

Volkhard Krech

Zeichen, nichts als Zeichen?

Eine semiotisch-systemtheoretische Perspektive auf das Soziale – mit besonderer Berücksichtigung der Religion

Die Herausgeber:innen der *Zeitschrift für Theoretische Soziologie*, Marc Mölders, Jasmin Siri und Joachim Renn, geben mir auf Anregung von Rainer Schützeichel die Möglichkeit, den Ansatz, der mit dem Buch *Die Evolution der Religion. Ein soziologischer Grundriss* (2021; im Folgenden: ER) vorgelegt wird, in Aufsatzform zu präsentieren und diskutieren zu lassen.¹ Der Kollegin und den Kollegen sei dafür gedankt. Es versteht sich, dass ein Entwurf, der im besagten Buch bereits gut 300 Seiten (plus rund 140 Seiten Anmerkungen) einnimmt und dessen Ausarbeitung überdies auf drei Bände angelegt ist, nicht in der Form eines Aufsatzes dargelegt werden kann. Daher summiere ich hier nur Wesentliches und verweise im Übrigen auf die entsprechenden Stellen im Buch; außerdem mache ich von Literaturhinweisen nur sporadisch Gebrauch. Die im ersten Teil präsentierten allgemeinen sozial- und gesellschaftstheoretischen Erwägungen beziehe ich im zweiten, umfangreicheren Teil auf Religion – in der Hoffnung, dass der erste Teil, der sich auf hohem Abstraktionsniveau befindet, dadurch konkreter und anschaulicher wird. Ein Resümee und Schlussfolgerungen runden den Beitrag ab.

1 Allgemeine sozial- und gesellschaftstheoretische Erwägungen

Der vorliegende Ansatz greift auf drei Theorien zurück, die sich wechselseitig sowohl fundieren als auch einschränken: die Evolutionstheorie (ER: 31-40), die Systemtheorie (ER: 40-44) und eine semiotisch informierte Kommunikationstheorie (ER: 44-82). Alle drei Theorien sind in ihrer allgemeinen Fassung substratneutral und daher Strukturwissenschaften, mit denen sich zahlreiche Sachverhalte formal beschreiben lassen, unter anderem auch Gesellschaft und Religion als eines ihrer Teilsysteme. Im Folgenden seien die wichtigsten jener Axiome der drei Theorien aufgelistet, die für den vorliegenden Ansatz relevant sind – also mit Blick auf soziale Systeme im Allgemeinen und Religion im Besonderen. Die Reihenfolge ist nicht unbedingt ordinal zu verstehen, weil die Theoriesynthese zirkulär angelegt ist.

1 Die Abfassung dieses Beitrags ist im Rahmen eines von der DFG geförderten Reinhart-Koselleck-Projekts ermöglicht worden (KR 2325/13-1). Eine PDF-Datei des Buches kann im Rahmen von Open Access frei erhältlich unter folgender Adresse heruntergeladen werden: <https://www.transcript-open.de/isbn/5785>

1.1 Evolutionstheorie (ER: 31-40)

1. Evolution ist ›blind‹; das heißt: sie verfolgt kein Ziel außer demjenigen, sich in Gang zu halten. Zudem ist sie unwahrscheinlich. Sind jedoch bestimmte evolutionäre Zustände erreicht, wird Unwahrscheinlichkeit in Wahrscheinlichkeit überführt. Somit bleiben erreichte Zustände erhalten, ohne dass aber alte verschwinden würden oder neue nicht möglich wären. In der Evolution geht nichts verloren (ER: 32 f.).
2. In der Evolution geht es nicht um eine historisch-unilineare Entwicklung, sondern um sequenzielle und zugleich rekursive Steigerung morphogenetischer Komplexität, in der sich Formen überlagern (ER: 32).
3. Evolution besteht aus der systematischen Trennung der drei Mechanismen Variation, Selektion und Restabilisierung (ER: 34).
4. Die allgemeine Evolution hat im Wesentlichen die vier emergenten Sphären des Physischen und Organischen (mit chemischen Prozessen als Bindeglied) sowie des Psychischen und Sozialen (mit Kultur als Bindeglied) hervorgebracht. Deren Differenzierung sorgt für Unterbrechungen des Kontinuums von Materie und Energie und ermöglicht auf diese Weise, Information zu generieren (ER: 39).
5. Die Funktion der Sphäre des Sozialen besteht darin, psychische, organische sowie physische Prozesse und Zustände nach eigenen Aspekten miteinander zu vermitteln (s.u. Abbildung 1).
6. Menschen als Relationen zwischen physischen, organischen und psychischen Prozessen sind kein Bestandteil des Sozialen, sondern gehören zu dessen Umwelt (ER: 17). Folglich richten sich soziale Prozesse nicht an menschlichen Bedürfnissen aus.
7. Die Sphäre des Sozialen besteht ausschließlich aus Kommunikation (ER: 59). Kommunikation besteht aus aktivierten Semiosen; das heißt aus Prozessen, in denen etwas zu einem Zeichen wird.

1.2 Systemtheorie (ER: 40-44)

1. Systemtheoretisch reformuliert, besteht die evolutionäre Sphäre des Sozialen aus sozialen Systemen. Das umfangreichste soziale System ist Gesellschaft.
2. Ein System besteht aus der internen Unterscheidung zwischen System (Selbstreferenz) und Umwelt (Fremdreferenz). Diese Unterscheidung wird durch die Systemreferenz vermittelt (ER: 41).
3. Ein soziales System hat eine doppelte Umwelt: diejenige des Physisch-Organischen und diejenige des Psychischen (ER: 55 f.; siehe auch Abbildung 1 in diesem Beitrag).
4. Die Einheit des Systems ist von einem Zustand geprägt, durch den sämtliche seiner Elemente zumindest indirekt wechselseitig voneinander abhängen und sich wechselseitig beeinflussen (ER: 40).
5. Die Umgebung außerhalb der systeminternen Unterscheidung von System und Umwelt ist amorph; informationstheoretisch formuliert, herrscht in ihr nur Rauschen. Ein System generiert Information, indem es Teile seiner ansonsten amorphen Um-

gebung mittels eines spezifischen Codes in systemintern bestimmbare Umwelt und von dort aus in systemrelevante Information transformiert (ER: 42 f.).

6. Gemäß Luhmanns soziologischer Systemtheorie bestehen soziale Systeme ausschließlich aus Kommunikation.
7. Weder kommunizieren Menschen mit Menschen noch Psychen mit Psychen, sondern Kommunikation kommuniziert ausschließlich mit sich selbst (ER: 59). Kommunikation und Bewusstsein sind sich wechselseitig Umwelt. Erfahrung und Handeln sind kommunikative Zuschreibungsweisen (ER: 59-64).
8. Evolutionstheoretisch gesehen, besteht Kommunikation aus drei Selektionen, nämlich aus Mitteilung, Information und Verstehen. Denn ›jemand‹ (und nicht ›jemand anderes‹) teilt etwas (und nicht etwas anderes) mit (oder unterlässt die Mitteilung); und das Mitgeteilte wird in einer bestimmten Weise (und nicht in einer anderen) verstanden. Die drei Selektionsvorgänge bilden im kommunikativen Ergebnis eine untrennbare Einheit (ER: 59 f.).
9. Ein System erzeugt seine systeminterne Umwelt selbst und bezieht sich auf sie mittels Zeichen.

1.3 Semiotisch informierte Kommunikationstheorie (ER: 44-82)

1. Die semiotisch informierte Kommunikationstheorie ist für die Evolutions- und Systemtheorie insofern hilfreich, als mit ihr deutlich wird, dass und wie semiotische Prozesse die Übergänge zwischen den vier evolutionären Sphären des Sozialen, Psychischen, Organischen und Physischen regeln.
2. Das Soziale besteht in kommunikativ aktivierten semiotischen Prozessen, die sich zu Zeichensystemen ordnen.
3. In der Perspektive einer pragmatischen Semiotik, wie sie von Peirce ausgearbeitet worden ist, basieren Zeichenprozesse auf drei Kategorien: auf *Ersttheit* mit möglichen Eigenschaften, Formen und Mustern, die für kommunikative *Präsenz* sorgt; auf *Zweitheit* mit aktualisierten Differenzen und Relationen, die kommunikative *Repräsentation* erzeugt; und auf *Drittheit* mit konventionellen Regeln, die für die Vermittlung von möglichen Eigenschaften (*Ersttheit*) mit aktualisierten Differenzen und Relationen (*Zweitheit*) im Modus der kommunikativen *Präsentation* zuständig ist (ER: 52). Beispielsweise bestehen die semiotischen Elemente des Satzes »Die rote Rose ist ein Symbol für Liebe« aus »Rotheit« in der *Ersttheit* (und nicht etwa aus »Blauheit«, »Größe« usw.), aus »roter Rose« (und nicht etwa aus »gelber Rose«, »rotem Auto« usw.) in der *Zweitheit* sowie aus »ist ein Symbol für Liebe« (und nicht etwa aus »ist ein Symbol für Reichtum« usw.) in der *Drittheit*.
4. Eine einzelne Semiose besteht aus der untrennbaren Einheit eines Zeichens (*Ersttheit*), eines Objekts (*Zweitheit*), auf welches das Zeichen verweist, und eines Interpretanten (*Drittheit*). Die drei Bestandteile einer Semiose bestimmen sich im wechselseitigen Bezug aufeinander (ER: 45-54). Ein Interpretant ist kein Zeichen verwendendes, zeichenexternes Subjekt (etwa ein menschlicher Interpret). Vielmehr umfasst er

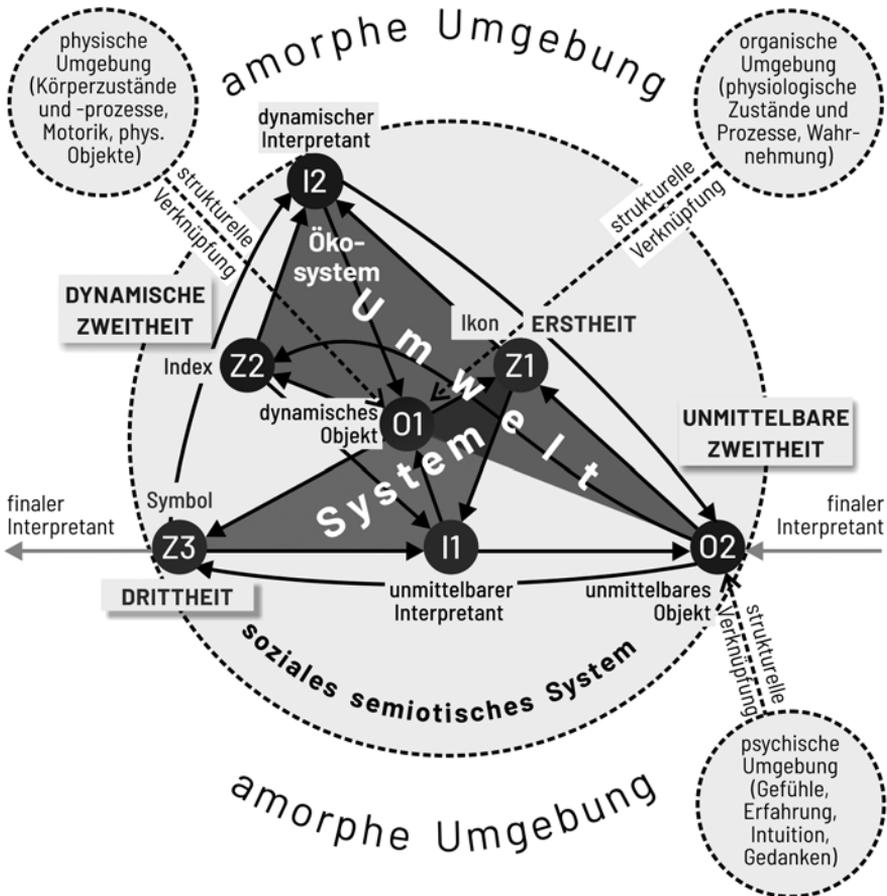
die Interpretation – das heißt den Sinn- und Bedeutungsbereich – des Zeichens (ER: 45-47). Während Sinn in den Relationen einer Semiose besteht, wird die Bedeutung einer sinnhaften Semiose durch eine anschließende Semiose bestimmt. Die Bedeutung einer sinnhaften Semiose wird durch eine anschließende Semiose erneut in Sinn überführt (ER: 29).

5. Ein elementares Zeichensystem beinhaltet ein unmittelbares Objekt, das heißt ein Objekt, wie es im Zeichen erzeugt wird und sich in ihm zeigt, und ein dynamisches (vermittelndes) Objekt, auf das sich das Zeichen bezieht (ER: 55 f.). Die Unterscheidung unmittelbar/dynamisch bezieht sich auf den doppelten Vorgang, in dem ein Zeichen sein Objekt – unmittelbar – generiert und zugleich gegenständiglich auf es – dynamisch (oder vermittelnd) – referiert. Ebenso enthält ein elementares Zeichensystem einen unmittelbaren Interpretanten, das heißt einen Interpretanten, wie er im Zeichen erzeugt wird und sich in ihm zeigt sowie ihm einen Sinn verleiht, und einen dynamischen Interpretanten, der das Zeichen mit einer Bedeutung versieht. Die Oszillation zwischen Sinn und Bedeutung wird durch den finalen Interpretanten stillgestellt (ER: 46 f.).²
 6. Mit Blick auf den Objektbezug sind drei Zeichenarten zu unterscheiden: das Ikon, der Index und das Symbol. Während ein Ikon eine (formale) Ähnlichkeit mit seinem Objekt aufweist, steht der Index zu seinem Objekt im Verhältnis der Repräsentation. Das Symbol ist ein Zeichen, das in der Sinn- und Bedeutungszuschreibung auf generalisierter Regelmäßigkeit beruht. Es bildet sein Objekt weder ab noch zeigt es sein Objekt direkt an. Vielmehr besteht es unabhängig vom Objekt und repräsentiert es somit zwar arbiträr, aber dennoch sozio-kulturell geregelt (ER: 53).
 7. Kein Ding oder Sachverhalt ist per se ein Ikon, Index oder Symbol. Die Zeichenarten bestimmen sich relational zueinander, und die Beziehungen zwischen ihnen sind prozedural (ER: 54).
 8. Ikon, Index und Symbol stehen nicht in einer kompositorischen Beziehung, befinden sich aber in einer hierarchischen Abhängigkeit. Ein vollständiges Symbol setzt immer ein indexikalisches Zeichen voraus, ebenso wie ein vollständiges indexikalisches Zeichen stets auf einem ikonischen Zeichen gründet (ER: 56 f.).
 9. Die Struktur des elementaren Zeichensystems besteht aus sieben Relationen und sieben Relata: aus dem ikonischen Zeichen, dem unmittelbaren Interpretanten, dem dynamischen Objekt, dem indexikalischen Zeichen, dem dynamischen Interpretanten, dem unmittelbaren Objekt und dem symbolischen Zeichen (s.u. Abbildung 1).
- 2 Die Unterscheidung von Sinn und Bedeutung geht auf Frege (2008 [1892]) zurück. 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. Der finale Interpretant (etwa innerhalb der Kunst im Falle eines Gedichtes oder innerhalb der astronomischen Wissenschaft im Falle der Referenz auf den Planeten Venus) begrenzt die im Prinzip unendliche Semiose im pragmatischen Vollzug.

10. Um systeminterne Information erzeugen zu können, werden mittels struktureller Verknüpfungen *analoge* Prozesse, die zeitgleich im System und in der amorphen Umgebung *parallellaufen*, in *digitale Sequenzen* transformiert, die innerhalb des Systems erfolgen. Eine strukturelle Verknüpfung zwischen der systeminternen Umwelt und der systemexternen amorphen Umgebung besteht an zwei Stellen des elementaren sozialen Zeichensystems: am dynamischen (O1) und am unmittelbaren Objekt (O2) (s.u. Abbildung 1). An der Position des dynamischen Objekts sorgen ›materielle Anker‹ der Wahrnehmung und angebotene Gebrauchseigenschaften (*affordances*) von physischen Gegenständen für die strukturelle Verknüpfung. Wegen der angebotenen Gebrauchseigenschaften kann man in Anlehnung an die Akteur-Netzwerk-Theorie auch von der Wirkmacht von Objekten (*agency of objects*) sprechen. An der semiotischen Stelle des unmittelbaren Objekts (O2) werden mittels struktureller Verknüpfung psychische Elemente (Wahrnehmungen, Gefühle, Gedanken) in die systemintern repräsentierte Umwelt transformiert. Die strukturelle Verknüpfung zwischen Kommunikation und Bewusstsein soll mit dem Begriff der Person bezeichnet sein (ER: 55 f.).
11. Zwischen Sprache und sozialen Strukturen besteht ein Zusammenhang (ER: 76-82): Sprache besteht aus Syntax (Erstheit), Semantik (Zweitheit) sowie Pragmatik (Dritttheit) und ist in soziale Strukturen eingebettet. Diese bestehen aus der Kommunikationsstruktur (Erstheit in der Dritttheit), Verhaltensschemata der an Kommunikation Beteiligten (Zweitheit in der Dritttheit) und einem Programm (Dritttheit in der Dritttheit) (siehe Abbildung 13 in ER: 79).

Aus den genannten Axiomen ergibt sich das folgende Modell des elementaren sozialen semiotischen Systems:

Abbildung 1: Modell des elementaren sozialen semiotischen Systems, eigene Darstellung



Ferner leite ich aus diesem Modell vier Dimensionen des Sozialen ab (s. Abbildung 18 in ER: 95):

12. Das Soziale besteht aus den vier Dimensionen der Erfahrung (Ersttheit), Verkörperung (Zweitheit), Kognition (Drittheit) und Regulierung (ER: 93-167).
13. Die Dimension der Regulierung faltet die anderen drei Dimensionen der Erfahrung, Verkörperung sowie Kognition ein und besteht ihrerseits aus den genannten drei Dimensionen der sozialen Strukturen, nämlich aus der Kommunikationsstruktur, Verhaltensschemata der an Kommunikation Beteiligten und einem Programm (ER: 98).

1.4 Medien der Kommunikation (ER: 64-71)

Kommunikation erfolgt in und durch Medien. Der Begriff des Mediums ist zusammen mit demjenigen der Form zu verstehen. Die Unterscheidung zwischen Medium und Form gründet in verschiedenen Verknüpfungsgraden zwischen einzelnen 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, Handlungsabläufe, Sätze, Texte usw.). Beispielsweise ist ein Fußabdruck im Sand eine Form, die sich aus Sandkörnern zusammensetzt. Für die Sinnbildung etwa im detektivischen Zusammenhang eines Tatortes ist das Medium ›Sandkorn‹ in der Regel nicht von Bedeutung; es sei denn, dass zum Beispiel ein Schuh eines Verdächtigen Sandkörner enthält. Vor dem Hintergrund der Unterscheidung lose/fest ist die Form einerseits stärker, andererseits weniger beständig als das mediale Substrat. Die Differenz von Medium und Form ist allerdings nicht statisch-substanziell, sondern relativ-prozedural. Der relative Unterschied liegt darin, dass Medien durch ein »höheres Maß an Auflösungsvermögen mit Aufnahmefähigkeit für Gestaltfixierungen« gekennzeichnet sind (Luhmann 2001: 199). 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 auch einzelne Narrative das Medium für die Formung von größeren Narrativkomplexen (etwa Kosmologien; personal: Biographien), Gegenstände das Medium für ein kultisches Setting des physischen Raums, Handlungen das Medium für die Formung von Ritualen, Rituale das Medium für die Formung von Kulturen sowie einzelne Doktrinen das Medium für die Formung von Programmen sein.

Medien sind in semiotischer Hinsicht Zeichen, wie umgekehrt Zeichen ebenso Medien sind. Die Begriffe ›Zeichen‹ und ›Medium‹ sind zwei Seiten derselben Medaille. In diesem Sinne fragt Peirce (2020: 171): »Instead of ›Sign‹, ought I not to say *Medium*?«. Die Richtung vom Medium zum Zeichen ist diejenige der Zeichengenerierung; die umgekehrte Richtung ist diejenige der Zeichendegenerierung (hin zum ›Weltbezug‹). Deshalb wird in der Medienwissenschaft der materielle, das heißt der physikalisch bestimmte, Aspekt von Medien innerhalb von Kommunikationstechniken herausgestellt (siehe Genz/Gévaudan 2016: 61-109). Ein elementares Zeichensystem (s.o. 9. unter 1.3 und Abbildung 1) ist eine Form, die aus einzelnen Zeichen als Medien besteht. Selbstverständlich aber kann ein elementares Zeichensystem zu einem Medium werden; nämlich dann, wenn es in einen umfangreicheren Zeichenzusammenhang integriert ist. Zwar sind sämtliche Zeichen Medien. Jedoch kommt mit Blick auf die physische Umwelt dem indexikalischen Zeichen (Z2) eine besondere Relevanz als Medium zu.

Medien konstituieren zwar das, was sie transportieren. Weil aber Medien zumeist nicht selbst thematisch sind (das sind sie in der Regel nur dann, wenn sie den Informationsfluss stören oder legitimationsbedürftig werden), erzeugen sie kommunikative Aufmerksamkeit *auf etwas* – so, wie man nicht das Licht selbst, sondern beleuchtete Gegenstände sieht. Durch die kommunikative Aufmerksamkeit transformieren Medien

Unwahrscheinlichkeit in die Wahrscheinlichkeit, dass Kommunikation zustande kommt und fortgesetzt wird. Soziale Systeme im Allgemeinen haben drei Sorten von Unwahrscheinlichkeiten zu überwinden (Luhmann 1984: 217):

- Unwahrscheinlich ist zunächst, dass die soziale Position von ›Alter‹ überhaupt in irgendeiner Weise versteht, was die soziale Position von ›Ego‹ mitteilt (gleichgültig, ob im Konsens oder Dissens, eindeutig oder polysem, als Missverständnis oder in Gestalt von als absurd Qualifiziertem).
- Unwahrscheinlich ist auch, dass Adressatinnen und Adressaten erreicht werden; und zwar umso mehr, je weniger das Setting der Interaktion unter physisch 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 (Luhmann 1984: 222):

- Die Steigerung der Wahrscheinlichkeit, dass Verstehen zustande kommt, wird durch ein *Sinnmedium* bewirkt. Das wichtigste (weil per se symbolisch gehaltene) Sinnmedium ist Sprache (in evolutionstheoretischer Hinsicht zunächst als objektzentrierte Proto-Sprache, dann auch als Verbalsprache und später zusätzlich als schriftbasierte Sprache). Vor der Ausbildung von Verbalsprache und neben ihr können auch physische Objekte und organische Körper den Charakter von Sinnmedien annehmen, wenn ihr Arrangement analog zur Verbalsprache verstanden werden kann; das heißt: mit einer Syntax, Semantik und Pragmatik versehen ist.
- *Verbreitungsmedien* (etwa Talismane, Amulette, Siegel, Reliquien, dann auch Bilder, Schrift, Buchdruck, Funk, Fernsehen und Internet) machen das Erreichen von Adressaten über den Kreis der in der Interaktion Anwesenden hinaus wahrscheinlicher. Je stärker sich Verbreitungsmedien von ihrer physisch-räumlichen Verankerung unabhängig machen, desto stärker kann ihre Verbreitungswirkung sein.
- Schließlich wird die Unwahrscheinlichkeit des kommunikativen Erfolgs durch *symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien* überwunden. Ein kommunikativer Misserfolg würde beispielsweise in Folgendem bestehen: Während eine Person A einer Person B eine religiöse Erfahrung mitteilt, bemerkt die Person A, dass die Person B ihr ausschließlich deshalb etwas zum Kauf anbietet, um zu Geld zu kommen.

Damit einzelne gesellschaftliche Subsysteme sich innerhalb der sozio-kulturellen Evolution effektiv etablieren können, müssen sie im Sinnmedium prozedieren, Verbreitungsmedien nutzen und (sofern möglich) ein symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium ausbilden. 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‹ (Luhmann 1984: 222; Hervorh. i.O.).

Luhmann ordnet die symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien dem Schema von Alter/Ego und Erleben/Handeln zu (siehe Tabelle 2 in ER: 70). Im Modell des elementaren semiotisch-sozialen Systems (s.o. Abbildung 1) ist *Handeln* eine auf die dynamische Umwelt (O1) bezogene Selektion des Systems. *Erleben* ist hingegen die in der unmittelbaren Umwelt (O2) verortete und sowohl für ›Alter‹ als auch für ›Ego‹ gegebene 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 ihrer unzureichenden oder 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 führt aufgrund dominierender ökonomischer Interessen zu Skandalen, 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. Evolutionstheoretisch gesehen folgt soziale Differenzierung keiner Teleologie und ist nicht unilinear.

2 Religion als kommunikativ prozedierendes Zeichensystem (ER: 82-91)

Anhand religionssoziologischer Fragen lassen sich gesellschaftstheoretische Themen besonders gut behandeln, weil Gesellschaft in der Religion als einem ihrer Subsysteme ein Gegenüber hat. Dieses Gegenüber ermöglicht der Gesellschaft, über einen Horizont zu verfügen, der die ansonsten unabschließbare Gesellschaft abschließt. Da es sich bei jedem kommunikativen Ereignis um eine dreifache Selektion aus Mitteilung, Information und Verstehen handelt, bleibt Kommunikation stets kontingent, das heißt: weder notwendig noch unmöglich, aber immer auch anders möglich. Das bringt zwangsläufig Ungewissheiten mit sich, die in Gewissheit überführt werden müssen. Diese Gewissheiten können jedoch erneut ungewiss werden. Daher handelt es sich bei der Gesellschaft als dem umfangreichsten Sozialsystem, das sämtliche kommunikative Ereignisse einschließt, um einen prinzipiell unabschließbaren Prozess. Hier setzt Religion an, indem sie eigene Ungewissheiten produziert, sie aber im direkten Vollzug mit – wenn auch eigener, so doch letztinstanzlicher – Gewissheit ausstattet; beispielsweise in religiöser Divination, im Opfer, in magischer Bannung von Unheil, im Gebet, in religiöser Meditation, Liturgie, Rezitation religiöser Texte oder einer religiösen Prozession (zunächst unabhängig von der kognitiven Verfasstheit der an den genannten Aktivitäten beteiligten Personen; personal zugeschriebene Überzeugungen und Intentionen können jedoch in der Interpreta-

tion dieser Aktivitäten thematisch werden). Wie anhand der Kombination aus Semiotik und Systemtheorie gezeigt werden kann, tut Religion zweierlei – und zwar Gegenläufiges: Sie konstituiert *als Religion* selbstreferenziell ein Gegenüber und verschafft sich *als Gesellschaft* damit Gewissheit; zugleich nimmt Religion auf dieses selbst erzeugte Gegenüber fremdreferenziell Bezug. Damit geht zwar Ungewissheit einher, doch Religion kontrolliert sie selbst und erzeugt damit systeminterne Evidenz.

Um Voranstehendes angemessen beschreiben zu können, wird Religion als ein gesellschaftliches Subsystem begriffen, das auf Zeichen basiert. Die gesellschaftliche Funktion von Religion besteht darin, unbestimmbare Kontingenz zu bearbeiten und Unbeobachtbares (das heißt: ungeschiedene Identität) zu beobachten (das heißt: bezeichnend zu unterscheiden). Dies tut Religion, indem sie die Unterscheidung zwischen bekannter Immanenz und prinzipiell unbekannter, absoluter Transzendenz als spezifisch religiösen Code verwendet (siehe Abbildung 15 in ER: 88). 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. Sie bewältigt die Aufgabe, »die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Welthorizontes in Bestimmtheit oder doch Bestimmbarkeit angebbaren Stils [zu] überführen« (Luhmann 1972: 11). Damit ist die Unterscheidung immanent/transzendent systematisch mit der gesellschaftlichen Funktion verknüpft, letztinstanzlich Kontingenz zu bewältigen.

Mit dieser Bestimmung von Religion und dem entsprechenden semiotischen Modell (siehe Abbildung 15 in ER: 88) lassen sich ältere religionswissenschaftliche Theorien reformulieren und auf diese Weise für gegenwärtige Diskussionen anschlussfähig machen: etwa Animismus, der auch Dingen eine Wirkmacht (*agency*) zuschreibt, Magie, die ein Wirkhandeln umfasst (ER: 269-275) und Divination, die eine Legitimation für Handeln durch eine Zukunftsdeutung betreibt (ER: 136 f.). Bei Verfahren wie den genannten spielt der Anthropomorphismus (als Wahrnehmungsofferte religiöser Kommunikation an Psychen als Teil ihrer Umwelt) eine wichtige Rolle: Die strukturelle Verknüpfung zwischen Bewusstsein und Kommunikation wird durch einen Anthropomorphismus erleichtert. Allerdings ist ein Anthropomorphismus nur die eine Seite der Medaille. Die andere Seite besteht in der Verdinglichung von Konzepten des Menschen. Das kommt sehr schön in Bruno Snells Interpretation einer Passage in der *Ilias* zum Ausdruck, in der die Gegner Hektors seinen Angriffen so standhielten »wie ein Fels im Meer, der Wind und Wellen zum Trotze verhardt«. Indem der Fels anthropomorphisiert wird, wird der Mensch zugleich petromorphisiert (Snell 2009: 185).³ In semiotischen Prozessen können Personen (an der semiotischen Stelle von O2) und Dinge (an der semiotischen Stelle von O1) im wechselseitigen Bezug aufeinander zu Quasi-Objekten im Sinne von Michel Serres (1987: 346) werden – das heißt: zu etwas vor oder jenseits der Unterscheidung von

3 Vgl. für religiöse Semiose das Jesus-Wort in Mt. 16,18: »Du bist Petrus [von Lateinisch *petra*: Fels], und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen«; zit. nach Luther (1985).

Subjekt und Objekt; erst Interpretanten vereindeutigen gegebenenfalls diese Unterscheidung zugunsten von Subjekt oder Objekt. Evolutionstheoretisch ist von Bedeutung, dass ein Anthropomorphismus zwar symbolisch verfährt, religiöse Sinnbildung aber noch stark an indexikalische Zeichen der nicht-religiösen Alltagswirklichkeit bindet. Insofern wird Selektion systematisch zwar von Variation, aber noch nicht von Restabilisierung getrennt.

2.1 Die vier Dimensionen des Religiösen (ER: 93-167)

Die vier Dimensionen des Sozialen (Erfahrung, Verkörperung, Kognition und Regulierung) lassen sich mit Blick auf Religion wie folgt spezifizieren.

2.1.1 Religiöse Erfahrung (ER: 99-103)

Wie jede kommunikativ aktivierte Semiose startet auch Religion beim Erleben, bei sinnlichem Wahrnehmen. Darauf machen in letzter Zeit entstandene Ansätze einer Religionsästhetik aufmerksam (siehe etwa Koch/Wilkens 2020). Das religiöse Schema, ›Teil eines größeren Ganzen‹ zu sein, ist nur eine der prominenten semantischen Varianten der Transformation sinnlichen Erlebens in kommunizierbare Erfahrung. Für eine soziologische Religionstheorie 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, werden sie – auf der Basis des religiösen Codes – durch die Transformation in schematisierte Erfahrung Bestandteil von Religion. Nicht nur, dass sinnliche Wahrnehmung nie unmittelbar ausgedrückt werden kann; wir wüssten auch nichts über religiöses Erleben, so es nicht *als ein religiöses* kommunikativ bestimmt würde.

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 (im Sinne von Qualia). Vermeidet man jedoch eine psychologisch-bewusstseinsphilosophische Verengung, ist Qualität in der Erstheit als abstrakte Größe zu verstehen, als potenzielle und pure Eigenschaft, ohne jegliche Substanz, der diese Eigenschaft angehörte. Erstheit als Qualität darf nicht mit einem konkreten Sinneseindruck verwechselt werden. Erstheitlich ist das, was kommunikative Aufmerksamkeit durch eine Qualität hervorruft, die noch keinen Bezug auf einen Gegenstand oder eine Substanz hat; insofern ist das Erstheitliche generisch und abstrakt, wie etwa die Rotheit (Erstheit) einer roten Rose (Zweitheit) mit einer bestimmten Bedeutung (Dritttheit) (s.o. 3. unter 1.3). Wenn etwas erlebt wird und mittels struktureller Verknüpfung in die religiöse Kommunikation gelangt, wird das *Erlebte* zunächst mittels eines unmittelbaren Interpretanten (I1) im jeweiligen Systemcode schematisiert und in *Erfahrung* transformiert (siehe Abbildung 18 in ER: 95). Das Erlebte wird mithin nicht in der Unbestimmtheit purer psychischer Wahrnehmung belassen, sondern *als eine*

je bestimmte Erfahrung kommuniziert. Erst von dort aus kann personale Individuation *als* ein sozialer Prozess erfolgen.

In der Funktion $Z1 \rightarrow I1 \rightarrow O1$ ist der religiöse Code in ›Reinform‹ am Werk, nämlich formal, generisch und abstrakt (siehe Abbildung 15 in ER: 88); 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 (1922) an der Erfahrung des Heiligen herausarbeitet: es ist unbeständig, ambivalent, zeigt sich kommunikativ, entzieht sich jedoch der Kommunikation sogleich wieder. Bestimmte Aspekte von Bewusstseinsverhalten (über $Z1 \rightarrow I1 \rightarrow O2$) und Wahrnehmungen (über $Z1 \rightarrow I2 \rightarrow O1$), die in die Kommunikation gelangen, werden religiös schematisiert, etwa als Schauer, Scheu, Ehrfurcht oder Erhabenheit. Über die Funktion $I2 \rightarrow O2 \rightarrow Z3$ werden Teile des psychischen Erlebens der teilnehmenden Personen ($O2$) zu Bestandteilen der Kommunikation transformiert und auf der Basis des religiösen Codes ($Z1 \rightarrow I1$) mit religiösem Sinn ausgestattet ($Z3$).

2.1.2 Verkörperung des Religiösen (ER: 103-129)

Ogleich Religion auch als sozialer Sachverhalt nichts anderes ist als eine spezifische Anordnung von Materie und Energie, hat sie stets mit der spezifischen Verarbeitung von Materie in ihrer Umwelt zu tun. Religiöse Erfahrung einerseits sowie körperliches Verhalten und physische Gegenständlichkeit andererseits sind in religiöser Kommunikation wechselseitig aufeinander verwiesen, ohne freilich in eins zu fallen (andernfalls würde die Semiose kollabieren). Zu den physischen Bedingungen von Religion gehören die physikalisch bestimmbare Gestalt religiöser Zeichen und Medien, in denen Religion prozediert (Amulette, Bilder, Sakralbauten, Ritualgegenstände, Bücher, Internet, 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 physischen und organischen Umwelt ausschließlich über Zeichen verbunden; und das heißt, dass als ›natürlich‹ semiotisierte Ereignisse und Gegenstände zu Medien religiöser Kommunikation werden.

2.1.3 Religiöse Kognition (ER: 129-151)

Während die erste Dimension von Religion in der sinnlichen Wahrnehmung besteht, die durch Kommunikation in Erfahrungsschemata transformiert wird (EF), umfasst die zweite Dimension die zeichenhaft repräsentierte physikalische sowie semantische Verkörperung (VK). Vermittelt werden beide durch die dritte, nämlich die kognitive Dimension (KG1 & KG2) (siehe Abbildung 18 in ER: 95). 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. Kognitive Konzepte, die sich auf absolute Transzendenz beziehen, seien summarisch mit ›Anderwelt‹ bezeichnet. Damit ist zunächst nur gemeint, dass die Welt in religiöser Hinsicht nicht im Bekannten und Vertrauten (religiös: im 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. Objektsprachlich kann die Anderwelt räumlich und zeitlich konkret oder eher abstrakt semantisiert werden und sich in verschiedenen sozial zugeschriebenen Erfahrungs- und Handlungsmustern sowie physischen Verkörperungen in Gestalt von Quasi-Objekten ausdrücken. Zu den Konzepten, mit denen Religion die Welt verdoppelt und sie mit religiösem Sinn ausstattet, gehören etwa Schamanismus, (Prä-) Animismus und Dynamismus, Magie und Divination, Mythos, religiöse Selbstreflexion (im Falle theistischer Religionen: Theologien) und Mystik.

2.1.4 Regulierung des Religiösen (ER: 151-167)

Religiöse Semantiken mit ihrem Erfahrungs-, Objekt- und Kognitionsbezug verstehen sich nicht von selbst als plausibel und erzeugen nicht selbstverständlich kommunikative Anschlüsse. Sie müssen vielmehr in einen sozialstrukturellen Rahmen eingebettet sein, um dauerhaft soziale Vergewisserung und Evidenz herstellen zu können. Über nicht-empirische Sachverhalte lässt sich leicht und im Prinzip unbeschränkt kommunizieren. Zwar liegen die Anlässe dafür in der gesellschaftlich gefestigten Realität als Umwelt von Religion, aber Religion kann nicht durch indexikalisch sedimentierte Wirklichkeit (semiotisch: in der Zweitheit) direkt kontrolliert werden. Aus diesem Grund muss religiöse Kommunikation durch soziale Strukturen verknüpft und vereindeutigt werden (semiotisch: in der Drittheit). Religiöse Kommunikation ist also durch ein eigentümliches Zusammenspiel von semantischer Erweiterung und sozialer Einschränkung gekennzeichnet (Luhmann 1989: 271). Soziale Einschränkungen (evolutionstheoretisch: *constraints*) werden zunächst und exemplarisch durch Rituale vollzogen, die zahllose Kommunikationsmöglichkeiten durch Stereotypie begrenzen. Das Ritual ist von Beginn religiöser Evolution an bis heute eine der wichtigsten Sozialformen der Religion. Das Ritual ist ein Beispiel für das oben beschriebene Verhältnis von Medium und Form: Als eine Form besteht es aus einzelnen Verhaltensweisen als Medium (siehe den Abschnitt 1.4). Neben Rituale treten etwa religiöse Assoziationen, Bewegungen, Netzwerke und Organisationen. In diesen Sozialformen können Rituale zu Medien werden. Je stärker formalisiert eine Sozialform ist, die religiöse Kommunikation einhegt, desto deutlicher sind ein Programm (PR an der Position von I2) und Verhaltensschemata für an der Kommunikation beteiligte Personen (VS an der Position von O2) ausgebildet (siehe Abbildung 13 in ER: 79).

2.2 Das Kommunikationsmedium der Religion (ER: 71-76)

Die im Zusammenhang der Erörterung von Medien der Kommunikation genannte Unterscheidung von Differenz und Einheit 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. Für beide Vorgänge ist

die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Sakralisierungsprozessen wichtig: solche, in denen sich religiöse Elemente (als Medien) in anderen Systemen (als Formen) 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‹, siehe Simmel [1995: 61]; zu den zwei Arten von Sakralisierungsprozessen siehe Schlette/Krech [2018]).

Mit Blick auf *Verbreitungsmedien* hat Religion eine Reihe von evolutionären Erfolgen erzielt oder von ihnen profitiert. Die Reformation in Europa mit ihrer extensiven Nutzung des Buchdrucks ist dafür vielleicht nur das bekannteste Beispiel. Neben Schrift und Buchdruck verlässt sich Religion auch auf physische Objekte, etwa auf Reliquien, Statuen und prominent auch auf Bilder. Gebäude wie etwa Tempel, Kirchen, Synagogen und Moscheen kann man insofern als »schwere Kommunikationsmedien« (Fischer 2017) der Religion verstehen, als sie gemeinsames objektzentriertes Wahrnehmen stimulieren und zu religiöser Kommunikation disponieren, wenn sie auch nicht darauf beschränkt sind.

Aber auf welchem symbolisch generalisierten *Kommunikationsmedium* basiert Religion? Als Kandidaten 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« (Luhmann 2000: 42). Allerdings werden jene in der Umwelt liegende Bewusstseinsformen bereits unter vormodernen und erst recht unter modernen, funktional differenzierten Bedingungen nicht nur religiös, sondern auch etwa 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« (Luhmann 2000: 53). 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 ist der Glaube. Doch zum einen kennen und brauchen zahlreiche Religionen das Konzept des Glaubens nicht. Zum zweiten kann selbst dann, wenn Religion dieses Konzept verwendet, aufgrund der personalen Verinnerlichung, die Glauben mit sich bringt, nicht hinreichend zwischen Erleben und Handeln unterschieden werden (Luhmann 1982: 124 f.). Daher kann auch der Vorgang der strukturellen Verknüpfung nicht angemessen erfolgen, in dem analoge in digitale Zustände überführt werden, sodass keine eindeutig religiöse Information generiert werden kann. Überdies kann Glauben – jedenfalls im Deutschen, aber auch in vielen anderen Sprachen – äquivok benutzt werden: neben spezifisch religiöser Verwendung (»Ich glaube an Gott, den Vater.«) auch als allgemeine Annahme oder Unterstellung (»Ich glaube, dass es morgen regnen wird.«) und als Vertrauen (»Ich glaube

dir.«). Dementsprechend ist es innerhalb der sozio-kulturellen Evolution schwierig, zwischen den verschiedenen Rationalitätsansprüchen von Wissen und religiösem Glauben *generalisierend* zu unterscheiden.

Auch jene Konzepte, die sich unter dem Terminus ›Seele‹ zusammenfassen lassen, kommen als ein religiöses Kommunikationsmedium infrage (Luhmann 2000). Die Seele ist zwar ebenso für philosophisch-anthropologische und psychologische Fragen relevant. Dennoch ist sie innerhalb religiöser Evolution zusammen mit Begriffen, die Transzendenz bezeichnen (Göttinnen und Götter, Paradies, Nirvāṇa, Erlösung, etc.; generell: Heil), 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 intransparent und somit transzendent, und das religiöse Kommunikationsmedium Seele kann zwischen ihnen vermitteln. Raummetaphorisch vermittelt die Seele bereits in der (mindestens mediterranen) Antike und dann – durch gesellschaftsstrukturelle Differenzierung verstärkt – seit der Neuzeit zwischen innen und außen. In der europäischen Semantikkgeschichte steht dafür exemplarisch Novalis (1965: 419): »Der Sitz der Seele ist da, wo sich Innenwelt und Außenwelt berühren.«

An religiösen Seelenkonzepten lässt sich ablesen, was in der neueren Evolutions- und Systemtheorie als Restabilisierung des Systems anhand eines *re-entry* bezeichnet wird, nämlich die Konzentration auf den religiösen Code immanent/transzendent durch die erneute Anwendung der Unterscheidung auf der einen Seite des Unterschiedenen. Wenn im religiösen Code die immanente Seite semantisch beispielsweise 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 dem Mond und 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, die sie aber wenigstens teilweise selbst enthält (zum Beispiel in der antiken Gnosis als Pneuma [πνεῦμα] und in der europäischen Mystik als Seelenfünklein [*scintilla animae*]). An der Erlangung von Heil kann sie eher passiv (in Weber'scher Terminologie als ›Gefäß‹) oder eher aktiv (in Weber'scher Terminologie als ›Werkzeug‹) beteiligt sein.

Eine weitere Kandidatin für ein religiöses Kommunikationsmedium ist Heiligkeit als Resultat des sozialen Vorgangs der Heiligung. Heiligkeit hat vielleicht die am stärksten generalisierende Kraft, disponiert allerdings nicht nur spezifisch zu Religion. Heiligkeit ist innerhalb von Luhmanns Matrix der Kommunikationsmedien zusammen mit Wahrheit und Werten an der Stelle von AE → EE zu platzieren (AE = Alters Erleben; EE = Egos Erleben; siehe Tabelle 2 in ER: 70). Die soziale Position von ›Alter‹ kann durch Kommunikation seines Erlebens als heilig ein Erleben der sozialen Position von ›Ego‹ auslösen, das als religiöse Erfahrung mitgeteilt und verstanden wird. Das Medium Hei-

ligkeit kommt zum Einsatz, wenn Semantiken durchzusetzen 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 religionssoziologisch nur dann die Rede sein, wenn die Selektion der Information keinem der an Kommunikation Beteiligten zugeschrieben wird. Die Aussage »Mir ist etwas heilig« (etwa das Auto, der Sonntag oder die Familie) ist Ausdruck eines inflationären Gebrauchs, und Heiligkeit wird aufgrund der Zuschreibung an die exkludierte Individualität als Kommunikationsmedium tendenziell wirkungslos (hingegen kann der semantische und sozialstrukturelle Komplex der Person selbst durchaus sakralisiert werden; etwa in den Formen der Liebeskommunikation und der auf Menschenrechte bezogenen Kommunikation). Die Reduktion auf Selektion im externen Erleben zeigt, dass das Medium Heiligkeit keine verschiedenen und gar subjektivierten Auffassungen und Haltungen duldet. Personen zugeschriebene Handlungen (samt Motiven und Intentionen) können zwar als *Ausweis für* Heiligkeit gelten, nicht aber als *Begründung von* Heiligkeit. Der hohe Aufwand, der für die Methodisierung ritueller Akte, religiöser Ethiken und des Umgangs mit als heilig attribuierten Gegenständen und 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 Erleben innerhalb der unmittelbar-fremdreferenziellen Umwelt des Religionssystems (O2) hat also die Einschränkung und Verdichtung der sozialen Möglichkeiten zur Folge, sodass das religiöse Kommunikationsmedium Heiligkeit verschiedene Konditionierungen auslösen kann (z. B. rituelles Verhalten, »Kommunikationsvermeidungskommunikation« [Luhmann 1997: 35] 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 sozialwissenschaftlichen Religionsforschung prominent vertreten. Durkheim (1981: 67) zufolge sind »heilige Dinge« das, »was die Verbote schützen und isolieren«. Weber (1921: 137) hält mit Blick auf den YHWH-Kult fest: Der Begriff der Heiligkeit besagt »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«.

Das Heilige ist die Einheit der visuellen Unterscheidung sichtbar/unsichtbar (hinsichtlich der kommunikativen Aufmerksamkeit in der Erfahrung; semiotisch: Erstheit), der gegenständlichen Unterscheidung verfügbar/unverfügbar (mit Bezug auf Handeln; semiotisch: Zweitheit), der physikalisch-räumlichen Unterscheidung profan/sakral (semiotisch: Zweitheit) und der prinzipiellen Unterscheidung immanent/transzendent (semiotisch: Drittheit). Sakralität verbirgt diese Unterscheidungen in ihrem Vollzug; dann befindet sich das Sakrale auf der Grenze, die die semiotische Einheit der Unterscheidung

von transzendent und immanent darstellt (vgl. Luhmann 2002: 82); der Index (Z2 als Verweis auf physische Gegenstände und Körperverhalten oder als Semantik) wird mit dem dynamischen Objekt (I1) gleichgesetzt und letzteres somit stillgestellt. Damit ist die Einheit des religiösen Kommunikationsmediums formal gegeben. Zugleich aber generiert und reproduziert es lose Verbindungen, 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 religiös sanktionierte Ge- und Verbote, ritualisiertes Verhalten, Kulte, religiöse Erfahrungsschemata, Doktrinen und Konzepte einer religiösen Lebensführung.

Heiligkeit disponiert jedoch nicht nur zu religiöser Kommunikation, sondern im Zuge ihrer Inflationierung auch zur Sakralisierung innerhalb anderer gesellschaftlicher Subsysteme. 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 Kunst, zur Abfederung rechtlicher Entscheidungen, zur Vergewisserung innerhalb prekärer Gesundheitszustände usw. Und schließlich ist es möglich, dass das Religionssystem diachron und synchron verschiedene Kommunikationsmedien sowie diese in Kombination verwendet und mit ihnen experimentiert. Beispielsweise können Trance- und Ekstase-Zustände neben den Medien ›Seele/transzendente Instanz‹ und ›Heiligkeit‹ bestehen oder mit ihnen verbunden werden (wie etwa in pfingstlerisch-charismatischen Bewegungen).

2.3 Die Ausdifferenzierung der Religion (ER: 169-325)

Wie andere gesellschaftliche Teilsysteme differenziert sich auch Religion auf zweierlei Weise: horizontal (gesellschaftsstrukturell) und vertikal (sozialstrukturell). Horizontal differenziert sich Religion als ein gesellschaftliches Subsystem mit einer spezifischen Funktion und einem eigenen Code aus. Dies tut sie zunächst mit Themen-, Situations- und Rollendifferenzierung. In diesen Differenzierungsarten beginnt Religion, zwischen Variation und Selektion systematisch zu unterscheiden. Die wichtigste Voraussetzung dafür ist, dass sich symbolische Kommunikation evolutionär etabliert hat. Mittels Symbolen kann erfolgreicher als bei bloßen Signalen selektiert werden, was als Mitteilung, Information und Verstehen Bestandteil der Kommunikation ist. Religion beginnt seit den Anfängen ihrer Entstehung damit, den spezifischen Code immanent/transzendent auszubilden. Dieser Code ist das leitende Selektionsprinzip zur Formung spezifisch religiöser Kommunikation, auch wenn Religion ihn zunächst an die räumliche und gegenständliche Unterscheidung respezifiziert oder ihn nur der Tendenz nach verwendet. Zugleich ermöglicht symbolische Kommunikation auf Basis des religiösen Codes einen hohen Variationsreichtum, weil symbolische Kommunikation zwar indexikalische Zeichen in der physisch-organischen Umwelt voraussetzt, sich in ihrer Sinnbildung aber von ihnen zunehmend unabhängig macht, um sich dann sekundär auf indexikalische Zei-

chen zu beziehen. Mit funktionaler Differenzierung, die in der Achsenzeit einsetzt und in der Moderne vollständig ausgebildet ist, unterscheidet Religion zusätzlich systematisch zwischen Selektion und Restabilisierung. Restabilisierung schützt vor Diffundierung und stärkt die Möglichkeit zur weiteren internen Differenzierung. Die Unterscheidung mit Blick auf die äußeren Systemgrenzen lautet dann zunehmend: religiös/säkular – mit der Folge: »Wenn von der Religion aus gesehen die Gesellschaft als säkularisiert beschrieben wird, so von der Gesellschaft aus gesehen die Religion als Kultur« (Luhmann 1996: 313). Insofern meint Säkularisierung nicht unbedingt einen Bedeutungsverlust von Religion, sondern zunächst nur ihre Funktionsspezifikation und zunehmende Selbstzentrierung – mit der Folge, dass alles in ihrer Umwelt Liegende als säkular beobachtet wird. Etwas als ›säkular‹ zu bezeichnen, ist jedoch nur sinnvoll, wenn das mit Blick auf das Attribut ›religiös‹ erfolgt (etwa, wenn eine säkulare Wissenschaft von religiöser Reflexion unterschieden wird). Insofern bleibt auch die moderne Gesellschaft konstitutiv auf Religion bezogen. Restabilisierung und somit funktionale Differenzierung der Religion ist möglich, weil religiöse Kommunikation zwischen symbolischen und ikonischen Zeichen (selbstreferenzielles System) einerseits und indexikalischen Zeichen (fremdreferenzielle Umwelt) andererseits systematisch unterscheidet. Darin besteht ihr Selektionsprinzip, das zugleich erhöhte Variation ermöglicht, ohne zu diffundieren. Zunehmende funktionale Differenzierung der Religion bedeutet daher immer auch zunehmende Unabhängigkeit vom physikalisch bestimmten Raum (in der Relation $Z2 \rightarrow I2 \rightarrow O1$) und Entsinnlichung (in der Relation $Z1 \rightarrow I2 \rightarrow O1$) mittels Symbolen; diese werden in ihrer Sinnbildung vom direkten Bezug auf den fremdreferenziellen Aspekt dynamischer Objekte ($O1$) mehr und mehr unabhängig. Von der Symbolizität aus kann dann physische Verräumlichung und Verkörperung (in Gegenständen, menschlichen Körpern und Medien an der semiotischen Position von $Z2$) sowie Versinnlichung ($Z1$ in der Relation $Z1 \rightarrow I2 \rightarrow O1$) variationsförmig respezifiziert werden. Denn verkörpern kann sich etwas nur dann, wenn es zuvor generisch und abstrakt geworden ist.

Innerhalb vertikaler (sozialstruktureller) Differenzierung als der zweiten Differenzierungsart bildet Religion besondere Sozialformen aus oder wendet bestehende Sozialformen auf ihre eigenen Belange an. Mit der Ausnahme von Institutionen, die einzelne soziale Ereignisse direkt an die Gesellschaftsstruktur binden, befinden sich Sozialformen auf der Meso-Ebene zwischen Interaktionen unter Anwesenden oder medial vermittelten einzelnen Kommunikationsereignissen (Mikro-Ebene) und Gesellschaft (Makro-Ebene). Jede Sozialform steht – jedenfalls in der Tendenz hin zur Formalisierung – unter einem Funktionsprimat, dem wesentlichen Organisationszweck, mit dem sie andere, in der Umwelt des Systems registrierte Anforderungen vermittelt. Eine Sozialform gehört folglich – zumindest tendenziell – einem bestimmten gesellschaftlichen Funktionssystem an. Je formaler, das heißt: unpersönlicher und sachlicher, eine Sozialform ist (also durch die Relation $Z3 \rightarrow I2 \rightarrow O1$ die symbolische Spezifikation der Relationen $Z2 \rightarrow I2 \rightarrow O1$ und $Z2 \rightarrow I1 \rightarrow O1$ stärkt; s.o. Abbildung 1), desto mehr kann sich die Sozialform am jeweiligen Funktionsprimat ausrichten.

Die Sozialformen stehen im Wesentlichen mit drei gesellschaftsstrukturellen Typen in Beziehung, nämlich mit der segmentären, der schichtungsförmigen und der funktio-

nal differenzierten Gesellschaft. Eine segmentär differenzierte Gesellschaft ist in gleiche Subsysteme (Sippschaften) gegliedert, die sich über das Verwandtschafts- und/oder das Territorialprinzip definieren und sich wechselseitig Umwelt sind. Je nachdem, ob sich die segmentären Subsysteme eher über Sippschaft oder eher über den physischen Raum bestimmen, herrschen Ahnenkulte oder eher Erdkulte vor. Die segmentäre Gesellschaft ist multifunktional. Das bedeutet die Mitwirkung von Personen in verschiedenartigen Situationen. Religion ist mehr oder minder in den Alltag integriert und läuft in gegenstandsförmiger oder thematischer Differenzierung mit. Die multifunktionale Ausrichtung verhindert sowohl die Universalisierung als auch die Spezifikation der Merkmale, die eine soziale Situation kennzeichnen. In der schichtungsförmigen Differenzierung hingegen wird die Teilnahme von Personen oder Kollektiven an Kommunikation über bestimmte Eigenschaften geregelt: etwa Alter, Geschlecht, sozio-ökonomischer Status, Ethnie, Identitätsmuster oder Religionszugehörigkeit. Zu den schichtungsbezogenen Systemen gehören in frühen komplexen Gesellschaften etwa Adel, Klerus, Krieger, Handwerker, Händler und Bauern. Funktionale Differenzierung schließlich beruht auf der Ausbildung gesellschaftlicher Subsysteme wie Recht, Politik, Wissenschaft, Wirtschaft, Erziehung, Gesundheit, Kunst und Religion; diese sind von »einer operativen Schließung [...] unter Einschluss von Selbstreferenz« gekennzeichnet (Luhmann 1997: 745). Die drei genannten Typen gesellschaftlicher Differenzierung schließen einander nicht aus, sondern überlagern sich in verschiedenen Figurationen.

Entsprechende Ausführungen im Buch (ER: 305-309) deuten 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 schichtungsförmiger Differenzierung in Beziehung steht und – zumindest was die Inklusion von Personen 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 sind generische Bezeichnungen wie ›Konfuzianismus‹, ›Buddhismus‹, ›Daoismus‹, ›Judentum‹, ›Christentum‹ und ›Islam‹ nicht nur religiös bestimmt, sondern bergen auch und oft vornehmlich kulturelle sowie ethnische Konnotationen. Und selbst dann, wenn die religiöse Dimension der genannten Entitäten im Vordergrund steht, handelt es sich auch unter funktional differenzierten Bedingungen um segmentäre Differenzierung innerhalb des Religionssystems.

3 Resümee und Schlussfolgerungen

In der Perspektive einer pragmatischen Semiotik, wie sie von Peirce ausgearbeitet worden ist, wird die Bedeutung einer sinnhaften Semiose aus Zeichen, Objekt und Interpretant durch ein anschließendes Zeichen konstituiert, das ebenfalls in einem Zusammenhang mit einem Objekt und einem Interpretanten steht. Kommunikationstheoretisch gewen-

det, besteht somit das Soziale im kommunikativen *Anschluss* an eine sinnhafte Mitteilung, und dieser Anschluss bestimmt die Bedeutung der Mitteilung sowie ihres Informationsgehalts. Im Unterschied zur Sozialphänomenologie (und Sozialpsychologie) à la Husserl, Schütz und Luckmann entscheidet folglich ›Alter‹ darüber, in welcher Hinsicht wer oder was als ›Ego‹ jeweils sozial von Bedeutung ist (vgl. Luhmann 1984: 130). Verstehen ist also ein systemischer Prozess, der selbstreferenziell erfolgt und ausschließlich jeweils relevante Ausschnitte aus der psychischen, organischen und physischen Umwelt verarbeitet. Falls die Kommunikationsstruktur die Zuschreibung an Intentionen und Motive zulässt oder sogar erfordert, werden diejenigen von ›Ego‹ durch ›Alter‹ konstituiert. Überdies ist die pragmatische Semiotik mit ihrem Begriff des dynamischen Objekts (O1) in epistemologischer Hinsicht ein gemäßigter Realismus im Unterschied zum frei flottierenden Signifikanten des Strukturalismus und zu einem radikalen (Sozial-)Konstruktivismus.

Wendet man diese pragmatische Sichtweise auf Religion an, so ist sie keine anthropologische Konstante, sondern eine gesellschaftliche Notwendigkeit. Nur über Religion als Funktionssystem, das ansonsten unbestimmbare Kontingenz mittels der Unterscheidung immanent/transzendent bearbeitet, kann Gesellschaft einen Horizont und somit ein Gegenüber ausbilden und sich zugleich auf ihn beziehen. Wie immer sich Individuen, die zur amorphen Umgebung von Religion gehören, innerhalb ihrer mentalen Prozesse und Zustände zu Religion als einem sozialen Sachverhalt verhalten: Gesellschaft muss über kurz oder lang Religion zumindest ansatzweise (oder jedenfalls als funktionales Äquivalent) ausbilden. Das gilt bereits für frühe Gesellschaften, auch wenn der Prozess der Ausdifferenzierung von Religion erst in der modernen Gesellschaft vollständig abgeschlossen ist.

Differenzierung bedeutet Differenzierung aus etwas heraus und zugleich interne Differenzierung. Somit ist ein doppelter Religionsbegriff impliziert. Einerseits ist Religion eine gesellschaftliche Funktion zur Bearbeitung von ansonsten unbestimmbarer Kontingenz. Auf diese Weise kann sich Gesellschaft vor ihrem eigenen Horizont beschreiben, ohne das aber in sämtlichen ihrer Bestandteile tun zu müssen (und zu können; gegen die religionssoziologischen Ansätze Durkheims und Luckmanns, denen zufolge nicht nur Religion Gesellschaft ist – das versteht sich religionssoziologisch –, sondern auch Gesellschaft Religion ist⁴). Um diese Funktion jedoch ausüben zu können, muss Religion andererseits eine Eigenlogik und Eigenstrukturen ausbilden. Das tut sie mit dem Kommunikationsmedium Heiligkeit, dem Code immanent/transzendent sowie eigenen oder religiös genutzten Sozialformen. Die Frage der Säkularisierung ist von diesem doppelten Religionsbegriff her zu behandeln. Die Inklusion von Personen in das Religionssystem, die vielfach als der wichtigste Indikator für die soziale Relevanz von Religion gilt, ist nur die eine Seite. Die andere Seite besteht in der gesellschaftlichen Virulenz von Religion. Hier ist zwischen der religiösen Performanz und der Kommunikation über Religion zu

4 Vgl. Luckmann (1985: 35): »Religion ist Gesellschaft, Gesellschaft ist Religion [...]«. Letzteres trifft allenfalls in einem metaphorischen Sinne zu (Alexander 1988: 189), was metaphortheoretisch zu explizieren wäre.

unterscheiden (Krech 2011). Und nicht zuletzt besteht eine Differenz zwischen religionsinterner und religionsexterner Sakralisierung (Schlette/Krech 2018).

Es scheint so, als beziehen sich Vertreterinnen und Vertreter einer ›harten‹ Säkularisierungsthese im Sinne des sozialen Bedeutungsverlustes von Religion nur oder wenigstens hauptsächlich auf die Inklusion von Personen (samt zugeschriebenen religiösen Handlungen, religiösen Erfahrungen und Überzeugungen), während Vertreterinnen und Vertreter der These von der Wiederkehr der Religion oder der Resakralisierung den Fokus auf Prozesse religionsexterner Sakralisierung und die Kommunikation über Religion legen. Die gesellschaftliche Virulenz religiöser Performanz (mündlich oder schriftlich, unter Anwesenden oder über Massenmedien vermittelt) empirisch zu bestimmen, birgt methodische Schwierigkeiten. Semiotische Analysen, welche die Einfaltung nicht religiös bestimmter Themen in religiöse Kommunikation aufzeigen, können hier Abhilfe leisten. Das wird ansatzweise im »Grundriss« der religiösen Evolution dargelegt. Wie diese Einfaltung im Zuge der Ausdifferenzierung und internen Differenzierung der Religion sowie schließlich unter modernen Bedingungen erfolgt, bedarf weiterer Untersuchungen.

Literatur

- Alexander, Jeffrey C. (1988): »Culture and political crisis. ›Watergate‹ and Durkheimian sociology«. In: Ders. (Hg.): *Durkheimian Sociology. Cultural Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 187-224.
- Durkheim, Émile (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Übersetzt von Ludwig Schmidts. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fischer, Joachim (2017): »Gebaute Welt als schweres Kommunikationsmedium der Gesellschaft. Architektur und Religion aus architektursoziologischer Perspektive«. In: Uta Karstein/Thomas Schmid-Lux (Hg.): *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 49-69.
- Frege, Gottlob (2008): »Über Sinn und Bedeutung [1892]«, In: Ders. *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünflöbliche Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 23-46.
- Genz, Julia/Gévaudan, Paul (2016): *Medialität, Materialität, Kodierung. Grundzüge einer allgemeinen Theorie der Medien*. Bielefeld: transcript.
- Koch, Anne/Wilkens, Katharina (Hg.) (2020): *The Bloomsbury Handbook of the Cultural and Cognitive Aesthetics of Religion*. London/New York: Bloomsbury Academic.
- Krech, Volkhard (2011): *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*. Bielefeld: transcript.
- Krech, Volkhard (2021): *Die Evolution der Religion. Ein soziologischer Grundriss*. Bielefeld: transcript.
- Luckmann, Thomas (1985): »Über die Funktion der Religion«. In: Peter Koslowski (Hg.): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], S. 26-41.
- Luhmann, Niklas (1972): »Religion als System. Thesen«. In Karl W. Dahm, Niklas Luhmann und Dieter Stoodt, Religion. System und Sozialisation, Darmstadt u. a.: Luchterhand, S. 11-13.
- Luhmann, Niklas (1982): *Funktion der Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1989): »Die Ausdifferenzierung der Religion«. In: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 259-357.

- Luhmann, Niklas (1996): »Religion als Kultur«. In: Otto Kallscheuer (Hg.): *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 291-315.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2000): »Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen«. In: *Soziale Systeme* 6(1), S. 39-51.
- Luhmann, Niklas (2001): »Das Medium der Kunst«. In: Ders.: *Aufsätze und Reden*, hg. v. Oliver Jahraus. Stuttgart: Reclam, S. 198-217.
- Luhmann, Niklas (2002): *Die Religion der Gesellschaft*, hg. v. André Kieserling. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luther, Martin (1985): *Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers*. Standardausgabe mit Apokryphen. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Novalis (1965): »Vermischte Bemerkungen und Blütenstaub«. In: Ders.: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Zweite, nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Auflage in vier Bänden. Zweiter Band: Das philosophische Werk I*, hg. v. Richard Samuel. Stuttgart: Kohlhammer.
- Otto, Rudolf (1922): *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau: Trewendt und Granier.
- Peirce, Charles S. (2020): »Logic Notebook«. In: Ders.: *Selected Writings on Semiotics, 1894-1912*, ed. by Francesco Bellucci. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 152-183.
- Schlette, Magnus/Krech, Volkhard (2018): »Sakralisierung«. In: Pollack, Detlef/Krech, Volkhard/Müller, Olaf/Hero, Markus (Hg.): *Handbuch Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 437-463.
- Serres, Michel (1987): *Der Parasit*. Übersetzt von Michael Bischoff. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1995): »Die Religion«. In: Ders.: *Philosophie der Mode (1905) Die Religion (1906/1912) Kant und Goethe (1906/1916) Schopenhauer und Nietzsche (1907)*, hg. v. Behr, Michael/Krech, Volkhard/Schmidt, Gert. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 39-118.
- Snell, Bruno (2009): »Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie. Der Weg vom mythischen zum logischen Denken«. In: Ders.: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 178-204.
- Weber, Max (1921): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 3: Das antike Judentum*. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck].

Prof. Dr. Volkhard Krech
Centrum für Religionswissenschaftliche Studien
Ruhr-Universität Bochum
Universitätsstraße 90a
44789 Bochum
volkhard.krech@rub.de