

Volkhard Krech

## Noch immer nichts in Sicht, außer Zeichen: Replik

Zunächst danke ich allen an diesem Diskussionsforum Beteiligten für ihre Kommentare. Die reichhaltigen Beiträge zeugen davon, dass sich die Kollegen mit Précis und Buch (Krech 2021; im Folgenden *Grundriss* genannt und als ER zitiert), wenn auch mit verschiedenen Akzenten, so doch intensiv auseinandergesetzt haben. Die Replik reagiert auf die Kommentare nicht im Einzelnen, sondern erfolgt (aus Platzgründen) entlang ausgewählter Themen, die in ihnen zur Sprache kommen.

### 1 Allem Anfang wohnt ein Unterscheiden inne

Wo angefangen wird, ist zwar nicht beliebig, aber zunächst kontingent. Wenn der Anfang ein echter ist, ist er ein intuitiv begonnener und noch kein durchreflektierter. Jeder Anfang basiert auf einer Unterscheidung, weil er hier und nicht dort beginnt. Diese Unterscheidung entsteht aus einem als überraschend registrierten, aber noch verstehensbedürftigen Sachverhalt. In soziologischer Hinsicht sind Überraschungen wegen der doppelten Kontingenz des Sozialen und häufiger Ungewissheit in der Sachdimension genuin sozialen Charakters. Ferner ist eine Unterscheidung die Voraussetzung dafür, das Unterschiedene miteinander in Beziehung setzen zu können – etwa Religion mit anderen gesellschaftlichen Bereichen. Auch die Identifikation von etwas beruht auf Unterscheidungen: Etwas kann nur unter Ausschluss von und somit im Unterschied zu anderem identifiziert werden. Selbst die scheinbare Tautologie – im Falle des *Grundrisses*: dass Religion Religion ist – besteht in einer Differenz und Relation, denn: »In dem Satze a ist a liegt nichts als ein Setzen, Unterscheiden und Verbinden. [...] Wir verlassen das *Identische*[,] um es darzustellen« (Novalis 1965: 104; Hervorh. i.O.).

Wenn sich eine aufgrund einer anfänglichen Überraschung gemachte Beobachtung – als bezeichnendes Unterscheiden – an der Erfahrung (wissenschaftlich: an der Empirie) bewährt, wird sie zu einer Konklusion, die wiederum die Basis für weitere hypothetisch zu treffende Unterscheidungen ist, usw. Damit ist im Groben das skizziert, was Peirce (1983: 95) jenseits der Alternative von Deduktion oder Induktion Abduktion nennt. Von diesem Vorgehen ist auch der *Grundriss* geleitet. Allerdings lässt sich das kaum in Buchform darstellen. Vermutlich deshalb kann sich der Eindruck einstellen, der Entwurf sei *ausschließlich* theoriegeleitet. Auf Konsistenz im Ganzen (Theorie unter *Einschluss* von Empirie) will der *Grundriss* sehr wohl hinaus. Aber einen Grund dafür, warum er sich

nolens volens »immun« mache (Pollack: 237)<sup>1</sup>, sehe ich nicht – weder für theorieinterne Kritik noch für empirische Falsifikation. Es macht allerdings einen Unterschied, welches empirische Material *aufgrund* welcher theoretischen Entscheidung und *für* welche theoretischen Unterscheidungen herangezogen wird.

Die axiomatische Setzung *als* Unterscheiden hat der *Grundriss* mit allen modernen Wissenschaften gemeinsam, denn: »Das Axiomensystem ist die logische Leerform möglicher Wissenschaften« (Knobloch 1989: 44). Ausgangs- und stetiger Bezugspunkt des *Grundrisses* ist das Modell des elementaren sozialen semiotischen Systems (ER: 54) mit der Unterscheidung zwischen *Bezeichnendem* (Selbstreferenz; etwa ein Wort) und *Bezeichnetem* (Fremdreferenz; etwa ein ›Ding‹ oder Sachverhalt) in der Konstitution und Vermittlung durch den Akt der *Bezeichnung*. Man stelle sich vor, dass jedes Mal, wenn ›Stuhl‹ gesagt würde, ein entsprechend physikalisch bestimmter Gegenstand zuhanden sein müsste, um kommunikative Anschlüsse erzeugen zu können. Diese Restriktion hätte nicht nur die Evolution von Religion und Kunst, sondern eines jeden gesellschaftlichen Teilsystems verhindert. Erst dann, wenn sich sozialer Sinn von physischen, organischen und psychischen Sachverhalten differenziert hat, kann er sich verkörpern – im Verweis auf physische Gegenstände, Körperverhalten und sonstige Sachverhalte. In Konkretem verkörpern kann sich nur ein Situationen überdauerndes Generikum. Deshalb handelt es sich um stetige Wiederverkörperung.

À propos Verkörperung: Bernt Schnettler (220) weist auf den Fingerzeig hin, wie ihn Hubert Knoblauch interpretiert. Auch Knoblauch (2017: 108) versteht Kommunikation als »eine dreistellige Relation«: Neben zwei Personen ist »[a]ls das dritte Moment [...] dabei der Finger, der zeigt. Der Fingerzeig ist nicht nur ein Teil des Körpers, sondern eine Objektivierung, die als besonderes Ereignis vollzogen und wahrgenommen wird.« D'accord – das nenne ich im Buch Objektzentrierung (ER: 17, 60 et pass.). Allerdings ist die Frage, wer oder was handelt – also, auf wen oder was ein objektzentrierter Vorgang mit welchem sozialen Sinn zugerechnet wird. Knoblauch schreibt: Im Fingerzeig ist es »der Finger, der zeigt«. So ist es. Zeichen zeigen *sinnhaft* etwas, *auf* etwas und *etwas* auf (Sachdimension) – mit welcher *Bedeutung* auch immer sie von Personen versehen werden, die an Kommunikation qua Fremd- oder Selbstzuschreibung beteiligt sind (Sozialdimension). Die Dimension des Sozialen (*Mitteilung*) und diejenige des Sachlichen (*Information*) sind nicht einzeln zu haben; ihre Unterscheidung und Synthese werden durch systemisches *Verstehen* konstituiert. Das Soziale schließt auch das ein, was mit Bedeutung versehen wird, nämlich objektzentrierten Sinn; dergleichen betont ebenso die Akteur-Netzwerk-Theorie. Mit Blick auf den Fingerzeig heißt das: Gestisches Verhalten stellt sich erst dann als *Wirksames* her(aus), wenn es durch eine *Kommunikationsstruktur* mit *sozialem Sinn* versehen wird.

Was für die Objektivierung in der Sachdimension gilt, trifft auch auf die Sozialdimension zu. Es ist nicht so, dass »das verstehende Subjekt [...] aus der Relation exkludiert« wird (Schnettler: 222). Vielmehr wird es je nach empirisch vorfindlicher Kommunika-

1 Anmerkung der Redaktion: Die Seitenzahlen ohne weitere Literaturangabe beziehen sich auf die Kommentare im Buch-Forum dieses Heftes.

tionsstruktur konstituiert. Abstrakt formuliert: Die Relation konstituiert und ordnet die Relata. Dementsprechend ist individuierte Religion im Sinne religiöser Sinnbildung *durch* das oder gar deren Verortung *im* Individuum nicht konstitutionstheoretisch vorzusetzen, sondern historisch-kontextuell bedingt und daher – diachron und im Kulturvergleich – variabel. Somit lässt sich die von Wolfgang Eßbach (210) gestellte Frage, ob Religion oder Religiosität evolviere, folgendermaßen beantworten: Religion evolviert als gesellschaftliches Teilsystem, hat aber in einigen ihrer Ausprägungen Religiosität als ihre personalisierte Form hervorgebracht.

## 2 Zur Genese der Synthese

Die Antwort auf Eßbachs Frage, ob »Systemtheorie [...] nur ein Mitspieler in der Dreiergruppe« ist (212), lautet: ja. Ebenso wie in der Peirce'schen Kategorienlehre (1986) Erstheit, Zweitheit und Drittheit eine untrennbare Einheit sind und nur zu rekonstruktiven Zwecken gesondert werden können, bilden Systemtheorie, Evolutionstheorie und Semiotik im *Grundriss* eine nicht aufzulösende Theoriesynthese. Insofern ist der Eindruck Schnettlers (219), »[s]ystemtheoretisches soziologisches Denken spielt die dominante Rolle«, und derjenige Gert Pickels (202), »[d]er Anschluss an die Systemtheorie Niklas Luhmanns« erscheint »mit Blick auf Kommunikation als zentrale Kraft«, nicht im Einklang mit der triadischen Anlage des *Grundrisses*. Wie Schnettler (220) bemerkt, bringt die Theoriesynthese neben Gewinnen auch Verluste mit sich. Wie alles, ist auch Gewinn und Verlust eine Frage der pragmatisch eingenommenen Perspektive. Jedenfalls ist die Theoriesynthese als ein Gesprächsangebot an diejenigen gedacht, die sich bislang nur einer oder zwei der drei Theorien widmen und sie verwenden – sowie überhaupt an diejenigen, die Wörter wie ›Zeichen‹, ›Symbol‹, ›System‹, ›Zeichensystem‹ und ›sozio-kulturelle Evolution‹ begrifflich reflektiert benutzen (wollen).

Detlef Pollack (235) zufolge wirken die im Précis getroffenen axiomatischen Aussagen »starr und apodiktisch«. Dies ist allerdings der notwendigen Kürze des Précis geschuldet. Im *Grundriss* stehen die Aussagen in einem erläuternden Zusammenhang. Zur Kritik Pollacks im Einzelnen:

- a) »Die Evolution ist blind.« Sie ist nicht dazu in der Lage, den sich künftig ändernden Selektionsdruck zu antizipieren, und kann (von wem auch immer) intendierten Fortschritt deshalb nicht realisieren (das kann natürlich zufällig gelingen, doch, mit Albert Camus gesprochen: ›Der Zufall gehört niemandem‹). Evolutionäre Bewegung kommt durch Variation zustande, aus der sich neue Selektionsmuster ergeben können. Die von Pollack angeführten Beispiele klingen nach einem Evolutionsverständnis des frühen Habermas, dem zufolge Menschen gesellschaftliche Evolution steuern können. Nicht von ungefähr hat Habermas in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* (1988) nicht mehr den *systematischen* Anschluss an die Evolutionstheorie gesucht.
- b) »In der Evolution geht nichts verloren.« Hier greife ich eine Aussage in Robert Bellahs Buch *Der Ursprung der Religion* auf (2020: 379). Dadurch, dass der genannte Satz ein Zitat ist, wird er freilich weder wahr noch falsch. Die Kritik Pollacks führt mir jedoch

vor Augen, dass ich hier nicht exakt genug bzw. verkürzt formuliert habe. Gemeint und im *Grundriss* erläutert ist: Nichts von dem, was sich einmal *morphogenetisch* herausgebildet und etabliert hat sowie für *Selektion* sorgt, geht verloren – etwa nicht Rituale nach dem Aufkommen ethisierter Religion. Pollacks Beispiele betreffen dagegen einzelne Konkretionen oder Variationen von morphogenetisch herausgebildeten sozialen Strukturen.

- c) Der Auffassung, dass »[d]ie Einheit des Systems von einem Zustand geprägt [ist], durch den sämtliche seiner Elemente zumindest indirekt wechselseitig voneinander abhängen und sich wechselseitig beeinflussen«, mag man widersprechen (Pollack: 235 f.). Aber dann ist das ein fundamentaler Einspruch gegen den Systembegriff, wie er etwa in der Biologie verwendet wird. Man muss sich ja nicht für Systemtheorie entscheiden. Doch wenn man das tut, lässt sich die Einheit eines Systems nach Lage der Dinge nicht anders verstehen. Allerdings handelt es sich um eine *emergente Einheit*, die nur durch Unvollständigkeit erzielt wird, und nicht um eine Totalität (die im übrigen nie zu erreichen ist<sup>2</sup>). Unvollständigkeit stellt sich mit Blick auf Morphologie als Erkenntnisgewinn heraus.
- d) Pollacks Frage, »ob die angenommene Überlagerung von morphogenetischen Formen nicht letztendlich doch die Annahme einer linearen Entwicklung« impliziere (236), ist zu verneinen. In der Evolution kann es, wie der Rückblick zeigt, *gerade deshalb* aufgrund von morphogenetischen Überlagerungen zu sprunghaften und richtungsändernden Entwicklungen kommen, *weil* sich dann verschiedene Formen wechselseitig Umwelt sein können. Wer hätte etwa noch vor hundert Jahren gedacht, dass heute religiöse Rituale und Pilgerfahrten durch interaktive Medien, an denen mehrere Personen beteiligt sind, online durchgeführt werden und sich morphogenetisch sowie in der Generierung und Art der Information gegenüber leibhaftig unternommenen Pilgerreisen bzw. Face-to-Face-Ritualen verändern? Und wie werden letztere angesichts des Selektionsdrucks darauf reagieren?

### 3 Die Theorie und ihr Gegenstand

Eßbach (210) hegt den Verdacht, »Luhmann folge einer impliziten Theologie des Christentums«, und Schnettler (230) wirft die Frage auf, ob der *Grundriss* »am Ende bei einer Art soziologischer Kryptotheologie landet«. Pollack (233) schreibt mir sogar Qualitäten eines Religionsstifters zu: »Man kann hier nur Jünger sein oder aussteigen« (wie Monty Pythons ›Leben des Brian‹ zeigt, kann man sich gegen die Zuschreibung ›Religionsstifter‹ nicht wehren und muss es wider Willen bleiben – einschließlich der Kreuzigung). Mehr noch sei der *Grundriss* »von einer gottgleichen Position aus« entworfen (Pollack: 237), sodass nicht einmal mehr die Stellvertretung eines Religionsstifters vonnöten ist.

- 2 Über scheiternde Versuche in Gestalt der Kartografierung gibt Borges' Kurzgeschichte ›Von der Strenge der Wissenschaft‹ amüsant Auskunft (Borges 1982).

Die Zitate betreffen das Verhältnis der Theorie zu ihrem Gegenstand. Der *Grundriss* ist an einer Hermeneutik ausgerichtet, die nach Korrespondenzen zwischen religiöser Objektsprache und wissenschaftlicher Metasprache sucht. Darin besteht die einzige Möglichkeit, um einen Ausweg zu finden aus der unbefriedigenden Alternative zwischen bloßer Paraphrase religiöser Kommunikation und einem Ansatz, der Religion in Interessenlagen von Akteur:innen auflöst und Religion somit wegerklärt. Dennoch will ich nicht bestreiten, dass zwischen Teilen des *Grundrisses* und Teilen von dem, was ›Gnosis‹ und ›Mystik‹ genannt wird, Analogien bestehen; auch zum ›Magischen Realismus‹ (Schnettler: 221). Diese Analogien sind jedoch formaler und nicht semantischer Art – und schon gar nicht institutionellen Charakters (das Buch ist weder verdächtig, den Literatur-Nobelpreis zu erhalten noch religiös rezitiert zu werden). Formale Analogien – und Metaphern, die in ihnen gründen – sind für die Bildung sozialer Systeme insgesamt sowie für ihre wechselseitige Beobachtung und somit auch für die wissenschaftliche Beschreibung von Religion konstitutiv. Eßbachs Verdacht ist anhand empirischer Arbeit zur außerchristlichen Religionsgeschichte zu überprüfen. Der *Grundriss* liefert die eine oder andere kleine Fallstudie dazu, über deren Haltbarkeit freilich die jeweiligen Fachleute zu urteilen haben. Über Schnettlers Frage mögen religiös gesinnte Gemüter befinden. Jedenfalls meine Fantasie ist damit überfordert, mir vorzustellen, wie religiöse Kommunikation unter Verwendung strukturwissenschaftlichen Vokabulars mit religiös qualifizierten Anschlusselktionen prozedieren könnte.

#### **4 Vor der Unterscheidung von Subjekt und Objekt sowie Person und Ding/Sache**

»Nicht Motive erklären gesellschaftliche Differenzierung, sondern gesellschaftliche Differenzierung erklärt Motive. Auch und gerade für den Fall von religiös qualifizierten Motiven gilt nichts anderes« (Luhmann 1989: 344). Dieses Zitat, dessen Geist der *Grundriss* verpflichtet ist, steht Pickels Auffassung (206) entgegen, dass es »nicht Differenzierungsprozesse [sind], die in der Regel keine Individuen benötigen, sondern gerade die Individuen, welche Existenz und Sichtbarkeit innerweltlicher Religion steuern«. Mit der Emphase auf Subjekte, die Zeichen deuten, stellt sich auch Schnettler auf diese Position. Die Systemtheorie Luhmann'scher Provenienz versteht Handeln dagegen soziologisch konsequent als systeminterne Zuschreibung. In dieser Perspektive, die auch der *Grundriss* einnimmt, bringen Kommunikationsereignisse Handlungen, Handeln und Handelnde *in ihrer sozialen Sinnhaftigkeit strukturell* hervor – und nicht umgekehrt. Nicht nur, aber insbesondere für die Religionssoziologie ist bezeichnend, dass vom Weber'schen Zusammenspiel zwischen Ideen und Interessen zumeist nur die Interessen der Akteur:innen übrigbleiben. Religiöse Semantiken, die in sozialen Prozessen entstehen und denen neben Zuschreibungen auf individuelle und kollektive Akteur:innen ebenso eine soziale Wirkmacht eigen ist, werden allzu häufig ins Unbedeutende verschoben. Religiöse Semantiken müssen jedoch Bestandteil einer soziologisch gehaltenen Religionsforschung sein, um ihr Verhältnis zu sozialen Strukturen in einem wissenssoziologischen Zusammenhang untersuchen zu können.

In evolutionstheoretischer Hinsicht lässt sich schwerlich bestreiten, dass es nicht einzelne Individuen oder ein Aggregat von ihnen gewesen sein *können*, die Sprache (zunächst als gestische Sprache, sodann *auch* als Verbalsprache und schließlich *auch* als schriftlich verfasste Sprache) hervorgebracht haben und sie immer wieder verändern (von persönlichen Idiosynkrasien abgesehen). Sprache ist vielmehr ein emergenter Sachverhalt, der zwar psychische Systeme als Umweltbedingung für die kommunikative Performanz benötigt, aber im Zusammenspiel von Syntax, Semantik und Pragmatik *Eigenstrukturen* folgt. Der *Grundriss* nimmt in Bezug auf Religion eine zur Sprachentstehung und weiteren Entwicklung analoge Perspektive ein. Ebenso wie Sprache ist Religion in soziologischer Hinsicht ein genuin sozialer Sachverhalt, und zwar *vorgängig* und *vorrangig*. Selbstverständlich sind einzelne Religionen und Religion überhaupt, soziologisch gesehen, »soziale Konstruktionen« (Pickel: 206). Doch wie diese »menschengemacht« sein sollen (Pickel: 206), und was »gelebte Religion« ausmacht (Pollack: 237) – außer, wenn das als eine Metapher gemeint ist, die dann aber auf die individuierende Wirkmacht von Religion und nicht auf Individuen als Agens abstellt –, will sich mir nicht erschließen.

Während Handlungstheorien das Verhältnis zwischen ›Individuum‹ und ›Gesellschaft‹ von der Seite des Individuums aus angehen, setzt der *Grundriss* bei Religion als einem gesellschaftlichen Bereich und somit von gesellschaftlicher Seite aus an. Weder besteht Gesellschaft aus einem Aggregat von Individuen (geschweige denn aus Menschen mit Leib und Seele), noch ist das unteilbare (!) Individuum – die Evolution machts möglich – gesellschaftlich. Das Individuum ist nur dann Bestandteil des Sozialen, wenn es personal (rollenförmig), also *nur in einer bestimmten Hinsicht*, und folglich gerade nicht als unteilbares Individuum adressiert wird; dann aber ist es kein Individuum mehr. Wenn man ›Individuum‹ und ›Gesellschaft‹ je als Ganzes begreift, lässt sich das Paradox der Wechselwirkung zwischen beiden (Simmel 1992: 96) nur perspektivisch vermitteln. Die Frage ist dann, in welcher Hinsicht innerhalb der Unterscheidung innen/außen innen verortet wird: (*sozial*)*psychologisch* in *einzelnen Psychen* (samt Wahrnehmungen, Gefühlen, Kognitionen, Motiven und Intentionen) oder *soziologisch* in der *Kommunikation*, die einzelne psychische (ebenso wie physische und organische) Elemente zu sozialem Sinn verarbeitet.

Wie lässt sich die Aussage einer Person begreifen, dass nicht sie es sei, die etwas tut, sondern eine bestimmte Göttin durch sie als Medium handele? Und wie ist zu verstehen, dass an diese Aussage religiös qualifizierte Anschlusssektionen erfolgen? Alles nur bewusstseinsförmige Projektion? Sollten wir religionssoziologisch nicht über Xenophanes, Hume und Feuerbach hinauskommen, um Religion zu beschreiben, ohne aber selbst religiös zu kommunizieren? Schnettler (222) hält es für »bemerkenswert«, dass im *Grundriss* »die pragmatistische Theorie von Pierce in einer entsubjektivierten Form rezipiert wird«. Es gibt tatsächlich Zeichenverweise, die, wenn auch unter Beteiligung von Psychen, so doch unabhängig von der Deutung durch *bewusste* Subjekte erfolgen; ebenso wie es Grammatik zwar nur in ihrer kommunikativen Verwendung (übrigens, ohne von Subjekten bewusst verstanden werden zu müssen), aber auch von ihrem je aktuellen Gebrauch unterschieden gibt. Andernfalls könnten etwa Grammatikbücher nicht *von* Grammatik handeln (was ein Satz ist, kann nur in Sätzen ausgedrückt werden). Selbst-

verständlich braucht es für Zeichenprozesse neben Syntax und Semantik auch Pragmatik. Aber Zeichen selbst *bewirken* etwas, und das Verhalten der Zeichen ist auf der *basalen* Ebene semiotischer Analyse nicht mit Bezug auf *selbstbewusste* Subjekte zu verstehen. Bruno Latour (2007: 109-149) und andere bezeichnen diese Perspektive der Sache nach als ›agency of objects‹. Eine Wirkmacht kommt Objekten allerdings erst dann zu, wenn sie Zeichen auslösen, von Zeichen bezeichnet werden oder selbst als Zeichen fungieren. Dass Objekte als Zeichen etwas *tun*, ist eine metaphorische Formulierung (ebenso wie die Aussagen, dass ein Atom Elektronen an ein anderes abgibt oder die Zelle Proteine produziert). Das ›Zeichen‹ ist ein metaphorischer Begriff und ›Semiose‹ eine metaphorische Beschreibung. Im Unterschied aber zu anderen Metaphern wie etwa ›Person‹ oder ›System‹ sind ›Zeichen‹ und ›Semiose‹ *absolute* Metaphern im Sinne Hans Blumenbergs (1998: 27). In (religions)soziologischer Hinsicht ist die fundamentale Frage, die sich nur mittels absoluter Metaphern beantworten lässt: Wie ist soziale Ordnung und mit ihr Religion als ein sozialer Sachverhalt möglich? Die im *Grundriss* gegebene Antwort lautet: durch kommunikativ entstehende und prozedierende Zeichensysteme. Zeichen nehmen soziale Formen durch die Pragmatik an, die aber ebenfalls aus Zeichen besteht; also verwenden Zeichen sich selbst. Sie beziehen sich auf andere Zeichen und bringen – evolutionär gesehen: als Beiprodukt – das (Selbst-)Bewusstsein sowie das Soziale hervor. Die »Deutung [...] der- bzw. desjenigen, der oder die sie verwendet« (Schnettler: 223), ist eine spezifische Form, in der Semiosen verlaufen können. Diese Form kann nur im Unterschied zu anderen beobachtet werden. Der gemeinsame Nukleus wird im *Grundriss* als das Modell des elementaren sozialen Zeichensystems identifiziert (ER: 54).

Peirce führt mit Absicht den Neologismus ›Interpretant‹ im Unterschied zu personalen Interpret:innen ein. In einem Brief an Lady Welby von 1908 schreibt er: »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 [i.e. Object; VK] is thereby mediately determined by the former [i.e. Sign; VK]« (Hardwick 1977: 80 f.). Erstens also ist der Interpretant ein *Effekt* auf die Person und nicht sie selbst; die Wirkung von Semiosen in Gestalt des Interpretanten konstituiert die Person als psychisches (Selbst-)Bewusstsein und als soziale Zuschreibung. Zweitens fügt Peirce hinzu: »My insertion of ›upon a person‹ is a sop to Cerberus, because I despair of making my own broader conception understood« (Hardwick 1977: 81). Der Bezug des Interpretanten auf eine Person ist also lediglich ein Versuch, den Höllenhund, der die Unterwelt bewacht, zu besänftigen, ein didaktisches Mittel, um den umfassenderen semiotischen Ansatz verständlich zu machen. In der soziologischen Theoriebildung aber kann und sollte auf dieses Hilfsmittel verzichtet werden, um sich der ›diabolischen Hölle‹ mühevollen Nachdenkens zu widmen. Von dort aus ist empirisch zu untersuchen, unter welchen Bedingungen, wie – etwa stärker metonymisch oder eher metaphorisch – und mit welchen Folgen auf Personen zugerechnet wird. Das aber lässt sich nur tun, wenn Semiotik zunächst unter Absehung der Unterscheidung von Subjekt und Objekt sowie Person und Ding/Sache betrieben wird und diese Entitäten sodann in ihren möglichen und empirischen Zusammenhängen modelliert werden.

## 5 Interaktion und Gesellschaft

Wolfgang Eßbach (209) spricht vom »rigide[n] Ordnungssinn« der Systemtheorie. Aber muss sich nicht auch die soziale Wirklichkeit selbst ordnen? Und muss sie das nicht auf der Grundlage von sedimentierten und rekursiv angewandten Regeln tun? Es wäre äußerst umständlich und ineffizient, wenn in jedem sozialen Ereignis unter den Beteiligten zunächst ›ausgehandelt‹ werden müsste, worum es geht. Die Ordnungsleistung der Systemtheorie erstreckt sich unter anderem auf die Unterscheidung von Interaktion und Gesellschaft. Dafür kann die Systemtheorie bei Simmels ›socialer Differenzierung‹ und ›formaler Soziologie‹ anschließen. In ihr zeichnet Simmel (1989: 133) einen Gesellschaftsbegriff mit »Umrißskizzen, die erst der Erfüllung harren«. Zwar besteht ein auf den ersten Blick gradueller Übergang zwischen einer »ephemere[n] Beziehung« zwischen Personen und der »umfassendsten Einheit«. Jedoch kann man

»die Grenze des eigentlich sozialen Wesens vielleicht da erblicken, wo die Wechselwirkung der Personen untereinander nicht nur in einem subjektiven Zustand oder Handeln derselben besteht, sondern ein objektives Gebilde zustande bringt, das eine gewisse Unabhängigkeit von den einzelnen daran teilhabenden Persönlichkeiten besitzt« (Simmel 1989: 133 f.).

Die Differenz zwischen flüchtiger Interaktion, formalisierten Koordinationsweisen und Gesellschaft wird heute als emergente Ebenendifferenzierung bezeichnet. Und diese Transition bringt es mit sich, dass der Gesellschaftsbegriff gegenüber der empirischen Fülle »quantitativ verengt« werden muss (Simmel 1989: 133), um Gesellschaft *als* Gesellschaft und Religion *als* einen gesellschaftlichen Sonderbereich beobachten zu können. Von dort aus lassen sich Abschichtungen zu mehr oder minder formalisierten Koordinationsweisen bis hin zur flüchtigen Interaktion unter Anwesenden vornehmen. Das gesellschaftliche Ganze ist weder mehr noch weniger als die Summe seiner Teile, sondern konstituiert sich und seine Bestandteile *anders*, als es in ›Meso‹- und ›Mikro‹-Zusammenhängen der Fall ist. Allerdings verkennt Simmel (1992: 32) in ›mikrosoziologischer‹ Perspektive nicht, dass »eine unermeßliche Zahl von kleineren [...] Wechselwirkungsarten zwischen den Menschen [bestehen], die [...] sich zwischen die umfassenden [...] sozialen Formungen schieben« und auf diese Weise »erst die Gesellschaft, wie wir sie kennen, zustandebringen«. Hier zielt Simmel auf die heute so genannte Mikrodiversität und argumentiert, dass sich Gesellschaft allererst *im Gegenüber* zu den »kleineren [...] Wechselwirkungsarten« konstituiert und sich nur *unterscheidend* bestimmen lässt. Die soziologische Perspektive unterteilt sich somit in eine, in der das strukturelle *Ergebnis* von Emergenz erforscht wird und von dort aus Abschichtungen vorgenommen werden, und in eine, in der umgekehrt *Prozesse* untersucht werden, durch die soziale Formationen bis hin zur Gesellschaft emergieren.

## 6 Der Code der Religion

Ich komme sodann auf die von Eßbach (214) thematisierte Unterscheidung Immanenz/Transzendenz zu sprechen, die im *Grundriss* als Religionscode bestimmt wird. Allein schon die europäische Semantikgeschichte von ›Transzendieren‹, ›Transzendenz‹ und ›transzendental‹ ist eine weit verzweigte, wie auch Eßbach vermerkt. Hier muss es bei Andeutungen zu dem bleiben, was sich zum religiösen Code ausbilden konnte. Fangen wir beim leicht Festzumachenden an. Das lateinische Verb ›transcendere‹, das erstmals von Augustinus in seiner Schilderung der ›Vision in Ostia‹ (*Conf.* IX, 10, 23) verwendet wird, ist ein Kompositum aus ›trans‹ und ›scandere‹. ›Scandere‹ bezeichnet eine ins Vertikale gerichtete Bewegung und lässt sich ins Deutsche mit ›emporsteigen‹ übersetzen. Die Präposition ›trans‹ bezeichnet die Bewegungsrichtung als ›über-hin‹. Also bedeutet ›transcendere‹ ›hinübersteigen‹. Zwischen Beginn und Ende der Bewegung liegt eine Grenze, die zu überwinden ist. Somit birgt die Semantik des Transzendierens dreierlei: den *Akt*, die *Grenze* und das *Ziel*.

Auf der Suche nach dem semantischen Gehalt von ›transcendere‹ vor der erstmaligen Verwendung durch Augustinus und in anderen Sprachen als dem Lateinischen stößt man auf die griechischen Wörter ὑπερβάλλειν (*hyperbállein*; übertreffen), ὑπερέχειν (*hyperéchein*; überschreiten), ὑπερβολή (*hyperbolé*; Übersteigung), ἀνάβασις (*anábasis*; das Hinaufsteigen) und ἐπέκεινα (*epékeina*; jenseits, darüber hinaus). Die Nähe der von Augustinus geschilderten Vision zu Plotins Traktat ›Über das Schöne‹ (*Enn.* I, 6) deutet auf eine semantische Entsprechung von ›transcendere‹ mit den genannten griechischen Wörtern. Plotin schließt wiederum bei Platon an (*Phaidon* [101d5–e1], *Politeia* [VI 511b3–7] und vor allem *Phaidros* [246d6–248b5]). Daher verbinden wir in der europäischen Semantikgeschichte ›Transzendenz‹ vor allem mit Platon und der (neu)platonischen Tradition (Eßbach: 214). Doch erachtet bereits Parmenides von Elea das Transzendieren gegebener Erfahrung als notwendig (Diels/Kranz 1960: 227–246). Dazu müsse man sich von allem abwenden, was die Sinnesorgane wahrzunehmen vorgeben; diese bilden somit das Diesseits der Grenze, die im Transzendieren zu überwinden ist. Wahres Wissen, das sich jenseits dieser Grenze befindet, werde nur durch intuitive Einsicht (νοεῖν) und urteilendes Denken (λόγος) erlangt. Die im ›Lehrgedicht‹ *Über die Natur* von Parmenides enthaltene Beschreibung des Durchgangs durch das Tor, das Dike, die Göttin des rechten Maßes, bewacht, »dürfte die älteste sprachliche Fixierung der Bewegung des Transzendierens [in Europa; VK] sein. [...] Transzendieren ist bei ihm [Parmenides; VK] der Übergang vom Sein in seiner ontischen Bedeutung zum Sein in seiner logischen (d. h. sein als Copula im Satz) Bedeutung« (Bos 1996: 1048). Bereits bei Parmenides sind wir also bei einer Ontologie, die – diesseits der späteren platonischen Ideen – *sprachlich* verfasst ist und bleibt.

Der *religiöse* Akt des Über-sich-Hinausgehens ist in soziologischer Hinsicht unmöglich. Als sozialer Sachverhalt richtet sich Religion auf das, was grundsätzlich nicht zur Darstellung gebracht werden kann. Daher muss die religiös verwendete Unterscheidung immanent/transzendent in der Immanenz als dem Bekannten oder jedenfalls potenziell (nämlich metaphorisch) bekannt zu Machenden erneut eingeführt werden. Die Grenze, die mit dieser Unterscheidung entsteht, ist eine, die durch Religion *selbst* gehandhabt

wird, also auch überschritten werden kann – doch nur innerhalb ihrer selbst. Das erfolgt durch Verräumlichung, Verzeitlichung, Anthropomorphisierung von Gött:innen, Deifikation von Personen, Kosmologien, die zwischen einer sichtbaren und einer unsichtbaren Welt unterscheiden usw. Dabei versteht sich Immanenz (als ›Innerweltliches‹) vom Transzendenten (als ›Außerweltlichem‹) her.

Was die außereuropäische Religionsgeschichte angeht, müssen hier Andeutungen zum Beispiel Indiens genügen. So lässt sich etwa der Advaita-Vedanta nennen, der von der ›Nicht-Dualität‹ (*advaita*) handelt. Das Fundament dieser Hermeneutik ist im Veda, also etwa seit der Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. gelegt. In der vedischen Religion befindet sich *vāc* (›menschliches Sprechen‹) bzw. *lokā-vacana* (›menschliche Rede‹) auf der Seite der Immanenz (oder jedenfalls auf derjenigen des Vertrauten, Sichtbaren und Sagbaren). Dagegen steht *brahman* für Transzendenz (oder jedenfalls für unvertraut, unsichtbar – konzeptualisiert als ›religiöses Wissen‹). Zwar bedeutet *brahman* in den Veden noch nicht das absolute *Brahman* in Differenz zu *ātman* (Körper, Seele) des späteren Advaita-Vedanta, aber doch immerhin so etwas wie ›die erste Wahrheitsformulierung, aus der die Welt entsteht‹. Im Buddhismus, der sich während der Achsenzeit zu bilden beginnt, steht dann *saṃsāra* (›immerwährender Zyklus des Seins‹) für Immanenz und *nirvāṇa* für Transzendenz. Ob sich religionssoziologische Ansätze, die mit der Unterscheidung immanent/transzendent hantieren, »in besonderer Weise der Kommunikation mit christlichen Theologen anbieten« (Eßbach: 215), ist vor dem Hintergrund der eurasischen Religionsgeschichte zu bezweifeln. Doch für welche religiöse Selbstreflexion sich der *Grundriss* eher »anbieten« möge, müssen Theolog:innen verschiedener Religionen unter sich ausmachen.

## 7 Die Funktion der Religion

Auch Eßbach (217) hält es für die Aufgabe von Religion, Kontingenz zu bewältigen. Diese Aufgabe begreife ich als Religion in ihrer *pragmatischen* gesellschaftlichen Funktion. Kontingenz bewältigen allerdings auch andere gesellschaftliche Sonderbereiche. Und ebenso wie diese produziert Religion beim Versuch, Kontingenz zu bewältigen, neue Kontingenzen. Beispielsweise kann nur vor der Hölle Angst haben, wer auch an sie glaubt. Deshalb bewältigt Religion »manchmal [...] nicht Kontingenz, sondern eröffnet sie« (Pollack: 236). Mehr noch ist Religion in ihren konkreten Ausprägungen *stets* kontingent. Allerdings erzeugt Religion Kontingenzen *auf eigene Weise* und kann sie daher *selbst* kontrollieren (etwa bei entsprechender Lebensführung das Paradies oder das *nirvāṇa* in Aussicht stellen). Für Pollack (236) »hat« Religion »manchmal überhaupt keine Funktion«. Selbstverständlich muss sich Religion nicht *selbst* als eine gesellschaftliche Funktion beobachten und tut das gegebenenfalls nur fremdreferenziell. Wie aber lässt sich ›funktionslose Religion‹ *gesellschaftlich* beobachten? Ich vermute, dass Beispiele, die Pollack im Sinn hat, *religiöse Selbstbeschreibung* betreffen und nicht Religion als einen *gesellschaftlichen Sonderbereich*. »[U]nd schließlich streben neuere religiöse Formen weniger die Vermittlung von Gewissheit an, als dass sie ein Bewusstsein von der

Fraglichkeit und Verletzlichkeit des Lebens transportieren« (Pollack: 236). Woran aber ist in diesem Fall Religion zu erkennen und etwa von ›sanfter Medizin‹, Achtsamkeitsdiskursen oder allgemein flottierenden Bescheidenheitsappellen zu unterscheiden?

Die gesellschaftliche *Funktion* ist das eine, die *Leistung* für andere gesellschaftliche Teilsysteme ist etwas anderes. Anscheinend gibt es immer wieder Amalgamierungsversuche zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Bereichen, wie das Eßbach (2014, 2019) in seiner ebenso gelehrten wie monumentalen Religionssoziologie anhand von Kunstreligion, Nationalreligion, Wissenschaftsreligion und ritual-technischer Verfahrensreligion beschreibt. Im Vokabular des *Grundrisses* handelt es sich dabei entweder um ausgeprägte Fremdreferenz von Religion auf andere gesellschaftliche Bereiche, um von dort erhaltene Daten auf Basis des Codes Immanenz/Transzendenz mit religiösem Sinn zu versehen, oder um religionsexterne Sakralisierung mit inflationär gebrauchter Heiligkeit. Damit bin ich beim Verhältnis der Unterscheidung immanent/transzendent zum Begriff der Heiligkeit. Anders als Eßbach (214) denke ich nicht, dass für eine soziologisch gehaltene Religionstheorie »[d]ie Transzendenz und das Heilige [...] zur Wahl stehen« – jedenfalls nicht exklusiv. Die Unterscheidung immanent/transzendent verstehe ich als den *syntaktischen* Religionscode, und Heiligkeit erwäge ich als religiös-*semantisches* Kommunikationsmedium – was mich zum nächsten Abschnitt führt.

## 8 Das Kommunikationsmedium der Religion

Der Frage nach einem spezifisch religiösen Kommunikationsmedium (oder auch Erfolgsmedium) widmet sich eingehend Hartmann Tyrells Kommentar auf der Basis einer sorgfältigen und überaus kompetenten Lektüre einschlägiger Texte Luhmanns. Tyrell (241) hebt an Luhmanns Beobachtungen hervor: »Nur bei den Griechen hat die soziokulturelle Evolution den Weg zur Ausdifferenzierung der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien in voller Vierzahl eingeschlagen.« (Hervorh. i.O.) Tyrell (246, Fn 6) vermutet richtig, dass der Fall Griechenlands für den *Grundriss* »eine relativ späte, obendrein europäische Entwicklung darstellte«. Der Kommentar gibt mir Anlass dafür, das, was im Buch zu Medien (ER: 64-76) sowie zum Verhältnis von Religion und Schrift (ER: 255-267) separat zu lesen ist, in einen argumentativen Zusammenhang zu stellen, was ich – und das hat mich während der Lektüre von Tyrells Kommentar selbst überrascht – im *Grundriss* unterlassen habe.

Luhmann argumentiert – mehr oder minder explizit – im Gefolge Eric Havelocks. Dieser ist am *Übergang* von mündlicher zu schriftlicher Kommunikation und an der *vermittlungsbefähigenden Co-Präsenz* beider Kommunikationsformen interessiert. Havelock sieht die einzigartige Leistung der griechischen Kultur darin, mit dem Alphabet eine Schriftart hervorgebracht zu haben, die gesprochene Sprache vollständig wiedergibt. Das sei möglich, weil das Alphabet ausschließlich mit der Phonetik operiere. Das wiederum habe die *Herausbildung* schriftlicher aus mündlicher Kommunikation und deren *aufeinander abgestimmte* Co-Präsenz erleichtert. Letzteres sei notwendig gewesen, weil Texte in der Antike (und noch bis in die frühe Neuzeit hinein) laut gelesen und unter Anwesenden

verlesen wurden. Auch wenn der primäre Zweck der Schrift, mündlich Kommuniziertes festzuhalten, heute – auch von Luhmann – bestritten wird, hält sich die Auffassung – der Tendenz nach auch bei Luhmann –, das griechische Alphabet sei im Unterschied zu anderen Schriftarten für die sozio-kulturelle Evolution besonders wichtig gewesen.

Der evolutionstheoretische Grund dafür, bei der Suche nach ersten Anzeichen für Kommunikationsmedien früher und umfassender als nur beim antiken Griechenland anzusetzen, ist im *Grundriss* Teil der Beschreibung des Vorgangs, in dem Selektion, Variation und Restabilisierung systematisch voneinander getrennt werden (ER: 191-312). Das Argument ist durch semiotische Beobachtungen stimuliert und besagt, dass sich Schrift zunächst als *Logogramme* und erst später zu Phonogrammen entwickelt hat. Logogramme sind mit ikonischen Anteilen ausgestattete Symbole und ermöglichen am stärksten die *Selbstreferenz* der Schrift; sie können unabhängig von – zumal variierenden – Aussprachen verwendet werden. Die logografisch bedingte Selbstreferenz der Schrift ist nicht nur, aber insbesondere für die Evolution der Religion wichtig, kann doch anhand von Logogrammen das prinzipiell Unsichtbare *ohne co-präsente psychische Objektwahrnehmung* sichtbar gemacht werden, sodass die Schrift selbst zum religiös qualifizierten Objekt zu werden in der Lage ist. Der Prozess der Schriftentstehung und der anschließende Abgleich mit phonetischen Erfordernissen beginnt im eurasischen Maßstab früher, andernorts und zumeist anders als die Ausbildung des griechischen Alphabets. Letzteres ist eine spätere Lösung des Problems, wie Schriftlichkeit unter den vorherrschenden Bedingungen *mündlicher Performanz* von Texten leicht(er) erlernt und somit zwischen sozialen und psychischen Prozessen sowie zwischen Interaktion unter Anwesenden und Gesellschaft evolutionär vermittelt werden kann. Andere Kulturen schlagen – auch religionsbezogen – andere Wege ein. Beispielsweise haben Schriftarten, die ihrem logografischen Ursprung stärker verpflichtet bleiben (wie etwa das Altägyptische und Chinesische), gerade im Vergleich mit der griechischen Alphabetschrift (Esposito 2005: 106) den evolutionären Vorzug, nicht von Oralität und somit vom physischen Raum begrenzt zu sein. Wenn von Schriften, die aus Phonogrammen bestehen, und solchen, die sich aus Logogrammen oder logo-syllabischen Zeichen zusammensetzen, auf Unterschiede in der Sachdimension geschlossen wird, halte ich das für einen Irrtum, wenn es nicht gar – insbesondere mit Blick auf China – ein Klischee ist. Die evolutionäre Wechselwirkung von Schrift, Erfolgsmedien und Sozial-/Gesellschaftsstruktur im eurasischen Maßstab zu berücksichtigen, birgt den heuristischen Gewinn, zu erkennen, was sich trotz verschiedener Schriftarten sowie sozial- und gesellschaftsstruktureller Unterschiede evolutionär an gemeinsamen semantischen Generika herausbildet (teils durch Kulturkontakt bedingt, teils – im Sinne der Jasper'schen Achsenzeit – gleichursprünglich).

Was die Schriftkundigkeit angeht, gilt das antike Athen als Paradebeispiel. Die im Vergleich mit anderen Regionen stark ausgebildete Schreib- und Lesekompetenz unter der athenischen Bürgerschaft verdankt sich jedoch eher ›direkter Demokratie‹ als der Alphabetschrift. Zudem umfassten die bürgerschaftlichen Pflichten und Rechte zumeist Interaktionen unter Anwesenden, bei denen teilweise schriftliche Dokumente eingesetzt wurden. Von diesen Bedingungen auf die Einzigartigkeit des griechischen Alphabets mit entsprechenden Folgen für die Ausbildung von Erfolgsmedien zu schließen, wie es Luh-

mann, zwar nicht ungebrochen, aber der Tendenz nach tut,<sup>3</sup> halte ich für einen Kurzschluss. Das antike Griechenland ist mit Blick auf die Alphabetschrift ein Spezialfall, hinsichtlich der Anlage der vier wichtigen Kommunikationsmedien ist es das wahrscheinlich nicht. Die Ausbildung der spezifischen Schriftart des Alphabets ist keine notwendige, nicht einmal unbedingt eine vorteilhafte Bedingung für die Genese von Kommunikationsmedien, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Die phönizische, hebräische und aramäische Schrift sind ebenfalls – allerdings vokallose – Alphabetschriften; und auf Konsonanten beschränkte Alphabete eignen sich besser für Schrift und deren Lesung, weil Vokale für Lautverschiebungen und dementsprechend für Irritationen anfällig sind (was Havelock nicht berücksichtigt).
2. Der Erfolg der Erfolgsmedien (sowie eine schriftbasierte Gesellschaft überhaupt) ist nicht unbedingt an der Anzahl derjenigen Personen zu bemessen, die lesen und schreiben können, sondern an der Wahrscheinlichkeit, »Anschlusselektionen zu sichern« (Tyrell: 245).
3. Kommunikationsmedien sind Teil der *Semantik von Kommunikation*, während Schrift eine kommunikative *Bedingung für Semantik* ist (es sei denn, dass Schrift etwa durch Medien-Konkurrenz selbst thematisch wird). In diesem Sinne halten die Assmanns (1990: 9) mit Blick auf verschiedene Schriftarten fest: »es gibt keinen Laut, kein Wort, keinen Satz, keinen Gedanken der jeweiligen Sprache, der sich in der zugehörigen Schrift nicht ausdrücken ließe.«

Ich vermute, dass im besagten Kurzschluss der Grund dafür liegt, warum Luhmann die vier Kommunikationsmedien Wahrheit, Macht, Geld und Liebe *ausschließlich* in der antiken griechischen Semantik ausmacht. Andere Kulturen scheinen auf der Grundlage anderer Schriftarten in der Antike ebenso Ansätze für die genannten vier Kommunikationsmedien auszubilden. Mit Blick auf das Kommunikationsmedium Wahrheit wird das etwa am Vergleich des alten Griechenlands mit dem antiken China deutlich (Lloyd/Sivin 2002). Es wäre ein Fehlschluss zu behaupten, dass Ansätze zum Kommunikationsmedium Wahrheit in Griechenland (und von dort aus in Europa) eher zur Ausdifferenzierung des Wissenschaftssystems disponierten als in China, nur weil sich Wahrheit im antiken China in *funktionaler* Hinsicht an gesellschaftspolitischen Erfordernissen ausrichtete – mit entsprechender Patronage. Diesbezügliche Befunde aus China sind eher ein Indikator für einen doppelten Wahrheitsbegriff: Neben einem Wahrheitsbegriff, der auf denjenigen *Sonderbereich* abstellt, der heute Wissenschaft heißt, verwendet die chinesische *Gesellschaft* einen Wahrheitsbegriff, der eng mit politischer Herrschaft verknüpft ist, um sich *als Gesellschaft* zu beschreiben. Allerdings attestiert Luhmann der griechischen Antike ebenso und zu Recht

3 Luhmann (1997: 279, Fn. 156) spricht u. a. mit Verweis auf Havelock von der »Bedeutung der Alphabetisierung für eine sachlich wie sozial universelle Verwendbarkeit von Schrift«, fügt aber hinzu: »Man darf natürlich nicht übersehen, daß nichtalphabetisierte Schriften, etwa die chinesische, unter anderen sprachlichen (und auch phonetischen) Vorbedingungen mit einer anderen Mischung von Vorteilen und Nachteilen durchaus funktionale Äquivalente ausgebildet haben.« Auch an anderer Stelle hält Luhmann fest: »Die Sonderleistung des Alphabets als perfekt-phonetischer Schrift wird im Rückblick vielleicht überschätzt« (1997: 280).

eine »Überbewertung des Politischen mit der Definition der Gesellschaft als politischer Gesellschaft« (Luhmann 1997: 331; von Tyrell [241] zitiert), sodass sich die Unterschiede zwischen Griechenland und China unter diesem Aspekt nivellieren.<sup>4</sup> Zudem hängen die Ausdifferenzierung eines gesellschaftlichen Teilsystems und mit ihr Ansätze zu einem entsprechenden Kommunikationsmedium von der Ausdifferenzierung anderer gesellschaftlicher Teilsysteme ab – unter anderem von Religion. Antike Wahrheitssuche bindet sich sowohl in China als auch in Griechenland (und nicht nur dort) häufig an religiöse Divination. Und dieser Umstand führt mich zu einer Kandidatin für ein religiöses Kommunikationsmedium, nämlich ›Heiligkeit‹ (ER: 73-75). Heiligkeit lässt sich als mediales Substrat derjenigen Sinnform verstehen, die sich religiös qualifiziert, »wenn ihr Sinn zurückverweist auf die Einheit der Differenz von beobachtbar und unbeobachtbar und *dafür* eine Form findet« (Luhmann 2002: 35; Hervorh. i.O.).

Was Luhmanns Beobachtung – wie von Tyrell (243) betont – angeht, dass sich in der Antike Ansätze zu Kommunikationsmedien *ohne Religionsbezug* gebildet haben, so gebe ich Folgendes zu bedenken. Zunächst ist mit Blick auf vorantike und antike objektsprachliche Semantiken für den indo-europäischen Raum leicht eine Reihe von Kandidaten für ein potenzielles religiös qualifiziertes Kommunikationsmedium namens ›Heiligkeit‹ auszumachen, etwa: Griech. *hágios*, *hierós*; Lat. *sacer*, *sanctus*; Sanskr. *íṣira*, *brahman*; Hebr. *qādōš*; Avest. *spəntā-*; Germ. *\*heila*. Für den Alten Orient kommen Sum. *ku<sub>3</sub>(.g)* und Akkad. *ebēbu* sowie für das antike China *shèng* in Betracht.

Sodann ist das Thema des (fehlenden) Zusammenhangs von Religion und dem Verbreitungsmedium Schrift relevant. Zwar hat Schrift keinen ausschließlich religiösen Ursprung; der Ursprünge sind viele. Aber Religion hat an der Entstehung und Verbreitung von Schrift ihre Anteile. Der griechischen Religion »Schriftferne und Schriftunbedürftigkeit« zu attestieren (Tyrell: 243 f.), lässt sich nur dann zu Recht tun, wenn man Mythen nicht unter Religion fasst. Mit Walter Burkert (2011) und anderen verstehe ich jedoch die griechische Mythologie (einschließlich der schriftlich fixierten *ἱεροὶ λόγοι*, der heiligen Worte) als Bestandteil von Religion, und die Mythen wurden schriftlich fixiert oder gar allererst produziert. Dasselbe gilt für religiös bestimmte oder wenigstens stark konnotierte Prosa und Lyrik (Burkert 2011: 18-21). Außerdem waren die Mysterienreligionen nicht nur rituell verfasst, sondern prozedierten ebenso im Medium der Schrift. Den »eher geringe[n] Schriftbedarf« der griechischen Religion (Tyrell: 244) will ich nicht grundsätzlich in Abrede stellen. Sie war stärker rituelle Praxis und hat keine ›heiligen Bücher‹ hervorgebracht, die allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen. Allerdings sind neben schriftlich fixierten Mythen spätestens seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. Ritualbeschreibungen überliefert, deren öffentliche und private Lesung nicht selten selbst rituelle Performanz war. Der entscheidende Unterschied der griechischen Religion zu anderen Religionen im Mittelmeerraum, vor allem zum achämenidischen Mazdäismus

4 Was hier über die Grundlegung des Kommunikationsmediums Wahrheit angedeutet ist, lässt sich mit Blick auf das antike China wahrscheinlich auch über Macht (政, politische Autorität), Geld und Liebe (情, *qing*) sagen. Gleiches gilt vermutlich für den vorderorientalischen sowie indischen antiken Kulturraum. Um jedoch Genaueres zu sagen, bedarf es vertiefter Vergleichsstudien.

und Judentum, aber auch bereits zuvor zu Teilen der vorderorientalischen Religionen sowie zum späteren Christentum und Islam, besteht weniger im geringen Schriftbedarf, als mehr darin, dass die griechische Religion keine göttliche Stimme (also keine *anthropomorphisierte* Heiligkeit) kennt, deren Weisung Anspruch auf die gesamte soziale Ordnung erhebt (Assmann/Assmann 1990: 14).

Ferner ist bereits die altägyptische Religion nicht nur, aber auch schriftlich verfasst. Insbesondere für den Fall Mesopotamiens kommt die Astrologie hinzu, die mindestens religiös konnotiert, im Gegenüber zu Ansätzen der Astronomie auch religiös qualifiziert ist; mit der *Enūma Anu Enlil*-Sammlung liegen seit dem 17. Jahrhundert v. Chr. astrologische Texte vor. Nicht zuletzt ist der Beginn des jüdischen synagogalen Gottesdienstes mit Schriftlesung – wenn auch noch nicht kanonisiert – seit dem 6./5. Jahrhundert v. Chr. zu nennen (das älteste bekannte Textfragment, der ›Aaronitische Segen‹, stammt aus dem Ende des 6. oder dem 5. Jahrhundert v. Chr.). Die allmähliche Kompilation der Texte, die gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. als תנ"ך (TNK, Hebräische Bibel) abgeschlossen war, und die Schriftlesung haben sich wechselseitig stimuliert.

Dass Luhmann bei der Suche nach Ansätzen für Kommunikationsmedien Religion aus dem Spiel lässt, liegt vermutlich an der Einschätzung evolutionärer Vorgänge im Verhältnis von Gesellschaft und Religion sowie an entsprechenden Datierungsfragen im Zusammenhang erster Anzeichen funktionaler Differenzierung (Pragmatik), die mit der Ausbildung spezifischer Kommunikationsmedien (Semantik) sowie Funktionscodes (Syntax) zusammenhängt. Zum einen charakterisiert Luhmann (2002: 250) Religion in Sachen Ausdifferenzierung als einen evolutionären Frühstarter. Zum anderen beschreiben sich ihm zufolge Gesellschaften als Ganze für lange Zeit mit Bezug zum Religiösen – etwa über Ursprungsmythen, Moral-Programme und insbesondere über die »Inklusionshierarchie der Kosmologie« (Luhmann 1989: 278). Damit geht ein doppelter Religionsbegriff einher. Er resultiert daraus, dass Religion einerseits eine gesellschaftliche *Funktion* ist, dies aber nur sein kann, wenn sie andererseits in *Eigenstrukturen* prozediert, die in einem spezifischen Code und gegebenenfalls einem eigenen Kommunikationsmedium bestehen. Somit kann zwar von einer Überbewertung des Politischen im Verein mit dem Religiösen früher komplexer Gesellschaften die Rede sein, insofern ihre Selbstbeschreibung von einem Amalgam aus religiösen und politischen Merkmalen geprägt ist. Aber das ist nur möglich, wenn Religion *zuvor* damit begonnen hat, sich qua Ansätzen zu einem Code und einem Kommunikationsmedium auszudifferenzieren. Die Mittel dafür, dass sich Gesellschaft religiös beschreiben kann, sind daher *kein* »relativ spätes Resultat der gesellschaftlichen Evolution« (Luhmann 1989: 276). Das gilt für mindestens religiös konnotierte Moral-Programme (dafür stehen Begriffe wie etwa Sum. *ni-gi-na*, Akkad. *kittum*, Altägypt. *ma'at*, Sanskr. *ṛta* und *dharma* sowie Chin. *fǎ*) und erst recht für Kosmologien. Immer dann, wenn sich Unsicherheiten nicht durch Spezifikation in Sonderbereichen absorbieren lassen, greift Gesellschaft in ihrer Selbstbeschreibung (neben Politik) auf Religion zurück; Gesellschaft ist in diesen Fällen eine primär religiös-politische Ordnung. Das heißt jedoch nicht, dass alles Soziale religiös wird. Oftmals handelt es sich um eine religiöse Rahmung von Sonderbereichen wie etwa Recht und Medizin, von der rollenförmige Praxis unberührt bleibt.

Mit der anfänglichen Ausbildung der Kommunikationsmedien Wahrheit, Macht, Geld und Liebe ist mit Blick auf die religiös-politisch dominierte gesellschaftliche Selbstbeschreibung ein *Säkularisierungsschub* verbunden. Mit ihm geht zugleich die Steigerung religiös qualifizierter Formenbildung im Verlauf der – wie mir scheint, gesamten eurasischen – Antike anhand des in Ansätzen bestehenden Erfolgsmediums Heiligkeit einher – etwa als Wandercharismatikertum, organisierter Kult, Tempelorganisation und religiöse Assoziation. Luhmann beschränkt sich jedoch auf die griechische (und von dort aus europäische) Entwicklung. In dieser Perspektive spielt Religion bei der Ausbildung von Kommunikationsmedien eine nur negative, weil hemmende Rolle. Diese Sichtweise lässt sich vermeiden, wenn man beim Verhältnis von Religion, Schrift und sozial- sowie gesellschaftsstrukturellen Entwicklungen einerseits und Ansätzen von Kommunikationsmedien andererseits sowohl die schriftbasierten Teile der antik-griechischen Religion als auch andere Fälle im eurasischen Maßstab berücksichtigt.

Tyrells Skepsis gegenüber der Ausbildung eines spezifisch religiösen Erfolgsmediums ist nicht unberechtigt. In der Konsequenz hängt der Zweifel mit der Frage zusammen, ob Religion von der Antike an bis zur modernen Gesellschaft zu einem ausdifferenzierten gesellschaftlichen Teilsystem geworden ist. Denn zusammen mit der eher *metasprachlichen* Identifikation einer Funktion (*Pragmatik*) und eines Codes (*Syntax*) ist ein Kommunikationsmedium ein *empirisches*, weil an der ›gepflegten *Semantik*‹ ablesbares Kriterium für die Ausdifferenzierung der Religion.

## 9 Ein Modell für alles?

Laut Eßbach (209) bergen Theologie und Systemtheorie Affinitäten, weil beide das reflektierten, »was größer nicht gedacht werden kann«. Schnettler (221) meint dagegen, dass die im *Grundriss* eingenommene Perspektive dem von Borges versinnbildlichten Aleph ähnelt, »jenem winzigen Punkt im Universum, in dem sich das gesamte Universum ›einfaltet‹ und in dem es zugleich in seiner Gesamtheit präsent ist.« Wie Schnettler (221, Fn 4) mit einer ebenso klugen wie originellen Aufzählung notiert, sind die materialen Analysen des *Grundrisses* formal analog zu Goffmans Rahmenanalyse, ineinander verschachtelten Matrjoschkas, der »Metapher vom ›Universum in der Nusschale« und der »Explikationslogik hermeneutischer Fallanalyse«; auch Mandelbrots fraktale Geometrie reiht sich hier ein.<sup>5</sup> Was klein und was groß ist, ist eine Frage des pragmatischen Kontextes der Beobachtung und des Beobachteten. Beispielsweise weiß die Ethnomethodologie darum, dass eine informelle Interaktion ›viel mehr‹ enthalten und ›größer‹ sein kann als etwa der formalisierte Vorgang, in dem in einer Bank einer Kundin ein Geldbetrag

5 Die Gemeinsamkeit des Genannten besteht im imprädikativen und rekursiven Aufbau von Ordnung. Siehe Peirce in einem Brief an Lady Welby von 1904: »I prove absolutely that all systems of more than three elements are reducible to compounds of triads [...]. The point is that triads evidently cannot be so reduced since the very relation of a whole to two parts is a triadic relation« (Hardwick 1977: 43).

ausgezahlt wird. Zugleich aber steht dieser Vorgang im Zusammenhang weltumspannenden Geldverkehrs. Nicht quantitative Größenverhältnisse geben bei der Unterscheidung von sozialen Formen den Ausschlag, sondern Weisen der Einfaltung (*Komplikation*) und Ausfaltung (*Explikation*). Das Modell des elementaren sozialen semiotischen Systems ist – allem Anschein zum Trotz – eine *Simplifikation*. Statt klein/groß zu unterscheiden, ist es hilfreicher, von operativer *Geschlossenheit* (Einfaltung) bei informationeller *Offenheit* (Entfaltung) der Kommunikation zu sprechen. Wie jedes System ist auch Religion zwar gegenüber ihrer Umwelt informationell offen – also mit Blick auf Semantiken dynamisch und variationsreich –, aber operativ qua Selektion geschlossen. Das heißt: die codebasierten Regeln der Wechselwirkung zwischen den Elementen eines Systems ändern sich nicht, sodass das System, einmal etabliert, *in syntaktischer Hinsicht* stabil ist; und zwar zum Zweck der Informationsgewinnung mittels einer Interdependenzunterbrechung des Materie-Energie-Kontinuums.

Für das Verständnis des *Grundrisses* ist es wichtig zu berücksichtigen, dass er auf einem *Modell* beruht. Kein Modell kann die empirische Wirklichkeit 1:1 abbilden, soll das aber auch nicht tun – gerade deshalb, um beobachten zu können und empirische Forschung zu stimulieren. Empirie beinhaltet unzählige semantische Variationen, während sich das Modell, von dem der *Grundriss* ausgeht, auf Selektionsvorgänge, also auf Morphogenese beschränkt. Mit dem oben genannten Vorgang, in dem der Gesellschaftsbegriff (ebenso wie andere Sozialformen) gegenüber der empirischen Fülle »quantitativ verengert« werden muss (Simmel 1989: 133), hängt die Thematik Holismus/Reduktionismus zusammen: Der *Grundriss* ist perspektivisch reduktiv, darin aber holistisch – ebenso wie Religion als sein Gegenstand. »Zwangsläufig unvollständig müssen derartige Projekte immer bleiben« (Schnettler: 221). Selbstverständlich müssen sie das, aber, wie gesagt, soll das auch so sein. Die Rekonstruktion von Morphogenese will nicht *Variation* in toto abbilden, sondern *Selektions- und Stabilisierungsprinzipien* ausmachen. Insofern handelt es sich beim *Grundriss* tatsächlich um einen »Universalanspruch bei dezidiert selektivem Vorgehen« (Schnettler: 221). Unter evolutionstheoretischem Blickwinkel machen die Selektionsprinzipien das Universale aus. Philolog:innen und Historiker:innen (ebenso Eßbach [217]) halten ein solches Vorgehen meist für unzureichend, weil sie an semantischer bzw. gesellschaftsstruktureller Varianz interessiert sind. Und dabei bekommen sie Wichtiges heraus (denn ohne Variation keine Selektion). Allerdings läuft man dann Gefahr, vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr zu sehen. Was die im *Grundriss* enthaltenen kleinen Fallstudien angeht: Allein schon aus Kompetenzgründen bin ich nicht dazu »in der Lage, die angeführten Phänomene in ihrer Spezifik und Kontextualität wirklich zu begreifen« (Pollack: 232). Aber ich maße mir an, anhand des behandelten Materials soziale Morphogenese studiert zu haben (das halte ich für ›Begreifen‹ im Sinne von begrifflich Erfassen). Die materialen Analysen sind Teil des abduktiven Vorgehens mit Rückschlüssen auf die Theorie (deshalb die der Struktur nach gleichen Diagramme, die aber »Verschiedenes meinen« [Pollack: 232]), jedoch nie bloße »Illustration« sind [Pollack: 232]).

Wenn Gesellschaft als ein System begriffen wird, muss auch sie operativ geschlossen sein, und dann braucht sie einen Horizont sowie ein – allerdings intern repräsentiertes – Gegenüber in Form der Religion. Diese für eine gesellschaftliche Notwendigkeit zu

halten, gründet in einer *formalen Analogie* zur Biologie und anderen Wissenschaften, die unter der Annahme operativer Geschlossenheit komplexer Systeme forschen. Entsprechende Modellierungen zeitigen mittlerweile nicht nur theoretisch, sondern auch empirisch beachtliche Erfolge. Pollack (236) meint, dass »Gesellschaften, insbesondere moderne Gesellschaften, [...] ohne Schließung des Horizonts aus[kommen]«. (Was aber sollte ein offener Horizont sein? Allenfalls kann die Sicht auf ihn verstellt sein, oder bei freier Sicht kann sich der Horizont verschieben und weiten, womit Husserl philosophisch zu kämpfen hatte.) Säkularisierung im Sinne quantitativ rückläufiger Inklusion von Personen (samt Einstellung, Handeln und Zugehörigkeit), was Pollack mit seinen Forschungen im Blick hat, bestreite ich nirgends im *Grundriss*; ebenso wenig die Abnahme religiöser Prägung sozialer Prozesse und die gewachsene Freiheit für Personen, in der jene die als Zumutung empfundene Zuschreibung von Religion abweisen können. Nur setze ich nicht die Menge personaler Inklusion sowie die Wahrscheinlichkeit gelingender Fremdzuschreibung und bewusster Selbstzuschreibung religiös qualifizierter Attribute auf Personen mit der *gesellschaftlichen* Relevanz von Religion gleich oder gar in eins. Und selbstverständlich thematisiert sich Gesellschaft als ganze stets vor partikularistischem Hintergrund. Man stelle sich vor, in jeder gesellschaftlichen Selbstthematisierung ginge es um Identität – zumal um letztinstanzliche. Das können in rollenförmiger Hinsicht nicht einmal religiöse Expert:innen und besonders Fromme durchhalten; sie müssen beispielsweise auch einkaufen und können nicht mit einem Gotteslob bezahlen. Gesellschaftliche Subsysteme tragen das Ihrige zum Partikularismus bei – doch bei zugleich bestehendem Systemuniversalismus: Für das Recht ist alles eine Frage des Rechts, für die Wirtschaft alles ökonomisch usw. Daher beschreibt sich Gesellschaft nicht erst in der Moderne im Spannungsfeld von Universalismus und Pluralismus. Die Annahme von Teil-Ganzes-Beziehungen führt in die Irre. Gerade wegen Ebenendifferenzierung, Bereichspartikularität sowie multipler gesellschaftlicher und personaler Selbstthematisierung liegt es nahe anzunehmen, dass es eine Funktionsstelle geben muss, an der sich Gesellschaft – jedenfalls so, wie wir sie kennen – *morphologisch* abschließen kann (aber nicht im Sinne gesellschaftlicher Integration von Personen, geschweige denn Menschen). Auch sozialtheoretisch steht zu vermuten, dass in der Situation, in der sich Alter und Ego begegnen, als (Erwartungs-)Erwartung die *Möglichkeit* bestehen muss, Kommunikation nicht einfach abzubrechen (das geschieht permanent und unzählige Male, ohne dass damit aber bestehende Kommunikationsstrukturen verschwinden), sondern *letztinstanzlich* zu schließen; und zwar nicht sequenziell (es geht ja bis auf Weiteres weiter), sondern der *Form* nach. Auch und gerade für *letztinstanzliches* Schließen braucht es gezielte und somit erwartbare Kommunikationsstrukturen (mit oder ohne glaubensförmiger Überzeugung und dauerhafter Zugehörigkeit von Personen zu einem Kollektiv) sowie eine Semantik, die auf einem spezifischen Code basiert. Alles *zusammen* hat mit Blick auf *letztinstanzliche* Kontingenzbearbeitung bislang nur Religion hervorgebracht. Sollte Religion – wie wir sie kennen – in sozialer Hinsicht inkompetent werden, also die *Möglichkeit* für die Begegnung zwischen Alter und Ego in der geschilderten Art nicht mehr bereitstellen können, oder sollten umgekehrt religiöse Offerten nicht mehr in Anspruch genommen werden, dann ist es eine Frage sozio-kultureller Evolution, ob etwas

und gegebenenfalls was stattdessen emergiert. Findet Religion möglicherweise in den bekannten oder sich neu bildenden Formen keinen gesellschaftlichen Anschluss (mehr)? Und sollte dann kein funktionales Äquivalent (samt Semantik und Code) in Sicht sein: Verändert sich Gesellschaft etwa mit Hilfe neuer medialer Techniken morphogenetisch zu etwas, das wir noch nicht kennen? Diese Fragen gehen an die Adresse der Evolution.

## 10 Die Zeichen der Zeit erkennen

Sollte es so sein, dass im *Grundriss* über Religion hinaus auch gesellschaftlich etwas empirisch Zutreffendes steckt, dann könnte die von Eßbach (209) berichtete Einschätzung Jürgen Freses wahr werden oder es bereits sein. So sehr ich Freses Intellekt während meiner Bielefelder Jahre schätzen lernte, wünsche ich in lebenspraktischer Hinsicht dennoch, er möge hier irren. Doch abgesehen von frommen Wünschen geht es im *Grundriss* um Beschreibungen, die im Ganzen Stimmigkeit beanspruchen, aber nirgends darum, »Argumente als Beweise« (Pollacks: 237) zu verwenden. Der *Grundriss* folgt wissenschaftstheoretischen Einsichten, die jenseits der Alternative von Positivismus/Realismus oder Konstruktivismus berücksichtigen, dass wissenschaftliche Modelle und mit ihnen durchgeführte empirische Analysen stets einen metaphorischen Anteil bergen; deshalb auch die visuelle Metapher ›Beobachten‹ als unterscheidendes Bezeichnen und die mediale Metapher ›Beschreiben‹ als Vorgang, in dem theoretische und empirische Sachverhalte qua Schrift geformt werden. ›Beobachten‹ und ›Beschreiben‹ sind *grundlegende* Metaphern (von Stephen C. Pepper [1970] ›root metaphors‹ genannt), mit denen sich Hypothesen über die Welt aufstellen und empirisch überprüfen lassen.

Pickels Frage, »wo denn Evolution [...] einmal landen soll« (206), vermag ich nicht zu beantworten. Es gibt keine verlässliche Basis, von der aus sich Aussagen über künftigen Selektionsdruck der Religion treffen ließen. Zu Pickels drei »Zukunftsmodellen« [206] habe ich in historischer und gegenwartsorientierter Perspektive anzumerken:

- a) *Religiöse Vielfalt* ist nicht neu; sie gibt es, seitdem Kulturkontakte bestehen. Sie erhält in den letzten Jahrzehnten allerdings eine größere Aufmerksamkeit; nämlich dort, wo diejenigen Nationalstaaten, die durch das Prinzip des Westfälischen Friedens oder ähnliche religionspolitische Strukturen geprägt sind, von Migrationsbewegungen mit verschiedenen Religionen im Gepäck beeinflusst werden – und dieser Sachverhalt in den Massenmedien sowie politisch, rechtlich und wissenschaftlich thematisiert wird. Vielfalt ist in einigen Ländern religionsproduktiv, etwa in den USA. Aber auch dort ist das religiöse Feld nicht nur marktförmig strukturiert. Markt, Assoziation, Bewegung und Organisation sind auch für Religion parallel existierende Koordinationsweisen.
- b) *Säkularität* ist ebenfalls längst gegeben, im globalen Maßstab als ›multiple secularities‹ (Wohlrab-Sahr/Kleine 2021); andernfalls wären unzählige Vorgänge in der Gesellschaft und ihren Sonderbereichen nicht möglich. Etwas anderes ist die Frage der *Säkularisierung* im Sinne des Bedeutungsverlustes von Religion für Einstellungen, Handeln und Zugehörigkeit von Personen. Antworten darauf geben Kolleg:innen, die sich damit auskennen.

- c) *Spiritualität* lässt sich als ein spezifischer Modus personalisierter Religion verstehen; als Begriff, der sich durch eine patchworkartige Kombination verschiedener religiöser Semantiken sowie durch keine oder nur schwach ausgebildete Bindung an ein religiöses Kollektiv auszeichnet. Beim Verhältnis von (traditioneller) Religiosität und (neuer) Spiritualität scheint es sich jedoch eher um Graduierungen zu handeln, so dass verschiedene Typen religiös-spiritueller Haltungen ausgemacht werden können.

## 11 Der Krake als Wappentier der Religionsforschung?

Die Widmung zum *Grundriss* aufnehmend meint Eßbach (217), für die Religionsforschung sei als Wappentier »der Krake zusammen mit dem antiken Sprichwort: ›Polypimentem obtine‹ bestens geeignet«. So sympathisch dieser Vorschlag ist, ich kann mich ihm dennoch nicht anschließen. Für Religion gilt – wenn auch nicht mengenmäßig, so doch dem Prinzip nach – dasselbe, was Luhmann (1994: 480) zum Gesellschaftsbegriff notiert hat: Wenn man »den Begriff des Menschen« im Sinne einer physisch-organisch-psychischen Einheit in die soziologische Theoriebildung einbezöge,

»müßte die Gesellschaft als ein riesiger Oktopus erscheinen, als eine Einheit mit nicht nur 8 sondern mit 5 oder 6 [und derzeit mit rund 8; VK] Milliarden relativ unabhängig, jedenfalls gleichzeitig agierenden Organen, die mit einem Minimum an ›Gehirn‹ auskommt und im übrigen auch gar nicht das Tempo der Koordinationsvorgänge erreichen könnte, das notwendig wäre, um die riesigen, der Umwelt ausgesetzten Flächen unter Kontrolle zu bringen«.

Die Widmung soll also zum Ausdruck bringen, wovon das Buch *nicht* handelt. Dem Motto aber, ›das Gemüt des Kraken zu erhalten‹, schließe ich mich von Herzen gerne an. Diesem Gemüt – die Evolution machts möglich – können weder Gesellschaftstheorie noch religionssoziologische Theoriebildung etwas anhaben.

## Literatur

- Assmann, Aleida/Assmann, Jan (1990): »Einleitung. Schrift – Kognition – Evolution«. In: Havelock, Eric A.: *Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*. Weinheim: VCH Acta Humaniora, S. 1-35.
- Bellah, Robert Neelly (2020): *Der Ursprung der Religion. Vom Paläolithikum bis zur Achsenzeit*. Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder.
- Blumenberg, Hans (1998): *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Borges, Jorge Luis (1982): »Von der Strenge der Wissenschaft«. In: Ders.: *Gesammelte Werke. Band 6: Borges und ich. Gedichte und Prosa*. München/Wien: Hanser, S. 121.
- Bos, Abraham P. (1996): »Immanenz und Transzendenz«. In: Dassmann, Ernst (Hg.): *Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 17*. Stuttgart: Hiersemann, Sp. 1041-1092.
- Burkert, Walter (2011): *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Diels, Hermann (1960): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. 1. Hg. v. Walther Kranz. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Esposito, Elena (2005): *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eßbach, Wolfgang (2014): *Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*. Paderborn: Fink.
- Eßbach, Wolfgang (2019): *Religionssoziologie 2. Entfesselter Markt und artifizielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen. Zwei Teilbände*. Paderborn: Fink/Brill.
- Habermas, Jürgen (1988): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hardwick, Charles S. (Hg.) (1977): *Semiotic and Significs. The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*. Bloomington/London: Indiana University Press.
- Knoblauch, Hubert (2017): *Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit*. Wiesbaden: Springer.
- Knobloch, Eberhard (1989): »Analogie und mathematisches Denken«. In: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 12(1), S. 35-47.
- Krech, Volkhard (2021): *Die Evolution der Religion. Ein soziologischer Grundriss*. Bielefeld: transcript.
- Latour, Bruno (2007): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lloyd, Geoffrey E. R./Sivin, Nathan (2002): *The Way and the Word. Science and Medicine in Early China and Greece*. New Haven/London: Yale University Press.
- Luhmann, Niklas (1989): »Die Ausdifferenzierung der Religion«. In: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik 3*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 259-357.
- Luhmann, Niklas (1994): »Gesellschaft als Differenz«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 23(6), S. 477-481.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2002): *Die Religion der Gesellschaft*, hg. v. André Kieserling. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Novalis (1965): »Philosophische Studien der Jahre 1795/96 (Fichte-Studien)«. In: Ders.: *Schriften. Zweiter Band: Das philosophische Werk I*, hg. v. Richard Samuel. Stuttgart: Kohlhammer, S. 104-296.
- Peirce, Charles Sanders (1983): *Phänomen und Logik der Zeichen*, hg. und übersetzt von Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Peirce, Charles Sanders (1986): »Eine neue Liste der Kategorien«. In: Ders.: *Semiotische Schriften. Band 1 (1865-1903)*, hg. v. Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 147-159.
- Pepper, Stephen Coburn (1970): *World Hypotheses. A Study in Evidence*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Simmel, Georg (1989): »Über sociale Differenzierung«. In: Ders.: *Aufsätze 1887-1890. Über sociale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*, hg. v. Heinz-Jürgen Dahme. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 109-295.
- Simmel, Georg (1992): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, hg. v. Otthein Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Kleine, Christoph (2021): »Historicizing Secularity«. In: *Comparative Sociology* 20(3), S. 287-316. <https://doi.org/10.1163/15691330-bja10035>

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