, 3 (2010), S. 217–254, https://doi.org/10.1163/157007210X498646; und Richard Salomon, »Why did the Gandhāran Buddhists bury their manuscripts?«, in: Stephen C. Berkwitz, Juliane Schober und Claudia Brown (Hgg.), *Buddhist Manuscript Cultures. Knowledge, Ritual, and Art*, London u. a. 2009, S. 19–34.

1131 Siehe John Baines, »Literacy and Ancient Egyptian society«, in: *Man* 18, 3 (1983), S. 572–599, https://doi.org/10.2307/2801598, hier: S. 588 f.

1132 Zitiert nach der *Lutherbibel* [wie Anm. 553]. Ethnologische Parallelen sind etwa in afrikanischen Kontexten zu finden; siehe Ioan M. Lewis, »Literacy in a nomadic society. The Somali case«, in: Jack Goody (Hg.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge 1968, S. 265–276; Hanna Nieber, »›They all just want to get healthy!‹. Drinking the Qur'ān between forming religious and medical subjectivities in Zanzibar«, in: *Journal of Material Culture* 22, 4 (2017), https://doi.org/10.1177/1359183517729427, S. 453–475; Katharina Wilkens, »Drinking the Qur'ān, swallowing the Madonna«, in: Afe Adogame, Magnus Echtler und Oliver Freiberger (Hgg.), *Alternative Voices. A Plurality Approach for Religious Studies. Essays in Honor of Ulrich Berner*, Göttingen 2013, S. 243–259; und dies., »Embodying the Qur'ān«, in: *Postscripts: The Journal of Sacred Texts, Cultural Histories, and Contemporary Contexts* 10, 1/2 (2019), S. 26–37, https://doi.org/10.1558/post.38329.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1133 Diesem Aspekt von Büchern widmet sich das interdisziplinäres Forschungsprojekt ›Iconic Books‹ unter der Leitung von James Watts; siehe etwa James W. Watts (Hg.), *Iconic Books and Texts*, Sheffield, UK u. a. 2013; ders. (Hg.), *Sensing Sacred Texts*, Bristol 2018; und ders., *How and Why Books Matter. Essays on the Social Function of Iconic Texts*, Bristol 2019.

1134 Vgl. Jack Goody, »On the threshold to literacy«, in: Hartmut Günther und Otto Ludwig (Hgg.), *Schrift und Schriftlichkeit / Writing and Its Use. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung / An Interdisciplinary Handbook of International Research*. 1. Halbband / Volume 1, Berlin u. a. 1994, S. 432–436.

1135 Vgl. Vasant Shinde, »Current perspectives on the Harappan civilization«, in: Gwen R. Schug und Subhash R. Walimbe (Hgg.), *A Companion to South Asia in the Past*, Chichester, UK 2016, S. 127–144, hier: S. 128. Die Harappā-Kultur hat Vorläufer, die bis 5.500 v. u. Z. zurückreichen; siehe Catherine Jarrige, Jean-Franois Jarrige, Richard H. Meadow und Gonzague Quivron, *Mehrgarh. Field Reports 1974–1985 from Neolithic Times to the Indus Civilization*, Karachi 1995.

1136 Als Überblick zur Entstehung verschiedener Schriften siehe Wayne M. Senner (Hg.), *The Origins of Writing*, Lincoln, NE u. a. 1989. Zu Altägypten: Richard Mattessich, »The oldest writings, and inventory tags of Egypt«, in: *Accounting Historians Journal* 29, 1 (2002), S. 195–208. Zu Mesopotamien: Jean Bottéro, *Mesopotamia. Writing, Reasoning, and the Gods*. Translated by Zainab Bahrani and Marc Van De Mieroop, Chicago 1992. Zu Indien allgemein: Harry Falk, *Schrift im alten Indien. Ein Forschungsbericht mit Anmerkungen*, Tübingen 1993. Zur Harappā-Kultur im Besonderen: Rajesh P. N. Rao, Nisha Yadav, Mayank N. Vahia, Hrishikesh Joglekar, R. Adhikari und Iravatham Mahadevan, »Entropic evidence for linguistic structure in the Indus script«, in: *Science* 324, 5931 (2009), S. 1165, https://doi.org/10.1126/science.1170391; dagegen: Steve A. Farmer, Richard Sproat und Michael Witzel, »The collapse of the Indus-script thesis. The myth of a literate Harappan civilization«, in: *Electronic Journal of Vedic Studies* 11, 2 (2004), S. 19–57; und dies., »A refutation of the claimed refutation of the nonlinguistic nature of Indus symbols. Invented data sets in the statistical paper of Rao et al. (*Science*, 2009)« 2009, www.safarmer.com/Refutation3.pdf, letzter Zugriff: 20.11.2020. Zur Donauschrift: Harald Haarmann, *Einführung in die Donauschrift*, Hamburg 2010. Zu China: Léon Vandermeersch, *Les deux raisons de la pensée chinoise. Raison divinatoire et raison idéographique* (Bibliothèque des sciences humaines), Paris 2013; William G. Boltz, *The Origin and Early Development of the Chinese Writing System*, New Haven, CT 1994, S. 31–72; ders., »The invention of writing in China«, in: *Oriens Extremus* 42 (2001), S. 1–17; und Paola Demattè, »The origins of chinese writing. The Neolithic evidence«, in: *Cambridge Archaeological Journal* 20, 2 (2010), S. 211–228, https://doi.org/10.1017/S0959774310000247. Zur südamerikanischen Knotenschrift: Charles C. Mann, »Unraveling khipu's secrets«, in: *Science* 309, 5737 (2005), 1008 f., https://doi.org/10.1126/science.309.5737.1008 Zur Entstehung der Maya-Schrift: William A. Saturno, David Stuart und Boris Beltrán, »Early Maya writing at San Bartolo, Guatemala«, in: *Science* 311, 5765 (2006), S. 1281–1283, https://doi.org/10.1126/science.1121745.

1137 Zum Folgenden siehe Henri-Jean Martin, *The History and Power of Writing*. Translated by Lydia G. Cochrane. Paperback edition, Chicago u. a. 1995, S. 20 f.; und John Lagerwey, »The oral and written in Chinese and Western religion«, in: Gert Naundorf, Karl-Heinz Pohl und Hans-Hermann Schmidt (Hgg.), *Religion und Philosophie in Ostasien. Festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag*, Würzburg 1985, S. 301–321, hier: S. 301 f., mit Bezug auf das Kapitel »Des idéogrammes magiques au discours littéraires« in Léon Vandermeersch, *Wangdao ou La voie royale. Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque. Tome 2*, Paris 1980, S. 473–493.

1138 Vgl. Vandermeersch, *Wangdao*, S. 475 [wie Anm. 1137].

1139 Vgl. a. a. O., S. 478 f.

1140 Vgl. Angus C. Graham, »Chinese philosophy of language *(Chinesische Sprachphilosophie. La philosophie chinoise du langage)*«, in: Marcelo Dascal, Dietfried Gerhardus, Kuno Lorenz und Georg Meggle (Hgg.), *Sprachphilosophie / Philosophy of language / La philosophie du langage. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung / An international handbook of contemporary research / Manuel international des recherches contemporaines*. 1. Halbband, Berlin u. a. 1992, S. 94–104, hier: S. 94: »China provides the unique instance of philosophy of language developed in a language of uninflected words organised solely by word order and the functions of grammatical particles. In the absence of morphological features such as compel attention in Indo-European and Semitic languages, there is little to make Chinese aware of the structure

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

of their own language. Linguistic study therefore centred on lexicography rather than on grammar, and philosophy of the classical period (500–200 B.C.) on the name rather than the sentence.« Vgl. ebenfalls You-Zheng Li, »Sign conceptions in China«, in: Roland Posner, Klaus Robering und Thomas A. Sebeok (Hgg.), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur = Semiotics: A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*. 2. Teilband / Volume 2, Berlin, New York 1998, S. 1856–1881, hier: S. 1859 f.

1141 Graham, »Philosophy«, S. 94 [wie Anm. 1140].

1142 So Wolfgang Behr, »Language change in premodern China. Notes on its perception and impact on the idea of a ›constant way‹«, in: Helwig Schmidt-Glintzer, Achim Mittag und Jörn Rüsen (Hgg.), *Historical Truth, Historical Criticism, and Ideology. Chinese Historiography and Historical Culture from a New Comparative Perspective*, Leiden u. a. 2005, S. 13–52, hier: S. 16.

1143 Vgl. ebd.

1144 Vgl. Constance A. Cook, »Scribes, cooks, and artisans. Breaking Zhou tradition«, in: *Early China* 20 (1995), S. 241–277, hier: 252: »a scribe was a ritualist, an official whose ›service‹ was essentially of a religious nature. […] this would seem obvious from the very material nature of the texts they recorded upon – bones for conversing with ancestral spirits and bronze vessels for feeding them […].«

1145 Behr, »Language«, S. 17 [wie Anm. 1142].

1146 Ebd.

1147 Manetti, *Theories*, S. 2 [wie Anm. 619].

1148 Als Überblick zu Nabû als dem Schreibergott siehe Brigitte Groneberg, *Die Götter des Zweistromlandes. Kulte, Mythen, Epen*, Düsseldorf 2004, S. 126 f. Griffel und Tafel können auch stellvertretend den Gott Nabû repräsentieren und in dieser Eigenschaft verehrt werden – so etwa auf dem Symbolsockel Tukulti-Ninurtas I. Dort sind auf der einen Seite eine Person im Gebetsgestus und auf der anderen Seite Gegenstände zu sehen, die von Fachleuten als Griffel und Tafel identifiziert wurden; siehe Michael Herles, »Zur Darstellung auf dem Symbolsockel Tukulti-Ninurtas I. Griffel oder Zepter?«, in: *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 138 (2006), S. 249–268. Zum ägyptischen Gott Thot siehe die ausführliche Studie von Patrick Boylan, *Thoth. The Hermes of Egypt. A Study of Some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt*, London u. a. 1922.

1149 Vgl. Haarmann, *Donauschrift*, S. 26 [wie Anm. 1136].

1150 So etwa Martin, *History*, S. 24 et passim [wie Anm. 1137].

1151 Vgl. Nicholas Postgate, Tao Wang und Toby Wilkinson, »The evidence for early writing. Utilitarian or ceremonial?«, in: *Antiquity* 69, 264 (1995), S. 459–480, https://doi.org/10.1017/S0003598X00081874; Denise Schmandt-Besserat, »Forerunners of Writing«, in: Hartmut Günther und Otto Ludwig (Hgg.), *Schrift und Schriftlichkeit / Writing and Its Use. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung / An Interdisciplinary Handbook of International Research*. 1. Halbband / Volume 1, Berlin u. a. 1994, S. 264–268, hier: S. 264; und Wildgen, *Evolution*, S. 88 [wie Anm. 824]. Jack Goody beschreibt die Funktion der Schrift in den gesellschaftlichen Bereichen Religion, Ökonomie, Verwaltung und Recht; siehe Jack Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge 1986.

1152 Florian Coulmas, *The Blackwell Encyclopedia of Writing Systems*, Oxford, UK u. a. 1996, S. 435.

1153 Vgl. Dominique Charpin, »Old Babylonian law. Gesture, speech, and writing«, in: dies., *Writing, Law, and Kingship in Old Babylonian Mesopotamia*. Translated by Jane Marie Todd, Chicago u. a. 2010, S. 43–52.

1154 Für Mesopotamien siehe Stefan M. Maul, *Die Wahrsagekunst im Alten Orient. Zeichen des Himmels und der Erde*, München 2013. Für China: Michael Loewe und Carmen Blacker (Hgg.), *Divination and Oracles*, London u. a. 1981; David N. Keightley, *Sources of Shang History. The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*, Berkeley ²1985 [Erstveröffentlichung 1978]; und Peter Hessler, *Oracle Bones. A Journey between China's Past and Present*, Pymble, NSW u. a. 2006. Für das antike Griechenland: Kai Trampedach, *Politische Mantik. Die Kommunikation über Götterzeichen und Orakel im klassischen Griechenland*, Heidelberg 2015. Für das römische Reich: David S. Potter, *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge, MA 1994. Zum Vergleich zwischen Divinationsverfahren im antiken Griechenland und China siehe Lisa A. Raphals, *Divination and Prediction in Early China and Ancient Greece*, Cambridge, UK u. a. 2013.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1155 Vgl. David N. Keightley, »Marks and labels. Early writing in Neolithic and Shang China«, in: Miriam T. Stark (Hg.), *Archaeology of Asia*, Malden, MA 2006, S. 177–201, hier: S. 186, mit Bezug auf Mark E. Lewis, *Writing and Authority in Early China*, Albany 1999, S. 14.

1156 Vgl. Keightley, »Marks«, S. 186 [wie Anm. 1155], mit Bezug auf ders., *Sources*, S. 22, Fn 93 [wie Anm. 1154].

1157 Vgl. Roy Harris, *Rethinking Writing*, London 2000, S. 87.

1158 Vgl. für Mesopotamien Bottéro, »Religion«, S. 44 [wie Anm. 618]: »For the Mesopotamians the name was the object being designated, the vocalized thing when the name was uttered and the written thing when it was written. The person who wrote (and this is the evidence that must have leapt to the eyes of the inventors and then the users of cuneiform writing), while he formed the characters that represented and reproduced objects, thus made and produced those objects themselves. Therefore the gods, creators of everything and who, not only in the beginning but each and every day, produced beings and events, thus also wrote, in their own way, those beings and those events. The entire world, the work of the gods, was similar to a written tablet and like the tablet was full of messages.«

1159 Vgl. Christopher Woods, »Visible language. The earliest writing systems«, in: ders. (Hg.), *Visible Language. Inventions of Writing in the Ancient Middle East and Beyond*, Chicago, Ill. 2010, S. 15–27. Die Alternative von Hören und Sprechen ist mit Blick auf die neurophysiologischen Umweltkorrelate der Evolution von Sprache allerdings zu relativieren: »[…] a large chunk of the neurology that supports human language processing is an evolutionary outgrowth of the primate visual information-processing system. […] the human peripheral lexical code must have arisen first as a visual-gestural code«; Givón, »System«, S. 3 [wie Anm. 823].

1160 Haarmann, *Donauschrift*, S. 25 [wie Anm. 1136]. Mit Bezug auf logografische Schriften stellt Haarmann heraus, dass »Definitionen von Schrift, die sich ausschließlich auf die Lautwiedergabe von Sprache beziehen, zu eng gefasst sind und wichtige Komponenten der voralphabetischen Schriftentwicklung ignorieren« (a .a. O., S. 26).

1161 Vgl. Florian Coulmas, *Writing Systems. An Introduction to Their Linguistic Analysis*, Cambridge, UK u. a. 2003, S. 196; und Stokoe, *Language* [wie Anm. 21].

1162 Vgl. Schmandt-Besserat, »Forerunners« [wie Anm. 1151]; dies., *How writing came about*, Austin 1996; und dies., »Tokens as precursors of writing«, in: Elena L. Grigorenko, Elisa Mambrino und David D. Preiss (Hgg.), *Writing. A Mosaic of New Perspectives*, New York 2012, S. 3–10. Chris A. Rollston bezeichnet die altägyptische und sumerische Schrift als piktografische Logogramme: »The earliest Sumerian inscriptions demonstrate that the Sumerian writing system was initially pictographic in nature. […] Of course, the system that was predominant in Egypt is referred to as hieroglyphics (from Greek *hiero* ›sacred‹ and Greek *gluph* ›carving‹). Nevertheless, these writing systems of Mesopotamia and Egypt are not alphabetic. Instead, they use logograms, that is, a sign that represents an entire word rather than just a single sound«; Chris A. Rollston, *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel. Epigraphic Evidence from the Iron Age*, Atlanta 2010, S. 11.

1163 Vgl., allerdings ohne systemtheoretische Terminologie, Martin, *History*, S. 4 [wie Anm. 1137].

1164 Haarmann, *Donauschrift*, S. 21 [wie Anm. 1136]. Im Ergebnis kann später, etwa bei den Stoikern, vom »aufschreibbaren menschlichen Laut« die Rede sein (ἡ ἐγγράμματος φωνή); so bei Diogenes Laertius Vll.44, zitiert nach Karlheinz Hülser (Hg.), *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung*. 4 Bände, Stuttgart 1987–88, S. 42; oder von der »artikulierten Stimme«, die »buchstabier- oder aufschreibbar genannt wird, weil sie schriftlich festgehalten werden kann« (vox articulata […] litteralis vel scriptilis appellatur, quia litteris conprehendi potest; so bei Diomedes, *Ars gramm*. ll, 420, 9–21, zitiert nach a .a. O., S. 546.

1165 Vgl. William C. Stokoe, »The origins of language«, in: Paul Cobley (Hg.), *Routledge Companion to Semiotics and Linguistics*, London 2001, S. 40–51, hier: S. 42: »With our eyes and brains we see ›what is there‹— everything stationary and in motion within sight. With our ears and brains, however, we can detect only rapid variation in air density. Only when vocally produced sound waves have distinctive patterns that allow them to become conventionally associated with something else, can hearing them tell us much.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

When a stretch of speech does mean something, it is because members of a community possess a convention linking those speech patterns to those meanings.«

1166 Siehe Stokoe, *Language in Hand. Why Sign Came Before Speech*, Washington, DC 2001.

1167 Vgl. Michael A. Arbib, »Interweaving protosign and protospeech. Further developments beyond the mirror«, in: *Interaction Studies: Social Behaviour and Communication* 6, 2 (2005), S. 145–171.

1168 Abbildung nach Coulmas, *Encyclopedia*, S. 406 [wie Anm. 1152].

1169 Ebd. In der Konsequenz konstatiert Jack Goody, *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge u. a. 1987, S. 300: »Cognitively as well as sociologically, writing underpins ›civilization‹ […].«

1170 Vgl. Dirk Meyer, *Philosophy on Bamboo. Text and the Production of Meaning in Early China*, Leiden u. a. 2012.

1171 Vgl. Rosalind Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, UK u. a. 1992; David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford u. a. 2005, S. 3.

1172 Siehe Donald S. J. Lopez, »Authority and orality in the Mahāyāna«, in: *Numen* 42, 1 (1995), S. 21–47.

1173 Vgl. Ian H. Henderson, »Early Christianity, textual representation and ritual extension«, in: Dorothee Elm von der Osten, Jörg Rüpke und Katharina Waldner (Hgg.), *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*, Stuttgart 2006, 81–100.

1174 Vgl. Christopher M. Nugent, »Literary media. Writing and orality«, in: Wiebke Denecke, Wai-Yee Li und Xiaofei Tian (Hgg.), *The Oxford Handbook of Classical Chinese Literature (1000 BCE–900 CE)*, London u. a. 2017, S. 46–60, hier: S. 46.

1175 Vgl. Angelika Neuwirth, »Rhetoric and the Qur'ān«, in: Jane D. McAuliffe (Hg.), *Encyclopaedia of the Qur'ān. Volume 4: P–Sh*, Leiden u. a. 2004, 461–475, hier: S. 470: Der Koran »is explicitly composed for recitation, fulfilling its poetic purpose only when recited or – more generally speaking – performed«. Siehe ausführlich Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 1999.

1176 Siehe für das europäische Mittelalter Peter Strohschneider, »UnIesbarkeit von Schrift. Literaturhistorische Anmerkungen zu Schriftpraxen in der religiösen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts«, in: Fotis Jannidis, Gerhard Lauer, Matías Martínez und Simone Winko (Hgg.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte*, Berlin u. a. 2003, S. 591–627.

1177 Woods, »Introduction«, S. 15 [wie Anm. 1159].

1178 Vgl. Andy Lock und Matt Gers, »The cultural evolution of written language and its effects. A Darwinian process from prehistory to the modern day«, in: Elena L. Grigorenko, Elisa Mambrino und David D. Preiss (Hgg.), *Writing. A Mosaic of New Perspectives*, New York 2012, S. 11–35.

1179 Vgl. Brian Rotman, *Becoming Beside Ourselves. The Alphabet, Ghosts, and Distributed Human Being*, Durham 2008.

1180 Siehe für Mesopotamien Jean Bottéro, »Religion«, S. 47 [wie Anm. 618]: »In any event, one thing is highly likely, if not certain: in order to achieve this method of predicting the future, even though it was associated with the belief of that time in what I have called ›the writing of the gods‹ and in the divine creation of things and situations, the Mesopotamians had to have first gone through a period of what I call empiricism. They had to have observed abnormal situations followed by events that boded well or ill, and those situations had to have been at least partially repetitive and similarly observed (let's say, the birth of an abnormal sheep came shortly before the death of an important person, and that this occurred on several occasions—they noted everything), so that their attention had been attracted to such sequences to the point of turning them into laws: post hoc, ergo propter hoc—what follows something is caused or announced by that thing. They must also have noticed that in those sequences of events analogous situations (the king who conquered a town by means of breaches in walls, when a sheep that had been sacrificed shortly before was discovered to have had perforations—types of breaches! —in its liver) or assonances (a misfortune brought upon a town by its god, who was obviously angry with the town shortly following a downpour) could occur. Only this connecting of phenomena could have resulted in the discovery of the divinatory process.« Vgl. für China William G. Boltz, »Invention«, S. 3 [wie Anm. 1136]: »The context of this writing is that of institutionalized royal divination practices. The earliest Chinese writing is in other words found used almost exclusively to record the substance of divinatory practices of the

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Royal Court at Anyang, where through those practices the Shang king attempted to communicate with his dead ancestors.«

1181 Aleida Assmann, »Die Sprache der Dinge. Der lange Blick und die wilde Semiose«, in: Hans U. Gumbrecht und Karl L. Pfeiffer (Hgg.), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt a. M. 1988, S. 237–251, hier: S. 238.

1182 Luhmann, *Religion*, S. 24 [wie Anm. 45]. Vgl. auch Assmann, *Ma'at*, S. 44 f. [wie Anm. 122]: »Die Tradition verändert gleichsam ihren Aggregatzustand, weil mit der Schrift sowohl Kritik als auch Permanenz institutionalisierbar geworden sind.« Ein Beispiel aus dem antiken Mittelmeerraum für die besondere – kritisch oder apologetisch gehaltene – Aufmerksamkeit auf Religion unter Bedingungen schriftlicher Kommunikation sind Ciceros Schriften *De natura deorum* und *De divinatione* sowie die Reaktionen auf sie; vgl. Mary Beard, John North und Simon R. F. Price, *Religions of Rome. Volume 1: A History*, Cambridge u. a. 1998, S. 151: »The philosophical definition and *defence* of traditional Roman piety that we see throughout Cicero's work are just as important in the history of Roman religious ideas as the development of a particular strand of *sceptical* inquiry, which has often been given more attention. Both developments indicate a religion that was becoming an area of interest, identifiable as separate and thus the object or scrutiny, of scepticism and defence.«

1183 Michael Witzel, *Das alte Indien*, München 2003, S. 25.

1184 Vgl. Friedrich M. Müller (Hg.), *Rig-Veda-Sanhita. The Sacred Hymns of the Brahmans. Volume 1*. Together with the commentary of Sayanacharia, London 1849, S. 14, Z. 15. In der Paraphrase wiedergegeben nach Hartmut Scharfe, »The oral tradition«, in: ders., *Education in Ancient India*, Leiden u. a. 2002, S. 8–37, hier: S. 8. Die mündliche Weitergabe vom Lehrer an den Schüler kann man noch im heutigen Indien beobachten; siehe Borayin M. Larios, *Embodying the Vedas. Traditional Vedic Schools of Contemporary Maharashtra*, Warsaw u. a. 2017.

1185 Frits Staal zufolge dauert es heutzutage mindestens fünf Jahre, um den *Ṛgveda* auswendig zu lernen; siehe Frits Staal, *The Fidelity of Oral Tradition and the Origins of Science*, Amsterdam 1986, S. 31.

1186 Siehe Ramchandra N. Dandekar, »Commentators of the Ṛgveda. A recapitulation«, in: *Bulletin of the Deccan College Research Institute* 50 (1990), S. 157–168. Zum Verhältnis von mündlich tradierten vedischen Texten und schriftlichen Kommentaren bemerkt Jan. E. M. Houben: »For a limited amount of ›primary‹ text, Veda or Vedāṅga, a purely oral transmission is generally felt to be possible. In the case of a commentary it is much more difficult to imagine a sufficiently exact transmission, unless the text was written down from the beginning and next transmitted through regular copying«; Jan E. M. Houben, »Veda-Vedāṅga and Avesta between orality and writing«, in: Jan E. M. Houben und Julieta Rotaru (Hgg.), *Travaux de Symposium International ›Le Livre. La Roumanie. L'Europe.‹ Troisième édition – 20 à 24 septembre 2010. TOME III. La troisième section: Études euro- et afro-asiatiques*, Bucarest 2011, S. 13–19, hier: S. 16.

1187 Siehe Johannes Bronkhorst, »Illiteracy as a socio-cultural marker«, in: Jan E. M. Houben und Julieta Rotaru (Hgg.), *Travaux de Symposium International ›Le Livre. La Roumanie. L'Europe.‹ Troisième édition – 20 à 24 septembre 2010. TOME III. La troisième section: Études euro- et afro-asiatiques*, Bucarest 2011, S. 44–56. Zum Aufkommen buddhistischer Texte siehe Stephen C. Berkwitz, Juliane Schober und Claudia Brown, »Introduction. Rethinking Buddhist manuscript cultures«, in: dies. (Hg.), *Buddhist Manuscript Cultures. Knowledge, Ritual, and Art*, London u. a. 2009, S. 1–15, hier: S. 1.

1188 Das Folgende nach Wilke/Moebus, *Sound*, S. 363–367 [wie Anm. 270].

1189 Paul Thieme, »Bráhman«, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (1952), S. 91–129, hier: S. 128. Hermann Oldenberg bestimmt bráhman als »die heilige (zauberkräftige) Formel und das sie erfüllende Fluidum der Zauberkraft«; Oldenberg, *Religion*, S. 65, Fn 1 [wie Anm. 514].

1190 So Wilke/Moebus, *Sound*, S. 366 [wie Anm. 270].

1191 In der Übersetzung nach Karl F. Geldner (Hg.), *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen von Karl Friedrich Geldner. Erster Teil: Erster bis vierter Liederkreis*, London u. a. 1951, S. 474.

1192 Heinrich Lüders, *Varuṇa. Band 1: Varuṇa und die Wasser.* Aus dem Nachlaß hg. von Ludwig Alsdorf, Göttingen 1951, S. 15.

1193 Siehe Houben, »Structure« [wie Anm. 879]; selbstreferenzielle Wiederholungsschleifen (›strange loops‹) im Sinne von Hofstadter, *Gödel*, S. 736 [wie Anm. 68].

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1194 Auf die Rationalität von Oralität in Indien weist eine Reihe von Arbeiten hin; siehe etwa Staal, *Fidelity* [wie Anm. 1185]; Johannes Bronkhorst, »Literacy and rationality in ancient India«, in: *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 56, 4 (2002), S. 797–831; und Krishna M. Shrimali, »Reason and rationality. Some leaves from India's intellectual history«, in: *Social Scientist* 46, 3/4 (2018), S. 3–44.

1195 Die Figur ›Zaraθuštra‹ wird in der Forschung sehr unterschiedlich interpretiert: einmal als prophetischer Reformer, das andere Mal als ritualistischer Schamane. Zum Verständnis Zaraθuštras als Schamane siehe Henrik S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*. Deutsch von Hans Heinrich Schaeder, Leipzig 1938. Zur Diskussion (und Dekonstruktion) verschiedener Zaraθuštra- und Zoroastrismus-Bilder siehe Götz König, *Studien zur Rationalitätsgeschichte im Älteren Iran. Ein Beitrag zur Achsenzeitdiskussion*, Wiesbaden 2018, S. 37–41. Insgesamt ist festzuhalten: »Zaraθuštra ist lediglich als eine literarische Figur (in unterschiedlicher Weise in den alt- und jungavestischen und in den Pahlavi-Berichten […] zu fassen, die ihm zugeschriebenen Texte sind sehr wahrscheinlich zeitlich vor-axial, und die Perspektive auf Zaraθuštra als Religionsstifter ist aufgegeben zugunsten seiner stärkeren Reintegration in den indo-iranischen Kulthorizont, in dem die Frage nach dem wahrhaften Leben nicht oder kaum unmittelbar, sondern i. d. R. durch die rituelle Organisation des Lebens hindurch gestellt wurde« (a. a. O., S. 115 f.).

1196 So König, *Studien*, S. 40 [wie Anm. 1195].

1197 Vgl. Mary Boyce (Hg.), *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism. Edited and Translated by Mary Boyce*. University of Chicago Press edition, Chicago ²1990 [Erstveröffentlichung 1984], S. 1.

1198 Siehe Houben, »Veda-Vedāṅga« [wie Anm. 1186].

1199 Zur Beziehung zwischen Buchdruck und der europäischen Reformation siehe Mark U. Edwards, *Printing, Propaganda, and Martin Luther*, Berkeley, CA 1994, insb. S. 109–130; Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge, UK u. a. ²2005 [Erstveröffentlichung 1983], S. 164–208; und Jared Rubin, »Printing and Protestants. An empirical test of the role of printing in the reformation«, in: *Review of Economics and Statistics* 96, 2 (2014), S. 270–286, https://doi.org/10.1162/REST_a_00368. Zum Verhältnis von Religion und Buchdruck in China siehe Xiaofei Tian, »I. Technology and media. Editor's introduction«, in: Wiebke Denecke, Wai-Yee Li und Xiaofei Tian (Hgg.), *The Oxford Handbook of Classical Chinese Literature (1000 BCE–900 CE)*, London u. a. 2017, S. 27–30, hier: S. 29: »Some scholars believe that printing was used in China for religious purposes from as early as the sixth or seventh century, although printing did not become widespread until after the tenth century […].«

1200 Zu verschiedenen Aspekten materialer Textkulturen siehe die Beiträge in Thomas Meier, Michael R. Ott und Rebecca Sauer (Hgg.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken*, Berlin 2015, sowie Rebecca Sauer und Susanne Enderwitz (Hgg.), *Communication and Materiality. Written and Unwritten Communication in Pre-Modern Societies*, Berlin u. a. 2015; mit besonderem Blick auf religiöse Texte: Joachim F. Quack und Daniela C. Luft (Hgg.), *Erscheinungsformen und Handhabungen Heiliger Schriften*, Berlin 2014. Als ein schönes Beispiel für eine »materiale Hermeneutik« (Peter Szondi) von Manuskripten im europäischen Mittelalter siehe Viktor H. Elbern, »Zierseiten in Handschriften des frühen Mittelalters als Zeichen sakraler Abgrenzung«, in: Albert Zimmermann (Hg.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*. Bearbeitet von Gudrun Vuillemin-Diem, Berlin u. a. 1971, S. 340–356. Zu Manuskriptkulturen in Indien: Florinda de Simini, *Of Gods and Books. Ritual and Knowledge Transmission in the Manuscript Cultures of Premodern India*, Berlin u. a. 2016. Zu buddhistischen Manuskriptkulturen: Stephen C. Berkwitz, Juliane Schober und Claudia Brown (Hgg.), *Buddhist Manuscript Cultures. Knowledge, Ritual, and Art*, London u. a. 2009. Zur europäischen Manuskriptkultur in Zeiten des Buchdrucks: Christian Benne, *Die Erfindung des Manuskripts. Zur Theorie und Geschichte literarischer Gegenständlichkeit*, Berlin 2015. Zu Methoden des Vergleichs von verschiedenen Manuskriptkulturen: Hanna Wimmer, Dmitry Bondarev, Janina Karolewski, Vito Lorusso, »A heuristic tool for the comparative study of manuscripts from different manuscript cultures« 2015, https://www.manuscript-cultures.uni-hamburg.de/papers/CSMC_Occasional_Paper_3_Wimmer_et_al.pdf, letzter Zugriff: 23.11.2020.

1201 Jan Assmann führt für den Fall des alten Ägypten den Begriff des Kosmotheismus ein; siehe Jan Assmann, *Monotheismus und Kosmotheismus*. Ägyptische Formen eines »Denkens des Einen« und ihre europäische Rezeptionsgeschichte, Heidelberg 1993. Jóhann P. Árnason spricht in Bezug auf das alte Ägypten und Mesopotamien von »cosmo-theologies«; siehe Jóhann P. Árnason, »Theorizing the history of reli-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gions. The Weberian agenda and its unresolved issues«, in: *Social Imaginaries* 3, 2 (2017), S. 109–143, https://doi.org/10.5840/si20173216, hier: S. 135.

1202 Wiedergegeben in der Übersetzung von Maul, *Wahrsagekunst*, S. 114 [wie Anm. 1154]. Wilfred G. Lambert, *Babylonian Oracle Questions*, Winona Lake, IN 2007, S. 37, übersetzt mit »from the matter of magic, voodoo, witchcraft, black magic and sorcery«. Für den Fall Altägyptens sind entsprechende pejorative Abgrenzungen zu finden bei Hermann Junker, *Die politische Lehre von Memphis*, Berlin 1941, S. 29, 50. In der Hebräischen Bibel (Dtn 18.9–12) heißt es: »… wenn du in das Land kommst, das Jahwe, dein Gott, dir geben wird, sollst du nicht lernen, solche Greuel zu tun wie diese Völker. Es soll bei dir keiner gefunden werden, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen läßt, keiner, der ein Losorakel befragt, kein Omendeuter, kein Wahrsager, kein Exorzist, niemand, der schwarze Magie ausübt, noch einer der Totengeister oder Wahrsagegeister befragt oder sich an die Toten wendet; denn ein Greuel vor Jahwe ist jeder, der solches verübt, denn um dieser Greuel willen wird Jahwe, dein Gott, sie vor dir vertreiben«; zitiert in der Übersetzung von Otto Kaiser, *Vom offenbaren und verborgenen Gott. Studien zur spätbiblischen Weisheit und Hermeneutik*, Berlin u. a. 2008, S. 219.

1203 Siehe John L. Austin, *How to Do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford 1962; John R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge u. a. 1969.

1204 Assmann, »Magie«, S. 25 [wie Anm. 606].

1205 A. a. O., S. 24 f.

1206 A. a. O., S. 25.

1207 Assmann, *Theologie und Weisheit im alten Ägypten*, Paderborn 2005, S. 33 f.

1208 Vgl. Assmann, »Magie«, S. 27 [wie Anm. 606].

1209 Siehe Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München ²1995; Teeter, *Presentation* [wie Anm. 122].

1210 Peter Eschweiler, *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*, Freiburg, Schweiz u. a. 1994, S. 240.

1211 Karl Jansen-Winkeln, »›Horizont‹ und ›Verklärtheit‹. Zur Bedeutung der Wurzel *3ḫ*«, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 23 (1996), S. 201–215, hier: S. 212.

1212 A. a. O., S. 209.

1213 A. a. O., S. 204.

1214 Zauberspruch 261 der Coffin-Texte; zitiert nach Raymond O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts. Volume 1: Spells 1–354*, Warminster 1973, S. 199 f.

1215 Schneider, »Waffe«, S. 61 [wie Anm. 603].

1216 Dux, *Weltbilder*, S. 150 [wie Anm. 593].

1217 Schneider, »Waffe«, S. 61 [wie Anm. 603].

1218 Siehe Schneider, »Waffe«, S. 60–75 [wie Anm. 603].

1219 Vgl. Jørgen Podemann Sørensen, »The argument in ancient Egyptian magical formulae«, in: *Acta Orientalia* 45 (1984), S. 5–19, hier: S. 10 f.

1220 Schneider, »Waffe«, S. 67 f. [wie Anm. 603].

1221 Vgl. Podemann Sørensen, »Argument«, S. 12 [wie Anm. 1219].

1222 Schneider, »Waffe«, S. 71 [wie Anm. 603].

1223 Für den mesopotamischen Bereich siehe Nils P. Heeßel, »Amulette und ›Amulettform‹. Zum Zusammenhang von Form, Funktion und Text von Amuletten im Alten Mesopotamien«, in: Joachim F. Quack und Daniela C. Luft (Hgg.), *Erscheinungsformen und Handhabungen Heiliger Schriften*, Berlin 2014, S. 53–77.

1224 Vgl. Schneider, »Waffe«, S. 76 [wie Anm. 603].

1225 So argumentiert Ricardo A. Caminos, »Magic for the dead«, in: Alessandro Roccati und Alberto Siliotti (Hgg.), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni. Atti Convegno Internazionale di Studi, Milano 29–31 Ottobre 1985*, Verona 1987, S. 147–159.

1226 Schneider, »Waffe«, S. 52 [wie Anm. 603].

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1227 Luhmann, *Religion*, S. 16 [wie Anm. 45].

1228 Schneider, »Waffe«, S. 47 [wie Anm. 603].

1229 A. a. O., S. 47.

1230 A. a. O., S. 77.

1231 Vgl. Wolfhart Westendorf, *Handbuch der altägyptischen Medizin. 2 Bände*, Leiden u. a. 1999, S. 532–535.

1232 Vgl. Erik Hornung, »Die Macht des Zaubers«, in: ders., *Geist der Pharaonenzeit*, Zürich 1989, S. 55–61, hier: S. 61: »Ein ägyptischer Arzt ist auch Zauberer, d. h. Seelenarzt, der den Dämon der Krankheit bannt und für eine ideale Therapie die Wirkung van Heilmittel, Amulett und Zauberspruch kombiniert.« Das gilt auch für Mesopotamien. Die Auffassung einer Rollendifferenzierung, der zufolge der Arzt *(asû)* den Patienten mit der rational-empirischen Therapeutik heilt, während der Beschwörer *(āšipu)* mittels der Diagnostik ausschließlich für die magisch-religiöse Verortung der Krankheit und das Wiederherstellen des sozial-religiösen Äquilibriums verantwortlich ist, lässt sich nicht halten; so Nils P. Heeßel, »Diagnostik in Babylonien und Assyrien«, in: *Medizinhistorisches Journal* 36, 3/4 (2001), S. 247–266, hier: S. 262.

1233 Vgl. Robert K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago, IL. ^{4}2008 [Erstveröffentlichung 1993], S. 5: »The designation of any given text as ›magical‹ as opposed to ›religious‹ or ›medical‹ is often highly problematic and subjective. The very presence of a spell within a medical context has sufficed to stigmatize that recipe as ›magical‹ even when the accompanying format for treatment is indistinguishable from others within the same papyrus.«

1234 Vgl. Assmann, Ägypten, S. 12 [wie Anm. 122].

1235 Zum Verhältnis von Religion und Medizin in der mediterranen Spätantike siehe Werner Heinz, »Medizin und Religion in der Spätantike«, in: Peter Dinzelbacher (Hg.), *Mystik und Natur. Zur Geschichte ihres Verhältnisses vom Altertum bis zur Gegenwart*, Berlin, New York 2009, S. 7–38.

1236 Vgl. etwa James H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, London 1912, S. 72: »The pyramidal form of the king's tomb […] was of the most sacred significance.«

1237 Vgl. Rainer Stadelmann, »Pyramiden, AR«, in: Wolfgang Helck und Wolfhart Westendorf (Hgg.), *Lexikon der Ägyptologie. Bd. IV: Meggido–Pyramiden*. Begründet von Wolfgang Helck und Eberhard Otto, Wiesbaden 1982, Sp. 1205–1264, hier: Sp. 1239: »Unbestreitbar haben kultische Bedürfnisse und religiöse Vorstellungen auf Form und Gestaltung äg. Bauwerke eingewirkt; dennoch ist es bei unserem heutigen Kenntnisstand immer ein Wagnis und eine große Unsicherheit, innerhalb einer Entwicklung Einzelvorgänge und Gestaltungen abgewogen und richtig zu deuten.«

1238 Vgl. Hans Bonnet, »Pyramide«, in: ders., *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin u. a. ^{3}2000 [Erstveröffentlichung 1952], 619 f., hier: S. 619. Siehe ausführlich Ludwig Borchardt, *Die Entstehung der Pyramide an der Baugeschichte der Pyramide bei Mejdum nachgewiesen*. Mit einem Beitrag über Lastentransport und Bauzeit von Louis Croon, Berlin 1928.

1239 Vgl. Bonnet, »Pyramide«, S. 619 [wie Anm. 1238].

1240 Zitiert nach Heinrich Schäfer, »Die Spitze der Pyramide König Amenemhets III.«, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 41/42, 1 (1905), 84 f., https://doi.org/10.1524/zaes.1905.4142.jg.84, hier: S. 84.

1241 Für den Fall der Tempelorganisation siehe Petra Andrássy, »Zur Organisation und Finanzierung von Tempelbauten im Alten Ägypten«, in: Martin Fitzenreiter (Hg.), *Das Heilige und die Ware. Zum Spannungsfeld von Religion und Ökonomie*, London 2007, S. 143–164.

1242 Vgl. Maul, *Wahrsagekunst*, S. 10 [wie Anm. 1154]: »Jede Epoche, jede Kultur wird immer wieder aufs Neue versuchen, im Rahmen ihrer Möglichkeiten in der eigenen Gegenwart und auch in der Vergangenheit nach Spuren des Zukünftigen zu suchen, um diese zu deuten und daraus eine Vorstellung von dem Kommenden zu gewinnen.«

1243 Siehe Marie T. Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt a. M. 1993.

1244 Aus der umfangreichen Literatur siehe etwa Michael Bergunder, »Umkämpfte Historisierung. Die Zwillingsgeburt von ›Religion‹ und ›Esoterik‹ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Programm einer globalen Religionsgeschichte«, in: Klaus Hock (Hg.), *Wissen um Religion: Erkenntnis – In-*

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

teresse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie 2020, S. 47–131; Egil Asprem, *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939*, Leiden u. a. 2014; Antoine Faivre, *Western Esotericism. A Concise History*. Translated by Christine Rhone, Albany 2010, S. 89–109; Wouter J. Hanegraaff, »How magic survived the disenchantment of the world«, in: *Religion* 33, 4 (2003), S. 357–380, https://doi.org/10.1016/S0048-721X(03)00053-8; speziell zur Astrologie: Kocku von Stuckrad, *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2003; und als Überblick: Thérèse Charmasson, »Divinatory arts«, in: Wouter J. Hanegraaff (Hg.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden u. a. 2006, S. 313–319.

1245 Siehe etwa Albrecht Dieterich, »Der Untergang der antiken Religionen [1892]«, in: ders., *Kleine Schriften*, hg. von Richard Wünsch, Leipzig u. a. 1911, S. 449–539, hier: S. 451.

1246 Siehe Stroumsa, *Ende* [wie Anm. 217].

1247 Stroumsa, *Ende*, S. 29 [wie Anm. 217]. Es ist nicht so sehr die Vorstellung von der Ewigkeit der Seele, die revolutionär ist, sondern die Vorstellung von der leiblichen Auferstehung und dem Jüngsten Gericht; siehe Caroline W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, New York 1995.

1248 Siehe Stroumsa, *Ende*, S. 175 [wie Anm. 217].

1249 Siehe Daniel Boyarin, »The Christian invention of Judaism. The Theodosian empire and the rabbinic refusal of religion«, in: Hent de Vries (Hg.), *Religion. Beyond a Concept*, New York 2008, S. 150–177.

1250 Stroumsa, *Ende*, S. 31 [wie Anm. 217]. Zum Religionskontakt zwischen Judentum, Christentum und römischer Religion, der Religion wechselseitig stimuliert, siehe die Beiträge in Leif E. Vaage (Hg.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, Waterloo, ON 2006.

1251 David Chidester, *Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*, Charlottesville 1996, S. 260.

1252 Jan Assmann, »Kulte und Religionen. Merkmale primärer und sekundärer Religion(serfahrung) im Alten Ägypten«, in: Andreas Wagner (Hg.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*, Berlin 2006, S. 269–280, hier: S. 269.

1253 Siehe Helmut Zander, *›Europäische‹ Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich*, Berlin 2016.

1254 Staatsreligion im juristischen Vollsinn wird das Christentum erst unter Justinian I. in der Mitte des 6. Jahrhunderts, als damit begonnen wird, den Klerus zu verbeamten.

1255 Siehe Peter Beyer, »Questioning the secular/religious divide in a post-Westphalian world«, in: *International Sociology* 28, 6 (2013), S. 663–679, https://doi.org/10.1177/0268580913507070, der mit der Deterritorialisierung jedoch zugleich die Unterscheidung religiös/säkular infrage gestellt sieht. Ich sehe im Gegenteil gerade in der Enträumlichung eine der wichtigsten Bedingungen zur verstärkten Abgrenzung des Religionssystems von anderen gesellschaftlichen Bereichen und somit zur forcierten Restabilisierung des Religionssystems.

1256 Siehe Phillip Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford, New York 2000, S. 5. Cary zieht als eine der möglichen Quellen für die Entstehung des privaten inneren Raums auch die Gnosis in Betracht und nennt die folgenden Schriften: »Nag Hammadi corpus *Gos. Mary* 8:19–20, *Dial. Sav.* 125:2 and 128:3–5, *Gos. Truth* 32:20–40, *Gos. Thom.* 32:20–33:6, 37:27–26, 38:9–10 and 48:16–17, *Exeg. Soul* 131:14–28, *Gos. Eg.* 66:24–25, *Teach. Silv.* 94:28–29,106:15, and 117:26–29, *Ep. Pet. Phil.* 137:22–23, *Allogenes* 52:10–13« (a .a. O., S. 191). Allerdings: »So far as I can tell (being no reader of Coptic), some Gnostics have something like a concept of inward turn, but none have any concept of private inner space« (ebd.).

1257 Stroumsa, *Ende*, passim [wie Anm. 217].

1258 Selbstverständlich kennen auch andere Religionen die Wende zur Innerlichkeit. Allerdings ist sie in diesen Fällen nicht unbedingt mit einer bekenntnishaften Entscheidung verbunden. Siehe etwa Gavin D. Flood, *The Truth Within. A History of Inwardness in Christianity, Hinduism, and Buddhism*, Oxford, UK u. a. 2013. Als Gemeinsamkeit zwischen christlichen, hinduistischen und buddhistischen Konzeptionen von Innerlichkeit hält Flood fest: »What the kinds of inwardness in Christianity, Hinduism, and Buddhism share is a hierarchical order of being (even though this hierarchy is sometimes subverted) along with the idea of the human person as sacred. This sacrality of the human person, however, lies not in individualism but in participation in the order of being. The kinds of inwardness I have described are developed over a long

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

period of time, throughout a lifetime in the non-identical repetition of ritual and meditative act, by developing a certain habitus, a certain way of life that aligns the being of the person with forms and forces greater than the self. To view the person as sacred is to view the person as having a life whose meaning is legitimated by, and imbued with, a transcendent order« (a.a.O., S. 272). An dieses Buch hat mich Dominika Motak erinnert.

1259 Zur Bekenntnisreligion in Bezug auf das frühneuzeitliche Europa siehe Wolfgang Eßbach, *Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, Paderborn 2014, S. 82–91. Zu Identitätskonzepten pietistischer Frömmigkeit: Magnus Schlette, *Die Selbst(er)findung des Neuen Menschen. Zur Entstehung narrativer Identitätsmuster im Pietismus*, Göttingen 2005. Zu moderner Individuen-Religion mit der Maxime der Selbstverwirklichung: ders., *Die Idee der Selbstverwirklichung. Zur Grammatik des modernen Individualismus*, Frankfurt a. M. 2012.

1260 Das kann etwa bei dem der Fall sein, was Richard Jones »introvertierte mystische Erfahrung« nennt. Diese Art von Erfahrung »occurs in the concentrative track of meditation when there is no sensory input. It leads to an introvertive awareness of a transcendent reality underlying at least all of the experiencer's subjective phenomena or in fact all natural phenomena«; Richard H. Jones, *Philosophy of Mysticism. Raids on the Ineffable*, Albany 2016, S. 19. Ernst Troeltsch bestimmt die Mystik neben Kirche und Sekte als eine dritte Sozialform, die im Unterschied zu den beiden anderen individualistisch ausgerichtet ist; vgl. Troeltsch, *Soziallehren*, S. 967 [wie Anm. 788]: »Die Mystik ist die Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz, wobei nur fließende und ganz persönlich bedingte Gruppenbildungen sich sammeln können, im übrigen Kultus, Dogma und Geschichtsbeziehung zur Verflüssigung neigen.«

1261 Siehe Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949, S. 19–42. Zur Vorgeschichte des Jaspers'schen Konzepts der Achsenzeit sowie zu seiner Rezeption und zu parallelen oder abweichenden Entwürfen siehe Jan Assmann, *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, München 2018.

1262 Barnes, *Stages*, S. 93 [wie Anm. 46].

1263 König, *Studien*, S. 12 [wie Anm. 1195].

1264 Ingolf U. Dalferth, »The idea of transcendence«, in: Robert N. Bellah und Hans Joas (Hgg.), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge, MA u.a. 2012, S. 146–188, hier: S. 155. Vgl. in allgemein-philosophischer Hinsicht Benjamin I. Schwartz, »The age of transcendence«, in: *Daedalus* 104, 2 (1975), S. 1–7, sowie die entsprechenden Beiträge in Shmuel N. Eisenstadt (Hg.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany 1986; Jóhann P. Árnason, Shmuel N. Eisenstadt und Björn Wittrock (Hgg.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden u.a. 2005; Robert N. Bellah und Hans Joas (Hgg.), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge, MA u.a. 2012.

1265 Richard Wilhelm, »Einleitung«, in: Laozi, *Tao Te King. Das Buch des Alten. Vom Sinn und Leben*. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm, Jena 1911, S. IV–XXV, hier: S. XXI.

1266 Laozi, *Tao Te King. Die Seidentexte von Mawangdui, 500 Jahre älter als andere Ausgaben*, hg. v. Hans-Georg Möller, Frankfurt a. M. 1995, S. 144. Andere Übersetzungen lauten etwa: »Könnten wir weisen den ›Weg‹, / Es wäre kein ewiger Weg. / Könnten wir nennen den Namen, / Es wäre kein ewiger Name«; ders., *Tao-Tê-King. Das heilige Buch vom Weg und von der Tugend*, hg. v. Günther Debon, Stuttgart ²1979 [Erstveröffentlichung 1961], S. 25. »Der SINN, den man ersinnen kann, / ist nicht der ewige SINN. / Der Name, den man nennen kann, / ist nicht der ewige Name«; ders., *Tao Te King*, S. 3 [wie Anm. 688]. »The Tao that can be traced as a way is not the eternal way. The name that can be defined as a name is not the eternal name«; *The Complete Works of Han Fei Tzu*. Translated from the Chinese with Introduction, Notes, and Index by W. K. Liao, London 1959, S. 194. »Weg / kann / zeigen, / nicht / beständige / Weg, / Name / kann / nennen, / nicht / beständige / Name«; bzw. in der syntaktischen Version: »Der Weg, der zeigbar, ist nicht der beständige Weg, der Name, der nennbar, ist nicht der beständige Name«; Lau Dse, *Dau Dö Djing. Das Buch vom rechten Wege und von der rechten Gesinnung*. Ins Deutsche übertragen und mit einer wörtlichen Übersetzung, einer Einleitung und Erläuterungen versehen von Jan Ulenbrook, Bremen 1980, S. 44 f.

1267 So Austin Surls, *Making Sense of the Divine Name in the Book of Exodus. From Etymology to Literary Onomastics*, Winona Lake, IN 2017, S. 54.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1268 Vgl. Albrecht Alt, »Ein ägyptisches Gegenstück zu Ex 3.14«, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 58, 1/2 (1940/41), 159 f., hier: S. 160.

1269 Siehe etwa Wolfgang Schluchter, »Rationalität – ein Spezifikum Europas?«, in: ders., *Handlung, Ordnung und Kultur. Studien zu einem Forschungsprogramm im Anschluss an Max Weber*, Tübingen 2005, S. 139–157, hier: S. 139.

1270 Lewis Mumford, *The Transformations of Man*, New York 1956, S. 57.

1271 Ebd. Die Aussage aus seinem Buch *The Conduct of Life*, auf die sich Mumford bezieht, lautet: »Deliberately, I use the word ›axial‹ in a double sense, meaning first of all that there must he a change in values, and further a change so central that all the other activities that rotate around this axis will he affected by it«; Lewis Mumford, *The Conduct of Life*, New York 1952, S. 226. Mumford referiert auf John S. Stuart-Glennie, *The Modern Revolution. Proœmia I. Isis and Osiris. Or the Origin of Christianity as a Verification of an Ultimate Law of History*. A new edition of *In the Morningland*, London 1878. Zu Glennie siehe Eugene Halton, »Jaspers, Stuart-Glennie, and the origins of the theory«, in: ders., *From the Axial Age to the Moral Revolution. John Stuart-Glennie, Karl Jaspers, and a New Understanding of the Idea*, New York 2014, S. 1–22; und Assmann, *Achsenzeit*, S. 141–151 [wie Anm. 1261]. Zum Verhältnis der Ansätze von Mumford und Jaspers siehe Eugene Halton, »Jaspers and Mumford«, in: ders., *From the Axial Age to the Moral Revolution. John Stuart-Glennie, Karl Jaspers, and a New Understanding of the Idea*, New York 2014, S. 72–82. Einen axiologischen Ansatz verfolgt auch Georg Simmel. In seiner *Lebensanschauung* notiert er: »Das Leben findet sein Wesen, seinen Prozeß darin, Mehr-Leben und Mehr-als-Leben zu sein, sein Positiv ist als solcher schon sein Komparativ«; Georg Simmel, »Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel [1918]«, in: ders., *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung*, hg. von Gregor Fitzi und Otthein Rammstedt (GSG 16), Frankfurt a. M. 1999, S. 209–425, hier: S. 234 f. Diesen Prozess nennt Simmel »Achsendrehung« (a. a. O., S. 234, 245 et pass.). Siehe dazu Volkhard Krech, »Die ›Soziologie der Religion‹ – neu gelesen«, in: Rüdiger Lautmann und Hanns Wienold (Hgg.), *Georg Simmel und das Leben in der Gegenwart*, Wiesbaden 2018, S. 325–346, hier: S. 342–346.

1272 Vgl. Anm. 378.

1273 So die Übersetzung von Kianoosh Rezania, dem dafür gedankt sei.

1274 Zitiert in der Übersetzung nach Hintze, »Monotheismus«, S. 72 [wie Anm. 496].

1275 Von daher sind die evolutionären Übergänge zwischen Polytheismus, Henotheismus und Monotheismus komplex und oftmals nicht eindeutig. Aus der umfangreichen Diskussion siehe nur – mit Blick auf den Zoroastrismus – Almut Hintze, »Monotheism the Zoroastrian Way«, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 24, 2 (2014), S. 225–249, https://doi.org/10.1017/S1356186313000333; zur Hebräischen Bibel: Christian Frevel, »Beyond monotheism? Some remarks and questions on conceptualising ›monotheism‹ in Biblical Studies«, in: *Verbum et Ecclesia* 34, 2 (2013), S. 810, https://doi.org/10.4102/ve.v34i2.810; und übergreifend: Beate Pongratz-Leisten (Hg.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Winona Lake, IN 2011.

1276 Zitiert in der Übersetzung nach Shahrokh Raei, *Die Endzeitvorstellungen der Zoroastrier in iranischen Quellen*, Wiesbaden 2010, S. 214.

1277 Die deutsche Übersetzung der sechs Eigenschaften verdanke ich Kianoosh Rezania. Die Reihenfolge der *Ameša Spentas* wurde allem Anschein nach in einer achämenidischen Kalenderreform zwischen 447 und 444 v. u. Z. festgelegt. In dieser Kalenderkonzeption sind die 30 Monatstage 30 Gottheiten zugeordnet. Die avestischen Strophen Y 16.3-6 sowie der avestische Text *Sīrōzag* (30 Tage) belegen die Reihenfolge, an die ich mich halte. Siehe Kianoosh Rezania, *Die zoroastrische Zeitvorstellung. Eine Untersuchung über Zeit- und Ewigkeitskonzepte und die Frage des Zurvanismus*, Wiesbaden 2010, S. 98 f.

1278 Siehe Bruce Lincoln, *›Happiness for Mankind‹. Achaemenian Religion and the Imperial Project*, Leuven u. a. 2012, insb. S. 15–19.

1279 Zitiert in der Übersetzung nach Hintze, »Monotheismus«, S. 73 [wie Anm. 496].

1280 König, *Studien*, S. 19 [wie Anm. 1195].

1281 Siehe Donald, *Origins*, S. 269–360 [wie Anm. 631].

1282 Stefan Breuer, »Kulturen der Achsenzeit. Leistung und Grenzen eines geschichtsphilosophischen Konzepts«, in: *Saeculum* 45, 1 (1994), S. 1–33, https://doi.org/10.7788/saeculum.1994.45.1.1, hier: S. 30.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1283 Siehe Alberto Cantera, »Talking with God. The Zoroastrian *ham.paršti* or intercalation ceremonies«, in: *Journal Asiatique* 301, 1 (2013), S. 85–138, https://doi.org/10.2143/JA.301.1.2994461. Vgl. auch das Referat der Analyse Canteras sowie deren Weiterführung bei König, *Studien*, S. 57–59 [wie Anm. 1195].

1284 König, *Studien*, S. 58 [wie Anm. 1195]. Zum *frašna/hampursagīh*-Schema der zoroastrischen Gelehrtenkommunikation der mittelpersischen Zeit (3–12. Jh. u. Z.) siehe Götz König, »Didaktisches Erzählen in der zoroastrischen Literatur«, in: Regula Forster und Romy Günthart (Hgg.), *Didaktisches Erzählen. Formen literarischer Belehrung in Orient und Okzident*, Frankfurt a. M. 2010, S. 109–132, hier: S. 110.

1285 So Firouz-Thomas Lankarany, *Daēnā im Avesta. Eine semantische Untersuchung*, Reinbek 1985, S. 167.

1286 Nyberg, *Religionen*, S. 114 f. [wie Anm. 1195]. Vgl. auch Almut Hintze, »A Zoroastrian vision«, in: Alan Williams, Almut Hintze und Sarah R. A. Stewart (Hgg.), *The Zoroastrian Flame. Exploring Religion, History and Tradition*, London 2016, S. 77–96, hier: S. 77: »[…] rather than seeing with the eyes of the body, the noun *daēnā-* metaphorically denotes the activity of seeing with the inner eye of one's mind and, especially, what is produced by such an activity, that is to say ›thought‹, ›conviction‹, ›belief‹, or ›vision‹.«

1287 Nyberg, *Religionen*, S. 115 [wie Anm. 1195]. Im Zoroastrismus wird der *čisti*-Begriff der altiranischen Mithras-Religion mit dem *daēnā*-Begriff gleichgesetzt (vgl. a. a. O., S. 82 f.). Doch während *daēnā* ein menschliches Vermögen meint, bezieht sich *čisti* auf »eine göttliche ›Lichtstrahlung‹ […], die der menschlichen in der Ekstase begegnet« (a. a. O., S. 14).

1288 König, *Studien*, S. 58 [wie Anm. 1195].

1289 A. a. O., S. 59.

1290 A. a. O., S. 74.

1291 Siehe P. Oktor Skjærvø, »The Achaemenids and the *Avesta*«, in: Vesta Sarkhosh Curtis und Sarah R. A. Stewart (Hgg.), *Birth of the Persian Empire. Volume 1*, London u. a. 2005, S. 52–84; und Lincoln, *Happiness* [wie Anm. 1278].

1292 Für den zoroastrischen Fall siehe Philip G. Kreyenbroek, »On the concept of spiritual authority in Zoroastrianism«, in: ders., *Teachers and Teachings in the Good Religion. Opera Minora on Zoroastrianism*, hg. von Kianoosh Rezania, Wiesbaden 2013, S. 175–189.

1293 Siehe Cantera, »Talking«, S. 107 f. [wie Anm. 1283].

1294 König, *Studien*, S. 58 [wie Anm. 1195].

1295 A. a. O., S. 5.

1296 So Almut Hintze, »Defeating death. Eschatology in Zoroastrianism, Judaism and Christianity«, in: Julia Rubanovich und Geoffrey Herman (Hgg.), *Irano-Judaika VII. Studies Relating to Jewish Contacts with Persia*, Jerusalem 2019, S. 23–72, hier: S. 23; zum ›Perfektionierer‹: S. 42–46. Zum iranischen Einfluss auf die Formation des Judentum siehe den nach wie vor instruktiven Überblicksartikel von Shaul Shaked, »Iranian influence on Judaism«, in: William D. Davies und Louis Finkelstein (Hgg.), *The Cambridge History of Judaism. Vol. 1: Introduction; the Persian Period*, Cambridge 1984, S. 308–325.

1297 Zum Topos der kollektiven Auferstehung siehe Gerhard J. Baudy, »›Auferstehung‹. Codierung nationaler Wiedergeburt im transkulturellen Dialog der Antike«, in: Ute Pietruschka (Hg.), *Gemeinsame kulturelle Codes in koexistierenden Religionsgemeinschaften. Leucorea-Kolloquium 2003*, Halle (Saale) 2005, S. 33–74.

1298 In diesem Zusammenhang ist Karl Löwiths Essay *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* noch immer lesenswert; siehe die Neuausgabe der deutschen Übersetzung von 1953: Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, hg. v. Bernd Lutz, Stuttgart u. a. 2004 [Erstveröffentlichung 1953].

1299 Siehe Heiner Roetz, »Zum Wandel des Welt- und Selbstverständnisses im achsenzeitlichen China. Günter Dux' historisch-genetische Theorie der Kultur im Lichte klassischer chinesischer Textzeugnisse«, in: Günter Dux und Jörn Rüsen (Hgg.), *Strukturen des Denkens. Studien zur Geschihcte des Geistes*, Wiesbaden 2014, S. 79–101.

1300 Siehe Qian Sima, *Records of the Grand. Historian. Han Dynasty II*. Translated by Burton Watson, Hong Kong u. a. ²1993 [Erstveröffentlichung 1961], S. 3–52. Zu diesem Kapitel vgl. Michael Puett, *To Become a God. Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Cambridge, MA u. a. 2002, S. 300–307.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1301 Ssu-ma Ch'ien, *The Grand Scribe's Records. Vol. I: The Basic Annals of Pre-Han China*. Edited by William H. Nienhauser. Translated by Tsai-fa Cheng, Zongli Lu, William H. Nienhauser, Jr., and Robert Reynolds, Bloomington u. a. 1994, S. 5.

1302 Ch'ien, *Records* 1, S. 184 [wie Anm. 1301]. Heiner Roetz, »Wandel«, S. 94 [wie Anm. 1299], übersetzt mit: In der Zeit Xunzis, wo »chaotische Herrscher zum Untergang verurteilter Staaten sich von Schamanen und Opferpriestern irremachen ließen und an Omen glaubten«.

1303 Die Zusammenfassung der wichtigsten Ereignisse folgt dem Referat von Dorothee Schaab-Hanke, »The power of an alleged tradition. A prophecy flattering Han emperor Wu and its relation to the Sima clan«, in: *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 74 (2002), S. 243–291.

1304 Robert F. Campany, *Making Transcendents. Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*, Honolulu 2009, S. 118.

1305 Der Terminus *zhashu* 札書 bezeichnet wörtlich einen Text, der auf einer kleinen Holztafel geschrieben ist, doch im Laufe der Han-Dynastie wird er aufgrund seines meist religiösen Inhalts zum Synonym für prophetische Texte im Allgemeinen; vgl. Schaab-Hanke, »Power«, S. 250 [wie Anm. 1303].

1306 Siehe a. a. O., S. 252 f.

1307 Siehe ausführlich Liang Cai, *Witchcraft and the Rise of the First Confucian Empire*, Albany 2014.

1308 Beispielsweise kann wirtschaftlich etwas opportun sein, was politisch nicht hilfreich ist – und vice versa. Rationalitätskonflikte dieser Art sind das Thema von Max Webers »Zwischenbetrachtung«, die er in seine vergleichenden Untersuchungen zur »Wirtschaftsethik der Weltreligionen« einfügt; siehe Max Weber, »Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1*, Tübingen 1920, S. 536–573. Zur differenzierungstheoretischen Lesart dieses Textes siehe Thomas Schwinn, »Max Weber: Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung (1916)«, in: Christel Gärtner und Gert Pickel (Hgg.), *Schlüsselwerke der Religionssoziologie*, Wiesbaden 2019, S. 141–149.

1309 Dieses Paradox wird im Film »Das Leben des Brian« auf unübertroffene Weise zum Ausdruck gebracht. Brian, der Messias wider Willen, wird von seiner Gefolgschaft genötigt, zu ihr zu sprechen. In seiner Rede will er seine Anhängerinnen und Anhänger davon überzeugen, niemandem zu folgen, und begründet seine Auffassung mit dem Satz: »Ihr seid alle Individuen!« Darauf die Gefolgschaft im Chor: »Ja, wir sind alle Individuen!« Brian: »Und ihr seid alle völlig verschieden!« Gefolgschaft abermals im Chor: »Ja, wir sind alle völlig verschieden!« Ein Einzelner: »Ich nicht.«

1310 Siehe Hennis, *Fragestellung*, S. 90 [wie Anm. 730]. Vor diesem Hintergrund und unter Berücksichtigung des erkenntnistheoretischen Status von Idealtypen ist klar, dass die Weber'schen Begriffe ›Askese‹ und ›Mystik‹ nicht einfach religionsgeschichtliche Gegebenheiten abbilden, aber gerade deshalb für einen diachronen und synchronen Religionsvergleich geeignet sind. Ebenso verhält es sich mit der idealtypischen Unterscheidung zwischen rituellem und ethischem Handeln in Max Webers religionssoziologischem Werk. Näheres dazu findet sich in Volkhard Krech, »Religiosität«, in: Hans G. Kippenberg und Martin Riesebrodt (Hgg.), *Max Webers ›Religionssystematik‹*, Tübingen 2001, S. 51–75; Hubert Treiber, »Askese«, in: A. a. O., S. 263–278; und Volkhard Krech, »Mystik«, in: A. a. O., S. 241–262. Konsequent auf der Linie der Weber'schen Handlungstheorie liegt der religionssoziologische Ansatz von Martin Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007.

1311 Siehe Nicolas Baumard, Alexandre Hyafil und Pascal Boyer, »What changed during the axial age. Cognitive styles or reward systems?«, in: *Communicative & Integrative Biology* 8, 5, e1046657 (2015), S. 1–3, https://doi.org/10.1080/19420889.2015.1046657.

1312 Siehe Karl Jaspers, *Die maßgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*, München 1967.

1313 Siehe allgemein van der Leeuw, »Formel« [wie Anm. 1088]; speziell mit Blick auf den Zoroastrismus: Hintze, »Do ut des« [wie Anm. 1091].

1314 Siehe Klaus Koch, »Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 52, 1 (1955), S. 1–42; Georg Freuling, *›Wer eine Grube gräbt …‹. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur*, Neukirchen-Vluyn 2004; und Samuel L. Adams, *Wisdom in Transition. Act and Consequence in Second Temple Instructions*, Leiden u. a. 2010. Zur sozialen Konstitution des Tun-Ergehen-Zusammenhangs mit Blick auf göttliche Gebote siehe Bernd Janowski, »Die Tat

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des ›Tun-Ergehen-Zusammenhang‹« [Erstveröffentlichung 1994], in: ders., *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2*, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 167–191. Janowski bezieht sich auf das Konzept der ›konnektiven Gerechtigkeit‹, das von Jan Assmann expliziert wird (Assmann, *Ma'at* [wie Anm. 122]). In diesem Sinne entsteht ein Zusammenhang von Tun und Ergehen in sozialem Handeln. Das Prinzip des Füreinander-Handelns kommt beispielsweise in der Steleninschrift des Neferhotep in Abydos zum Ausdruck: »Der Lohn eines Handelnden liegt darin, daß für ihn gehandelt wird. Das hält Gott für Ma'at«; zitiert nach a. a. O., S. 65.

1315 Zum Motiv der unterlassenen Opfer siehe etwa Homer, Odyssee 4.351–586, und Ilias 5.177. In Bezug auf den Verstoß gegen religiöse Gebote findet sich beispielsweise bei Ovid, *Fasti* 4.747–762, ein Katalog von Vorschriften, die ein Hirte leicht verletzen kann: »unter einem heiligen Baum sitzen, einen heiligen Hain betreten, etc.; fällig ist dann ein Beichtgebet: *da veniam culpae* 755«; Walter Burkert, *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, München 1998, S. 244, Anm. 41.

1316 Harm Vos, »Ἀλιταίνω, ἠλιτόμνος und ἀπτοεπής«, in: *Glotta* 34 (1955), S. 287–295, hier: S. 288.

1317 Niklas Luhmann, »Die Unterscheidung Gottes«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen 1987, S. 236–253, hier: S. 240.

1318 Siehe etwa für Mesopotamien und das alte Israel Karel van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*, Assen u. a. 1985. Für das archaische und antike Griechenland: Irene Berti, *Gerechte Götter? Vorstellungen von göttlicher Vergeltung im Mythos und Kult des archaischen und klassischen Griechenlands*, Heidelberg 2017.

1319 Dieses und das folgende Zitat nach der *Lutherbibel* [wie Anm. 553].

1320 Koch, »Vergeltungsdogma«, 36 [wie Anm. 1314]. Zum Theodizee-Thema im Islam siehe Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2011.

1321 Hartmann Tyrell, »›Das Religiöse‹ in Max Webers Religionssoziologie«, in: *Saeculum* 43, 2/3 (1992), S. 172–230, hier: S. 202, mit Bezug auf Rudolf Lennert, *Die Religionstheorie Max Webers. Versuch einer Analyse seines religionsgeschichtlichen Verstehens*, Stuttgart 1935, S. 27.

1322 Max Weber, »Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1*, Tübingen 1920, S. 237–573, hier: S. 246 f.

1323 Vgl. Schneider, »Waffe«, S. 51 [wie Anm. 603].

1324 Siehe Donald M. Broom, *The Evolution of Morality and Religion*, Cambridge, UK u. a. 2003; und Norenzayan, *Big Gods* [wie Anm. 790]. Zum Ansatz von Norenzayan siehe den Überblicksartikel von Lizzie Wade, »Birth of the moralizing gods«, in: *Science* 349, 6251 (2015), S. 918–922, https://doi.org/10.1126/science.349.6251.918. Zur Kritik siehe Jörg Rüpke, »Is history important for a historical argument in religious studies?«, in: *Religion* 44, 4 (2014), S. 645–648, https://doi.org/10.1080/0048721X.2014.939363; und Jens Schlieter, »›… for they know not what they do‹? Religion, religions and ethics as conceptualized in Ara Norenzayan's *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict* (2013)«, in: *Religion* 44, 4 (2014), S. 649–657, https://doi.org/10.1080/0048721X.2014.937064).

1325 Vgl. Beyer, *Religions*, S. 85 [wie Anm. 129].

1326 Eigene Übersetzung. Zur Analyse siehe Volkhard Krech, »Prophetische Kultkritik am Beispiel von Amos 5, 21–25«, in: *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 23 (1987), S. 121–155.

1327 Siehe Koch, »Vergeltungsdogma« [wie Anm. 1314]; und ausführlich ders., *Sdq im Alten Testament. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*. Dissertation, Heidelberg 1953.

1328 Robert D. Culver, »Mishpāt«, in: R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr. und Bruce K. Waltke (Hgg.), *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago 1980, 948 f., hier: S. 949.

1329 Vgl. Signe Cohen, »The date of the Upaniṣads«, in: dies. (Hg.), *The Upanishads. A Complete Guide*, London u. a. 2018, hier: S. 16; in Übereinstimmung mit Patrick Olivelle, *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, New York 1998, S. 12.

1330 Paul Deussen (Hg.), *Sechzig Upanishad's des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen Versehen von Dr. Paul Deussen*, Leipzig [3]1921 [Erstveröffentlichung 1905], S. 192 f.

1331 Siehe Oliver Freiberger, *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte*, Wiesbaden 2009.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1332 Mit *lǐ* ist in diesem Kontext nicht das spezifisch religiöse Ritual gemeint, sondern ein förmliches Verhalten, das einen sittlichen Menschen auszeichnet und die Voraussetzung für eine intakte Gesellschaftsordnung bildet. Rituale in diesem Sinne regeln sämtliche Lebensbereiche. Siehe Michael Puett, »Ritualization as domestication. Ritual theory from classical China«, in: Axel Michaels, Lucia Dolce, Anand Mishra, Gil Raz und Katja Triplett (Hgg.), *Grammars and Morphologies of Ritual Practices in Asia*, Wiesbaden 2010, S. 359–370. Zur konfuzianischen Ethik in der Achsenzeit siehe Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age. A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking*, Albany, NY 1993.

1333 Siehe Patrick Olivelle (Hg.), *Dharma. Studies in Its Semantic, Cultural, and Religious History*. First enlarged Indian edition, Delhi 2009. Zum Verhältnis zwischen *dharma* und Recht siehe Robert Lingat, *The Classical Law of India*. Translated from the French with additions by J. Duncan M. Derrett, Berkeley u. a. 1973; und Bernard S. Jackson, »From *dharma* to law [1975]«, in: Hananya Goodman (Hg.), *Between Jerusalem and Benares. Comparative Studies in Judaism and Hinduism*, New York 1994, S. 181–193.

1334 Artemidorus, *Das Traumbuch*. Übersetzt, erläutert und mit einem Nachwort von Karl Brackertz, Zürich u. a. 1979, S. 91.

1335 Siehe etwa Philip G. Kreyenbroek, »Religions in Iran« [Erstveröffentlichung 2006], in: ders., *Teachers and Teachings in the Good Religion. Opera Minora on Zoroastrianism*, hg. von Kianoosh Rezania, Wiesbaden 2013, S. 1–8, hier: S. 3: »Significant elements of Zoroastrian teaching that are attested in the *Gaθas* are: (1) the emphasis on Ahura Mazdā's role as the Creator of the world; (2) the notion that the present state of the world is not determined by Ahura Mazdā alone; the forces of Evil also play a role; (3) this world, therefore, is not as Mazdā wants it to be, and must be brought to a state where the powers of Good will reign unopposed; (4) the world as we know it will have an end; (5) although there is no doubt about the final outcome, the time of ›Making Wonderful‹ (Av. *frašō.kərəti*, q. v.) depends on man's readiness to listen to God's commands; (6) the purpose of the world's existence is a moral one: to free the universe from Evil; (7) man's choice plays a key role in these events, and the individual soul will be recompensed after death, until the End of Time.«

1336 Zur Bekenntnisreligion in Bezug auf das frühneuzeitliche Europa siehe Eßbach, *Religionssoziologie 1*, S. 82–91 [wie Anm. 1259]. Wie bereits erwähnt, macht Helmut Zander die Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft qua Entscheidung als ein wesentliches Merkmal der europäischen Religionsgeschichte aus; siehe Zander, *Religionsgeschichte* [wie Anm. 1253]; zur »zoroastrischen Perspektive« a. a. O., S. 95–97.

1337 König, *Studien*, S. 168 [wie Anm. 1195].

1338 A. a. O., S. 172 f. Damit liegen folglich frühe Ansätze dessen vor, was sich zum Konzept der Prädestination formen kann. Christlich ausgearbeitet wird dieses Konzept etwa von Augustinus.

1339 Vgl. a. a. O., S. 168, Fn 623.

1340 Siehe Hans-Joachim Klimkeit (Hg.), *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens*. Eingeleitet und aus dem Mittelpersischen, Parthischen, Sogdischen und Uigurischen (Alttürkischen) übersetzt von Hans-Joachim Klimkeit, Opladen 1989, S. 56 et pass.

1341 Religionssoziologisch siehe Hahn/Willems/Winter, »Beichte« [wie Anm. 741].

1342 Zitiert nach Roger Cantu, *Powerful Mental Development. How to Gain the Competitive Edge in Life*, Victoria, BC 2000, S. 117.

1343 Helmut Wiesenthal, »Markt, Gemeinschaft, Organisation – Bausteine empirischer Koordinationsweisen [2000]«, in: ders., *Rationalität und Organisation 1. Akteur- und Organisationstheorie*, Wiesbaden 2017, S. 83–109, hier: S. 87, unter Bezug auf Murray Milner, »Alternative forms of coordination«, in: *International Journal of Comparative Sociology* 19, 1-2 (1978), S. 24–46, https://doi.org/10.1163/156854278X00158.

1344 Siehe Blaise Pascal, *Gedanken über die Religion und einige andere Gegenstände*. Aus dem Französischen übersetzt von Karl Adolf Blech. Mit einem Vorwort von August Neander, Berlin 1840.

1345 Zur Anwendung der Theorie der rationalen Wahl auf Religion siehe beispielsweise die Beiträge in Lawrence A. Young (Hg.), *Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment*, London u. a. 1997. Gegen die Theorie der rationalen Wahl (und im Übrigen gegen vereinfacht-marxistische Ansätze) argumentiert Mary Douglas zu Recht am Beispiel des Ahnenkultes: »Wenn jeder einen Ahnen hat, der ihm

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rückhalt gibt, dann verlieren sämtliche Ahnen ihren Wert. Ihre jeweiligen Möglichkeiten gleichen sich aus. Warum sollte irgend jemand von ihnen Notiz nehmen?« So Mary Douglas, *Wie Institutionen denken*, Frankfurt a. M. 1991, S. 89. Ein auf Analogien zwischen sozialen Symbolen und natürlichen Gegebenheiten abstellender Ansatz, wie ihn Douglas entwirft, verfährt hingegen anders: »Die meisten Ahnenkulte enthalten nur ausgesprochen minimale Konventionen; es bedarf keiner mit Zwang verbundenen Sanktionen, um sie zu schützen. Für ihre Selbstregulation genügt es zu wissen, daß jede Leugnung der den Ahnen zukommenden Macht zum Kampf führen würde, und diesen Kampf will man vermeiden. Aber weshalb muß man dazu die Toten bemühen? Das pragmatische Argument ist doch stark genug. Warum vermeidet man nicht einfach Gewalt, damit es nicht zum Kampf kommt? Die Antwort liegt darin, daß die soziale Konvention dann allzu durchsichtig wäre. Es bedarf eines naturalisierenden Prinzips, das dem, was die Menschen tun wollen, einen Funken von Legitimität verleiht« (a. a. O., S. 90). ›Naturalisierung‹ heißt zweierlei: Zum einen wird die Beziehung der Lebenden zu den Ahnen in Analogien zum Verhältnis zwischen natürlichem Erzeuger und seinem natürlichen Nachwuchs hergestellt; und zum anderen werden diese Übertragungen verdeckt und als natürlich (also wörtlich) verstanden. Religiöse Institutionen werden »[d]urch ihre Naturalisierung […] Bestandteil der natürlichen Weltordnung und stehen dann als Argumentationsgrundlage zur Verfügung« (a. a. O., S. 91). Zur Kritik an der Anwendung der Theorie der rationalen Wahl auf Religion siehe auch Steve Bruce, »Religion and Rational Choice. A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior«, in: *Sociology of Religion* 54, 2 (1993), S. 193–205, https://doi.org/10.2307/3712139; und die Beiträge in Warren S. Goldstein (Hg.), *Marx, Critical Theory, and Religion. A Critique of Rational Choice*, Leiden u. a. 2006. Im Übrigen kann die Spieltheorie am ›Gefangenendilemma‹ eindrucksvoll zeigen, dass vereinzelt entscheidende Akteurinnen und Akteure zwangsläufig ein suboptimales Ergebnis erzielen, wenn sie sich im Sinne ihrer egoistischen Nutzenpräferenz strikt rational verhalten, aber auch dann, wenn sie Schaden minimieren wollen; siehe Anatol Rapoport und Albert M. Chammah, *Prisoner's Dilemma. A Study in Conflict and Cooperation*. With the collaboration of Carol J. Orwant, Ann Arbor, MI 1965.

1346 Siehe Klaus Lichtblau, »›Vergemeinschaftung‹ und ›Vergesellschaftung‹ bei Max Weber. Eine Rekonstruktion seines Sprachgebrauchs«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 29, 6 (2000), S. 423–443; ders., »Gesellschaft« [wie Anm. 38].

1347 Weber, *Wirtschaft*, S. 30, 692 f. [wie Anm. 297].

1348 Siehe Helmut Wiesenthal, »Markt, Organisation und Gemeinschaft als ›zweitbeste‹ Verfahren sozialer Koordination«, in: Wieland Jäger und Uwe Schimank (Hgg.), *Organisationsgesellschaft. Facetten und Perspektiven*, Wiesbaden 2005, S. 223–264; und ders., »Markt« [wie Anm. 1343].

1349 Wiesenthal, »Markt«, S. 99 [wie Anm. 1343].

1350 A. a. O., S. 95.

1351 A. a. O., S. 101, im Anschluss an Niklas Luhmann, »Zweck – Herrschaft – System. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers«, in: *Der Staat* 3, 2 (1964), S. 129–158.

1352 Niklas Luhmann, »Interaktion, Organisation, Gesellschaft. Anwendungen der Systemtheorie«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen 1975, S. 9–20, hier: S. 10 Zur systemtheoretischen Ebenendifferenzierung im Verhältnis zur funktionalen Differenzierung siehe Hartmann Tyrell, »Zweierlei Differenzierung. Funktionale *und* Ebenendifferenzierung im Frühwerk Niklas Luhmanns«, in: ders., *Soziale und gesellschaftliche Differenzierung. Aufsätze zur soziologischen Theorie*, hg. von Bettina Heintz, André Kieserling, Stefan Nacke, René Unkelbach, Wiesbaden 2008, S. 55–74.

1353 Luhmann, »Interaktion«, S. 11 f. [wie Anm. 1352].

1354 Zur Analyse von »Guten Abend, meine Damen und Herren, und willkommen im ersten Programm« siehe Ulrich Oevermann, »Zur Sache. Die Bedeutung von Adornos methodologischem Selbstverständnis für die Begründung einer materialen soziologischen Strukturanalyse«, in: Ludwig von Friedeburg und Jürgen Habermas (Hgg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a. M. 1983, S. 234–289.

1355 Siehe etwa http://www.funcity.de/php/friedenskerze.php, letzter Zugriff: 08.01.2021.

1356 Luhmann, »Interaktion«, S. 12 [wie Anm. 1352].

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1357 Zum Problem, dass sich für religiöse Organisationen nicht in gleicher Bestimmtheit ein Organisationszweck angeben lässt wie für andere Organisationen, siehe Beckford, *Religious*, S. 22 ff. [wie Anm. 770].

1358 Die in den Sozialwissenschaften übliche Rede von der ›Mikro‹-, ›Meso‹- und ›Makro‹-Ebene birgt das mögliche Missverständnis, die eine Ebene bedinge die anderen beiden; siehe etwa Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Richard Münch und Neil J. Smelser (Hgg.), *The Micro-Macro Link*, Berkeley 1987. Differenzierter ist die Sozialtheorie von Jonathan H. Turner, die ebenfalls zwischen der ›Mikro‹-, ›Meso‹- und ›Makro‹-Ebene unterscheidet; siehe Jonathan H. Turner, *Theoretical Principles of Sociology. Vol 1: Macrodynamics*, New York 2010; ders., *Theoretical Principles of Sociology. Vol. 2: Microdynamics*, New York 2010; ders., *Theoretical Principles of Sociology. Vol. 3: Mesodynamics*, New York 2012. Das, was in der Biologie ›downard causation‹ heißt, soll auch für soziale Strukturen nicht geleugnet werden. Aber wenn sich Gesellschaft auf der Ebene von Kommunikationsereignissen unter anwesenden Personen und Dingen auswirkt, handelt es sich eben um Gesellschaft und nicht mehr um eine Interaktion.

1359 Luhmann, »Interaktion«, S. 13 [wie Anm. 1352].

1360 Zu dieser Kombination siehe Volkhard Krech, Jens Schlamelcher und Markus Hero, »Typen religiöser Sozialformen und ihre Bedeutung für die Analyse religiösen Wandels in Deutschland« 65, Supplement 1 (2013), S. 51–71, https://doi.org/10.1007/s11577-013-0218-5.

1361 Siehe Luhmann, *Gesellschaft*, S. 678–706 [wie Anm. 17]. Zum trifunktionalen Modell (*idéologie tripartite*) von Bauern, Kriegern und Priestern; siehe Dumézil, *Mythe* [wie Anm. 812].

1362 Vgl. Luhmann, *Gesellschaft*, S. 745 [wie Anm. 17].

1363 Anne F. Müller, »Some observations on social anthropology and Niklas Luhmann's concept of society«, in: Michael King und Christopher J. Thornhill (Hgg.), *Luhmann on Law and Politics. Critical Appraisals and Applications*, Oxford u. a. 2006, S. 165–185, hier: S. 177.

1364 Siehe Marija Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe 7000 to 3500 BC. Myths, Legends and Cult Images*, Berkeley 1974; dies., *The Living Goddesses*. Edited by Miriam Robbins Dexter. Ebook edition, Berkeley 1999; Ina Wunn, *Götter, Mütter, Ahnenkult. Religionsentwicklung in der Jungsteinzeit*, Rahden 2001.

1365 Vgl. Weber, *Wirtschaft*, S. 253–255 [wie Anm. 297].

1366 Barend J. ter Haar, »The religious core of local social organization«, in: Michael Szonyi (Hg.), *A Companion to Chinese History*, Hoboken, NJ 2017, S. 304–314, hier: S. 304.

1367 Nicola Harrington, *Living with the Dead. Ancestor Worship and Mortuary Ritual in Ancient Egypt*, Havertown 2013, S. 63.

1368 Vgl. a. a. O., S. 102.

1369 Für den Fall Altägyptens siehe Andrássy, »Organisation« [wie Anm. 1241].

1370 Walter Burkert, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München 1990, S. 35.

1371 Mirjam E. Kotwick (Hg.), *Der Papyrus von Derveni. Griechisch-deutsch*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Mirjam E. Kotwick. Basierend auf einem griechischen Text von Richard Janko, Berlin u. a. 2017, S. 280.

1372 Siehe Walter Burkert, »Craft versus sect. The problem of Orphics and Pythagoreans«, in: Ben F. Meyer und Ed P. Sanders (Hgg.), *Self-Definition in the Greco-Roman World. Volume 3: Jewish and Christian Self-Definition in the Greco-Roman World*, London 1982, S. 1–22, hier: S. 9–11.

1373 Siehe Kotwick, *Papyrus*, S. 92 [wie Anm. 1371]. Mirjam E. Kotwick (a. a. O., S. 93) übersetzt mit »von jemandem […], der Riten professionell betreibt«. Gábor Betegh gibt die Phrase m. E. angemessener wieder mit: »someone who makes craft of the holy rites«; Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology, and Interpretation*, Cambridge, UK u. a. 2004, S. 43; so auch Burkert, »Craft«, S. 5 [wie Anm. 1372].

1374 Burkert, *Mysterien*, S. 36 [wie Anm. 1370]. Zur ›religiösen Handwerkskunst‹ vgl. ders., »Craft«, S. 6 [wie Anm. 1372].

1375 Vgl. nochmals Poland, *Geschichte*, S. 6 [wie Anm. 703]: »So läßt sich denn von vornherein nicht sagen, welche besonderen Interessen Artemisiasten, Apolloniasten usw. zusammenführten. Ehe man sie als Kultvereine bezeichnet, könnte man oft gewiß mit noch größerem Rechte davon reden, daß sie das vom

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kulturgeschichtlichen Standpunkt aus bescheidenste menschliche Interesse zusammengeführt hat, das Vergnügen.«

1376 Für das römische Reich siehe Koenraad Verboven, »The associative order. Status and ethos among Roman businessmen in Late Republic and Early Empire«, in: *Athenaeum. Studi Periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità* 95, 2 (2007), S. 861–893.

1377 In diesem Zusammenhang hat die Religionsökonomie ihre Berechtigung. Sie bezieht sich nicht nur auf die wirtschaftlichen Bedingungen und Folgen von Religion, sondern auch darauf, wie wettbewerbsförmige Marktbeziehungen religionsinterne Strukturen beeinflussen. Siehe etwa David Engels und Peter van Nuffelen (Hgg.), *Religion and Competition in Antiquity*, Bruxelles 2014.

1378 Siehe Oliver Freiberger, »Zum Vergleich zwischen buddhistischem und christlichem Ordenswesen«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 4, 1 (1996), S. 83–104, https://doi.org/10.1515/0024.83.

1379 Augustin Blazovich, *Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel*, Wien 1954, S. 98.

1380 Siehe Pedro Barceló, *Das Römische Reich im religiösen Wandel der Spätantike. Kaiser und Bischöfe im Widerstreit*, Regensburg 2013.

1381 Zum Namen ›Essēner‹ siehe John Kampen, »A reconsideration of the name ›Essene‹ in Greco-Jewish literature in light of recent perceptions of the Qumran sect«, in: *Hebrew Union College Annual* 57 (1986), S. 61–81.

1382 Siehe Johannes M. van der Ploeg, OP, »Die Essener und die Anfänge des christlichen Mönchtums [1958]«, in: Karl S. Frank (Hg.), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Darmstadt 1975, S. 107–128.

1383 Einer der wichtigsten Quellen ist Flavius Josephus, *De Bello Judaico / Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch. Band I: Buch I–III*. Sonderausgabe, hg. v. Otto Michel und Otto Bauernfeind, Darmstadt 2013; und ders., *De Bello Judaico / Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch. Band II: Buch IV–VII*. Sonderausgabe, hg. v. Otto Michel und Otto Bauernfeind, Darmstadt 2013. Zur Konstitution verschiedener jüdischer Richtungen während der makkabäischen Herrschaft siehe Albert I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era. An Interpretation*, Atlanta 2005.

1384 Vgl. Arye Ben-David, *Talmudische Ökonomie. Die Wirtschaft des jüdischen Palästina zur Zeit der Mischna und des Talmud*, Hildesheim u. a. 1974, S. 41–48.

1385 Vgl. Walter Scheidel, »Demography«, in: Walter Scheidel, Ian Morris und Richard Saller (Hgg.), *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, Cambridge 2013, S. 38–86, hier: S. 47.

1386 Vgl. Rodney Stark, *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. First HarperCollins paperback edition, San Francisco 1997, S. 7. Stark nimmt eine Wachstumsrate von 40 Prozent per Dekade an. Ein wichtiger Faktor dabei waren die jüdischen Christinnen und Christen: »Jewish Christianity played a central role until much later in the rise of Christianity-that not only was it the Jews of the diaspora who provided the initial basis for church growth during the first and early second centuries, but that Jews continued as a significant source of Christian converts until at least as late as the fourth century and that Jewish Christianity was still significant in the fifth century« (a. a. O., S. 50).

1387 Vgl. Hartmut Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Freiburg i.Br. u. a. 1993, S. 209.

1388 Ebd.

1389 Vgl. Josephus, *De Bello Judaico I*, S. 205 [wie Anm. 1383]: Die Essēner »verwerfen die sinnlichen Freuden als Frevel, erachten aber die Enthaltsamkeit und das Sich nicht von der Leidenschaft Beherrschen lassen als Tugend. Und über die Ehe herrscht bei ihnen ein geringschätziges Urteil, die fremden Kinder aber, die sie in einem für die Bildung aufnahmefähigen Alter aufnehmen, schätzen sie als Angehörige und prägen sie nach ihren Sitten; die Heirat und die eheliche Nachkommenschaft lehnen sie zwar nicht grundsätzlich ab, sie scheuen aber die Begehrlichkeit der Weiber und sind überzeugt, daß keines von ihnen einem Mann allein die Treue halte.«

1390 Ebd.

1391 Van der Ploeg, OP, »Essener«, S. 128 [wie Anm. 1382].

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1392 Siehe Richard Last, »The other synagogues«, in: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 47, 3 (2016), S. 330–363, https://doi.org/10.2307/26551182.

1393 Zitiert nach der *Lutherbibel* [wie Anm. 553].

1394 Vgl. Stark, *Rise*, S. 33 [wie Anm. 1386].

1395 Siehe Denise K. Buell, *Why this New Race. Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York 2005. Zum Verhältnis zwischen Ethnizität und religiöser Identität im antiken Galiläa siehe die Beiträge in Jürgen K. Zangenberg, Harold W. Attridge und Dale B. Martin (Hgg.), *Religion, Ethnicity and Identity in Ancient Galilee. A Region in Transition*, Tübingen 2012.

1396 Siehe Richard S. Ascough, »What are they now saying about Christ groups and associations?«, in: *Currents in Biblical Research* 13, 2 (2015), S. 207–244, https://doi.org/10.1177/1476993X14522900; und Benedikt Eckhardt und Clemens Leonhard, *Juden, Christen und Vereine im Römischen Reich*. Mit einem Beitrag von Philip A. Harland, Berlin u. a. 2018. Zum Verhältnis zwischen antikem Christentum und Mysterienkulten siehe Christoph Auffarth, »‚Licht vom Osten'. Die antiken Mysterienkulte als Vorläufer, Gegenmodell oder katholisches Gift zum Christentum«, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 8, 1 (2006), S. 206–226, https://doi.org/10.1515/9783110233834.206.

1397 Peter Haskel, »Introduction. Japanese Zen in the age of Tòsui«, in: Menzan Zuihō, *Letting Go. The Story of Zen Master Tōsui. Tòsui oshò densan*, hg. von Peter Haskel, Honolulu 2001, S. 1–40, hier: S. 2.

1398 Vgl. Edward Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, Oxford 1951, S. 201: »Much of the traditions about the early history of Ch'an are the inventions of a later age.«

1399 Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley 1999, S. 7.

1400 So Michael L. Satlow, »Jew or Judean?«, in: Caroline E. Johnson Hodge, Saul M. Olyan, Daniel Ullucci und Emma Wasserman (Hgg.), *›The One Who Sows Bountifully‹. Essays in Honor of Stanley K. Stowers*, Providence 2013, S. 165–175, hier: S. 166.

1401 Siehe Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, MA u. a. 1963; ders., *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven u. a. 1986.

1402 Zur Rationalität von Oralität in Indien siehe Anm. 1194.

1403 Siehe Bronkhorst, »Illiteracy« [wie Anm. 1187].

1404 Jaspers, *Ursprung*, S. 20 f. [wie Anm. 1261].

1405 Siehe programmatisch und summarisch Fuchs/Rüpke, »Individualisation« [wie Anm. 750], sowie die Beiträge in Martin Fuchs, Antje Linkenbach, Martin Mulsow, Bernd-Christian Otto, Rahul B. Parson und Jörg Rüpke (Hgg.), *Religious Individualisation. Historical Dimensions and Comparative Perspectives. Volume 1*, Berlin 2019.

1406 Van der Leeuw, *Phänomenologie*, S. 141 [wie Anm. 219].

1407 Ebd.

1408 Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. Aus dem Amerikanischen von Holger Fliessbach. Vollständige Taschenbuchausgabe, München u. a. ⁴1998 [Erstveröffentlichung 1996], S. 21.

1409 Siehe etwa Jörg Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann, »Die Kulturbedeutung der Religion in der Gegenwart der westlichen Gesellschaften«, in: dies. (Hg.), *Religion und Kultur*, Opladen 1993, S. 7–15; und Joachim Matthes, *Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion*, hg. v. Rüdiger Schloz, Würzburg 2005.

1410 So hat neben und zum Teil bereits vor den Sozial- und Kulturwissenschaften die christliche Theologie als ›Theologie der Kultur‹ reagiert, nämlich als Vergleich der (christlichen) Religion mit ›säkularer Kultur‹; zum entsprechenden Fall Paul Tillichs siehe die Beiträge in Christian Danz und Werner Schüssler (Hgg.), *Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte, Probleme, Perspektiven*, Berlin 2011. Zur religionswissenschaftlichen Diskussion des Konzepts der ›embedded religion‹ siehe Brent Nongbri, »Dislodging ›embedded‹ religion. A brief note on a scholarly trope«, in: Numen 55 (2008), S. 440–460.

1411 Vgl. Anm. 36.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1412 Ernst Topitsch, »Über Leerformeln. Zur Pragmatik des Sprachgebrauches in Philosophie und politischer Theorie«, in: ders. (Hg.), *Probleme der Wissenschaftstheorie. Festschrift für Victor Kraft*, Wien 1960, S. 233–264, hier: S. 233 f. (Hervorhebung im Original).

1413 Luhmann, *Gesellschaft*, S. 468 f. [wie Anm. 17].

1414 Zum Begriff der Kommunikationsvermeidungskommunikation siehe Luhmann, *Gesellschaft*, S. 35 [wie Anm. 17]; zu demjenigen des Kommunikationsstopps Rorty, »Religion« [wie Anm. 301]. Zur Funktion von Religion in der Verschiebung von Konfliktgründen zu Konfliktthemen am Beispiel des Hindu-Nationalismus siehe Julia Eckert, »Die Verstetigung des Konflikts. Zur Rolle von Religion im Hindu-Nationalismus«, in: Michael Minkenberg und Ulrich Willems (Hgg.), *Politik und Religion*, Wiesbaden 2003, S. 346–366; dies., »Der Hindu-Nationalismus und die Politik der Unverhandelbarkeit. Vom politischen Nutzen eines (vermeintlichen) Religionskonfliktes«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 42/43 (2002), S. 23–30, https://doi.org/10.11588/xarep.00001172.

1415 Siehe Hans-Heinrich Lieb, »Das ›semiotische Dreieck‹ bei Ogden und Richards. Eine Neuformulierung des Zeichenmodells von Aristoteles«, in: Jürgen Trabant (Hg.), *Logos semantikos. Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu, 1921–1981. Band 1: Geschichte der Sprachphilosophie und der Sprachwissenschaft*, Berlin u. a. 1981, S. 137–156, hier: S. 139. Selbst der Strukturalismus weiß um die Bedeutung triadischer Relationen. So erkennt beispielsweise Claude Lévi-Strauss in seiner *strukturalen Anthropologie*, »that triadism and dualism are inseparable, since dualism is never conceived of as such, but only as a ›borderline‹ form of the triadic type«; Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*. Translated from the French by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, New York 1963, S. 151. Und zuvor heißt es: »Behind the dualism and the apparent symmetry of the social structure we perceive a more fundamental organization which is asymmetrical and triadic« (a. a. O., S. 131). Vgl. auch Gerd Baumann, »Grammars of identity/alterity. A structural approach«, in: Gerd Baumann und André Gingrich (Hgg.), *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, New York 2004, S. 18–50, hier: S. 35: »[S]tructures look binary on the surface, but at root, they are ternary.« Viele Entwürfe einer strukturalistischen Semiotik und entsprechende Analysen bergen das Problem, die Drittheit als Teil der Semiose und die systemische Zirkularität nicht angemessen zu berücksichtigen.

1416 John Lyons, *Semantics. Volume 1*, Cambridge 1977, S. 96. Lyons hat dazu ein Dreieck mit den Eckpunkten »form«, »meaning« (»concept«) und »referent« gezeichnet. Es besteht aus direkten Verbindungen zwischen »form« und »meaning« (»concept«) als Relation, auf der das Wort basiert, ferner zwischen »meaning (concept)« und »referent« sowie einer indirekten Verbindung zwischen »form« und »referent«; siehe ders., *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge 1968, S. 404.

1417 Im Vorwort schreiben Ogden und Richards, dass sie unter anderem von den Peirce'schen Arbeiten »instruction and occasionally amusement« erlangt haben; Charles K. Ogden und Ivor A. Richards, *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*. Reprint of the 3rd edition, New York 1989 [Erstveröffentlichung 1923], ix. Sie kommen auf Peirce wiederholt zu sprechen und widmen ihm einen eigenen Paragrafen (a. a. O., S. 279–290).

1418 Nach a. a. O., S. 11.

1419 Nach Groupe µ, »Iconism«, in: Thomas A. Sebeok und Donna J. Umiker-Sebeok (Hgg.), *Advances in Visual Semiotics. The Semiotic Web 1992–93*, Berlin u. a. 1995, S. 21–46, hier: S. 30. Vgl. ausführlich dies., *Traite du Signe Visuel. Pour une Rhetorique de l'Image*, Seuil 1992. *Le Groupe µ* war eine interdisziplinäre Gruppe von Wissenschaftlern am *Centre 'Études poétiques*, Université de Liège, Belgien. Zu dieser Gruppe, die sich 1967 formierte und bis in die 1990er Jahre hinein bestand, gehörten unter anderen: Jacques Dubois, Francis Édeline, Jean-Marie Klinkenberg, Philippe Minguet, Francis Pire und Hadelin Trinon. Der Name der Gruppe verweist auf den ersten Buchstaben des griechischen Wortes für Metapher. Zum Ikonizitätsmodell der *Groupe µ* vgl. Börries Blanke, *Vom Bild zum Sinn. Das ikonische Zeichen zwischen Semiotik und analytischer Philosophie*, Wiesbaden 2003, S. 49–52.

1420 Groupe µ, »Iconism«, S. 30 [wie Anm. 1419].

1421 Klaus Heger, »Die methodologischen Voraussetzungen von Onomasiologie und begrifflicher Gliederung«, in: *Zeitschrift für romanische Philologie* 80 (1964), S. 486–516, hier: S. 486.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1422 Wenn das semiotische Dreieck als *tertium comparationis* an heterogenes empirisches Material angelegt wird, um es auf gleich/ungleich hin zu vergleichen – wie im Folgenden durchgeführt –, kann es, wenn man so will, eine ›magische‹ Eigenschaft erhalten; zur Analogie zwischen dem Vergleich und der Magie vgl. Jonathan Z. Smith, »Prologue. In comparison a magic dwells« [Erstveröffentlichung 1982], in: Kimberley C. Patton und Benjamin C. Ray (Hgg.), *A Magic Still Dwells. Comparative Religion in the Postmodern Age*, Berkeley, CA 2000, S. 23–44.

1423 Helmut Henne und Herbert E. Wiegand, »Geometrische Modelle und das Problem der Bedeutung«, in: *Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik* 36, 2 (1969), S. 129–173, hier: S. 130 f.

1424 Siehe Umberto Eco, *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*, Frankfurt a. M. 1977, S. 30.

1425 Heger, »Voraussetzungen«, S. 488 [wie Anm. 1421].

1426 So entwirft etwa Michael Giesecke eine Kommunikationstheorie, die auf einer Vielzahl von Triaden basiert; Michael Giesecke, *Die Entdeckung der kommunikativen Welt. Studien zur kulturvergleichenden Mediengeschichte*, Frankfurt a. M. 2007. Auch die Bildung und Vermittlung von mathematischen Zeichen wird mithilfe von Varianten des semiotischen Dreiecks rekonstruiert. Siehe Heinz Steinbring, »What makes a sign a mathematical sign? An epistemological perspective on mathematical interaction«, in: *Educational Studies in Mathematics* 61, 1/2 (2006), S. 133–162, https://doi.org/10.1007/s10649-006-5892-z; und Kathrin Akinwunmi, *Zur Entwicklung von Variablenkonzepten beim Verallgemeinern mathematischer Muster*, Wiesbaden 2012. In der Religionswissenschaft spielt das Dreieck ebenfalls eine Rolle. Beispielsweise entwerfen Christoph Bochinger und Katharina Frank ein ›religionswissenschaftliches Dreieck‹ mit den Ecken ›Symbolbestand‹, ›Individuum‹ und ›Gemeinschaft‹; Christoph Bochinger und Katharina Frank, »Das religionswissenschaftliche Dreieck«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 23, 2 (2015), S. 343–370, https://doi.org/10.1515/zfr-2015-0015. Dabei scheinen allerdings ›Individuum‹ und ›Gemeinschaft‹ als fixe Entitäten vorausgesetzt zu werden, die nur semantisch verschieden bestimmt werden können. Dass es in der religionsgeschichtlichen Selbstbeschreibung immer wieder gerade nicht auf ›Individuen‹ ankommt und neben der ›Gemeinschaft‹ andere Sozialformen bestehen können, kommt auf diese Weise nicht in den Blick.

1427 Nach Eco, *Zeichen*, S. 30 [wie Anm. 1424].

1428 Zu Platon siehe Jürgen Trabant, *Elemente der Semiotik*, Tübingen 1996, S. 25. Zu Parmenides: Hadumod Bußmann, *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Stuttgart ²1990 [Erstveröffentlichung 1983], S. 680. Zur Geschichte des Terminus ›semiotisches Dreieck‹: Manfred Kraus, »Platon und das semiotische Dreieck«, in: *Poetica* 22 (1990), S. 242–281, hier: S. 242–249. Zur Verwendung des grafischen Schemas der Dreiecksform in der Semiotik und Linguistik: Henne/Wiegand, »Modelle« [wie Anm. 1423]. Zur Geschichte des Dreiecks in der europäischen Geistesgeschichte: Alfred Stuiber, »Dreieck«, in: Theodor Klauser (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Band IV: Dogma II–Empore*, Stuttgart 1959, S. 310–313. Zur Dreiheit: Hermann Usener, »Dreiheit. Ein Versuch mythologischer Zahlenlehre«, in: *Rheinisches Museum für Philologie N. F.* LVIII (1903), 1–47, 161–208, 321–362; sowie – mit Bezug auf den griechischen und römischen Kultus – Hermann Diels, *Sibyllinische Blätter*, Berlin 1890, S. 40. Zum ›heiligen Dreieck‹: Alois M. Haas, »Das heilige Dreieck«, in: *Daphnis* 34, 3/4 (2005), S. 659–672.

1429 Maria Liatsi, *Die semiotische Erkenntnistheorie Platons im Siebten Brief. Eine Einführung in den sogenannten philosophischen Exkurs*, München 2008, S. 50. Vgl. ausführlich Hermann Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896; Ernst Cassirer, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, Leipzig u. a. 1925; und Manfred Kraus, *Name und Sache. Ein Problem im frühgriechischen Denken*, Amsterdam 1987, S. 42–56. Noch innerhalb der römischen Bildauffassung des sogenannten Eigennamen-Typus kann zum Beispiel das Wort ›Aphrodite‹ die Göttin und damit in eins auch ihre Statue selbst bezeichnen; siehe Raimund Daut, *Imago. Untersuchungen zum Bildbegriff der Römer*, Heidelberg 1975, S. 14. Bereits lange zuvor kritisiert Heraklit: »Und sie beten [εὔχωνται] auch zu den Götterbildern [ἀγαλμασι] […], wie wenn einer mit Gebäuden eine Unterhaltung pflegen wollte, weil man nicht Götter erkennt und Heroen als das was sie sind«; DK 22 B 5; Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 1*, hg. v. Walther Kranz, Berlin ⁹1960 [Erstveröffentlichung 1903], S. 151 f. Hier kann also von einer unilinear-chronologischen Entwicklung des antiken Bildverständnisses nicht die Rede sein.

1430 Vgl. Anm. 858.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1431 Kraus, »Platon«, S. 263 [wie Anm. 1428]. Ähnliches wird für die Kommunikationsverhältnisse im Alten Orient konstatiert von Eckhard Unger, *Babylon. Die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*, Berlin u. a. 1931, S. 134 f.

1432 Luhmann, *Religion*, S. 27 [wie Anm. 45].

1433 Die zeichenhafte Adressierung physischer Objekte und materieller Artefakte ist häufig metaphorischen Charakters; vgl. Christopher Y. Tilley, *Metaphor and Material Culture*, Oxford, UK u. a. 1999; Fiona Coward und Clive Gamble, »Metaphor and materiality in earliest prehistory«, in: Lambros Malafouris und Colin Renfrew (Hgg.), *The Cognitive Life of Things. Recasting the Boundaries of the Mind*, Cambridge, UK u. a. 2010, S. 47–58.

1434 Siehe Terrence W. Deacon, »Shannon – Boltzmann – Darwin. Redefining information. Part 1«, in: *Cognitive Semiotics* 1 (2007), S. 123–148; ders., »Shannon – Boltzmann – Darwin. Redefining information. Part 2«, in: *Cognitive Semiotics* 2 (2008), S. 167–194; ders., *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*. Ebook edition, New York u. a. 2012.

1435 Robert Bednarik zufolge setzt sich die ikonische Darstellung erst mit dem Beginn des Jungpaläolithikums durch; siehe Bednarik, *Condition*, S. 161 [wie Anm. 96]. Matthew Rossano datiert mutig die Emergenz von Religion in diese Zeit: »Sometime between the disappearance of *Homo sapiens* from the Levant (about 100,000 ybp) and the Upper Paleolithic in Europe (about 35,000 ybp), some of our ancestors thought up the idea of a supernatural world«; Matthew J. Rossano, *Supernatural Selection. How Religion Evolved*, Oxford u. a. 2010, S. 60. Rossano zufolge liegen die Ressourcen für die historische Emergenz von Religion in Emotionen und sozialen Ritualen: »The religion that emerged during the African Interregnum did not just spring forth from nothing; it was built on already existing hominin capacities. Those capacities clustered in two areas: social emotions and social rituals. Prior to the ›real,‹ supernaturalized religion that emerged during the African Interregnum, there was a foundational nonsupernatural ›proto-religion.‹ Social emotions and social rituals were the groundwork of this proto-religion« (a. a. O., S. 128). Sehr gewagt und eher spekulativ sieht Rossano die »Religion des Jungpaläolithikums« durch »ekstatische Rituale« gekennzeichnet, bestimmt den Übergang zu ihr durch das Aufkommen von »schamanistischen Heilungsritualen« und erkennt in der »Höhlenkunst« eine erste Evidenz für »theologische Narrative vom Übernatürlichen«; ders., »The religious mind and the evolution of religion«, in: *Review of General Psychology* 10, 4 (2006), S. 346–364, https://doi.org/10.1037/1089-2680.10.4.346. Hier wäre die Unterscheidung von angelegtem Potenzial und seiner späteren Verwirklichung angebracht. Zur allgemeinen Zeichenentwicklung innerhalb gesellschaftlicher Evolution siehe Haarmann, »Development« [wie Anm. 924].

1436 Vgl. Christopher S. Henshilwood, Francesco d'Errico, Karen van Niekerk, Yvan Coquinot, Zenobia Jacobs, Stein-Erik Lauritzen, Michel Menu und Renata García-Moreno, »A 100,000-year-old ochre-processing workshop at Blombos Cave, South Africa«, in: *Science* 334, 6053 (2011), S. 219–222, https://doi.org/10.1126/science.1211535.

1437 Diese Art von Gravuren findet sich auch auf zahlreichen portablen Fundstücken in Asien und »may define a distinctive marking strategy of great longevity and distribution«; Robert G. Bednarik, »The earliest evidence of palaeoart«, in: *Rock Art Research* 20 (2003), S. 89–135, hier: S. 96.

1438 Referenz-Nr.: M1-6; Bestands-Nr.: 8938; Größe: 75,8 × 34,8 × 24,7 mm. Abbildung aus Christopher S. Henshilwood, Francesco d'Errico und Ian Watts, »Engraved ochres from the Middle Stone Age levels at Blombos cave, South Africa«, in: *Journal of Human Evolution* 57, 1 (2009), S. 27–47, https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2009.01.005, hier: S. 35. Abbildung freundlicherweise zur Verfügung gestellt durch Christopher S. Henshilwood, © Francesco d'Errico.

1439 A. a. O., S. 39.

1440 Ebd.

1441 A. a. O., S. 40.

1442 Christopher S. Henshilwood und Benoît Dubreuil, »Reading the artifacts. Gleaning language skills from the Middle Stone Age in Southern Africa«, in: Rudolf P. Botha und Chris Knight (Hgg.), *The Cradle of Language*, Oxford u. a. 2009, S. 41–61, hier: S. 48.

1443 Abbildung aus Henshilwood/d'Errico/Watts, »Ochres«, S. 35 [wie Anm. 1438]. Abbildung freundlicherweise zur Verfügung gestellt durch Christopher S. Henshilwood, © Francesco d'Errico.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1444 Siehe John H. Flavell, »Perspectives on perspective-taking«, in: Harry Beilin (Hg.), *Piaget's Theory. Prospects and Possibilities*, Hillsdale, NJ 1992, S. 107–139.

1445 Henrike Moll und Michael Tomasello, »Level 1 perspective-taking at 24 months of age«, in: *British Journal of Developmental Psychology* 24, 3 (2006), S. 603–613, https://doi.org/10.1348/026151005X55370, hier: S. 503.

1446 Henshilwood/Dubreuil, »Reading«, S. 55 [wie Anm. 1442].

1447 A. a. O., S. 59.

1448 Vgl. Justin L. Barrett, »Metarepresentation, *homo religiosus*, and *homo symbolicus*«, in: Christopher S. Henshilwood und Francesco d'Errico (Hgg.), *Homo Symbolicus. The Dawn of Language, Imagination and Spirituality*, Amsterdam u. a. 2011, S. 205–224.

1449 Henshilwood/Dubreuil, »Reading«, S. 55 [wie Anm. 1442].

1450 Henshilwood und Dubreuil (a. a. O., S. 61) prognostizieren, dass auf der Grundlage ihrer theoretischen Erwägungen »the presence of syntactic language can now confidently be ›read‹ [sic!] from some of the Blombos artifacts«.

1451 Potenzial ist hier so gemeint, wie Derek Bickerton die Frage nach der Entstehung menschlicher Sprache beantwortet: »If syntax emerged with the human species (say, 120,000 years or more ago), what accounts for the long delay before any tangible consequences appeared? The answer is, of course, that syntacticized language enables but does not compel. […] What human language confers is not a technological straitjacket, but freedom«; Bickerton, »Symbol«, S. 92 [wie Anm. 823]. Diese Sichtweise entspricht der ›Blindheit‹ der Evolution.

1452 Modifiziert wiedergegeben nach der *Lutherbibel* [wie Anm. 553].

1453 Nach Karl Ellinger und Wilhelm Rudolph (Hgg.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Ed. funditus renovata, ed. 2. emendata, Stuttgart 1983.

1454 Vgl. Christoph Uehlinger, »›Bauen wir uns eine Stadt und einen Turm …!‹«, in: *Bibel und Kirche* 58 (2003), S. 37–42.

1455 Für die Unterscheidung zwischen dem Stadtbau- und dem Turmbaumotiv plädiert Hermann Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1901, S. 86. Eine motivgeschichtliche Vorlage für ein »Goldenes Zeitalter« und eine folgende Sprachverwirrung bietet ein sumerischer Text, der um 2.000 v. u. Z. entstanden ist; vgl. Samuel N. Kramer, »The ›Babel of tongues‹. A Sumerian version«, in: *Journal of the American Oriental Society* 88, 1 (1968), S. 108–111, https://doi.org/10.2307/597903; ders., »Man's golden age. A Sumerian parallel to Genesis XI.1«, in: *Journal of the American Oriental Society* 63, 3 (1943), S. 191–194, https://doi.org/10.2307/593871. Christian Rose nennt als Belege für die Kombination des Baumotivs mit dem Motiv, sich einen Namen zu machen (= sich Ruhm zu verschaffen): »Das Gilgamesch-Epos berichtet vom Plan des Gilgamesch, sich einen Namen zu machen, indem er sich in den Zedernwald begeben und die Zeder des Chuwawa abhauen will. Dafür stellt er Waffen her und teilt seinen Plan den anderen Menschen mit. Enuma Elisch erzählt vom Bau eines Heiligtums für Marduk mit dessen Zustimmung, wofür über ein Jahr hinweg Material vorbereitet wird. Zusätzlich wird ein hoher Tempelturm errichtet, und mit dem Vorhaben ist intendiert, daß das Heiligtum einen wohlbekannten Namen haben soll«; Christian Rose, »Nochmals: Der Turmbau zu Babel«, in: *Vetus Testamentum* 54, 2 (2004), S. 223–238, https://doi.org/10.1163/1568533043230189 18, hier: S. 233 f. Die Komposition und Integration von Gen 11.1–9 in das Buch Genesis ist jedoch nicht vor dem Ende des dritten Jahrhunderts v. u. Z. zu datieren: »Like Genesis, classical sources thus commented on the size of Babylon, its impressive tower, the unique building materials employed at Babylon, and Babylon's later state of abandonment and ruin. The fascination with Babylon's public structures at Gen 11:1–9, without parallel in the rest of the Hebrew Bible, has extremely close affinities with the description of the wonders of Babylon by Greek and Roman historians, geographers and ethnographers«; Russell E. Gmirkin, *Berossus and Genesis, Manetho and Exodus. Hellenistic histories and the date of the Pentateuch*, New York 2006, S. 122. Zu nennen ist insbesondere die *Babyloniaca* von Berossus, der im späten 4. / frühen 3. Jahrhundert v. u. Z. als babylonischer Priester des Gottes Bēl-Marduk tätig und einer der bedeutendsten Priesterastronomen der Antike war. In der *Babyloniaca* ist die Motivabfolge Schöpfung – Sintflut – Turmbau zu Babel zu finden, die auch in den ersten Kapiteln des Buches Genesis enthalten ist. Russell Gmirkin zufolge ist die Komposi-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tion der ersten Kapitel der Genesis direkt abhängig von der *Babyloniaca*, die gemäß seinen Recherchen auf 278 v. u. Z. zu datieren ist, »and Gen 1-11 was composed no earlier than that date« (a. a. O., S. 241).

1456 Vgl. Christoph Uehlinger, *Weltreich und ›eine Rede‹. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1-9)*, Fribourg u. a. 1990, S. 349.

1457 Vgl. Johannes Thon, »Das Interesse an Sprache in Gen 11,1–9«, in: Johannes Thon, Giuseppe Veltri und Ernst-Joachim Waschke (Hgg.), *Sprachbewusstsein und Sprachkonzepte im Alten Orient, Alten Testament und rabbinischen Judentum*, Halle (Saale) 2012, S. 95–120, hier: S. 98.

1458 Siehe Jan P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Assen u. a. 1975, S. 22 Die konzentrische Symmetrie (auch Spiegel-Komposition genannt) gehört neben dem Parallelismus und der Ring-Komposition zu den typischen Mitteln der semitischen Rhetorik, auf der auch viele Teile des Koran basieren; siehe Michel Cuypers, »Semitic rhetoric as a key to the question of the *naẓm* of the Qur'anic text«, in: *Journal of Qur'anic Studies* 13, 1 (2011), S. 1–24, https://doi.org/10.3366/jqs.2011.0003; und ders., *The Composition of the Qur'an. Rhetorical Analysis*. Translation by Jerry Ryan, London u. a. 2015.

1459 Aufgrund der symmetrischen Komposition ist die zweifache Nennung des Herabkommens YHWHs nicht unbedingt ein Indiz für die Zusammenführung zweier verschiedener Erzählstränge, wie Hermann Gunkel, *Genesis*, S. 85 [wie Anm. 1455], und mit ihm viele annehmen. Rose, »Turmbau« [wie Anm. 1455], trennt in einem redaktionsgeschichtlichen Ansatz zwischen der Sprachverwirrungserzählung als einer »ätiologischen Sage« (a. a. O., S. 235) und der Erzählung vom Turmbau. Zu den Unterschieden zwischen einer redaktionsgeschichtlichen und einer einheitlichen Lesart siehe Joel S. Baden, »The tower of Babel. A case study in the competing methods of historical and Modern literary criticism«, in: *Journal of Biblical Literature* 128, 2 (2009), S. 209–224.

1460 Allen P. Ross macht weitere Relationen aus, die m. E. aber untergeordnet bzw. abgeleitet sind: In V.4 wollen die Menschen einen Turm bauen, der bis zum Himmel reicht, in V.7 kommt YHWH herunter. In V.4 fürchten die Menschen, zerstreut zu werden, in V.8 werden sie zerstreut. In V.4 wollen sich die Menschen einen Namen geben, in V.9 erhalten sie ihn in Gestalt von »Babel«; siehe Allen P. Ross, »The dispersion of the nations in Genesis 11:1–9«, in: *Bibliotheca Sacra* 138 (1981), S. 119–138, hier: S. 134.

1461 Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis. Vol. 1: From Adam to Noah*. Translated by Israel Abrahams. Reprint of the 1961 edition, Jerusalem 1998 [Erstveröffentlichung 1961], S. 15.

1462 Wiedergegeben nach der *Lutherbibel* [wie Anm. 553]. Vgl. Thon, »Interesse«, S. 105 [wie Anm. 1457]: »Im Unterschied zu Spr 10.15, wo Reichtum als realistische Lebenssicherung dargestellt wird, verschiebt 18,11 […] den Tenor, indem er das Bild des Mauerbaues in der Vorstellung des Menschen ansiedelt – falls die masoretische Lesung korrekt ist –, wodurch die Aussage faktisch ins Negative gekehrt wird. Der Mensch gaukelt sich etwas vor.«

1463 A. a. O., S. 106.

1464 Das Verhältnis von Buchstaben als Medium und Wörtern als Form gibt Anlässe für religiöse Variationen in Gestalt der ›Buchstabenmystik‹ und ›Buchstabenmagie‹; siehe Franz Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig u. a. ²1925 [Erstveröffentlichung 1922].

1465 Vgl. Thon, »Interesse«, S. 107 [wie Anm. 1457]: »Die beiden wichtigsten Lösungen, den Plural von ›Eins‹ zu übersetzen, sind: ›einheitliche Worte‹, und ›wenige Worte‹. Beide Bedeutungen von אחדים lassen sich mit der folgenden Interpretation verbinden, der ich mich hier anschließen will: Die Menschen hatten in diesem gedachten Anfangszustand in der Tat noch wenige Worte, weil sie erst noch dabei waren, die Welt zu entdecken und jedem neuen Ding einen Namen zu geben. Und sie hatten einheitliche Worte, weil die Art der Bildung neuer Worte auf vorhandenen Formen aufbaute. Es genügt eine kleine Modifikation.«

1466 Vgl. Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis. Vol. 2: From Noah to Abraham*. Translated by Israel Abrahams. Reprint of the 1964 edition, Jerusalem 1992, S. 234.

1467 Vgl. Rose, »Turmbau«, S. 228 [wie Anm. 1455]: »Insgesamt entsteht der Eindruck, daß der Gebrauch der Wurzel חלל in der Urgeschichte – wenn auch nicht explizit, so doch mit angelegt und gleichsam zwischen den Zeilen immer da – eine negative Komponente darstellt. Von hier aus gesehen, ist dann entsprechend auch der Plan der Menschen zu kritisieren, sich einen Namen machen zu wollen.«

1468 Vgl. Cassuto, *Commentary*, S. 234 [wie Anm. 1466].

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1469 Vgl. ebd.

1470 Diese Struktur ist für Umberto Cassuto eines der wesentlichen Indizien für die kompositorische Einheit der Erzählung (vgl. ebd.).

1471 Nach Fokkelman, *Art*, S. 15 [wie Anm. 1458].

1472 Thon, »Interesse«, S. 108 [wie Anm. 1457].

1473 Siehe a.a.O., S. 108, mit Bezug auf Hans-Martin Gauger, *Durchsichtige Wörter. Zur Theorie der Wortbildung*, Heidelberg 1971.

1474 Thon, »Interesse«, S. 111 f. [wie Anm. 1457].

1475 Vgl. a.a.O., S. 113.

1476 Vgl. a.a.O., S. 114.

1477 Vgl. Benno Jacob, *Das erste Buch der Tora. Genesis*, Berlin 1934, S. 301 f. Ähnlich argumentiert Uehlinger, *Weltreich*, S. 583 [wie Anm. 1456]. Abschwächend formuliert Thomas Hieke, »Die Völkertafel von Genesis 10 als genealogische Raumordnung. Form, Funktion, Geographie«, in: Almut-Barbara Renger und Isabel Toral-Niehoff (Hgg.), *Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der arabischen Halbinsel*, Berlin 2014, S. 23–40, hier: S. 32 f.: In der der Geschichte vom Turmbau zu Babel geht es »um die Erklärung der Vielfalt der Völker und Sprachen, die nicht unbedingt nur als positiv, immerhin aber als von JHWH veranlasst gesehen wird«.

1478 Siehe Doron Mendels und Arye Edrei, *Zweierlei Diaspora. Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt*. Mit einem Vorwort von Dan Diner. Aus dem Englischen von Michael Dewey, Göttingen 2010; Baumgarten, *Flourishing* [wie Anm. 1383].

1479 Siehe Phillip M. Sherman, *Babel's Tower Translated. Genesis 11 and Ancient Jewish Interpretation*, Leiden u.a. 2013, S. 333.

1480 A.a.O., S. 97.

1481 A.a.O., S. 121.

1482 A.a.O., S. 195.

1483 A.a.O., S. 217.

1484 Vgl. Thon, »Interesse«, S. 112 [wie Anm. 1457].

1485 Sherman, *Babel*, S. 335 [wie Anm. 1479].

1486 Jacques Derrida, »Des tours de Babel«. Translated by Joseph F. Graham, in: ders., *Psyche. Inventions of the Other. Volume 1*, hg. von Peggy Kamuf, Elizabeth Rottenberg, Stanford, CA 2007, S. 191–225, hier: S. 191.

1487 A.a.O., S. 225.

1488 Bellah, *Religion*, S. 13 [wie Anm. 98].

1489 Vgl. Siehe Peirce, *Collected Papers*, 8.332 [wie Anm. 1].

1490 Bednarik, *Condition*, S. 161 [wie Anm. 96].

1491 Vgl. Petzinger, *Making* [wie Anm. 964].

1492 Bednarik, *Condition*, S. 164 [wie Anm. 96].

1493 Zum Verhältnis von Eigennamen und allgemeinen Begriffen in der Ein- und Ausfaltung der Religion vgl. Usener, *Götternamen*, S. 5 [wie Anm. 1429]: »Nur eine urkunde ist uns von ihnen geblieben, so schweigsam dem unkundigen, wie beredt dem kundigen: die sprache. Wie wenig auch der begriff durch das wort erschöpft werde, die benennung ist doch an sich eine thatsache der begriffsbildung, die erste fassbare und eine das weitere vorbestimmende. Von den götternamen suchen wir also den urkundlichen aufschluss darüber, in welcher weise vorstellungen von dem unendlichen sich bildeten.« Zu Useners Ansatz und dessen Rezeption vgl. ausführlich Antje Wessels, *Ursprungszauber. Zur Rezeption von Hermann Useners Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Berlin 2003.

1494 Zur Urmonotheismus-These siehe Leopold von Schroeder, »Über den Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den Ariern. Vortrag, gehalten auf dem zweiten Internationalen Kongreß für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, am 31. August 1904«, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 19 (1905), S. 1–23; und Wilhelm Schmidt, SVD, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. 12 Bände*, Münster 1912–1955. Zur Annahme eines anfänglichen ›Hochgott-

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Glaubens‹ siehe Geo Widengren, *Religionsphänomenologie*. Übersetzt von Rosmarie Elgnowski, Berlin 1969, S. 75–78.

1495 Deshalb setzt Reinhard Schulze, *Koran*, S. 109 [wie Anm. 93], bei der genealogischen Rekonstruktion von Religion zu Recht beim von ihm so genannten α-Prozess an, wobei ›α‹ für eine semantische Leerstelle steht.

1496 Vgl. Julian Thomas, *Rethinking the Neolithic*. Revised second edition, Cambridge, UK u. a. 1999, S. 181.

1497 Siehe Tommaso Bertolotti und Lorenzo Magnani, »The role of agency detection in the invention of supernatural beings. An abductive approach«, in: Lorenzo Magnani, Walter Carnielli und Claudio Pizzi (Hgg.), *Model-Based Reasoning in Science and Technology. Abduction, Logic, and Computational Discovery*, Berlin, Heidelberg 2010, S. 239.

1498 Für den Fall des europäischen Mittelalters liegen einzelne Studien vor; vgl. Anm. 896. Zur Durchsetzung des Prinzips der funktionalen Differenzierung mit Blick auf Religion am Beginn der Moderne siehe Detlef Pollack, »Religion und gesellschaftliche Differenzierung. Sozialhistorische Analysen zur Emergenz der europäischen Moderne«, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* (2020), S. 1–36, https://doi.org/10.1007/s41682-020-00052-y.

1499 Siehe Kraus, »Platon«, S. 277 [wie Anm. 1428]. So auch bereits konstatiert von Peter Schmitter, »Das Wort als sprachliches Zeichen bei Platon und de Saussure«, in: ders., *Das sprachliche Zeichen. Studien zur Zeichen- und Bedeutungstheorie in der griechischen Antike sowie im 19. und 20. Jahrhundert*, Münster 1987, S. 19–42, hier: S. 28. Das ›Liniengleichnis‹ findet sich in Platon, *Werke IV*, S. 547–553 [wie Anm. 9].

1500 Nach Kraus, »Platon«, S. 277 [wie Anm. 1428].

1501 Bereits die sinnliche Wahrnehmung kennt »den Begriff des Unendlichen nicht; sie ist vielmehr von vornherein an bestimmte Grenzen der Wahrnehmungsfähigkeit und somit an ein bestimmt abgegrenztes Gebiet des Räumlichen gebunden«; Cassirer, *Philosophie 2*, S. 98 [wie Anm. 629]. Der sinnlich wahrnehmbare Raum, der kommunikativ-semiotische Raum (einschließlich seiner Unterräume) und die Räume der (projektiven) Geometrie widersprechen jeweils dem euklidischen Raum, der durch die drei Grundmerkmale der Stetigkeit, Unendlichkeit und durchgängigen Gleichförmigkeit gekennzeichnet ist. Vgl. Ernst Mach, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Leipzig ²1906 [Erstveröffentlichung 1905], S. 340: »Der haptische Raum, oder der Tastraum, hat mit dem metrischen Raum ebensowenig gemein wie der Sehraum. Er ist wie der letztere *anisotrop* [sc. richtungsabhängig; VK] und *inhomogen*. Die Hauptrichtungen der Organisation: vorn-hinten, oben-unten, rechts-links sind in beiden physiologischen Räumen übereinstimmend ungleichwertig.« Hans Freudenthal resümiert die Diskussion über das Verhältnis zwischen physischem und geometrischem Raum folgendermaßen: »Beim Übergang von der Geraden zur Ebene blieb der Links-Rechts-Begriff nur sinnvoll, wenn man wußte, was hinten und vorn ist. Ihre Kombination hieß ›linksherum-rechtsherum‹. Beim Übergang von der Ebene zum Raume wurde dies Paar sinnlos, wenn man es nicht mit dem ›Unten-Oben‹ kombinierte. Ihre Kombination war die ›Links-Rechts-Schraube‹. Beim Übergang vom Raum zur ›Welt‹ wird der Schraubsinn sinnlos, wenn er nicht mit der Angabe ›Positiv-Negativ‹ hinsichtlich der Ladung kombiniert wird. Für diese Kombination gibt es – glaube ich – keinen Namen, es müßte denn so etwas wie ›Teilchen-Antiteilchen‹ sein. Während hinsichtlich der metrischen Struktur die Zeit die vierte zu den drei räumlichen Dimensionen ist, erfüllt hinsichtlich der Orientierung die Ladung diese Aufgabe«; Hans Freudenthal, »Die Orientierung des Raumes« [Erstveröffentlichung 1964], in: ders. (Hg.), *Raumtheorie*, Darmstadt 1978, S. 395–408, hier: S. 408. Näheres dazu, wie sich die projektive Geometrie heranziehen lässt, um die Entstehung der Struktur des elementaren Zeichensystems zu verstehen, findet sich in Krech, »Semiotics« [wie Anm. 85].

1502 Kraus, »Platon«, S. 277 [wie Anm. 1428].

1503 Daher hat Peirce aus dem platonischen Begriff εικών den semiotischen Begriff ›icon‹ abgeleitet.

1504 Die Abbilder können wahrheitsgetreu (in Gestalt des εικών) oder Trugbilder (in Gestalt der φαντάσματα) sein.

1505 Vgl. Kraus, *Name*, S. 201 f. [wie Anm. 1429].

1506 Alfred North Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. Corrected edition, New York 1978 [Erstveröffentlichung 1929], S. 39.

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1507 Paul Ricœur bezeichnet Marx, Freud und Nietzsche als »Meister des Verdachts«; Paul Ricœur, *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*. Translated by Denis Savage, New Haven 1970 [Erstveröffentlichung 1961], S. 33. Vgl. Rita Felski, »Critique and the hermeneutics of suspicion«, in: *M/C Journal* 15, 1 (2012), https://doi.org/10.5204/mcj.431, hier: Abs. 2: Marx, Freud und Nietzsche »are the architects of a distinctively modern style of interpretation that circumvents obvious or self-evident meanings in order to draw out less visible and less flattering truths […] Ricoeur's term has sustained an energetic after-life within religious studies, as well as in philosophy, intellectual history, and related fields.«

1508 So das Ende des Aufsatzes (es handelt sich um den Abdruck der Abschiedsvorlesung) von Niklas Luhmann, »›Was ist der Fall?‹ und ›Was steckt dahinter?‹. Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 22, 4 (1993), https://doi.org/10.1515/zfsoz-1993-0401, hier: S. 259.

1509 Vgl. Niklas Luhmann, »Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen 1987, S. 227–235.

1510 Für Durkheim ist Gott der »symbolische Ausdruck der Kollektivität« – so Émile Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903*, Frankfurt a. M. 1984, S. 151, – und die »transfigurierte und symbolisch gedachte Gesellschaft« – so ders., »Bestimmung einer moralischen Tatsache«, in: ders., *Soziologie und Philosophie*. Einleitung von Theodor W. Adorno. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1976, S. 84–117, hier: S. 105. Paul Natorp zufolge wird Religion »so sehr Gemeinschaftssache, daß der Name Gott fast nur noch der Ausdruck ist für eben den höchsten Punkt des menschlichen Bewußtseins, von dem erst eine Einheit des Menschengeschlechts sich knüpft für den *Menschen der Idee*«; Paul Natorp, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, Tübingen 1908, S. 15.

1511 Franz von Kutschera, Ästhetik, Berlin u. a. ²1998 [Erstveröffentlichung 1988], S. 49 f. Die Aussage »individuum est ineffabile« wird der Scholastik zugeschrieben, lässt sich aber nicht belegen; vgl. Ludger Oeing-Hanhoff, »Individuum, Individualität. II. Hoch- und Spätscholastik«, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4: I–K*, Basel 1976, S. 304–310, hier: S. 309. Aristoteles schreibt im Zusammenhang von Erwägungen zum Verhältnis zwischen Abstraktion und Konkretion über die Unerreichbarkeit des Individuellen: »Da das konkrete Ganze (Ding) ein von dem Begriff verschiedenes Wesen ist (das eine Wesen nämlich ist der mit dem Stoff zusammengefaßte Begriff, das andere der Begriff überhaupt), so kommt bei den konkreten Dingen ein Vergehen vor, weil auch Entstehen stattfindet; bei dem Begriff aber kann kein Vergehen stattfinden, weil auch kein Entstehen (denn nicht das Haus-sein entsteht, sondern die Existenz dieses bestimmten Hauses), sondern ohne Entstehen und Vergehen sind die Begriffe und sind nicht; denn daß niemand sie erzeugt oder hervorbringt, ist erwiesen. Darum gibt es auch von den einzelnen sinnlichen Wesen keine Wesensdefinition und keinen Beweis, weil sie Stoff enthalten, dessen Wesen darin besteht, daß er sein und auch nicht sein kann; weshalb auch alles einzelne Sinnliche vergänglich ist«; Aristoteles, »Metaphysik«, S. 170 [wie Anm. 65].

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Religionswissenschaft

Bernhard Grümme

Aufbruch in die Öffentlichkeit?

Reflexionen zum ›public turn‹ in der Religionspädagogik

2018, 254 S., kart.
29,99 € (DE), 978-3-8376-4227-8
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-4227-2

Nora Kim Kurzewitz

Gender und Heilung

Die Bedeutung des Pentekostalismus für Frauen in Costa Rica

März 2020, 272 S., kart., 2 Farbabbildungen
40,00 € (DE), 978-3-8376-5175-1
E-Book: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5175-5

Thomas Klie, Jakob Kühn (Hg.)

Das Jenseits der Darstellung

Postdramatische Performanzen in Kirche und Theater

März 2020, 214 S., kart., 13 SW-Abbildungen
35,00 € (DE), 978-3-8376-5162-1
E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5162-5

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Religionswissenschaft

Isabella Schwaderer, Katharina Waldner (Hg.)

Annäherungen an das Unaussprechliche

Ästhetische Erfahrung in kollektiven religiösen Praktiken

Februar 2020, 272 S., kart., 23 SW-Abbildungen
34,99 € (DE), 978-3-8376-4725-9
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-4725-3

Martin Tulaszewski, Klaus Hock, Thomas Klie (Hg.)

Was Heilung bringt

Krankheitsdeutung zwischen Religion, Medizin und Heilkunde

2019, 218 S., kart., 4 Farbabbildungen
34,99 € (DE), 978-3-8376-5042-6
E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5042-0

Oliver Wäckerlig

Vernetzte Islamfeindlichkeit

Die transatlantische Bewegung gegen »Islamisierung«. Events – Organisationen – Medien

2019, 432 S., kart., 9 SW-Abbildungen
44,99 € (DE), 978-3-8376-4973-4
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-4973-8

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457856 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -