

Wolfgang Eßbach

Drei Fragen zu Volkhard Krechs »Die Evolution der Religion«

Vorbemerkung

Erinnerungen vorweg. Ein soziologischer Systemtheoretiker war ich nie, wohl aber ein kontinuierlich interessierter Beobachter von Systemtheoretikern.¹ Jürgen Frese, der in den 1970er Jahren in Bielefeld ein Projekt über Intellektuellengruppen und kollektive Theorieproduktion entwickelt hatte, sagte mir in einem Kneipengespräch, die Brüche zwischen biologischen, psychischen, sozialen und maschinellen Systemen seien mit den Konzepten struktureller Kopplung und Interpenetration kaum heilbar. Irritiert hatte mich zu sehen, wie damals einige der Genossen aus dem Lager des westdeutschen Neo-Leninismus der sogenannten K-Gruppen begannen, sich mit Luhmanns Systemtheorie anzufreunden. Ein intellektueller Fortschritt zweifellos, aber der Verdacht, ein rigider Ordnungssinn könnte damit einen neuen Aktionsraum gefunden haben, ließ mich nicht los.

In den 1980er Jahren setzten dann die munteren Theoriekonkurrenzen ein, die Debatten um die bessere Theorie, die Theorievergleiche mit einem Auswiegen der Stärken der einen und den Schwächen der anderen: Gesellschaftskritik oder Systemtheorie, Handlungstheorie oder Systemtheorie, Luhmann oder Foucault, bis heute beliebte Prüfungsthemen. Theorien wurden zu sich selbst tragenden Monumenten, die eine von weitem erkennbare Theorieidentität signalisierten. Günter Dux, der in seinem Werk eine konsistente historisch-genetische Theorie der Kultur in 13 Bänden vorgelegt hat, die durchaus mit vergleichsweise monumentalen Theorien schritthalten konnte, meinte einmal im Gespräch, dass wer zur Systemtheorie wechsele, für andere Theorien verloren sei. Anders Heinrich Popitz, der gelegentlich bemerkte, Luhmann sei doch bisweilen durchaus humorvoll, und man fände bei ihm erheiternde Lakonismen. Die kurze Evolution konzeptioneller Leitbegriffe von gnadenlos versöhnender Dialektik zu schwankender Ambivalenz, schließlich zur Verliebtheit in Paradoxie, sie gäbe in der Tat einen ergiebigen Stoff für soziologische Satiren.²

Luhmanns Schriften zur Religion haben in der Theologie über Jahre hinweg ein starkes Interesse hervorgerufen, was nicht erstaunlich ist, denn zum einen stand die »Funktion der Religion« nach den Verlusten an Kirchenmitgliedern seit den 1960er Jahren in Frage,

1 Die Rechtschreibung in diesem Beitrag folgt den Gepflogenheiten des Autors.

2 Man könnte dazu an Hans Paul Bahrds *Himmlische Planungsfehler. Gedanken zu einer Evolutionstheorie, die als Wissenschaft nicht wird auftreten können* anschließen (Bahrds 1996: 57-90).

und zum anderen kam die Abstraktionshöhe systemtheoretischer Begriffskunst der noch höher aufsteigenden Theologie dessen, was größer nicht gedacht werden kann, entgegen. Die Luhmann-Rezeption in der Religionswissenschaft schwankte zwischen einer problemlosen Übernahme von Begriffen und Konzepten und dem Urteil, diese Theorie sei empirisch kaum zu verifizieren. Theologen hatten mit der Unterscheidung Immanenz/Transzendenz als derjenigen Leitdifferenz, die dem gesellschaftlichen Subsystem Religion in Kommunikationen eine eindeutige Selektion von religiös oder säkular ermöglicht, im Prinzip keine Probleme. Bei manchen Religionswissenschaftlern regte sich der Verdacht, Luhmann folge einer impliziten Theologie des Christentums.

Nun hat Volkhard Krech, von Haus aus ein Religionswissenschaftler *Die Evolution der Religion. Ein soziologischer Grundriss* vorgelegt, der eingestandenermaßen den Leserinnen und Lesern zumutet, »zunächst die ›Trockenübungen‹ mitzumachen, bevor es ins ›Wasser‹ und ans ›Schwimmen‹ geht.« (Krech 2021: 26) Charles Sanders Peirce folgend geht es Krech dabei um die Entfaltung eines abduktiven Zusammenhangs von Theoriebildung und empirischer Analyse, bei dem vor den induktiven und deduktiven Arbeitsschritten eine Abduktion, eine erklärende Hypothese gebildet wird, die anzeigt, dass etwas sein könnte. Dies führt in der Praxis bei Krech dazu, dass es zu mehreren Anläufen kommt, die Ausdifferenzierung von Religion aufzuzeigen und einzelne empirische Sachverhalte mit einzelnen theoretischen Überlegungen in Beziehung zu setzen. Diese Vorgehensweise wird von Krech mit bewundernswerter Konsequenz beibehalten. Krech gelingt es, nach der Vorstellung seiner »Erkenntnistheorie des Religiösen« (Krech 2021: 27) einen imposanten Reichtum von religionsgeschichtlichem Material in weitreichende theoretische Reflexionen einzuflechten. Dieses im Einzelnen zu diskutieren, erfordert mehrere interdisziplinäre Tagungen, auf die sich alle, die sich der Religionsforschung widmen, freuen können.

Ich beschränke mich in diesem Beitrag auf drei Fragen:

1. Ist Volkhard Krech ein Systemtheoretiker?
2. Kann »Religion« oder »Religiosität« evolvieren?
3. Ist Transzendenz der letzte Begriff für einen wissenschaftlichen Religionsbegriff?

Ist Volkhard Krech ein Systemtheoretiker?

Der erste Leseindruck trifft auf einen vertrauten systemtheoretischen Jargon, der auch seine Widersacher zu benennen weiß: »Große Teile der Religionsforschung stehen vor dem Dilemma, Religion entweder nachzuerzählen oder wegzuerklären.« (Krech 2021: 62) Es ginge darum, einen »Ausweg aus der falschen Alternative zu finden, Religion entweder zu paraphrasieren oder aber wegzuerklären und vollständig in außerreligiöse Faktoren aufzulösen«. (Krech 2021: 179) Allerdings reicht dafür Systemtheorie allein nicht aus. »Eine Theorie kann sich zwar selbst reflektieren, das heißt über ihren eigenen Vollzug nachdenken. Doch sie kann sich nicht selbst begründen, sondern ihre Stimmigkeit und Plausibilität nur im Vollzug erweisen.« (Krech 2021: 27) Das klingt anders als Luhmann, der in seinem bekannten Einstieg in *Soziale Systeme* die Systemtheorie mit

Aplomb vorgestellt hatte: »Die folgenden Überlegungen gehen davon aus, daß es Systeme gibt. Sie beginnen also nicht mit einem erkenntnistheoretischen Zweifel.« (Luhmann 1984: 30) Damit war der Selbstaussweis der Theorie in ihrem eigenen Element behauptet. Empirie konnte das nur noch illustrieren, bisweilen im Einzelnen auch bestätigen. Dagegen heißt es bei Krech: »Weil sie [die Theorie] sich nicht selbst begründen kann und zudem ergänzungsbedürftig ist, erscheint es sinnvoll, sie mit anderen Theorien zu kombinieren.« (Krech 2021: 27) Es geht bei Krech um eine wechselseitige Fundierung und Einschränkung von drei Theorien: der Evolutionstheorie, der Systemtheorie und einer semiotisch informierten Kommunikationstheorie. Alle drei werden als formale, substratneutrale »Strukturwissenschaften« gefasst. (Krech 2023: 179)

Im Unterschied zu der Überbetonung der Differenz bei Luhmann orientiert sich Krech an Denkweisen der Tertiartät, die seit einigen Jahren Interesse gefunden haben (vgl. Bedford et al. 2019; Eßlinger et al 2010; Fischer 2000, 2022). Eine zentrale Rolle spielt bei Krech die triadische Struktur semiotischer Prozesse von Peirce, den kürzlich Habermas neben Marx und Kierkegaard als eine von drei Ausprägungen des Junghegelianismus in sein Alterswerk aufgenommen hat (Habermas 2019: 591, 703). Bei Peirce bestehen Zeichenprozesse immer aus der untrennbaren und unhintergehbaren triadischen Relation zwischen drei Kategorien: ein Element als Zeichen, ein anderes als Objekt und ein drittes als Interpretant (Krech 2021: 44).

Hinzu kommt ein Weiteres. Im Unterschied zu Luhmann, der eine Vorliebe für eine nach oben aufsteigende Stufigkeit von Ebenen der Abstraktion pflegte, findet man bei Krech eine gewisse Leidenschaft für die Fläche. Charakteristisch dafür ist eine Argumentationsstrategie, die Differenz zu glätten. Zur Frage, wie Tertiartät funktionieren kann, heißt es:

»Theorien müssen mit Unterscheidungen beginnen. Unterscheidungen sind Einfaltungen, die ein Kontinuum unterbrechen – und zwar sowohl hinsichtlich theoretischer Möglichkeiten als auch in Bezug auf den Gegenstand der Theorie. Im Wechselspiel von Ein- und Entfaltung spannen Unterscheidungen eine bestimmte Fläche auf, in der sich die Theorie dann entfalten kann. Entfaltung ist eine Glättung; sie entparadoxisiert durch Unterscheidungen entstehende Widersprüche.« (Krech 2021:27)

Die Möglichkeit einer Transformation der Fixierung auf Differenz in das Denken eines Ein- und Entfaltens hat Gilles Deleuze in seinem Leibniz-Buch in die Debatte gebracht (Deleuze 1995; Krech 2021: 348). Bei Donna Haraway spielt, wie Katharina Hoppe (Hoppe 2018) gezeigt hat, Einfaltung eine zentrale Rolle für ihr Konzept der Sympoiesis, das Hoppe mit Luhmanns Autopoiesis vergleicht: »Sympoiesis umfasst Autopoiesis, erlaubt ihre Einfaltung und erweitert sie«, hatte Haraway in *Unruhig bleiben* geschrieben (Haraway 2018: 85).

Abschließend bemerkt Krech zu den von ihm im Text verwandten Unterscheidungen: Sie »spannen eine Fläche auf, in der sich der Text entfalten kann.« (Krech 2021:327) So sind denn auch die zahlreichen farbigen Diagramme im Buch nicht als didaktisches

Mittel zu sehen, sie sollen »Textlichkeit und Bildlichkeit miteinander in der Fläche verbinden« (Krech 2021: 353).

Könnte es sein, dass der Jargon täuscht? Ist Volkhard Krech ein Systemtheoretiker oder ist Systemtheorie nur ein Mitspieler in der Dreiergruppe?

Kann »Religion« oder »Religiosität« evolvieren?

In der Perspektive einer allgemeinen Evolutionstheorie kann so ziemlich alles evolvieren: die Gesellschaft, die Kunst, das Recht, auch das Soziokulturelle und eben auch titelgebend die »Religion«. Freilich changiert hier die Begrifflichkeit. Mit einer Adjektivierung ist bei Krech von »religiöser Evolution« die Rede, was zweierlei bedeuten kann, entweder die »Evolution der Religion« oder die »Evolution der Religiosität« (Krech 2021: 114, 126, 257, 366). Dass dies seit dem 18. Jahrhundert einen Unterschied macht, ist Krech bekannt (Krech 2002: 18). Die Frage, welche der beiden Kandidatinnen denn als Begriff für das evolvierende Teilsystem gelten soll, bleibt bei Krech offen.

Wenn man sich in das dornige Gelände begibt, auf dem Evolutionstheorie und Geschichtsschreibung sich einander ins Gehege kommen, sollte man keine Hoffnungen auf eine üppige Ernte hegen. Darauf hat Luhmann in *Evolution und Geschichte* vorab verwiesen:

»Keine Theorie erreicht das Konkrete. Das ist nicht ihr Sinn, nicht ihr Ziel. Es wäre daher schon im Ansatz verfehlt, das Verhältnis der Geschichte zu welcher Theorie auch immer unter der Prämisse zu diskutieren, daß die Bewährung in der Annäherung ans Konkrete zu suchen sei.« (Luhmann 1976: 284)

Dennoch könnten Historiker versuchen, die Soziologie auf »hinreichend konkretisierte [...] Konzepte abzutasten«. Genannt werden als Beispiele: Soziale Bewegungen, Schichtung, Mobilität, Herrschaftsorganisationen, Bürokratien. Aber man müsse sehen, »daß dadurch das eigentliche Theorieangebot der Soziologie für die Geschichte ausgespart wird – eben die Theorie soziokultureller Evolution.« (Luhmann 1976: 284)

Dafür sei eine Unterscheidung erforderlich, die für alle Zeitverhältnisse gelte: die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit. Pointiert gesagt: Evolutionstheorien befassen sich mehr mit Möglichkeiten, die Geschichtsschreibung mehr mit Wirklichkeiten. Möglichkeit und Wirklichkeit des Geschehens in der Zeit sind zwei Seiten, die sich Evolutionstheorie und Geschichte zu teilen haben. Damit erhält der konjunktivische Modus, ein Es-Hätte-Geschehen-Können-Aufweis einen eigenartigen gleichberechtigten Status gegenüber der Faktizität des Geschehens. In Evolutionstheorien geht es somit um die Grenze zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen. Innerhalb des Möglichen sind dann die historischen Wirklichkeiten kontingent, d. h. es hätte auch anders kommen können. Niemand wird bezweifeln, dass ausgehend von einer je gegebenen historischen Faktizität nicht nur damals Unmögliches erträumt wurde, sondern auch alternative Anschlüsse mit größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeiten möglich gewesen wären.

Was hier geleistet werden kann, ist allerdings nicht viel. Die Evolutionstheorie kann nicht mehr sagen als: So wie es geschehen ist, war es im Bereich des Möglichen. Eine höchst banale Aussage, die kaum an die Präzision der Ereignisgeschichte heranreicht, die den Anspruch erhebt, zu sagen, wie es wirklich war.

Aus diesem evolutionstheoretischen Dilemma herauszukommen, bedarf es, systemtheoretisch gedacht, einer größeren Flughöhe. In seinen Überlegungen zur Ideenevolution hatte schon Luhmann bemerkt:

»Man muß sich nur die Komplexität, Differenziertheit, Widersprüchlichkeit, interne Agnostik, Feinfühligkeit des tradierten Ideenguts vor Augen führen – dann liegt auf der Hand, daß mit sehr einfach gebauten soziologischen Theorien [...] kein hinreichendes Diskriminiervermögen zu gewinnen ist. Wenn man nicht in der Theoriekonstruktion über alles Bisherige hinauskommt, und zwar sehr weit hinauskommt, sollte man als Soziologe das Feld räumen«. (Luhmann 2008: 247)

Hier hilft die gute alte Dialektik. Denn wer auf Differenzierung programmiert ist, ruft auch seine Gegenbewegung hervor, die es möglich macht, Getrenntes wieder zusammenzufügen. Der Universalkleber ist die Co-Evolution, ein reziproker Evolutionsprozess zwischen zwei sich aneinander anpassenden Evolutionsprozessen. Meist wird er freundlich gesehen als eine Art gegenseitiger Hilfe, als eine Win-win-Strategie. Weniger beliebt sind Räuber-Beute-Co-Evolutionen, in denen die Stärke der Evolution von Räubern mit der Evolution von Fluchttempo, Giftschutz und Mimikry der Beute in einer antagonistischen Wechselbeziehung stehen. Die Evolutionsgeschichte des Religiösen könnte hier vielleicht nicht minder interessante Einblicke ermöglichen.

Die evolutionäre Weltanschauung folgt einer Ebenendifferenzierung, die vermöge der Mechanismen Variation, Selektion und Restabilisierung von einer allgemeinen Evolution hervorgebracht wurde. Es sind dies: die physische, die organische, die psychische und die soziale Ebene mit den Bindegliedern chemischer Sachverhalte zwischen physischer und organischer Ebene sowie kultureller Sachverhalte zwischen psychischer und sozialer Ebene. Alle Ebenen sind stufenmäßig nach ihren Voraussetzungen geordnet und sie

»haben einen emergenten Status und basieren auf je eigenen Strukturen. [...] Alle vier Ebenen bestehen zwar aus nichts anderem als Materie und Energie (die physikalisch bekanntlich äquivalent sind), organisieren deren Zusammenspiel jedoch auf verschiedene Weise. Die Eigenständigkeit der vier Ebenen kann nur bestehen, weil das Kontinuum von Materie und Energie unterbrochen wird.« Und: »Es gibt keinen Primat einer Evolutionsart vor der anderen, auch wenn die organische Evolution der psychischen und gesellschaftlichen chronologisch vorangeht. Einmal in der Welt, sind alle Evolutionsarten wechselseitig co-evolutiv.« (Krech 2021: 39)

Nach dieser Anschauung kann eigentlich in der Evolution von Religion/Religiosität nichts schief gehen.

Ist Transzendenz der letzte Begriff für einen wissenschaftlichen Religionsbegriff?

Im andauernden Streit um einen wissenschaftlichen Religionsbegriff hat sich Volkhard Krech auf die Seite derer gestellt, für die die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz die vergleichsweise beste Lösung bietet. Zur Erinnerung: Transzendieren gibt es in der platonischen Tradition als stufenweiser Aufstieg der Seele bezogen auf die Hierarchie des Seins. In der Scholastik gibt es die Differenz von transzendental und kategorial, es geht um die allgemeinste Bestimmung des Realen. In all diesen Verwendungen spielt die Differenz Immanenz/Transzendenz keine Rolle, wie überhaupt in weiteren Zeiträumen nicht nur der Geschichte des Christentums die Unterscheidung von Heil und Verdammnis dominiert. (Beyer 2006: 81)

Den scharfen Dualismus von Immanenz und Transzendenz gibt es erst um 1800, etwa bei Immanuel Kant. Mit der Psychologisierung der Philosophie, grob gesagt nach 1850, wird dann Transzendenz im Sinne einer subjektiven Transzendenz Erfahrung Einzelner zu einem Angebot für einen wissenschaftlichen Religionsbegriff.

Die Religionswissenschaftler um 1900 arbeiteten in einem Milieu, das einerseits von konfessionellen Theologen und andererseits von einer starken säkularen Strömung dominiert wurde, für die Religion im Zeitalter der Wissenschaft ohnehin ihrem Ende entgegengeht. Es ging darum, einen Religionsbegriff zu sichern, der im Rahmen des Konzerts einzelwissenschaftlicher Disziplinen legitim ist und sich gegenüber dem starken naturwissenschaftlichen Materialismus und sozialwissenschaftlichen Positivismus theoretisch und methodisch behaupten konnte. Diese Konstellation führte zu verschiedenen Suchbewegungen nach einer die religionswissenschaftliche Fachidentität stiftenden Definition des Religiösen: So wählte William James (1997) die persönliche Transzendenz Erfahrung besonders begnadeter Virtuosen zum Ausgangspunkt, andere machten sich auf die Suche nach einem Ursprung der Religion in der menschlichen Frühzeit, ein Thema, das auch für Krech sehr wichtig ist (Krech 2021: 196-230), oder man wählte wie Rudolf Otto das der Rationalität der modernen Marktgesellschaft widerstrebende Irrationale, das er im Gefühl des Heiligen und seinem innersten Moment des Numinosen zu erkennen glaubte, zum Kern einer Religionsdefinition. Die Transzendenz und das Heilige wurden zu zwei religionswissenschaftlichen Konzepten, die seitdem in der Literatur zur Wahl stehen.

Volkhard Krech hat sich für die Differenz immanent/transzendent und gegen die Alternative einer Differenz heilig/profan entschieden, wie sie in der Folge Durkheims als Kern der Religionsdefinition Verwendung gefunden hat. Heiligkeit habe zwar »vielleicht die am stärksten generalisierende Kraft, disponiert allerdings nicht nur spezifisch zu Religion« (Krech 2021: 73). In der Tat kann bei verschiedenen Gruppen Verschiedenes heilig sein, auch solches, das für andere nicht heilig ist und für diese schon gar nicht Religion genannt werden kann. Aber dies gilt auch für den Terminus transzendent, der im philosophischen Diskurs über Metaphysik geläufig ist. Auch er disponiert nicht nur spezifisch zu Religion.

Dies zeigen die unterschiedlichen Positionen innerhalb der evangelischen Theologie um 1900 zu den Fragen nach dem Verhältnis von Religion, Theologie und von Trans-

zendenz und Metaphysik. Der Theologe Albrecht Ritschl beharrte darauf, Religion und Metaphysik strikt zu trennen, da er in metaphysischen Spekulationen eine Gefahr für die Religion sah, vergleichbar der Gefahr, die Krech für die ubiquitäre Rede von Heiligkeit befürchtet (Ritschl 1881). Dagegen trat der Theologe Georg Wobbermin für eine Korrektur ein (Wobbermin 1901). Theologie als wissenschaftliche Bearbeitung, zugleich verbunden mit der Aufgabe, die Religion zu vertreten, dies brauche Metaphysik, dagegen sei Religion auch ohne Metaphysik möglich. Diese Auffassung nötigte Wobbermin, zwei Möglichkeiten von Metaphysik zu unterscheiden. Entweder man verstehe unter Metaphysik jede »Gesamtweltanschauung«, die »über die empirische Wirklichkeit hinausstrebt«, die, mit anderen Worten, ihrer Tendenz nach auf Transzendierung angelegt ist. Oder als Metaphysik gelte »jede irgendwie philosophische, d. h. also mit den Mitteln menschlicher Verstandesbildung« erzielte Weltauffassung (Wobbermin 1911: 345). Er sah in beiden Varianten von Metaphysik die innere Tendenz eines »metaphysischen Bewußtseins der Menschheit«, das selbst »der eigentliche Urquell aller Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Metaphysik und Religion« sei. Trotzdem dürfe Religion nicht mit der transzendierenden Tendenz der Metaphysik identifiziert werden. Auf der Suche nach einem Begriff, der sich zur Religion so verhält wie das metaphysische Bewusstsein zur Metaphysik, nimmt Wobbermin den James'schen Zentralbegriff der religiösen Erfahrung auf. »Wie hinter aller Metaphysik das metaphysische Bewußtsein, so steht hinter aller Religion die religiöse Erfahrung.« (Wobbermin 1911: 345) Alle Religion verweise »schließlich auf religiöse Erfahrung als auf die entscheidende und Ausschlag gebende Instanz des religiösen Lebens« (Wobbermin 1911: 345).

Auch für Krech beginnt »Religion ihre Autopoiesis« bei der »Transformation sinnlichen Erlebens in kommunizierbare Erfahrung.« (Krech 2021: 99) Aber dies soll nicht zählen, wenn von Heiligkeit gesprochen wird. Krech schreibt:

»Von Heiligkeit kann in einer soziologisch ausgerichteten Religionswissenschaft nur dann die Rede sein, wenn die Selektion der Information keinem der an Kommunikation Beteiligten zugerechnet wird. Die Aussage ›Mir ist etwas heilig‹ (etwa der Sonntag, das Auto oder die Familie) ist Ausdruck eines inflationären Gebrauchs, und Heiligkeit wird aufgrund der Zurechnung auf die exkludierte Individualität als Kommunikationsmedium tendenziell wirkungslos.« (Krech 2021: 74)

In nationalreligiösen und in kunstreligiösen Diskursen ist die Heiligkeit der Nation oder der Kunst durchaus höchst wirksam gewesen. Diese Religionstypen ernsthaft wahrzunehmen, fällt schwer, wenn man sich nicht von der systemtheoretischen Schubladenordnung lösen will, wonach gesellschaftliche Subsysteme wie Politik und Kunst zur Umwelt des Subsystems Religion gehören. Es liegt auf der Hand, dass Religionssoziologien, die der philosophisch geadelten immanent/transzendent-Differenz einen Vorrang vor anderen Bestimmungen religiöser Semantik einräumen, sich damit in besonderer Weise der Kommunikation mit christlichen Theologen anbieten.

Transzendieren ist aber auch in der Anthropologie Helmut Plessners und anschließend Thomas Luckmanns ein allgemeines Vermögen, das zur *Conditio humana* gehört

und für religionssoziologische Zwecke nicht minder spezifizierungsbedürftig ist als das Heilige. Dies sieht auch Krech:

»Sowohl in der Kommunikation insgesamt als auch in der Religion geht es um Transzendieren [...] in einem ganz allgemeinen, modal- und erfahrungstheoretischen Sinne: nämlich um den Verweis auf etwas, das nicht in der Erfahrung des Hier und Jetzt besteht. Das liegt am transzendierenden Charakter der Sprache als des basalen Kommunikationsmediums.« (Krech 2021: 86)

Dies nötigt Krech nun doch noch zu einer weiteren Absicherung des religiösen Transzendenzbegriffs:

»Wenn man jedoch nicht zwischen dem Prinzip des Transzendierens und seiner religiösen Ausprägung unterscheidet, dann ist alles außerhalb der unmittelbaren Erfahrung des Hier und Jetzt religiös. In der Folge erhält man einen inflationären Religionsbegriff, mit dem analytisch nichts gewonnen ist.« (Krech 2021: 86)

Folglich muss der Transzendenzbezug von Religion spezifiziert werden. Dabei orientiert sich Krech an Luhmanns früher Auffassung, die Aufgabe von Religion bestünde darin, »die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Welthorizontes in Bestimmtheit oder doch Bestimmbarkeit angebbaren Stils [zu] überführen« (Luhmann 1972: 11; Krech 2021: 86). In der Religion geht es somit nur um diejenige Transzendenz, die den Welthorizont als etwas, worüber man nicht hinaussehen kann, bestimmbar macht. Dazu bedarf es immanenter Mittel, die es ermöglichen, »prinzipiell Abwesendes in Anwesendes, Unverfügbares in Verfügbares, nicht Darstellbares in Darstellbares oder (kommunikationstheoretisch gewendet) Unsagbares in Sagbares« zu transformieren (Krech 2021: 86). Zurecht weist Krech auf den »notwendig tropische[n] (insbesondere metaphorische[n]) Charakter religiöser Kommunikation« hin (Krech 2021: 86).

In den Teilen, in denen Krech seine semiotisch informierte Kommunikationstheorie für die Religionsforschung entfaltet, liegen aus meiner Sicht die Stärken der hier diskutierten Arbeit. Krech ist zuzustimmen:

»In religiöser Kommunikation werden als neu- und andersartig geltende Sachverhalte (etwa Vorkommnisse oder Erlebnisse, die mit etablierten Erfahrungsschemata nicht kommunikativ erfassbar sind) mit Rekurs auf Bekanntes kommunikabel gemacht – so wird Unvertrautes in Vertrautes überführt und unbestimmbare Kontingenz bearbeitet.« (Krech 2021: 87)

Dabei geht es, d. h. die religiöse Kommunikation in Zielrichtung auf eine »letztinstanzliche« Bearbeitung (Krech 2021: 20, 33, 83, 86, 340). Nun würde ich mit Blick auf die vielfältigen historischen und kulturellen Besonderheiten eine Akzentverschiebung vorschlagen. Im Vergleich mit der von Krech in der Tradition protestantischer Reflexionskultur bevorzugten Unterscheidung immanent/transzendent finde ich die juristische Semantik

der letzten Instanz für eine soziologische Theoriesprache geeigneter, wenn man denn meint, man müsse sich auf eine Leitdifferenz beschränken.

Unerwartete, beunruhigende und ratlos machende Sachverhalte, für die nicht auf gewohnte und bislang gesicherte Deutungen zurückgegriffen werden kann, führen, wenn sie von Kollektiven erfahren und thematisiert werden, zu kontingenten Deutungskonflikten, deren Klärung einer letzten Instanz überlassen werden muss, wenn es allzu schwerfällt, die Unbestimmbarkeit des Welthorizontes offenzulassen. Diese Instanz kann man als etwas Heiliges, Absolutes, Jenseitiges, und wie die 1000 Namen des Namenlosen sonst noch lauten, bezeichnen. Soziologisch relevant ist dann, welche epochale Krisis, welche Strukturbrüche, welches ungeheuerliche Geschehen mit der religiösen Kommunikation verbunden wird. Dazu ist eine den religionssoziologischen Rahmen erweiternde historio-politische Perspektive erforderlich (Eßbach 2014, 2019). Denn Soziologie, aus dem Geist der Restauration geboren, hat ein Faible für stabile Ordnungen (Spaemann 1959, 1998; Große Kracht 2017). Gewaltsame Eroberung, Kriege und Katastrophen sind traditionellerweise keine vorrangigen Themen. In diese Linie gehört auch die Systemtheorie mit ihrer Ruhe versprechenden Trennung der Ebenen und Subsysteme sowie den versöhnlichen Reentries, bei denen alles Nichtgesehene und Exkludierte wieder einreisen darf.

Volkhard Krech hat seine Arbeit dem Kraken gewidmet, der den Maori zufolge gesagt haben soll, »dass Sitzen eine Form von Arbeiten ist.« (Krech 2021: 14) Bei dieser Arbeit kann es sich nicht um Bücherschreiben handeln, verliert doch dies Wesen seine Tinte auf der Flucht. In der Antike war man sich nicht einig, ob das Sitzen des Octopus ein ängstliches Festklammern an den Felsen war, deren Farbe er mit seinem Körper nachahmte, um nicht entdeckt zu werden und vielleicht, wie Ambrosius vermutete, jungen unschuldigen Fischen eine Falle zu stellen. Andere würdigten die Fähigkeit des Kraken, unterschiedliche Verhaltensweisen und unterschiedliche Gesichter anzunehmen, so wie ein gewisser Proteus, fähig, sich in jede Form zu verwandeln, die die Situation erfordert. Dieser Auffassung hat sich Erasmus von Rotterdam angeschlossen, der in den *Adagia* (Erasmus 2012: 132-136) die verschiedenen antiken Interpretationen zusammengestellt hat. Wenn diejenigen, die sich für Religionssoziologie und -forschung begeistern, für ihre Vereinigung nach einem passenden Wappentier suchen, so wäre der Krake zusammen mit dem antiken Sprichwort: »Polypi mentem obtine« bestens geeignet.

Literatur

- Bahrtdt, Hans Paul (1996): »Himmlische Planungsfehler. Gedanken zu einer Evolutionstheorie, die als Wissenschaft nicht wird auftreten können«. In: Herlyn, Ulfert (Hg.): *Himmlische Planungsfehler. Essays zu Kultur und Gesellschaft*. München: Beck, S. 57-90.
- Bedorf, Thomas/Lindemann, Gesa/Fischer, Joachim (Hg) (2019): *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*. Paderborn: Fink.
- Beyer, Peter (2006): *Religions in Global Society*. London: Routledge.
- Deleuze, Gilles (1995): *Die Falte. Leibniz und der Barock*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Erasmus; Desiderius Erasmus von Rotterdam (2012): *Adagia – Sprichwörter. Lateinisch – Deutsch*. Gesamtübers. v. Descœudres, Claude-Eric. 1. Bd. Basel: Schwabe.

- Eßbach, Wolfgang (2014): *Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*. Paderborn: Fink.
- Eßbach, Wolfgang (2019): *Religionssoziologie 2. Entfesselter Markt und Artificielle Lebenswelt als Wiege neuer Religionen. 2 Teilbände*. Paderborn: Fink/Brill.
- Eßlinger, Eva/Schlechtriemen, Tobias/Schweitzer, Doris/Zons, Alexander (Hg.) (2010): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fischer, Joachim (2000): »Der Dritte. Zur Anthropologie der Intersubjektivität«. In: Eßbach, Wolfgang (Hg.): *Wir, ihr, sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*. Würzburg: Ergon, S. 103-136.
- Fischer, Joachim (2022): *Tertiartät. Studien zur Sozialontologie*. Weilerswist: Velbrück.
- Große Kracht, Hermann-Josef (2017): *Solidarität und Solidarismus: postliberale Suchbewegungen zur normativen Selbstverständigung moderner Gesellschaften*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839441817>
- Habermas, Jürgen (2019): *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Berlin: Suhrkamp.
- Hoppe, Katharina (2019): »Autopoietische Systeme und sympoietische Gefüge. Niklas Luhmann meets Donna Haraway«. In: Nicole Burzan (Hg.): *Komplexe Dynamiken globaler und lokaler Entwicklungen. Verhandlungen des 39. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Göttingen 2018*. https://publikationen.sozioologie.de/index.php/kongressband_2018/article/view/1160/1269
- James, William (1997): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Krech, Volkhard (2002): *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Krech, Volkhard (2021): *Die Evolution der Religion. Ein soziologischer Grundriss*. Bielefeld: transcript. <https://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.
- Luhmann, Niklas (1972): »Religion als System. Thesen«. In: Dahm, Karl W./Luhmann, Niklas/Stoodt, Dieter (Hg.): *Religion. System und Sozialisation*. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
- Luhmann, Niklas (1976): »Evolution und Geschichte«. In: *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft* 2(3), S. 284-309.
- Luhmann, Niklas (2008): »Ideengeschichte in soziologischer Perspektive«. In: Ders.: *Ideenevolution. Beiträge zur Wissenssoziologie*, hg. v. Andre Kieserling. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S.234-252.
- Ritschl, Albrecht (1881): *Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr*. Bonn: Adolph Marcus.
- Spaemann, Robert (1959): *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*. München: Kösel.
- Wobbermin, Georg (1901): *Theologie und Metaphysik*. Berlin: Duncker.
- Wobbermin, Georg (1911): »Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung«. In: Frischeisen-Köhler, Max (Hg.): *Weltanschauung. Philosophie und Religion in Darstellungen von Wilhelm Dilthey et al*. Berlin: Reichl & Co, S. 341-363.

Anschrift:

Prof. Dr. Wolfgang Eßbach
 Institut für Soziologie
 Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
 Rempartstraße 15
 79085 Freiburg i. Br.
wolfgang.essbach@soziologie.uni-freiburg.de