

## Was steckt hinter (religiösen) Zeichen?

Für eine zweite Runde haben sich Joachim Renn, Rafael Walthert und Monika Wohlrab-Sahr bereiterklärt, *Précis* (Krech 2023) und *Buch* (Krech 2021; im Folgenden *Grundriss* genannt und als RE zitiert) zu kommentieren.<sup>1</sup> Dafür danke ich der Kollegin und den Kollegen. Mit der zweiten Replik antworte ich auf die Kommentare erneut nicht jeweils gesondert, sondern entlang ausgewählter Themen, die in den Kommentaren behandelt werden.

### 1 Religion in der Gesellschaft I

Der *Grundriss* skizziert nicht eine Theorie gesellschaftlicher Evolution im Allgemeinen, sondern der religiösen Evolution im Besonderen. Wenn allerdings Religion als ein *gesellschaftlicher Sonderbereich* behandelt wird, muss die Religionssoziologie auf gesellschaftstheoretischen Entscheidungen basieren und birgt umgekehrt gesellschaftstheoretische Implikationen. Deshalb thematisiert der *Grundriss* gesellschaftstheoretische Fragen, bevor und nachdem er sich der Religionsthematik zuwendet. Und das ist ebenfalls der Grund dafür, warum die Kommentatorin und Kommentatoren nach dem Verhältnis zwischen soziologischer Religionstheorie und Gesellschaftstheorie fragen.

Religion und Gesellschaft sowie folglich Gesellschaftstheorie und soziologische Religionstheorie sind eng aufeinander bezogen. Das liegt daran, dass es in der Religion um *Ganze jenseits* stetigen Unterscheidens geht – ums Ganze, das Semantiken, Personen sowie Sozialformen einschließt und die einzelnen Elemente in ihrer religiösen Sinnhaftigkeit relational zueinander konstituiert. Religion ›macht sich daran‹, das nicht zu bezeichnende Unterschiedslose zu bezeichnen und auf diese Weise letztinstanzliche – das heißt, nicht anders zu bestimmende – Kontingenzen zu bearbeiten.<sup>2</sup> Zugleich aber geht es in der Religion keinesfalls um *alles* Soziale, denn Religion formt eine einheitliche Welt

1 Die Abfassung des Buchs ist durch ein von der DFG gefördertes Reinhart-Koselleck-Projekt ermöglicht worden (KR 2325/13-1). Eine PDF-Datei kann als Open Access frei erhältlich unter folgender Adresse heruntergeladen werden: doi.org.10.14361/9783839457856

2 Mit Formulierungen dieser Art birgt der *Grundriss* tatsächlich »die Gefahr der Reifizierung« von Religion (Wohlrab-Sahr, 20). Allerdings ist das der natürlichen Sprache mit Subjekt, Prädikat und Objekt sowie unhintergebar Metaphorik geschuldet. Andererseits unterliegt man ebenso der Gefahr, ›Menschen‹ zu reifizieren, wenn sie als soziale Akteur:innen adressiert werden. Im Übrigen habe ich nichts dagegen, Religion und Gesellschaft, vor allem aber beiden zugrunde liegende Zeichen als »Quasi-Akteure« zu verstehen (Wohlrab-Sahr, 20) – in Analogie zu Michel Serres' Begriff des ›Quasi-Objekts‹ und dem Korrespondenzbegriff des ›Quasi-Subjekts‹.

parallel zu anderen gesellschaftlichen Sonderbereichen. Allerdings tut Religion das mit Bezug auf letztinstanzlichen Sinn anhand der Unterscheidung transzendent/immanent. Sie behandelt das Ganze im Ganzen partikular, denn religiöser Sinn kann zwar bei jeder Gelegenheit thematisiert werden, aber nicht immer und überall. Dass trifft bereits für frühe Gesellschaftsformationen zu. Beispielsweise ist im alten Ägypten – gemäß einem doppelten Religionsbegriff – magisch gehaltene Religion in allgemein-gesellschaftlicher Hinsicht eine »übergeordnete Kategorie«, in konkreten Hinsichten jedoch ein »spezifischer Bereich der Welt und des menschlichen Handelns neben den Aktivitäten des Staates [...], der Medizin [...], der Ethik [...], der Wissenschaft usw.« (Schneider 2000: 47, Hervorh. i.O.). Auch Monika Wohlrab-Sahr (19, Hervorh. i.O.) schreibt – mit Bezug auf das antike China –, dass »alternative Sinnsysteme, die zur Religion in expliziter Konkurrenz« stehen, und die »Form einer säkularen Sinnorientierung« nicht erst in der Moderne anzutreffen sind. Die Unterscheidung religiös/säkular reicht der Sache nach weit in die Gesellschaftsgeschichte zurück (zu einem entsprechenden Forschungsprogramm siehe Wohlrab-Sahr/Kleine 2021).

In religiöser Selbstbeschreibung ist Religion etwa das, »woran man sein Herz hängt« (Luther 1967: 4). Doch wird längst nicht alles, woran ein Individuum »sein Herz hängt«, zu Religion als einem sozialen Sachverhalt und erst recht nicht zu Religion als einem gesellschaftlichen Sonderbereich. Dafür braucht es – sozialtheoretisch formuliert – Dreierlei zusammen: (1) Ego und (2) Alter Ego als soziale Positionen sowie (3) deren Relation zueinander. Will etwa jemand, die/der die Arme hochhebt, zum Ausdruck bringen: »Stopp! Bis hierher und nicht weiter?« Oder will sie/er mit dieser Geste einen Segen spenden? »It depends«, wie der/die Engländer/in in pragmatischer Manier sagt. Dabei bezieht sich »es« sowohl auf die sozialtheoretische Position von Alter Ego, die jene Eigenschaften von Ego bezeichnet, die für die soziale Situation relevant sind, als auch und vor allem auf die Relation, welche die soziale Position von Alter Ego und somit auch von Ego allererst konstituiert.

## 2 Ideologien als funktionale Äquivalente für Religion?

Im Zusammenhang mit dem gerade Thematisierten möchte ich auf das zu sprechen kommen, was Monika Wohlrab-Sahr (19) zu bedenken gibt: ob heute – etwa in Bezug auf die natürliche Umwelt – »Ideologie in unterschiedlicher Couleur« an die »Stelle« von Religion »tritt«. Möglicherweise lassen sich Ideologien (oder auch Weltanschauungen, Weltansichten, Welt- und Lebensdeutungen) als funktionale Äquivalente von Religion ausmachen. Beim Ideologiebegriff gibt Mannheim (1978/[1929]: 56, Hervorh. i.O.) allerdings zu bedenken: »Derjenige [...], der mit dem totalen Ideologiebegriff arbeitet und also Zusammenhänge im noologischen Bereich funktionalisiert, wird nicht auf ein psychologisches [...], sondern auf ein »Zurechnungssubjekt« hin funktionalisieren.« Der »noologische Bereich« ist jene Sphäre, in der sich Sinn gegenüber psychischen Prozessen verselbstständigt; heute wird dieser Vorgang »Emergenz« genannt. Wenn kollektive Ideologie als eine emergente Funktion mit »Zurechnungssubjekten« begriffen wird, stellt sich

die Frage, woran eine religiös qualifizierte Ideologie zu erkennen ist. Gemäß dem *Grundriss* kann es sich bei Ideologien als einem funktionalen Äquivalent von Religion nur um solche Ideologien handeln, die letztinstanzliche Kontingenz bearbeiten. Eine Funktion in Übereinstimmung oder wenigstens in Korrespondenz mit *empirischer* Selbstbeschreibung zu beobachten, ist jedoch unmöglich, weil eine Funktion nur von einer Position aus erkannt werden kann, die sich *außerhalb* des Vollzugs der Funktion befindet. Um gesellschaftliche Funktionen bestimmen zu können, braucht es eine strukturwissenschaftlich gehaltene Soziologie. Das gilt auch für die Beobachtung von Religion als einer gesellschaftlichen Funktion (und folglich ebenso für mögliche funktionale Äquivalente): Sie vollzieht sich *als* Religion nicht in ausdrücklicher Reflexion ihrer funktionalen Bearbeitung letztinstanzlicher Kontingenz. Akteursbezogen formuliert: Wenn sich Personen an einem religiösen Glauben ausrichten, können sie nicht an die Funktion ihres Glaubens glauben.

Möglicherweise lässt sich eine Ideologie nicht als Vollzug der religiösen Funktion beobachten, letztinstanzliche Kontingenz zu bearbeiten, sondern stellt eher eine mehr oder minder frei flottierende Positionierung zum Zwecke der Abgrenzung gegen andere dar (z. B. ›Querdenker‹ gegen den ›Mainstream‹). Doch selbst dann, wenn Ideologien ausgemacht werden können, die letztinstanzliche Kontingenz bearbeiten, gilt: Die Bestimmung der religiösen Funktion reicht nicht aus, um in einer Ideologie ein voll ausgebildetes Äquivalent von Religion sehen zu können. Die Funktion ist ein notwendiges, aber noch kein hinreichendes Kriterium zur Bestimmung von Religion und ihren möglichen Äquivalenten. Berücksichtigt man die linguistische Trias von Syntax, Semantik und Pragmatik, wird ersichtlich, dass mit Pragmatik allein noch kein *bestimmter* Sinn entsteht. Dazu bedarf es zusätzlich der Semantik und Syntax. Im systemtheoretisch-soziologischen Vokabular entspricht die Pragmatik der Funktion, und die Syntax ist mit dem Code gleichzusetzen. Zwar sind auch Semantik und syntaktischer Code beobachterrelativ, aber erheblich weniger als die pragmatische Funktion, weil sich in ihnen objektsprachliche Selbstbeschreibungen vollziehen, die in soziologischer Metasprache reformuliert werden können. Konkrete Semantik (aktualisierte Selektion aus möglichem Sinn) wird anhand des Zusammenspiels von Pragmatik (kommunikativer Verwendungszusammenhang) und Syntax (codebasiertes Selektionsprinzip) erzeugt. Wenn für den Fall der Religion der Zusammenhang von Pragmatik (Bearbeitung letztinstanzlicher Kontingenz), Semantik (Bezeichnung des nicht zu bezeichnenden Unterschiedslosen) und Syntax (Code Transzendenz/Immanenz) nicht besteht, haben wir es mit dem zu tun, was Georg Simmel (1995/[1906]: 61) »religiöse Halbprodukte« oder »religioide Moment[e]« nennt, die noch nicht oder nicht mehr voll ausgebildete Religion sind.

Des Weiteren ist im Kontext mit dem, was Monika Wohlrab-Sahr thematisiert, an Diskurse zu denken, die religiös qualifiziert werden. ›Diskurs‹ aber ist ein schillernder Begriff. Ich halte ein Verständnis des Diskursbegriffs für angemessen, dem zufolge die verselbstständigte Produktion von Semantik gemeint ist – allerdings einer Semantik, die ein Repertoire an Unterscheidungen nutzt, ohne sich auf einen primären Code festzulegen und sich zu organisieren. Die Unschärfe der Semantik (Rieger 2000) ist zwar für die Gesellschaft bei der Koordination ihrer Sonderbereiche wichtig, aber in Bezug auf die Ma-

kro-, Meso- und Mikroebene in unterschiedlichem Grad bis überhaupt nicht gegeben. Beispielsweise besteht ein gewichtiger Unterschied darin, ob das Verhältnis zwischen Religion und Recht *diskursiv* (etwa in der medialen Öffentlichkeit) debattiert, innerhalb einer religiösen *Organisation* eine rechtlich relevante Handlung vollzogen oder vor *Gerecht* eine religionsrechtliche Entscheidung getroffen wird. Für *voll ausgebildete* Religion müssen neben der Funktion (Pragmatik) auch ein spezifischer Code (Syntax) und ein Programm (explizierende Semantik) sowie möglichst ein Kommunikationsmedium (generalisierende und darin kanalisierende Semantik) hinzukommen. Zudem muss die entsprechende Kommunikation in religiöse oder religiös genutzte Sozialformen *eingebettet* (evolutionsbiologisch formuliert: *nested*; in der Terminologie des Grundrisses: *eingefaltet*) und somit durch eine spezifische Kommunikationsstruktur gerahmt sein (Abb. 13, ER: 79).

### 3 Religion in der Gesellschaft II

Damit zurück zu *ausdifferenzierter* Religion und zur Frage des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft. Weil es in der Religion ums Ganze im Ganzen geht, kann sie sich gerade als Verbindendes – gegenüber dem Ganzen der Gesellschaft – nur differenziell vollziehen. Deshalb lässt sich die Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft nicht gemäß dem Verhältnis von Teil und Ganzem begreifen. Religion ist die vornehmliche Instanz für das Verbindende und spannt mit ihren Relationierungen den sozialen Raum des Religiösen auf: »Wie eine gewaltige Klammer verbindet die Religion auf einer vertikalen Achse Himmel und Erde, Transzendenz und Immanenz. Auf horizontaler Ebene verbindet sie auch die Menschen, zu Gruppen, Prozessionen, Versammlungen« (Serres 2021: 105). Es versteht sich, dass die Religionssoziologie ihren Blick zuvorderst auf »die horizontale Ebene« (Sozialdimension) zu richten hat. Allerdings entsteht der Raum des Religiösen nur dann, wenn er ebenso eine »vertikale Achse« (Sachdimension) hat. Sachdimension (Information; »was«) und Sozialdimension (Mitteilung; »wer«) sind strukturell (Verstehen; »wie«), obgleich unterschieden, so doch aufeinander bezogen.

Religion *in* der Gesellschaft zu beobachten, heißt, einen doppelten Religionsbegriff anzulegen. Zum einen *ist* Religion eine gesellschaftliche Funktion, nämlich die Bearbeitung letztinstanzlicher – das heißt, nicht anders zu bestimmender – Kontingenz. Zum anderen kann Religion dieser Aufgabe nur nachkommen, wenn sie zugleich – aber *parallel* zu anderen sozialen Prozessen – *in Eigenstrukturen* prozediert sowie sich selbst nach eigenen Maßgaben beschreibt. In der Konsequenz bedeutet das zweierlei: Zum einen beschreibt Religion ihre intern registrierte Umwelt – also unter anderem auch Gesellschaft. Zum anderen beobachtet Gesellschaft Religion als einen ihrer Sonderbereiche und verwendet sie funktional für ihre Zwecke. Das wiederum heißt, einen dreifachen Begriff der Pragmatik (oder auch Performanz) anzulegen: Pragmatik 1 als direkter Vollzug von Religion (Beobachtung erster Ordnung, bezogen auf eine ausgeprägte Syntax und eher wenig, aber hinreichend spezifische Semantik), Pragmatik 2 als religiöse Selbstbeschreibung (Beobachtung zweiter Ordnung, bezogen auf codebasierte Semantik) und Pragma-

tik 3 im Sinne von Religion als einer gesellschaftlichen Funktion (Beobachtung dritter Ordnung, bezogen auf Funktion, Code, Programm und Kommunikationsmedium). Die dreifache Pragmatik entspricht den drei Interpretanten im elementaren semiotischen System (Abb. 9, ER: 54).

In systemtheoretischer Raummetaphorik basiert das Verhältnis von Religion und Gesellschaft auf der Unterscheidung innen/außen. Dabei ist die Position (hermeneutisch: die Perspektive, der Standpunkt) zu beachten, von wo aus diese Unterscheidung getroffen wird. Systemtheoretisch heißt dieser Ort ›Systemreferenz‹. Sie ist der ›Beobachter‹, der im Akt des Bezeichnens etwas *als* etwas *von* etwas anderem unterscheidet (Luhmann 1997: 69). Die Systemreferenz vermittelt zwischen der Innenseite des Systems (Selbstreferenz) und seiner Außenseite (fremdreferenzielle Umwelt), indem die Unterscheidung innen/außen auf der Innenseite erneut eingeführt wird. Somit oszilliert die Systemreferenz zwischen innen und außen: »Das Äußere wird durch das Innere, das Innere aber durch das Äußere gestaltet und verstanden, in Abwechslung, aber sicher auch oft im Zugleich« (Simmel 1992/[1908]: 853). Dafür, dass das System bei dieser Oszillation evolutionär nicht auf der Strecke bleibt, sorgt das Zusammenspiel von Funktion, Code, Programm und Kommunikationsmedium. Religion als einen sozialen und näherhin, aber zugleich generischer als einen gesellschaftlichen Sachverhalt zu beobachten, setzt also bei der Außenseite von Religion an (Pragmatik 3). Zugleich aber will der *Grundriss* dem Anspruch genügen, religiöse Selbstbeschreibungen (Pragmatik 2) zu berücksichtigen und Religion im direkten Vollzug in den Blick zu nehmen (Pragmatik 1). Somit ist von Pragmatik 3 (Drittheit) hin zu Pragmatik 1 (Erstheit) abzuschichten. Das Verhältnis der drei Ebenen von Pragmatik zueinander sei im Folgenden etwas eingehender thematisiert.

#### 4 Ein soziologischer Grundriss

Der *Grundriss* versteht sich, wie der Titel ankündigt, als ein soziologischer. Das aber kann Rafael Walthert (11) nur teilweise nachvollziehen. Er hegt angesichts von »so viel Theologie« den Verdacht, der *Grundriss* rücke die »verhimmelten Formen« – entgegen dem Marx-Zitat, das dem *Grundriss* voransteht – immer wieder in den Vordergrund und leite daraus die *zugrundeliegenden* »wirklichen Lebensverhältnisse« ab, statt, wie es sich für einen soziologisch-materialistischen Ansatz gehört, umgekehrt anzusetzen. Tatsächlich: Das, was sich semantisch auf der einen und was sich auf der anderen Seite einer syntaktisch stabilen Unterscheidung befindet, kann so manches Mal verwechselt werden, und die permanente Oszillation mag Schwindel auslösen – so auch im Falle der Unterscheidung innen/außen. Der Grundriss beansprucht, mit Blick auf die *Emergenz* von Religion ihre Innenseite (Pragmatik 1 und 2) zu beobachten – aber in soziologischer Perspektive von der gesellschaftlichen Außenseite aus (Pragmatik 3). Ganz in diesem Sinne hebt Monika Wohlrab-Sahr (17, Hervorh. i.O.) hervor, dass der *Grundriss* »die Evolution der Religion noch *vor ihre Anfänge* – also zu ihrem Potenzial vor ihrer Entfaltung – zurückverfolgt«. Allerdings: Einmal aus der Gesellschaft *herausdifferenziert*, führt Religion ein syntaktisches und semantisches Eigenleben auf den pragmatischen Ebenen 1 und

2. Nur auf dieser Basis kann sie, wie gesagt, überhaupt eine gesellschaftliche Funktion sein (Pragmatik 3). Rafael Waltherts Eindruck (11), dass der *Grundriss* »die wirklichen Lebensverhältnisse über die ›verhimmelten Formen‹ verstehen möchte«, könnte sich somit allenfalls auf den Zustand *ausdifferenzierter* Religion beziehen, nicht aber auf ihre *Emergenz*. Doch versteht der *Grundriss* auch die »verhimmelten Formen« als *Bestandteil* der »wirklichen Lebensverhältnisse« in ihrer gesellschaftlichen Gesamtheit. Was im *Grundriss* mit dem Verhältnis zwischen der Emergenz von Religion aus dem Allgemein-Gesellschaftlichen und dem Resultat in Gestalt ausdifferenzierter Religion gemeint ist, drückt Max Weber (2016: 490 f., Hervorh. i.O.) am Schluss der *Protestantischen Ethik* der Sache nach folgendermaßen aus: Es kann

»natürlich nicht die Absicht sein, an Stelle einer einseitig ›materialistischen‹ eine ebenso einseitig spiritualistische kausale Kultur- und Geschichtsdeutung zu setzen. *Beide* sind *gleich möglich*, aber mit beiden ist, wenn sie nicht Vorarbeit, sondern Abschluß der Untersuchung zu sein beanspruchen, der historischen Wahrheit gleich wenig gedient.«

In Bezug auf das Verhältnis von ›Materialismus‹ und ›Idealismus‹ geht Georg Simmel (1989/[1900]: 12 f.) einen Schritt weiter als nur anzunehmen, dass beide Ansätze ›gleich möglich‹ sind. Mit der Anlage der *Philosophie des Geldes* beabsichtigt er,

»dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen, derart, daß der Einbeziehung des wirtschaftlichen Lebens in die Ursachen der geistigen Kultur ihr Erklärungswert gewahrt wird, aber eben jene wirtschaftlichen Formen selbst als das Ergebnis tieferer Wertungen und Strömungen, psychologischer, ja, metaphysischer Voraussetzungen erkannt werden.«

Der *Grundriss* beansprucht, mit der Berücksichtigung sowohl der *Emergenz* von Religion als auch ihrem *Resultat* in Gestalt von vormodernen Ansätzen ausdifferenzierter Religion als Religion, einen Beitrag zur *historischen* Wahrheitsfindung im Sinne Webers geleistet zu haben; nämlich, indem er im Sinne Simmels dem historischen Materialismus ›ein Stockwerk unterbaut‹ – allerdings weder psychologischer noch metaphysischer Art, sondern in Gestalt der allgemeinen und darin substratneutralen *Evolutionstheorie*, die sich auf triadische Formbildung bezieht (deshalb auch das Peirce-Zitat, das dem Marx-Zitat vorangestellt ist). Von dort aus nimmt der *Grundriss* die »wirklichen Lebensverhältnisse« als den *allgemein*-gesellschaftlichen Umgang mit Materiellem in Augenschein und rekonstruiert die Herausbildung der Religion als einer *spezifischen* sozialen Form im Umgang mit Materiellem. Übrigens können Psychen die *sozial geformte* Materie nicht sehen (nehmen allerdings Folgen dieser Formung wahr). Auch die Sozialpsychologie, eine der Bewusstseinsphilosophie verhaftete Sozialphänomenologie und der methodologische Individualismus können die sozial geformte Materie nicht erkennen. Um sie beobachten zu können, braucht es eine strukturwissenschaftlich gehaltene Soziologie, die sozialen Sinn als zeichenförmige Koordination von psychischen, organischen und physischen Prozessen begreift.

Vor dem Hintergrund des angedeuteten Verhältnisses zwischen der *Emergenz* der Religion und ihrem *Resultat* in Gestalt ausdifferenzierter Religion bezweifle ich, dass die Religionssoziologie, wenn sie »nach unmittelbaren, empirisch einlösbaren Relevanzen fragt, [...] mit der Frage nach den Leistungen von Religion besser bedient« ist (Walthert, 13). Denn erst im Zustand, in dem sich Religion anhand eines eigenen Codes und besonderer Semantik aus dem Allgemein-Gesellschaftlichen herausdifferenziert hat, kann sie eine gesellschaftliche Funktion *mit spezifischer Semantik* sein und *auf dieser Basis* Leistungen für andere gesellschaftliche Sonderbereiche erbringen. Wenn das *Zusammenspiel* von Funktion, Code, Programm und Kommunikationsmedium berücksichtigt wird, birgt das entsprechende Religionsverständnis reichlich »empirisch einlösbare[.] Relevanzen« – nämlich die Möglichkeit, neben sozialen Strukturen auch die *Semantik* ausdifferenzierter Religion *als Bestandteil kommunikativer und somit sozialer Praxis* zu begreifen.

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Funktion und Leistung ist die Epigenetik von großer Bedeutung, auf die Joachim Renn (27) zu sprechen kommt. Mit ihr lässt sich Differenzierung besser verstehen. Denn was gegeneinander differenziert ist, steht auch miteinander in Beziehung. Systemtheoretisch gewendet, heißt das: Ein System ist stets abhängig von seiner Umwelt, aus der es Daten (als Input) erhält, um sie systemintern zu Information und somit zu Output zu verarbeiten, auf den im Weiteren sowohl Religion selbst referiert als auch Gesellschaft sowie andere gesellschaftliche Sonderbereiche sich beziehen können. Allerdings repräsentiert ein System seine Umwelt systemintern und setzt sich somit von seiner amorphen Umgebung ab. Was biologisch als Epigenetik thematisiert wird, behandelt der *Grundriss* – wenn auch nur sporadisch (ER: 42 f. et pass.) – unter dem Stichwort ›Ökosystem‹ (oder auch ›Nischenkonstruktion‹). Das Ökosystem ist innerhalb eines Systems dafür zuständig, den *digitalen* Code mit dem *analogem* Umwelteinfluss auf das System abzugleichen (Cottam et al. 2007). In der Biologie herrscht zwar nach wie vor die Ansicht, dass bei der Zellteilung der genetische Code in die Umwelt kopiert wird, um von dort erhaltene Daten zu Information zu verarbeiten. Jedoch ist mittlerweile deutlich geworden, dass epigenetische Information im Unterschied zur genetisch festgelegten DNA durch Umwelteinflüsse verändert werden kann (Griffiths 2017). Der *Grundriss* berücksichtigt den Abgleich zwischen *digitalem* Code und *analogem* Umwelteinfluss auf das System ansatzweise mit dem doppelten Sakralisierungsbegriff: Heiligkeit als religionsinternes Kommunikationsmedium und als religionsexterner Gebrauch (ER: 73–76). In beiden Fällen werden Semantiken religiös bestimmt; allerdings das eine Mal religionspezifisch, das andere Mal als inflationäre Entlehnung einzelner Elemente aus der Religion *als* Religion. Doch keine Frage: Die Beziehung zwischen gesellschaftlichen Subsystemen und ihren jeweiligen Umwelten bedarf vertiefter Forschung; das gilt auch für die Beziehungen zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Sonderbereichen.

In der Oszillation zwischen drittheitlicher Pragmatik und erstheitlicher Syntax wird die zweitheitliche Semantik sowohl freigesetzt als auch spezifiziert (vgl. das semiotische Generierungsschema in ER: 363, Fn. 158). Systemtheoretisch gesehen, produziert Religion – wie jedes System – ihre eigenen Objekte, auf die sie zugleich in ihrer zeichenhaften (Re-)Präsentation referiert. Deshalb widmet sich der *Grundriss* neben dem Blick auf

Religion als eine gesellschaftliche Funktion (Pragmatik 3) immer wieder der Semantik des Religiösen zu (Pragmatik 2), die Religion im direkten Vollzug (Pragmatik 1) bereits im Stadium ihrer Emergenz zu begleiten beginnt (siehe dazu etwa die Ausführungen zu Ritual und Mythos in ER: 180–191). Im Übrigen richtet sich religiöse Selbstbeschreibung – vom Mythos über Kosmologien bis zur Selbstreflexion (ggf. Theologie) – an ihrer fremdreferenziellen Umwelt und somit an den gesellschaftlichen, »wirklichen Lebensverhältnissen« aus (im semiotischen Modell an der Position I2 verortet; Abb. 25, ER: 179). Von daher lässt sich religionssoziologisch sowohl verstehen, wie Religion *als* Religion aus anders bestimmten sozialen Sachverhalten heraus *funktional emergiert*, als auch, wie Religion *auf dieser Basis Leistungen* für die Gesellschaft und andere gesellschaftliche Sonderbereiche erbringen kann.

## 5 Einesozialistische Evolutionstheorie des Religiösen

Die basale Voraussetzung dafür, die Evolution des Religiösen als Bestandteil der sozialen Evolution beobachten zu können, besteht im Modell des elementaren semiotischen Systems (Abb. 9, ER: 54). Dieses Modell wird sodann *systematisch*, aber bereits unter Einbezug von etwas empirischem Material entfaltet (ER: 93–167). Im dritten Teil des *Grundrisses*, der die Ausdifferenzierung von Religion skizziert, wird das Modell anhand von historischen Bezügen weiterentwickelt (ER: 169–325). Darin besteht derjenige Teil des *Grundrisses*, der die allgemeine – das heißt, substratneutrale, strukturwissenschaftliche – Evolutionstheorie auf die religiöse Evolution als Teil der übergreifenden Co-Evolution des Organischen, Psychischen und Sozialen bezieht. Die wichtigsten Zäsuren religiöser Evolution bestehen a) in der Trennung von Variation und Selektion (ER: 192–245) sowie b) in der Separierung von Selektion und Restabilisierung (oder Retention) (ER: 245–312). Damit »dockt« der Grundriss nicht »nur metaphorisch an groben Prinzipien und Titeln an« (Renn, 26). Abgesehen davon, dass das von Joachim Renn genannte »nur« erkenntnis- und metaphertheoretisch zu überdenken wäre, nimmt der *Grundriss* vielmehr *formale* Einsichten der allgemeinen Evolutionstheorie auf und *substanziert* sie mit Blick auf die Evolution des Religiösen: Für die Trennung von Variation und Selektion sorgen die Bildung von drittheitlichen Symbolen sowie auf Symbolen basierenden Ritualen und Expertenrollen. Die Separierung von Selektion und Restabilisierung erfolgt hauptsächlich durch die steigende Selbstzentrierung religiöser Rituale (ER: 246–255), durch die Einführung der Schrift (ER: 255–267), durch die zunehmend zentripetaler Ausrichtung der Religion mittels kognitiv angeleiteter Praxis (ER: 267–279), durch weitere Generalisierung sowie die Ausbildung von Geschichts- und Traditionsbewusstsein (ER: 279–289), durch die Ethisierung des Religiösen (ER: 289–298) sowie durch die spezifische Positionierung der Religion innerhalb sozialstruktureller, funktionaler und schichtungsförmiger Differenzierung (ER: 298–312). In diesem skizzenhaften Durchgang durch die religiöse Evolution werden die im zweiten Teil des *Grundrisses* eingeführten Systematisierungen (ER: 93–167) aufgenommen; etwa verschiedene kognitive Modi und Regulierungsformen. Dabei handelt es sich nicht um bloße Applikation vorab definiert

griffe, sondern um die Spezifikation der allgemeinen Evolutionstheorie mit Blick auf die Evolution des Religiösen anhand historischer Bezüge und etwas empirischen Materials.

Dem Grundriss liegt eine Hermeneutik zugrunde, die ein Doppeltes will: zum einen (erstheitliche und darin *formale*) Korrespondenzen zwischen religiöser Objektsprache und wissenschaftlicher Metasprache (als in der Zweithheit differenziert) berücksichtigen; zum anderen den theoretischen Ansatz evolutionstheoretisch (und somit drittheitlich) reflektieren sowie ihn darin als ebenso zeitbedingt wie zeitgemäß einordnen – als Evolution der Evolutionstheorie. Insofern meine ich mit der Anlage des *Grundrisses* wenigstens ansatzweise der Notwendigkeit Folge zu leisten, »dass auch im Fall der *soziologischen* Evolutionstheorie diese ein hermeneutisches Selbstverständnis nicht suspendieren kann« (Renn, 29, Hervorh. i.O.). Der *Grundriss* macht Anleihen bei Hans-Georg Gadamer (1990/[1960]: 312) und begreift Hermeneutik als den »Vollzug des Verstehens«, in dem »eine wirkliche Horizontverschmelzung [geschieht], die mit dem Entwurf des historischen Horizontes zugleich dessen Aufhebung vollbringt«; allerdings, kommunikationstheoretisch reformuliert, geschieht die Verschmelzung von religiöser Information und Mitteilung im soziologisch-evolutionstheoretischen Verstehen mit *syntaktisch-formalen* (also nicht semantischen und pragmatischen) Korrespondenzen zum religiösen Verstehen. Wie in jedem System werden auch in der Religion erhaltene Daten (wörtlich: Gegebenes) in Fakten (wörtlich: Hergestelltes) überführt. Diesen Vorgang beobachtet die Religionssoziologie wiederum als Datum und überführt dies in Fakten. Insofern handelt es sich beim Titel von Joachim Renns Kommentar, »Evolution am Beispiel der Religion – oder Religion als evolutionäres Faktum?«, nicht um eine Alternative, sondern um zwei komplementäre Sichtweisen auf jeweils eine Seite derselben Medaille: *Anhand* der Evolution des Religiösen werden gesellschaftstheoretische Implikationen deutlich, und Religion *in* der Gesellschaft wird als evolutionäres Faktum mit einer Eigenstruktur rekonstruiert. Zudem lässt sich in zeitlicher Hinsicht erst vom Verstehen der Gegenwart aus die Evolution des Sozialen rekonstruieren, wie Joachim Renn an anderer Stelle (2021: 74, Hervorh. i.O.) festhält:

»Theorien sozialen Wandels müssen inzwischen die prinzipielle Kontingenz von strukturellen Übergängen einrechnen [...], die erst *ex post*, in der Rückschau auf die Basis des *Effektes* der Übergänge Notwendigkeit zugeschrieben bekommen können. Das heißt, die soziologische Erklärung muss den *retro-projektiven* Charakter der rückblickenden Selektion von angeblich *relevanten* *ex ante* Faktoren einrechnen.«

Vollste Zustimmung! Das nenne ich im *Grundriss* – mit Blick auf das Verfahren – »retrospektive Genealogie« (ER: 32). Ferner spreche ich – in Bezug auf den Gegenstand – von einem »genealogischen Platonismus« (ER: 18 f.) und rekonstruiere – als Kombination von Verfahren und Gegenstand – die Semiotik Platons mit Hilfe des elementaren semiotischen Modells (ER: 331–336).

## 6 Die eine Evolution und das Viele der Evolution

Unter diesem Titel möchte ich zwei Themen der Kommentare behandeln, die sich scheinbar auf verschiedene Sachverhalte beziehen, aber auf den zweiten Blick Gemeinsames betreffen, nämlich das Verhältnis von Evolutionstheorie zu ihrem Gegenstand – im Falle des *Grundrisses*: zur Evolution des Religiösen. Die beiden Themen sind: »die ›Macher‹ oder ›Träger‹ der Religion« (Wohlrab-Sahr, 20) und »das *andere* der Evolution« (Renn, 29, Hervorh. i.O.). Wer oder was könnten »die ›Macher‹ oder ›Träger‹ der Religion« sein, und was könnte außerhalb der allgemeinen, Universalität beanspruchenden Evolutionstheorie liegen? In theoretischer Hinsicht schlage ich im *Grundriss* Semiotik und Systemtheorie vor, welche die Evolutionstheorie ergänzen. In diesem Sinne haben Zeichen, die sich zu Systemen formen, die primäre soziale und somit auch religiöse Wirkmacht (*agency*). Allerdings verorte ich die Evolutionstheorie – gemäß der Peirce'schen Kategorienlehre – in der Drittheit und verstehe sie somit als Bindeglied zwischen Semiotik in der Ersttheit (Potenzial, Form) und Systemtheorie in der Zweittheit (Realität von Differenzen und Relationen). Dementsprechend ist die Evolution die treibende Kraft bei der Bildung von Zeichensystemen. Monika Wohlrab-Sahr (20) meint mit den »›Machern‹ oder ›Trägern‹ der Religion« jedoch nicht Zeichen, die sich evolutionär ordnen, sondern Personen, »die Offenbarungen aufschreiben, Jünger und Gefährten um sich scharen, Charisma ausbilden, sich opfern«; und Joachim Renn (29) hat mit Blick auf »das *andere* der Evolution« »den Bezug auf die ›Geschichte‹« im Sinn, »der erstens den Unterschied zwischen Ereignisfolgen einer ›blinden‹ (evolutionären) Sequenz und ›intendierten‹ Handlungen als dem Anspruch nach rationalen Akten unterstreicht und zweitens auf das ›Akzidentelle‹ konkreter Situationen hinweist«. Die beiden genannten Themen haben drei Aspekte gemeinsam, die ein wenig genauer in den Blick genommen seien:

### 6.1 Die Beziehung zwischen Evolutionstheorie und Geschichtsschreibung

Sowohl die Geschichtsschreibung als auch die Evolutionstheorie bergen Anteile narrativer Erklärung (Richards 1992). Zwar hat »die Soziologie sich von evolutionistischen und teleologischen Narrativen der Entwicklung der Moderne verabschiedet« (Renn 2021: 74), aber der Narration an sich ist durchaus ein explanatorisches Potenzial eigen (Hampe 2012). Das liegt daran, dass die Erzählung mit der Zurechnung auf (personale wie dinghafte) Aktanten ›anschaulich‹ und für Psychen daher leichter nachvollziehbar ist als Abstraktionen; immerhin ist narratives Bewusstsein in der menschlichen Psyche evolutionär tief verankert (Donald 1991: 201–268). Zudem ist die Erzählung in sachlicher Hinsicht »ein Hervortreiben des Intelligiblen aus dem Akzidentellen, des Universellen aus dem Vereinzelten, des Notwendigen oder Wahrscheinlichen aus dem Episodischen« (Ricoeur 1988: 71). Insofern ist die Narration eine »Synthesis des Heterogenen« (Ricoeur 1988: 106), die durch kontingente Ereignisse hindurch eine sinnhafte Orientierung stiftet. Vielleicht lassen sich Evolutionstheorie und Geschichtsschreibung vereinen (Russell 2011). Möglicherweise aber ist Historie in erkenntnistheoretischer Hinsicht »eine große

Illusion« (Nitecki 1992), auch wenn Geschichten lebenspraktisch immer wieder notwendige Weisen der konditionalen und kausalen Zurechnung sind. In evolutionstheoretisch-soziologischer Hinsicht lässt sich das Akzidentelle der ereignishaften Geschichte weitgehend als Variation begreifen, ohne die es jedoch keine Selektion und strukturellen Veränderungen in Gestalt von – allerdings unvorhersehbaren – Mutationen gäbe. Der *Grundriss* versteht Sozialformen, in denen sich Selektion vollzieht, evolutionstheoretisch als Genotypen, während es sich bei situationsbezogener Geschichte samt Aktanten eher um variierende Phänotypen handelt (ein Ereignis ist als Fall zugleich *singulär* und ein Fall *von* etwas Generischem). Um das Gemeinsame von Evolutionstheorie und Geschichtsschreibung zu akzentuieren, ist der *Grundriss* gelegentlich in narrativer Stilistik verfasst.

Übrigens liegt der Grund dafür, warum der *Grundriss* nur sporadische Verweise auf und keine »systematische Auseinandersetzung mit früheren Versuchen ähnlicher Art« enthält (Wohlrab-Sahr, 17), hauptsächlich darin, dass sie evolutionäre Morphogenese und die systematische Trennung von Selektion und Variation sowie von Restabilisierung und Selektion in ihrer *sozialen Formbildung* nicht konsequent genug berücksichtigen (mit der teilweisen Ausnahme von Robert Bellahs Spätwerk [2020]). Das gilt nicht zuletzt für das ›Menschlich-Allzumenschliche‹: In sozialen Zurechnungen von Handeln auf Personen ist zwar *zielgerichtetes* Handeln *individuierter* Akteur:innen *involviert*. Allerdings zeigt die evolutionstheoretische Populationsbiologie, dass zielgerichtetes Handeln *individuierter Lebewesen* (vor allem der meisten Wirbeltiere inkl. dem Menschen) in einer ›Nischenkonstruktion‹ *eingebettet* ist, in der ein Organismus seine *eigene* – d. h. intern wahrgenommene – Umwelt nach *eigenen* Maßgaben verändert (Odling-Smee et al. 2003). Für das Verhältnis zwischen natürlicher (also physikalischer und chemischer) Selektion und der Evolution *individuierter Organismen* heißt das in paradoxer Konsequenz: »If natural selection is *blind*, but niche construction is *semantically informed* and *goal-directed*, then evolution must comprise an entirely *purposeless* process, namely, natural selection, selecting for *purposive* organisms, namely, niche-constructing organisms« (Odling-Smee et al. 2003: 186, Hervorh. i.O.). Dabei *schließt* semantische Information die *Reflexion vorangehender* natürlicher Selektion *ein* (Odling-Smee et al. 2003: 183 f.); das ist die Bedingung dafür, dass individuierte Organismen lernfähig sind und aus Gelerntem handlungsförmige Folgen ziehen können. Das Paradox *zweckfreier* natürlicher Selektion *zweckgerichteten* Handelns von *individuierten Organismen* (und populationsbiologisch: von zweckgerichteten Organismen überhaupt) wird innerhalb der übergreifenden Evolution durch die *jeweilige Differenzierung* psychischer und sozialer Systeme *aus* der übergreifenden Evolution *heraus* gehandhabt. Der co-evolutionäre Abgleich zwischen beiden Arten von Systemen führt in denjenigen Fällen zur Anpassung psychischer Prozesse an soziale Vorgaben, in denen *individuierte Lebewesen* zum Zwecke ihrer Koordination von physischen, organischen und psychischen Prozessen auf *Sozialität* angewiesen sind – einschließlich der Aneignung bestimmter Motive und Intentionen, die im jeweiligen sozialen Fall zu erwarten sind. Diese Thematik führt zum nächsten Abschnitt.

## 6.2 Das Verhältnis von sozialen Ereignissen und intentionalem Handeln

Ereignisse können als Zufall oder Schicksal registriert werden. Dann mag man – sozial beobachtet – die Schultern zucken und es – wenn sozial akzeptiert – dabei belassen. Das reicht jedoch in zahlreichen Fällen nicht aus. Oftmals wird zur Verantwortung gerufen und nach Kausalitäten gefragt. Wenn es nicht Personen gewesen sein müssen, dürfen, sollen oder können, dann sind es Sachverhalte, auf die (ursächlich oder wenigstens konditional) zugerechnet wird – sei es als ›Evidenz‹, ›Sachzwang‹ oder ›Normativität des Faktischen‹ (›da kann man nichts machen‹). Nicht nur einzelne Personen werden in der Sozialdimension als Handelnde adressiert, sondern auch Sozialformen wie etwa Organisationen als ›kollektive Akteure‹. Seit Max Weber wird soziales Handeln als ein solches Handeln verstanden, »welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *anderer* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist« (Weber 2013: 149, Hervorh. i.O.). Das ist bekanntlich die Gründungsdefinition dessen, was später methodologischer Individualismus heißt. Die ›Orientierung‹ des ›gemeinten Sinns‹ ›an anderen‹ schließt Motive und Intentionen ein. Dementsprechend sind letztere nur durch Verstehen zu ergründen. Verstehen erfolgt in der ›verstehenden Soziologie‹, aber auch in der Empirie. Mit der Definition sozialen Handelns und seinem soziologischen Ansatz überhaupt steht Weber in der bewusstseinsphilosophischen Tradition neukantianisch-badischer Prägung, die nichts Soziales außerhalb des Bewusstseins kennt. Einen Staat etwa gibt es diesem Ansatz gemäß nur im Bewusstsein derjenigen, die sich in ihrem Handeln auf den Begriff des Staates beziehen und sich darin an anderen ausrichten, die in ihrem Handeln ebenfalls auf den Begriff des Staates Bezug nehmen. Somit haben wir es mit drei Relationen zu tun. Die Relationen bilden eine unendliche Schleife, wenn man berücksichtigt, dass diejenigen, an denen sich jemand in seinem/ihrer Handeln ausrichtet, ihrerseits wiederum ihr soziales Handeln an anderen ausrichten, usw. Mit der »Logik der Aggregation« (Esser 1993: 96 ff.) kommt man da nicht weit, jedenfalls nicht zum Verständnis der *Emergenz* des Sozialen.

Émile Durkheim (1984/[1895]: 106) begreift dagegen »soziologische Tatbestände« als »besondere Arten des Handelns, Denkens, Fühlens, deren wesentliche Eigentümlichkeit darin besteht, daß sie außerhalb des individuellen Bewußtseins existieren«. Auch Simmel (1989/[1890]: 133) sieht, wie bereits in der ersten Replik notiert, das Soziale dort beginnen, »wo die Wechselwirkung der Personen untereinander [...] ein objektives Gebilde zustande bringt, das eine gewisse Unabhängigkeit von den einzelnen daran teilhabenden Persönlichkeiten besitzt«. Systemtheoretisch reformuliert heißt das: Soziale Systeme verarbeiten qua Zeichen erhaltene Daten (Input) von psychischen Gefühlen und Kognitionen sowie physischem Verhalten kommunikativ zu Information und geben vor, was in sozialer Hinsicht gefühlt, gedacht und getan werden kann, muss, darf und soll (Output). Zugleich rekurrieren soziale Systeme auf die von ihnen selbst objektivierten Vorgaben systemintern. Auf diese Weise wird in sozialen Systemen Kontingenz in das überführt, was sozial der Fall ist. Vor diesem Hintergrund hat Luhmann den von Parsons et al. (1962: 16) eingeführten Begriff der doppelten Kontingenz reformuliert. Luhmann (1984: 149) zufolge ist kein soziales Handeln möglich,

»wenn Alter sein Handeln davon abhängig macht, wie Ego handelt und Ego sein Verhalten an Alter anschließen will. Der reine, nicht weiter elaborierte Zirkel selbstreferentieller Bestimmung läßt das Handeln unbestimmt, macht es unbestimmbar. Es handelt sich also nicht um eine bloße Verhaltensabstimmung, nicht um eine Koordination von Interessen und Intentionen verschiedener Akteure. Es geht vielmehr um eine Grundbedingung der Möglichkeit sozialen Handelns schlechthin.«

Sinnhaftes Handeln ist die Organisation von körperlichem oder sprachlichem Verhalten, aber psychischer und sozialer Sinn sind nicht identisch. In evolutionspsychologischer Hinsicht basiert *intentionales* Handeln von *individuellen* Wirbeltieren (inkl. Menschen) auf »Feedbacksteuerungssystemen« (Tomasello 2024: 68 et pass.). Diese Systeme koordinieren Gehirnaktivitäten *einzelner Organismen* – samt Wahrnehmung der *jeweiligen* Umwelt – mit davon gesonderten organischen und physischen Prozessen hierarchisch und darin selbstregulativ, tun dies allerdings bei anhaltender Unvorhersehbarkeit. Auf diese Weise können *Lebewesen als Individuen* über bloße Reizsteuerung hinaus mit Blick auf *ihre* Umwelt *selbst* gesteckte Ziele verfolgen. Dementsprechend hält bereits George H. Mead fest, »daß der *einzelne Organismus* in gewissem Sinn durch seine Sensitivität seine *eigene* Umwelt bestimmt« (Mead 1973/[1934]: 291, Hervorh. V.K.). Aus systemtheoretisch-soziologischer Warte muss dagegen »die Einheit einer Beziehung [...], die eine Mehrheit selbstreferenzieller Systeme [d. h. menschlicher Lebewesen mit Feedbacksteuerungssystemen; V.K.] liiert [...] als emergentes System begriffen werden« (Luhmann 1984: 154). Folglich ist Handlung »auf Systeme zugerechnete Selektion« (Luhmann 1984: 160). Dadurch wird der Kommunikationsprozess »in seiner Selbstdetermination unabhängig von den Wahrnehmungen der Beteiligten, die er voraussetzt« (Luhmann 1997: 212). Wie sollte es auch anders sein? Denn wer kann schon wissen, was im Kopf eines anderen Menschen *als eines unteilbaren Individuums* (d. h. in der *einzigartigen* Koordination von psychischen, organischen und physischen Prozessen) vorgeht?

Dass Motive und Intentionen zur Evolution des Sozialen gehören, versteht sich, aber in welcher Weise und mit welchen Auswirkungen sie das tun, ist umstritten: als einer der *Antriebe* oder eines der *Resultate* gesellschaftlicher Evolution? Wenn etwa religiös qualifizierte Intentionen zu den *Antrieben* sozialer Evolution ab einem bestimmten Stadium gehörten, müssten sie seitdem in allen menschlichen Gehirnen zumindest teilweise fest verdrahtet sein und einer Kombination aus Reizsteuerung und zielgerichteter Handlung unterliegen (etwa: immer dann, wenn ein bestimmter Reiz erfolgt, ist religiöses Erleben und eine entsprechende Intention zu religiösem Handeln nahelegend). Jedenfalls für die Evolution des Religiösen gilt: Ein anthropologisch in der Wahrnehmung verankerter, *genuin* religiös qualifizierter »Sinn und Geschma[c]k fürs Unendliche« (Schleiermacher 1984/[1799]: 212) lässt sich neurowissenschaftlich nicht nachweisen. Insofern gibt es auch keine *genuin* religiös bestimmten Intentionen. Vielmehr sind sie vor dem Hintergrund bestimmter semantischer Muster das *Resultat* sozialer Fremd- und psychischer Selbstattribution. Sozialtheoretisch heißt das: Religiös bestimmte Motive und Intentionen, die ein Handeln als ein religiöses qualifizieren, werden durch Alter Ego und vor allem durch die Relation bestimmt, welche die soziale

Position von Alter Ego und somit auch von Ego allererst konstituiert. Die Attribution von Motiven und Intentionen auf Personen wird durch gesellschaftliche Differenzierung erklärbar – und nicht umgekehrt.

Vor diesem Hintergrund sind die von Monika Wohlrab-Sahr (20) genannten »Macher« oder »Träger« der Religion« und religiöse Rollen zu verstehen. Beispielsweise mag jemand mit charismatischem Anspruch auftreten. Doch zu einer:m Charismatiker:in wird sie/er erst, wenn ihr/ihm Anhänger:innen qua Nachfolge bescheinigen, über eine charismatische Begabung zu verfügen. Somit ist der/die Charismatiker:in das Resultat »sprachliche[r] Zuschreibungsprozesse« (Steen 2017: 289, Hervorh. i.O.) auf der Basis zugrundeliegender Zeichenprozesse (inkl. der Körpersprache wie etwa Verehrungshandeln und tätigem Gehorsam). *Sozialpsychologisch* trifft zwar zu, dass sich die Möglichkeit zur wechselseitigen Perspektivenübernahme von Ego und Alter Ego im Laufe der Co-Evolution des Sozialen und Psychischen eingestellt hat, aber *soziologisch* gesehen erbringt diese Sichtweise keinen analytischen Ertrag – auch und schon gar nicht für das Verständnis religiöser Evolution. In soziologischer Perspektive ist »der oder das generalisierte Andere« (Mead 1973/[1934]: 130)<sup>3</sup> – somit beispielsweise die/der Charismatiker:in, Asket:in und Märtyrer:in ebenso wie das religiös qualifizierte Objekt (etwa eine Reliquie) – ein genuin sozialer Sachverhalt, während psychische Sachverhalte zur Umwelt des Sozialen gehören, aus der erhaltene Daten systemintern zu Information verarbeitet werden – unter anderem auch zu Motiven und Intentionen in ihrer *verkörperten, darin aber zeichenhaften Individuation*. Das meiste der psychischen, organischen und physischen Sachverhalte gehört dagegen zur amorphen Umgebung, die unter *je konkreten Bedingungen* keinerlei Daten zur Informationsbildung in sozialen Systemen bietet. Somit geht es um das Verhältnis zwischen »dem generalisierten Anderen« (Personen oder Objekte), Motiven/Intentionen in der sich verkörpernden *Individuation des Generischen* und angebotenen Gebrauchseigenschaften (*affordances*; Gibson 2015/[1979]) von *Einzeldingen*; diese sind ein Resultat der *selektiven* Unterbrechung des *Materie-Energie-Kontinuums* und bergen darin ebenso Allgemeines (beispielsweise *verkörpert* ein konkreter Ball die allgemeine Rundheit oder ein als Reliquie verehrter Knochen generalisierte Heiligkeit).

### 6.3 Das Verhältnis zwischen geschehendem Zufall und erklärendem Grund

Prinzipiell geht es bei dem, was Monika Wohlrab-Sahr (20) und Joachim Renn (29) mit den Stichwörtern »die »Macher« oder »Träger« der Religion« und »das *andere* der Evolution« als »das »Akzidentelle« konkreter Situationen« thematisieren, um das Verhältnis zwischen geschehendem Zufall und erklärendem Grund. Das Akzidentelle als zufällig Geschehendes ist etwas, das existiert, aber »für dessen Existenz es *keinen Grund* gibt« (Bubner 1998: 3, Hervorh. i.O.). Es ist das nur im Einzelnen, nicht aber begrifflich-allgemein Bestehende. Gründe wiederum »sind Gegebenheiten, die unabhängig vom Eintreten

3 Das Konzept »des generalisierten Anderen« gilt Mead (1973/[1934]: 196, Fn. 7) zufolge auch für physische und organische Sachverhalte.

oder Nicht-Eintreten bestimmter Ereignisse im Rahmen unserer Weltbegegnung einsehbar sind« (Bubner 1998: 3 f.). Um den Zufall als Unbegründetes dennoch erklären zu können, bedarf es einer »Theorie des besonderen *Grundes dieser Grundlosigkeit*, die wir Zufall nennen« (Bubner 1998: 4, Hervorh. i.O.). Im europäischen Kontext liefert Aristoteles erstmals Bausteine zu dieser Theorie, und zwar anhand von Erwägungen zum Verhältnis zwischen Substrat (›Träger‹) und Akzidens (als kontingenten Eigenschaften). In seiner Schrift *Über die Kategorien* unterscheidet er zwischen etwas Zugrundeliegendem (ὑποκείμενον; von Boethius mit *subiectum* übersetzt, von anderen auch als *substratum* bezeichnet) und etwas, dem es zugrunde liegt (Aristoteles 1998: 4 f.). Das Zugrundeliegende ist das, was in/an einem Einzelding (τὸ ὄν; das konkret Seiende) dessen Beständigkeit ausmacht. Dagegen ist ein Akzidens (συμβεβηκός; wörtl. ›das Mitgegangene‹) eine mögliche, aber nicht notwendige Eigenschaft von Einzeldingen (als Objekten, Personen, Ereignissen oder Sachverhalten) (Aristoteles 2009: 209) – im Gegensatz zu καθ' αὐτό/κατὰ συμβεβηκός (lat. *per se/per accidens*; Akzidens an sich), das eine *notwendige*, dauerhaft begleitende Eigenschaft eines Einzeldings darstellt.

Die *Einheit* der Unterscheidung zwischen allgemeinem Zugrundeliegendem und vereinzeltem Akzidentellem ist ›das Sein‹ (οὐσία; lat. *essentia*), das konkret und *zugleich* wesentlich Seiende (Aristoteles 1998: 9). Das aber, was ist, gibt es in der Empirie des Sozialen (Daten) und in soziologischer Hinsicht (Fakten) ausschließlich als *sozialen Sinn*. Soziologisch gesehen, ist demnach die Einheit der Unterscheidung zwischen Akzidentellem und Zugrundeliegendem der soziale Sinn, und folglich gibt es kein primäres und prioritäres ontisches Substrat von Sinn. Dafür kommen weder physikalisch und chemisch bestimmte Sachverhalte noch Bewusstsein oder Kommunikation infrage. Bewusstsein und Kommunikation können sich selbst ausschließlich an der zeichenhaften Verweisung auf anderes verwirklichen. Auch physikalisch bestimmte Objekte können nur über Zeichenbezüge Bestandteil des Psychischen und Sozialen werden. Somit ist das Zugrundeliegende (›Träger‹) »eine *Differenz* in den Sinnverweisungen, und diese Differenz hat ihrerseits ihren Grund darin, daß alle Aktualisierung von Verweisungen [d. h. qua Semiose; V.K.] *selektiv* sein muß« (Luhmann 1984: 142, Hervorh. i.O.). Dementsprechend kann man »auf die Annahme eines ontologischen Substrats der Welt verzichten« (Luhmann 1997: 116). An die Stelle des ›Seins‹ (οὐσία, *essentia*) und seiner Individuation im konkreten Seienden (τὸ ὄν; das, was jeweils der Fall ist, Sachverhalt) tritt in soziologischer Hinsicht die Kommunikation mit Sinn als ihrem Generalmedium. Evolutionstheoretisch gesehen, ist das *Zugrundeliegende* allein die Art der *Selektion*, die wiederum auf Morphogenese beruht. Alles andere – das heißt, die Verkörperung des *Akzidentellen* in konkret-situativer Individuation – ist *Variation*, die aber selbstverständlich wichtig für die Evolution ist, denn nochmals: ohne Variation keine Selektion.

»[D]as *andere* der Evolution«, das Joachim Renn auf Geschichte und »das ›Akzidentelle‹ konkreter Situationen« bezieht, kann freilich auch anders als soziologisch oder historisch gesehen werden. Für eine Evolutionstheorie des Religiösen ist es wichtig zu berücksichtigen, dass in religiöser Selbstbeschreibung »das *andere* der Evolution« ihre zentrale Referenz ist, nämlich als ›das *ganz* Andere‹: »[...] das *religiös* Mysteriöse, das echte Mirum, [...] ist das ›*Ganz andere*« (Otto 1963/[1917]: 19, Hervorh. i.O.); im Anschluss dar-

an formuliert der christliche Theologe Karl Barth (2010/[1922]: 522) in monotheistischer Fassung: »[D]as spezifisch Göttliche [ist] das ganz Andere Gottes.« Das Grundparadox der Religion besteht darin, dass »das ganz Andere [...] als doch Gegenwärtiges erlebt« wird (Siegfried 1922: 403). In diesem Sinne notiert Barth abermals in monotheistischer Perspektive: »[...] als der *unbekannte* Gott wird Gott *erkannt*« (Barth 2010/[1922]: 112, Hervorh. i.O.). Joachim Renns »*andere[s]* der Evolution« ist in soziologischer Hinsicht auf religiöse Selbstbeschreibung somit die nicht erreichbare, weil nicht zu bezeichnende Transzendenz – sei es theistisch oder nicht-theistisch semantisiert; nicht-theistisch etwa als das buddhistische *nirvāna*, als »das dem Sinnen Unzugängliche« (Seidenstücker 1922: 27), als »beyond reasoning« (DeCourcy Ireland 1997: 139); oder als das daoistische *dào*, als der Weg, der »unfaßbar und unvorstellbar« ist (Laozi 1990: 21). Es ist die bereits genannte Crux mit Unterscheidungen, nämlich zu bestimmen, was auf welche Seite einer Unterscheidung gehört – in diesem Fall, was als Substrat und was als Akzidentelles zu verstehen ist. Für Joachim Renn (29) ist »das *andere* der Evolution« »das ›Akzidentelle‹ konkreter Situationen«; für religiöse Selbstbeschreibung ist es das gerade Gegenteil: das ›ganz Andere‹ als das allem irdischen Geschehen Zugrundliegende, das *subiectum*, der ›Träger‹ alles Gegebenen in je konkreten Ereignissen samt individuierten Entitäten (seien es Personen oder Objekte). Für Monika Wohlrab-Sahr sind individuierte Personen »die ›Macher‹ oder ›Träger‹ der Religion«; für Religion ist hingegen ihr ›Träger‹ (Substrat) ihre Referenz, nämlich die – wie auch immer semantisierte – Transzendenz (etwa Luthers Gott als ›ein feste Burg‹), die Religion einschließlich aller (aber nur *in ihr religiös*) handelnden Geschöpfe hervorbringt; und für den *Grundriss* ist es religiöse Kommunikation, die sich selbst generiert, ihr eigener ›Träger‹ ist und individuierte Akzidentien hervorbringt.

Was tut man, wenn eine Unterscheidung syntaktisch stabil ist, aber ihre Semantisierungen changieren? Man glättet die Unterscheidung in Gestalt einer semantischen Einheit. Solches geschieht auch in religiöser Kommunikation, allerdings im Unterschied zu anders qualifizierter Kommunikation mit Bezug auf letztinstanzlichen Sinn. Die Einheit von Zugrundliegendem und Akzidentellem kommt besonders gut in folgender Passage des irischen christlichen Theologen Johannes Scottus Eriugena zum Ausdruck:

»Wir dürfen [...] Gott [als das unveränderlich in sich selbst seiende göttliche Wesen – *divina essentia*; V.K.] und Kreatur nicht als voneinander verschiedene Zwei denken, sondern als eins und dasselbe. Denn auch die Kreatur ist in Gott bestehend, und Gott wird in der Kreatur auf wunderbare und unaussprechliche Weise geschaffen, indem er sich selbst offenbart, unsichtbar sich selbst sichtbar macht, [...] sich von einem Akzidentlosen zu einem dem Akzidentellen Unterworfenen und Akzidentellen (*accidentibus liber accidentibus subiectum et accidens*) [...] macht, und als der Macher von allem auch in allem selber wird, als ewig zugleich zu sein anfängt und als unbeweglich sich doch in allem bewegt und in allem alles wird« (Eriugena, ›Periphyseon‹ [*De divisione naturae*]; zit. nach der deutschen Übersetzung in Kreuzer 1991: 12, Hervorh. i.O.).

Diese Passage ist weder nur zu paraphrasieren, noch sollte ihre soziale Wirklichkeit *als* Religion wegerklärt werden. Um beides zu vermeiden, bedarf es einer evolutionstheoretisch-soziologischen Reformulierung, also der Übersetzung von einer Form in eine andere. Bereits Simmel (1992/[1898]: 277) zufolge findet »[d]ie Einheit der Dinge und der Interessen, die uns zunächst auf dem sozialen Gebiete nahegebracht wird, [...] ihre reine und gleichsam von aller Materie gelöste Darstellung in der Idee des Göttlichen«, und für Durkheim (1976/[1906]: 105) ist Gott die »transfigurierte und symbolisch gedachte Gesellschaft«. Wenn man das Wort »Gott« (als *divina essentia*, das göttliche Zugrundeliegende) der zitierten Passage durch Evolution ersetzt und den Ausdruck »Kreatur« in evolvierenden religiösen Sinn (als *notwendiges* Akzidentelles des Gesellschaftlichen) übersetzt, erhält man eine evolutionstheoretisch-soziologische Perspektive auf die Ein- und Entfaltung des Religiösen – nur eben von außerhalb der Religion, aber mit *formalen* Korrespondenzen zu religiöser Selbstbeschreibung. Wie gesagt, wird die Einheit der Unterscheidung zwischen Zugrundeliegendem (Substrat, ›Träger‹) und Akzidentellem in der europäischen Philosophiegeschichte ›Sein‹ (οὐσία, *essentia*) genannt. In religiöser Selbstbeschreibung heißt diese Einheit theistisch ›Göttin/Gott‹, nicht-theistisch etwa *nirvāna* oder *dào*. Strukturwissenschaftlich lässt sich diese Einheit mit Begriffen wie ›Form‹, ›Struktur‹, ›Muster‹ oder – ganz allgemein – mit ›Relation‹ bezeichnen. In der Perspektive einer soziologischen Evolutionstheorie handelt es sich bei ›Sein‹ (οὐσία, *essentia*) um genuin *soziales* Sein; näherhin um Kommunikation, die zwischen psychischen, organischen und physischen Sachverhalten qua Zeichen vermittelt. Mit ihren zentralen Mechanismen umfasst die Evolutionstheorie sich stabilisierende, zeitüberdauernde Selektion sowie akzidentelle Variation. Somit ist in der Evolutionstheorie auch Geschichte samt individuierten Aktanten als eine soziokulturelle Selbstbeschreibung enthalten, ebenso wie es Geschichtstheologien in religiöser Hinsicht sind. Selbstverständlich ist Evolution nicht überzeitlich, sondern stets konkret. Sie ist genuin prozedural und somit zeitlich verfasst; sie verändert ständig das, was evolviert, in historisch qualifizierten Ereignissen. Aber die ausgebildeten *Selektionsformen* der Evolution überdauern zumindest größere Zeiträume. Somit ist auch die Evolutionstheorie zeitbedingt, aber zugleich sich selbst erklärend: Mit ihr lässt sich begründen, warum sie mit ihrer spezifischen Semantik erst in der Moderne aufgekommen ist, ohne darin jedoch ein oder gar *das* Ziel der Semantikkgeschichte zu sehen. Doch solange die Evolutionstheorie erfolgreich Morphogenese zu erklären vermag, ist sie wissenschaftlich in zeitgemäßer Geltung.

Wenn in evolutionstheoretischer Perspektive das Akzidentelle als phänotypische Variation von genotypischen Formen begriffen wird, lässt sich verstehen, wie und warum historische Ereignisse – auf metonymisch-komprimierte Weise – handelnden Personen zugeschrieben werden; etwa dergestalt, dass ›Alexander der Große‹ die Schlacht bei Issos ›gewonnen‹ und die für uneinnehmbar gehaltene Festung Aornos am Indus ›erobert hat‹ sowie ›das Alexanderreich‹ ›wegen‹ ›Alexanders‹ frühen Todes ›auseinanderfiel‹. In der Geschichtsschreibung mag man in Bezug auf die Person Alexanders des Großen ›Fakten‹ und ›Fiktion‹ auseinanderhalten (Bosworth/Baynham 2000). Doch *die Funktion* seiner Apotheose im Herrscherkult (Chaniotis 2003) und entsprechen-

de Verbindungen zwischen Religion und Politik im alexandrinischen Großreich und unter der anschließenden Diadochen-Herrschaft sowie die Auswirkungen auf den römischen Herrscherkult wird man durch personale Zurechnung *im Analytischen* nicht erklären können. Dazu braucht es die Rekonstruktion morphogenetischer Entwicklungen im Gesellschaftlichen. Im Sinne der aristotelischen Unterscheidung zwischen Akzidentellem und Zugrundeliegendem und ihrer evolutionstheoretischen Reformulierung ist die Verehrung der Figur Alexanders des Großen *akzidentelle Variation* der *zugrundeliegenden* Sakralisierung von politischen Vorgängen als einem *Selektionsprinzip* in einem bestimmten Stadium religiöser Evolution. Somit lassen sich die im Herrscherkult um Alexander erfolgenden Ereignisse *für sich* genommen – d. h. in der historischen Rekonstruktion, die sich an empirische Selbstbeschreibungen (historische Quellen) hält – als *intendierte* Handlungen verstehen; *an sich* gesehen, sind diese Ereignisse dagegen Teil der allgemeinen, *nicht zielgerichteten* gesellschaftlichen Evolution.

Zwar ist die Zurechnung auf Personen seit der Achsenzeit zu einer wichtigen Selektionsweise geworden. Allerdings trifft das nicht für sämtliche Sozialformen und gesellschaftliche Sonderbereiche oder nur teilweise und in unterschiedlichen Graden zu – etwa in Interaktionen unter Anwesenden eher mehr (mit Ausnahme allerdings vieler Rituale) und in formalen Organisationen in der Regel weniger; und beispielsweise für das Recht sowie die Erziehung ist diese Selektionsweise konstitutiv, für Wissenschaft und Kunst dagegen eher irritierend. Nicht zuletzt sind es in der Religionsgeschichte zumeist zwar personal adressierte, aber gerade nicht menschliche Wesen, die handeln. Und falls auf menschliche Personen religiös zugerechnet wird, basiert das auf religiös gehaltenen anthropologischen Semantiken. *Auf ihrer Grundlage* handeln menschliche Akteur:innen nicht *per se* (im Sinne des aristotelischen καθ' αὐτό συμβεβηκός, *notwendiges* Akzidens an sich), nicht autonom und (allein) aufgrund des eigenen Verstandes, sondern etwa – in Weber'scher Diktion – als ›Werkzeug‹ oder ›Gefäß‹ göttlicher Befehle oder Kräfte. Personen können in religiöser Hinsicht sogar von transzendenten Kräften besessen sein.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf Monika Wohlrab-Sahrs Hinweis zum Individuum und zur sozialen Relevanz von dessen Biographie zu sprechen kommen. Personalisierte Transzendenz brauche »ein Gegenüber, das sich nicht nur in der Maske der Person erschöpft, sondern das *über biographische Bestimmung individuiert* wird« (Wohlrab-Sahrs, 20, Hervorh. i.O.). Das ist ein wichtiger Hinweis. Wie bereits angedeutet, sind Narrationen mit personaler und dinglicher Zurechnung – und somit auch Biographien – kommunikative Offerten an Psychen. Das war in der Co-Evolution von psychischen und sozialen Prozessen und entsprechender struktureller Verknüpfung zwischen beiden bedeutsam und bleibt es noch heute. Doch wenn in soziologischer Hinsicht Gött:innen nicht handeln können, sind in soziologisch-*basaler* Analyse von Kommunikationsprozessen auch nicht Personen (lat. *persona*; Maske) *aus sich heraus* in der Lage, religiös zu handeln (nochmals: *per se* im Sinne des aristotelischen καθ' αὐτό συμβεβηκός, *notwendiges* Akzidens an sich). Während es sich bei menschlichen Personen um metonymisch verdichtete Attributionen handelt, sind Biographien deren

narrative Entfaltung und darin *individuiierende Konkretion* samt Motiven und Intentionen. Ebenso verhält es sich mit Handeln und Biographie transzendenter Entitäten, denen Personalität zugeschrieben wird. Beispielsweise hat der monotheistische Gott der Hebräischen Bibel nicht nur einen Namen (YHWH), sondern auch eine Biographie (Miles 1996). Dadurch wird er zu einem unverwechselbaren göttlichen *Individuum*, das sich von anderen Gött:innen abgrenzt und deren Verehrung verbietet (Ex 20,3). *Dieser bestimmte* Gott kann sogar eine Autobiographie verfassen, die er allerdings einem menschlichen Akteur diktieren muss (Ferrucci 1988); ebenso, wie er seine Offenbarungen Propheten mitteilt und jene von diesen berichten lässt – als Ausdruck dessen, dass in soziologischer Perspektive religiöse Transzendenz prinzipiell nicht erreichbar und daher auf Medien angewiesen ist. Somit kann die Biographie mit ihrer individuiierenden Konstitution (im Falle von Gött:innen: Divination) von Motiven und Intention zu einem der zentralen Bezugsprobleme religiöser Kommunikation (nicht erst in der Moderne) werden; denn wie Monika Wohlrab-Sahr (20, Hervorh. i.O.) schreibt: Die »*Form der biographischen Individuierung*« trägt dazu bei, »zwischen Immanenz und Transzendenz eine Brücke zu schlagen« – und zwar von beiden Seiten der Unterscheidung aus, sodass sich Transzendenz und Immanenz auf der Brücke treffen. Der Ausdruck »Brücke« ist eine Umschreibung von ›Medium‹: Handeln ist ein Medium für die Form der Person, diese ein Medium für individuiierende Biographie, und beide sind wiederum ein Medium für Formen der Kommunikation, aber nicht immer und überall, und daher ein Medium unter anderen. Ebenso verhält es sich mit dem Seelenbegriff, wie im *Grundriss* (ER: 73) und *Précis* (Krech 2023: 193) angedeutet ist: Auch die Seele ›schlägt eine Brücke zwischen Transzendenz und Immanenz‹. Alles in allem sind religiös bestimmte Entitäten – seien es Gött:innen oder Kräfte, Personen oder physikalisch bestimmte Objekte und Sachverhalte – das Ergebnis der semantischen Adressierung von unbekannter Transzendenz unter bekannten, immanenten Bedingungen. Diese semantischen Adressierungen sind teils kontingente, teils notwendige Akzidentien religiöser Kommunikation als ›Träger‹ ihrer selbst und darin historisch variabel.

## 7 Was steckt hinter (religiösen) Zeichen?

Zeichen im Allgemeinen ebenso wie religiöse Zeichen stehen *für sich* und verweisen zugleich auf *anderes*. Zudem sind sie nicht selten polysem oder semantisch nicht näher spezifiziert. Folglich müssen Zeichen in eine vereinheitlichende Ordnung gebracht werden, damit man weiß, was jeweils der Fall ist. In Bezug auf das Verhältnis von Vielfalt und Einheit hält Wilhelm von Ockham fest: »Ob Vielfalt, Unterscheidung oder Identität, ist eine andere Frage der Absolutheit« (Wilhelm von Ockham 1980: 625; meine Übersetzung, V.K.). Aussagen dieser Art finden sich im Verlauf des europäischen Mittelalters vermehrt. In ihnen wird »der Status der Relation selbst mit einer Relation bestimmt – eben der der Verschiedenheit« (Schönberger 1994: 375); und dieser *Relation der Relation* (sowie komplementär dazu: der *Differenz der Differenz*) kommt der

systematisch primäre und zeitlich prioritäre ontologische Status zu.<sup>4</sup> Die Bestimmung von vereinzelt und darin unterschiedlichem Akzidentellem braucht ein *generisches tertium comparationis*, auf das hin und durch das die Beobachtung von Verschiedenheit überhaupt erst möglich wird (als Wiedereinführung der Unterscheidung gleich/ungleich auf der Seite des Gleichen). Das ist nicht selten der blinde Fleck in der Verwendung eines jeden Plurals (etwa Gesellschaften, Religionen, Individuen), und das will (teils normativ) eine kulturrelativ(istisch)e Position nicht (ein)sehen. Im Sinne der Peirce'schen Kategorienlehre stellt die Drittheit ein *tertium comparationis* zur Verfügung, auf dessen Basis Differenzen und Relationen in der Zweitheit beobachtet und auf die allgemeine Erstheit bezogen werden können. Im *Grundriss* wird die Drittheit als Evolutionstheorie spezifiziert.

Rafael Walthert (8) sieht die Anlage des *Grundrisses* richtig (d. h. so, wie vom Autor beabsichtigt), wenn er schreibt, »dass eine Unterscheidung in Erst-, Zweit- und Drittheit [...] sich als Logik durch das Buch hindurch zieht«. Zudem hält er diese Anlage für »ein ausgefeiltes Deutungsschema« (8). Bei Joachim Renn (25) stellte sich dagegen der Eindruck ein, der *Grundriss* halte sich »beinahe verbissen« an die Peirce'sche Semiotik; mehr noch scheint sie Renn »zum Zweck einer echten Weiterbildung der Systemtheorie keine gute Wahl zu sein«. Doch diese dreiwertige Logik halte ich als Ergänzung der System- und Evolutionstheorie deshalb für angemessen, weil sie sowohl binäre Unterscheidungen (etwa System und Umwelt oder Substrat und Akzidens) als auch deren Synthese berücksichtigt (etwa Systemreferenz oder Sachverhalt als das, was jeweils der Fall ist [Tegtmeier 1992: insb. 138–183]). Wenn sich die soziale Wirklichkeit und mit ihr Religion (sowie Realität überhaupt) nicht differenziell in der Zweitheit entfaltet, gäbe es sie nicht. Wenn sie jedoch nicht zugleich als einfaltende Einheit je verschiedener Unterscheidungen in der Oszillation zwischen Drittheit (Regeln) und Erstheit (Formen) prozedierte, wäre die soziale Wirklichkeit samt Religion ebenfalls nicht möglich. Dann könnte man nie wissen, was jeweils *konkret* der Fall als Fall *von* etwas ist – etwa: Will der Priester, der die Monstranz hochhält, diese jemand anderem im *ökonomischen Tausch* gegen etwas anderes überlassen, oder gibt er mit der Geste den Anwesenden ein Zeichen für *göttliche Präsenz*?

In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist mit den beiden Objektbezügen als Bestandteil jeder vollständigen Semiose die prinzipielle Alternative von Realismus und Konstruktivismus überwunden – nämlich mit dem unmittelbaren Objekt (O2), wie es sich in der Semiose zeigt, und dem dynamischen Objekt (O1), das die Semiose intern bestimmt und auf das sie zugleich als etwas Objektiviertes referiert (Abb. 9, ER: 54). Zwar besteht

4 »Ontologie« ist hier nicht im Sinne eines am Substanzbegriff orientierten Denkens gemeint, sondern als die Beobachtung der Welt mittels der primären Unterscheidung Sein/Nichtsein. Mit einer Ontologie, die *Sachverhalte* als Basis-Kategorie, nämlich als die *Einheit* von Ding, Eigenschaft und Beziehung versteht, wird danach gefragt, was der Fall ist oder nicht ist. In dieser Ontologie steht »den Relata eines relationalen Sachverhalts eine gleichrangige und selbständige Entität gegenüber, die nicht selbst verbindet, sondern von einer weiteren Entität mit den Relata verbunden wird« (Tegtmeier 1992: 181). Die gegenüber den Relata gleichrangige, selbständige und somit emergente Entität ist die Relation des relationalen Sachverhalts (also die Relation der Relation), und die weitere Entität ist die Funktion, der pragmatische Vollzug.

die soziale Wirklichkeit ausschließlich aus Zeichen und Zeichenverweisen, aber besagter doppelter Objektbezug ist in jeder vollständigen Semiose enthalten. Und nicht zuletzt ist zu beachten, dass Zeichen, die auf materielle Objekte verweisen, selbst ein materielles Etwas sind. Insofern ist in dieser Perspektive auch der Dualismus von Materie und Geist obsolet. Was bleibt, sind materielle Entitäten, deren Substanz und Akzidentien durch Differenzen und Relationen – soziologisch: durch sozialen Sinn – konstituiert werden. Die Differenzen nach außen und Relationen nach innen sorgen *qua Selektion* für die Unterbrechung der Interdependenz des Materie-Energie-Kontinuums (in psychischer und sozialer Hinsicht: für die Unterbrechung von Assoziations- und Erwartungsketten). So, wie Energie im physikalischen Sinne das Komplement zu Materie ist, ist sozialer Sinn das Komplement zu sozial bestimmter Materie: Soziale Materie ist eine *selektiv* verdichtete Form von sozialem Sinn, und durch dessen *Rekursion* wird sozial geformte Materie beständig.<sup>5</sup> Das gilt unabhängig davon, ob es sich etwa um Körperverhalten, phonetische Laute, neuronale Netze, physikalisch qualifizierte Objekte (wie Statuen, Bilder und Gebäude) oder um Schriftzeichen handelt. Sinn als Verweis von Zeichen auf andere Zeichen und somit als Relation der Relation ist die übergreifende Einheit der Unterscheidung von ›Zeichenträger‹ (als physikalisch bestimmtem materiellem Substrat) sowie Personen und ›Trägerschichten‹ als ›Zeichenverwender:innen‹ einerseits und ›Zeicheninhalt‹ (Semantik, ›Ideen‹) andererseits. Das Zusammenspiel von unmittelbarem und dynamischem Objekt sorgt – ganz, wie man will – für einen ›gezähmten Konstruktivismus‹ oder einen ›gebändigten Realismus‹.

Vor dem Hintergrund dieser erkenntnistheoretischen Erwägungen unternimmt der *Grundriss* den Versuch zu beschreiben, was in Sachen Religion der Fall ist. Worauf sich der Fall bezieht, kann in der Perspektive des *Grundrisses* nur der doppelte Objektbezug als Bestandteil jeder vollständigen Semiose sein. Aber in der Welt des Sozialen ist der doppelte Objektbezug prinzipiell symbolisch gehalten. Auch für die Evolution des Religiösen ist der Übergang von Signalen und einzelnen Zeichen zu Symbolen und Symbol-Ketten *grundlegend*. Wie mit der Peirce'schen Semiotik zu erkennen ist, sind in der Evolution des Sozialen alle Zeichenarten stets vom drittheitlichen Interpretanten sowie speziell von Symbolen her zu begreifen. Die soziale Wirklichkeit samt Religion besteht *primär* aus Symbolen. Erst von dort aus lassen sich indexikalische Verweise in der zweitheitlichen Realität aus Differenzen und Relationen sowie ikonische Bezüge in der Erstheit rekonstruieren. Immer aber – auch empirisch – ist der drittheitliche Interpretant als das Bedeutungsfeld von Zeichen beteiligt (nicht erst in religiöser Selbstbeschreibung, wie das Rafael Walthert [11] zu verstehen scheint, sondern auch bei Religion *in actu*).

Nachdem das ›Ding an sich‹ mit der Transzendentalphilosophie Kants endgültig verabschiedet worden ist und wiederum Ernst Cassirer das transzendente Subjekt mit seiner *Philosophie der symbolischen Formen* in die Sprache hineingenommen hat, ist Sprache

5 Im physikalischen Sinn ist Materie »eine kompakte, verdichtete Form von Energie [...], kondensierte Energie sozusagen. Aber diese Umwandlung sieht man nicht im Alltag« (Carreras/Hentsch 1986: 10). Deshalb sieht man, wie gesagt, *sozial geformte* Materie nur in der Perspektive einer strukturwissenschaftlich gehaltenen Soziologie.

in soziologischer Hinsicht zu Kommunikation geworden. Von dort aus gesehen, erzeugt Religion ihre Referenz – die unverfügbare, weil namenlose Transzendenz – *aus sich selbst heraus* (*per se* im Sinne des aristotelischen  $\kappa\alpha\theta' \ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$   $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$ , als *notwendiges Akzidens* des gesellschaftlichen Substrats, nämlich der »wirklichen Lebensverhältnisse« als des allgemein-gesellschaftlichen Umgangs mit Materiellem). Zugleich bezieht sich Religion auf unverfügbare Transzendenz als ihr dynamisches Objekt sowie darin als Einheit der Unterscheidung transzendent/immanent – kurz: als religiöse Wirklichkeit (wenn auch semantisch immer wieder variierend). Mit Blick auf Gesellschaft heißt das, dass sie ihr nicht erreichbares Gegenüber – nämlich das nicht zu bezeichnende Unterschiedslose – qua Religion innerhalb ihrer selbst, also gesellschaftlich, konstituiert und auf es mit eigenen Mitteln referiert. Was aber steckt dann hinter (religiösen) Zeichen? Nichts. Doch aus diesem Nichts entstehen Relationen, Strukturen, Formen, Systeme, nämlich »räumliche Organisation aus annähernd gleichförmigen Anfangsbedingungen« durch das Prinzip der »Selbstgliederung« (Gierer 1991: 16) – im Falle religiöser Evolution: der vierdimensionale Raum der Religion.

## Literatur

- Aristoteles (1998): »Kategorien«. In: Ders.: *Kategorien. Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck (De interpretatione)*. Griechisch–Deutsch. Hamburg: Meiner, S. 1–93.
- Aristoteles (2009): *Metaphysik. Zweiter Halbband (Bücher VII[Z]–XIV[N])*. Griechisch–Deutsch. Hamburg: Meiner.
- Barth, Karl (2010/[1922]): *Der Römerbrief (zweite Fassung)*. Zollikon–Zürich: Theologischer Verlag.
- Bellah, Robert N. (2020): *Der Ursprung der Religion. Vom Paläolithikum bis zur Achsenzeit*. Freiburg i.Br. u. a.: Herder.
- Bosworth, Albert Brian/Baynham, Elizabeth J. (Hg.) (2000): *Alexander the Great in Fact and Fiction*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Bubner, Rüdiger (1998): »Die aristotelische Lehre vom Zufall. Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik«. In: Graevenitz, Gerhart von/Marquard, Odo (Hg.): *Kontingenz*. München: Fink, S. 3–21.
- Carreras, Rafel/Hentsch, Guy (1986): »Energie wird zu Materie. Ein Blick in die Welt der Elementarteilchen«. CERN: [https://cds.cern.ch/record/2255178/files/energie\\_wird\\_zu\\_materie.pdf](https://cds.cern.ch/record/2255178/files/energie_wird_zu_materie.pdf) (zuletzt aufgerufen am 16.03.2024)
- Chaniotis, Angelos (2003): »The divinity of Hellenistic rulers«. In: Erskine, Andrew (Hg.): *A Companion to the Hellenistic World*. Oxford u. a.: Blackwell, S. 431–445.
- Cottam, Ron/Ranson, Willy/Vounckx, Roger (2007): »Re-mapping Robert Rosen's (M,R)-systems«. In: *Chemistry & Biodiversity* 4(10), S. 2352–2368.
- DeCourcy Ireland, John (Hg.) (1997): *The Udāna. Inspired Utterances of the Buddha & The Itivuttaka. The Buddha's Sayings*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Donald, Merlin (1991): *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Durkheim, Émile (1976/[1906]): »Bestimmung der moralischen Tatsache«. In: Ders.: *Soziologie und Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 84–117.
- Durkheim, Émile (1984/[1895]): *Die Regeln der soziologischen Methode*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Esser, Hartmut (1993): *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Ferrucci, Franco (1988): *Die Schöpfung. Das Leben Gottes, von ihm selbst erzählt*. München: Hanser.

- Gadamer, Hans G. (1990/[1960]): *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gibson, James J. (2015/[1979]): »The theory of affordances«. In: Ders.: *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York u. a.: Psychology Press, S. 119–135.
- Gierer, Alfred (1991): *Die gedachte Natur. Ursprünge der modernen Wissenschaft*. (Neuformatierung und als PDF zur Verfügung gestellt durch die Bibliothek der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften). Piper: München.
- Griffiths, Paul E. (2017): »Genetic, epigenetic and exogenetic information in development and evolution«. In: *Interface Focus* 7(5), S. 1–8.
- Hampe, Michael (2012): »Explanation through description«. In: Abel, Günter/Conant, James (Hg.): *Rethinking Epistemology. Volume 1*. Berlin u. a.: De Gruyter, S. 353–368.
- Krech, Volkhard (2021): *Die Evolution der Religion. Ein soziologischer Grundriss*. Bielefeld: transcript. doi.org.10.14361/9783839457856
- Krech, Volkhard (2023): »Zeichen, nichts als Zeichen? Eine semiotisch-systemtheoretische Perspektive auf das Soziale – mit besonderer Berücksichtigung der Religion«. In: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 12(2), S. 179–200.
- Kreuzer, Johann (1991): »Natur als Selbstwerdung Gottes. Überlegungen zur Schrift ›Periphyseon‹ (*De divisione naturae*) des Johannes Scottus Eriugena«. In: Zimmermann, Albert/Speer, Andreas (Hg.): *Mensch und Natur im Mittelalter. 1. Halbband*. Berlin u. a.: De Gruyter, S. 3–19.
- Laozi (1990): *Tao-Te-King*. Zürich: Diogenes.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luther, Martin (1967): »Der grosse Kätechismus. 1529«. In: Ders.: *Schriften von 1529 bis 1545*. Berlin: De Gruyter, S. 1–99.
- Mannheim, Karl (1978/[1929]): *Ideologie und Utopie*. Frankfurt a.M.: G. Schulte-Bulmke.
- Mead, George H. (1973/[1934]): *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Miles, Jack (1996): *Gott. Eine Biographie*. München/Wien: Hanser.
- Nitecki, Matthew H. (1992): »History. La grande illusion«. In: Nitecki, Matthew H./Nitecki, Doris V. (Hg.): *History and Evolution*. Albany: SUNY Press, S. 3–53.
- Odling-Smee, F. John/Laland, Kevin N./Feldman, Marcus W. (2003): *Niche Construction. The Neglected Process in Evolution*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Otto, Rudolf (1963/[1917]): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C.H. Beck.
- Parsons, Talcott et al. (1962): »Some fundamental categories of the theory of action. A general statement«. In: Parsons, Talcott/Shils, Edward A. (Hg.): *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press, S. 3–29.
- Renn, Joachim (2021): *Indirekte Referenz. Pragmatischer Realismus und Medientheorie. Soziologische Übersetzungen III*. Bielefeld: transcript.
- Richards, Robert J. (1992): »The structure of narrative explanation in history and biology«. In: Nitecki, Matthew H./Nitecki, Doris V. (Hg.): *History and Evolution*. Albany: SUNY Press, S. 19–53.
- Ricoeur, Paul (1988): *Zeit und Erzählung. Bd. 1: Zeit und historische Erzählung*. München: Fink.
- Rieger, Burghard B. (2000): *Unschärfe Semantik. Die empirische Analyse, quantitative Beschreibung, formale Repräsentation und prozedurale Modellierung vager Wortbedeutungen in Texten*. Frankfurt a.M. u. a.: Lang.
- Russell, Edmund (2011): *Evolutionary History. Uniting History and Biology to Understand Life on Earth*. Cambridge, NY: Cambridge University Press.
- Schleiermacher, Friedrich D. E. (1984/[1799]): »Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern«. In: Ders.: *Kritische Gesamtausgabe. I. Abt., Bd. 2*. Berlin: De Gruyter, S. 185–326.

- Schneider, Thomas (2000): »Die Waffe der Analogie. Altägyptische Magie als System«. In: Gloy, Karen/Bachmann, Manuel (Hg.): *Das Analogiedenken. Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie*. Freiburg i.Br.: Alber, S. 37–85.
- Schönberger, Rolf (1994): *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik*. Leiden u. a.: Brill.
- Seidenstücker, Karl (Hg.) (1922): *Itivuttaka. Das Buch der Herrnworte. Eine kanonische Schrift des Pāli-Buddhismus*. Leipzig: Altmann.
- Serres, Michel (2021): *Das Verbindende. Ein Essay über Religion*. Berlin: Suhrkamp.
- Siegfried, Theodor (1922): »Wie ist Gotteserkenntnis überhaupt möglich? Teil 3«. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 3 [30](6), S. 401–423.
- Simmel, Georg (1989/[1890]): »Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen«. In: Ders.: *Aufsätze 1887–1890. Über sociale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 109–295.
- Simmel, Georg (1989/[1900]): *Philosophie des Geldes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1992/[1908]): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1992/[1898]): »Zur Soziologie der Religion«. In: Ders.: *Aufsätze und Abhandlungen 1894 bis 1900*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 266–286.
- Simmel, Georg (1995/[1906]): »Die Religion«. In: Ders.: *Philosophie der Mode (1905); Die Religion (1906/<sup>2</sup>1912); Kant und Goethe (1906/<sup>3</sup>1916); Schopenhauer und Nietzsche (1907)*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 39–118.
- Steen, Pamela (2017): »Charisma«. In: Lasch, Alexander/Liebert, Wolf-Andreas (Hg.): *Handbuch Sprache und Religion*. Berlin u. a.: De Gruyter, S. 288–311.
- Tegtmeier, Erwin (1992): *Grundzüge einer kategorialen Ontologie. Dinge, Eigenschaften, Beziehungen, Sachverhalte*. Freiburg u. a.: Alber.
- Tomasello, Michael (2024): *Die Evolution des Handelns. Von den Eidechsen zum Menschen*. Berlin: Suhrkamp.
- Weber, Max (2013): *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919–1920*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, Max (2016): »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«. In: Ders.: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus; Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904–1920*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 123–492.
- Wilhelm von Ockham (1980): *Opera theologica. Bd. 9: Quodlibeta septem*. New York: Institutum Franciscanum.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Kleine, Christoph (2021): »Historicizing secularity. A proposal for comparative research from a global perspective«. In: *Comparative Sociology* 20(3), S. 287–316.