

Bernt Schnettler

Kommunikative Omnisignifikanz und Religion als evolutionäre Notwendigkeit

Allerklärungsanspruch und Drittheiten

Volkhard Krech legt ein Opus vor, dessen Titel den enormen Erklärungsanspruch seines ambitionierten Projekts unmissverständlich zum Ausdruck bringt. Denn es zielt auf nichts weniger als zu erklären, warum es überhaupt zur Ausbildung von Religion gekommen ist. Kurz gefasst lautet seine These, Religion sei eine *evolutionäre Notwendigkeit*. Der theoretischen Rekonstruktion dessen widmet sich sein gesamtes Werk. Diese große Aufgabe versieht der Autor im präzisierenden Untertitel gleichwohl mit einer Bescheidenheitsandeutung, indem er eine explizit *soziologische* Perspektive anlegt. Das zu betonen ist deshalb wichtig, weil die Religionssoziologie immer in einem sehr dynamischen und keineswegs konfliktlosen akademischen Kräftefeld zwischen den mächtigen Theologien, der Religionsgeschichte und den Religionswissenschaften operiert. Als studiertem evangelischen Theologen und Professor für Religionswissenschaft sowie Direktor des Bochumer Centrums für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) ist Volkhard Krech dieses Spannungsfeld wohlvertraut. Sein Werk profitiert vom interdisziplinären Austausch in erheblicher Weise. Neben der Sprachphilosophie rezipiert Krech Erkenntnisse aus der vergleichenden Religionsanthropologie und – recht umfassend – aus der Religionsarchäologie. Zugleich leistet das Buch einen Beitrag für die Religionsforschung insgesamt. Beachtet werden muss dabei, dass die von Krech gewählte soziologische Perspektive tief in einer der großen Traditionen des Fachs, namentlich der Systemtheorie, verankert ist. Systemtheoretisches soziologisches Denken spielt die dominante Rolle. Wenn Krech diese mit der Soziologie in eins setzt, müssen alternative soziologische Theorieansätze zwangsläufig in den Hintergrund treten.

Genau betrachtet lagert das Theoriegebäude auf drei Fundamenten: Auf der Systemtheorie, der Evolutionstheorie und einer semiotisch informierten Kommunikationstheorie, die Krech zur wechselseitigen Verstärkung seiner Theorie einsetzt. Diese Trias bestimmt als klares Bauprinzip auch die Gliederung des Buches. Aus drei Hauptteilen komponiert, werden im ersten Kapitel die konzeptuellen Grundlagen entfaltet, die bei Krech als »Erkenntnistheorie des Religiösen« firmieren. Deren Dimensionen werden im zweiten Kapitel über den »semiotischen Raum des Religiösen« konzeptuell und theoretisch weiter ausgeführt. Im umfänglichsten dritten Kapitel schließlich analysiert der Autor anhand einer Reihe materialer Studien die Ausdifferenzierung der Religion in der Zeit. Dabei demonstriert er die enorme Produktivität seines Ansatzes in breitgefächerten Fallanalysen, die von religionsarchäologischen Funden in Gestalt mittelpaläolithischer

Grabbeigaben, steinzeitlicher Stelen oder neolithischer Höhlenmalereien über frühe Zeichen- und Schriftsysteme bis hin zu hochkulturellen Heiligen Schriften reichen. Für die Untersuchung entwickelt er eine eigene grafische Darstellung (vgl. Krech 2023: 184), die sein Theoriemodell und die damit durchgeführten Erkundungen veranschaulichen soll und die, mit je eigenen Inhalten, im gesamten Buch ausgiebig eingesetzt wird, um die dichten Textanalysen mit entsprechenden, höchst eindrücklichen Visualisierungen zu flankieren.

An vielen Stellen taucht im Buch eine Vorliebe für Drittheiten als Theoriebauprinzip auf. Die Präferenz für Triaden ist aber keine rein theorieästhetische. Vielmehr entspricht sie als Denkbewegung der Triangulation, mit der Krech eine stabile Grundlage für seinen Ansatz konstruieren will.¹ Genauer betrachtet ist die Theoriekonstruktion von einer dreifachen Trias bestimmt, nämlich der Integration von (1) allgemeiner, auf die Gesellschaft applizierter Evolutionstheorie mit (2) systemtheoretischer Kommunikationstheorie sowie (3) pragmatistischer Semiotiktheorie. Diese sind wiederum bestimmt durch je drei Verhältnisse, namentlich (a) Variation, Selektion, Restabilisierung als evolutionäre Trias, (b) Information, Mitteilung, Verstehen als kommunikationsbezogene Trias sowie (c) Erstheit, Zweitheit, Drittheit als semiotische Trias. Was komplex klingt, ist im Prinzip ein sehr klares, simples Schema. Grafikästhetisch hätte sich die flächige Vierfeldertafel aus dem vorsystemtheoretischen Strukturfunktionalismus bei Parsons hier in einen dreidimensionalen Theoriequader verwandeln können. Krechs Visualisierungen nehmen aber eine andere, deutliche komplexere Gestalt an. Dazu unten.

Zunächst zur Frage, was diese große Theorie charakterisiert. Denn Krech will nicht lediglich eine weitere neue Theorie der Religion kreieren, sondern eine *Theoriesynthese* leisten, die mit einem weitreichenden Anspruch verknüpft ist: »Mit dieser Theoriesynthese ist die Hoffnung verbunden, eine Art von Metatheorie zu erreichen« (Krech 2021²: 354, Fn. 83). Metatheorien weisen allerdings die Tendenz auf, das gesamte Weltverständnis in ein Theoriemodell einzuschließen, in dem – im hegelianischen Sinne – alles enthalten und zugleich aufgehoben ist. Dieses Merkmal durchzieht das Projekt und könnte als allumfassender Erklärungsanspruch wahrgenommen werden, also als der Versuch, eine Weltformel zu gewinnen, mit der sich alles betrachten, verstehen und erklären lässt. Krech reklamiert, »den alten methodologischen Widerspruch von Erklären und Verstehen wenn nicht aufzulösen, so doch zu vermitteln« (ER: 169). So ist es überaus bemerkenswert, dass die von Krech entworfene Religionstheorie als *definitive Theorie* auftritt – wie sollte man den mitkommunizierten Anspruch dieses ambitionierten Projekts sonst verstehen?

- 1 Die Drei ist nicht nur die heilige Zahl, die Vollständigkeit indiziert. In der Soziologie sind Triaden seit Simmel (1908) eine beliebte Theoriefigur. Fischer (2022) und Lindemann (2010) legen Sozialtheorien vor, die auf Drittheit gründen. Theoretisch anders, aber genauso grundlegend bei Knoblauch (2017), wo sich die soziale Wirklichkeit ebenfalls in einer kommunikativen Dreierrelation konstituiert, was am Beispiel des Fingerzeigs hergeleitet wird (2017: 93 ff., 112). Der dort angelegte Kommunikationsbegriff unterscheidet sich allerdings von dem systemtheoretischen bei Krech fundamental.
- 2 Im Folgenden ER abgekürzt.

Damit ähnelt sie in einem gewissen Sinne der unbescheidenen Absicht Webers, die Wirtschaftsethik aller Weltreligionen untersuchen oder dem ebenso monumentalen Projekt von Eisenstadt, die Modernisierungspfade aller Zivilisationen der Welt beschreiben zu wollen. Zwangsläufig unvollständig müssen derartige Projekte immer bleiben. Entsprechende Selektivitätsmarkierungen finden sich in ausreichendem Maße und Krech ist weise genug, genügend Bescheidenheitsreverenzen in den Text einzupflegen, um dieser Kritik zu begegnen. Es wird aber zu beobachten sein, wie ein so großer Anspruch auf konkurrierende Theorieperspektiven reagiert, ohne sich vollkommen gegen die Tendenz zu wappnen, in die einmal gefundene Perspektive alles andere einfach aufzusaugen oder es durch Auslassung zu exkludieren.³

Der synthetische Theorieansatz ist genauer zu charakterisieren, denn die Anlage des Buches offenbart einen Universalanspruch bei dezidiert selektivem Vorgehen: In der Evolution der Religion ist alles enthalten. In diesem Sinn bedeutet, über die Evolution der Religion zu schreiben, alles andere mit zu thematisieren, namentlich die Evolution von Gesellschaft, Kultur und Sinn. Das, womit thematisiert wird, soll »Kommunikation« heißen. Kommunikation spielt die zentrale Rolle bei der Evolution von Religion – und bei allem anderen, was im Reich sozialer Systeme statthat.

Eine noch breiter gefächerte Perspektive wäre kaum vorstellbar. Sie ähnelt dem, was Jorge Luis Borges in einem der eindrucklichsten literarischen Topoi des Magischen Realismus versinnbildlicht hat: Dem Aleph, also jenem winzigen Punkt im Universum, in dem sich das gesamte Universum »einfaltet« und in dem es zugleich in seiner Gesamtheit präsent ist. Borges Protagonist erblickt, nach langer Suche, schließlich im Dunkel eines Kellers das Unglaubliche: Er

»sah das Aleph aus allen Richtungen zugleich, sah im Aleph die Erde und in der Erde abermals das Aleph und im Aleph die Erde, sah mein Gesicht und meine Eingeweide, sah dein Gesicht und fühlte Schwindel und weinte, weil meine Augen diesen geheimen und gemutmaßten Gegenstand erschaut hatten, dessen Namen die Menschen in Beschlag nehmen, den aber kein Mensch je erblickt hat: das unfaßliche Universum« (Borges 2007:174).⁴

3 Umfänglicher kritischer Revision alternativer Theorieansätze enthält Krech sich, übt aber in Fußnoten durchaus deutliche Kritik, etwa wenn die Religionswissenschaft, Wolfgang Gantke zitierend (ER: 370, Fn. 228), dazu aufgefordert wird, die »humanegoistische Anthropozentrik« zu überwinden (und sich zu seinem subjektlosen Theoriemodell zu bekehren).

4 Soziologisch gewendet findet sich beim späten Goffman ein vergleichbarer Gedanke, wenn sich die Schichten der Wirklichkeit, gleichsam als Matroschkas in literarischem Gewand, um- und ineinander schalen (Goffman 1980). Die Metapher vom »Universum in der Nusschale« ist diesem Denken eng verwandt. In der Explikationslogik hermeneutischer Fallanalyse kommt die identische Idee zum Tragen, dass sich aus der minutiösen Detailbetrachtung eines kleinen Fragments im Prinzip ein gesamtes Sinnuniversum rekonstruieren lasse. Ein solches Vorgehen kommt methodologisch in den materialen Analysen von Krech in ER zum Vorschein.

Es bedürfte einer derartigen phantastischen Perspektive, wolle man den metatheoretischen Anspruch vollständig in die Tat umsetzen. Nun wäre es vollkommen unfair, diese oder jene Auslassung zu vermerken, um damit auf die notwendig selektive Umsetzung dieses programmatischen Zugriffs hinzuweisen. Die Frage ist vielmehr, wo der Autor Lücken gelassen hat, die eine produktive Kritik erlauben. Weil mir eine interne Kritik wegen meiner begrenzten Kenntnisse der Systemtheorie nur unzulänglich möglich ist, handelt es sich im Folgenden notwendig um eine externe Sicht. Sie ist von handlungstheoretischen, sozialkonstruktivistischen und ethnomethodologischen Perspektiven mitgeprägt.

Kritik der Omnisignifikation

Was sieht man, wenn man Religion unter einer um Semiotik und Evolutionstheorie erweiterten systemtheoretischen Perspektive betrachtet? »Zeichen, nichts als Zeichen« (Krech 2023). Damit liegt ein Ansatz vor, in dem die systemtheoretische Kommunikationstheorie in den bekannten Zusammenhängen verwendet wird, die jedoch mithilfe der Semiotik stark erweitert wurde. Ausdrücklich will Krech den radikalen Konstruktivismus (der Luhmann'schen Systemtheorie) mit dem »gemäßigten Realismus« des Pierce'schen Ansatzes ergänzen (ER: 55). Dieser Absicht ist zugute zu halten, dass es sich um den Versuch handelt, aus dem Gebäude der reinen Theorie in den Kontakt mit der empirischen Wirklichkeit herabzusteigen, sich also mehr als nur »irritieren« zu lassen von den mundanen Gegebenheiten und Widerständigkeiten der empirischen Welt. Das gelingt, wenn man beobachtet, wie Krech mit dem religionsgeschichtlichen Material umgeht.

Systemtheoretisch ist Kommunikation immer ein dreigliedriger Prozess, der sich aus Mitteilung, Information und Verstehen bildet, wobei Letzteres in einem subjektlosen Sinn als reine Fortsetzung kommunikativen Prozessierens begriffen wird. Solange Anschlüsse gebildet werden, werde weiter kommuniziert. Damit wird die Bedeutung von Verstehen bis über die üblichen Grenzen gedehnt, was einer regelrechten semantischen Inversion gleichkommt. Nicht *jemand* versteht etwas, sondern das verstehende Subjekt wird aus der Relation exkludiert, um Verstehen als Anschlusskommunikation zu beobachten. Ungeklärt bleibt dabei allerdings der epistemologische Standort, von dem aus diese Beobachtung gemacht wird. Insofern trifft die Fiktion einer Theorie, die meint, auf die subjektive Perspektive verzichten zu können, auf das ärgerliche Paradox, dass diese Theorie doch von jemandem formuliert wird. Nun könnte man erneut den Streit über die Begründungslogiken subjektloser versus subjektzentrierter Theorieansätze führen, geriete aber in einen fatalen Rekurs auf das bereits häufig Formulierte. Das erspare ich uns hier.⁵

Bemerkenswert ist, dass hier die pragmatistische Theorie von Pierce in einer entsubjektivierten Form rezipiert wird, gleich so, als gäbe es eine Welt der Zeichen, Symbole und semiotischen Relationen *unabhängig* von der Deutung und Betrachtung der- bzw.

5 Für eine Diskussion aus wissenssoziologischer Perspektive vgl. aber z. B. die Beiträge in Pofel/Schröder (2014).

desjenigen, der oder die sie verwendet.⁶ Setzt man eine derart technisch verkürzte Semiotik an, so scheint alles in der Tat als übersetzbar. Deshalb kann Krech die überzogene Behauptung formulieren, »dass die sozio-kulturelle Wirklichkeit einschließlich der Religion aus kommunikativ generierten Zeichenfolgen besteht« (ER: 29). Das übersieht jedoch Wesentliches: Zum einen alles A- bzw. Vorsemiotische in der Kommunikation und zum anderen den Umstand von Übersetzungsverlusten: Nicht alles kann von der einen in die andere (Theorie-)Sprache übersetzt werden.

Entsprechend der starken Annahme der Systemtheorie sind Subjekte nicht Teil des sozialen Systems, sie zählen zur Umwelt der Gesellschaft. So intelligent argumentiert wird – die erkenntnislogische Perspektive mutet münchhausenhaft an, weil im Vertrauen auf die Erkenntniskraft sprachlicher Ausdrucksformen die Notwendigkeit zur Klärung des Erkenntnisortes, von dem aus gedacht, geschrieben etc. wird, unreflektiert bleibt. Mit einer entsubjektivierten Semantik lässt sich das trefflich ausdrücken. Das Problem wird damit aber einfach nur sprachlich ausgeblendet. Anders formuliert: Der Ausschluss handelnder Subjekte aus der Theorie führt die lange Tradition eines überspannten gesellschaftlichen Determinismus weiter. Nur dass es an dieser Stelle nicht allein »soziale Tatsachen« oder »Systemimperative« sind, welche die Lebenswelt überformen, sondern die inhärente Macht des mit evolutionärer Logik voranschreitenden gesellschaftlichen Strukturbildungsprozesses selbst, die in Form von Kommunikation prozessiert.

Ebenso bemerkenswert ist das, was man das Denken in kompletten Identitäten oder Omnisignifikation nennen kann, namentlich mit Bezug auf die explizite Behauptung (s.o.), alles bestehe aus Zeichen und jenseits der Zeichenhaftigkeit der Kommunikation existiere nichts. Das übersieht allerdings die konstitutive Unschärfe und Vieldeutigkeit von Zeichen ebenso wie den Umstand, dass Kommunikation im Modus des kommunikativen Handelns stattfindet, wobei Äußerungen und Deutungen immer zwei aufeinander bezogene, aber nicht immer vollständig gelingende wechselseitige *Handlungen* sind. Anders gesagt: Was von ego zum Ausdruck gebracht wird, wird von alter gedeutet, mit Blick auf seine bzw. ihre Äußerung und dem damit vermittelten Sinn. Doch dieser Akt ist einer der projektiven *Zurechnung*, der immer auch scheitern kann. Interaktionstheoretisch ist der *gemeinte* mit dem *gedeuteten* Sinn soweit in Einklang zu bringen, dass hinreichend verlässlich auf eine Äußerung von ego eine daran orientierte Deutung von alter erfolgen kann, Sinnsetzungen und Sinndeutungen also in einem Interaktionszusammenhang – genauer einer sequenziellen Folge – stehen, welche als Kette aufeinanderfolgender Sinnsetzungs- und Sinndeutungsaktivitäten abläuft. Dann wäre allerdings die Aufrechterhaltung nur daran geknüpft, dass alter auf ego antwortet.

Es wäre also falsch, alles auf Zeichen zu reduzieren. Dabei rückt Krechs Denken mitunter sogar nahe an die Idee des *Vor-* bzw. *Asemiotischen* heran, etwa wenn er schreibt,

6 Dasselbe gilt für das sehr spezielle Verständnis der Abduktion bei Krech, der ein »Primat der Theorie vor der Empirie« (ER: 26) reklamiert. Damit legt er das Schlussverfahren anders aus als Reichertz, der in Rekurs auf Pierce Abduktion bezeichnet als »das einzige wirklich kenntniserweiternde Schlußverfahren (so der Anspruch), das sich von den geläufigen logischen Schlüssen – nämlich der Deduktion und der Induktion – kategorial unterscheiden soll« (Reichertz 1993: 258). Der enge Bezug zur Deutungsarbeit an empirischen Daten ist dabei elementar.

»dass nicht alles in der Welt vorhandene semiotisiert und kommuniziert wird«, um dann jedoch nur zwei Zeilen weiter umso tiefer in die Falle der Omnisignifikation zu tappen, wenn er formuliert »sobald etwas in Kommunikation gelangt, geschieht dies zeichenförmig, und Zeichen ordnen sich nicht nur, aber eben auch zu systemischen Zeichenzusammenhängen« (ER: 58). Diese Setzung erlaubt es ihm, alles Weitere aus der subjektlosen Kommunikation abzuleiten. Dem ist jedoch zu entgegnen: »Alle Versuche, das Soziale aus der Sprache und den Zeichen abzuleiten, gehen somit von einer falschen Voraussetzung aus – sie setzen das Soziale voraus, das sie erklären wollen« (Knoblauch 2017: 93). Auf die Bedeutung asemiotischer oder zumindest vorsemiotischer Kundgabe- und Verstehensleistungen hat auch Srubar (2017) hingewiesen – mit ausdrücklichem Rekurs auf Pierce.

Richtig ist, dass Beobachtung stattfinden muss. Allerdings sollten wir lieber von *Deutung* sprechen. Das gilt auch für die gedankenexperimentellen Maulwurfshügel (ER: 46 ff.), mit denen Krech spielt. Dieses Spiel entfaltet sich recht weit von der empirischen Wirklichkeit, weil Maulwurfshügel zwar durchaus frequent in Privatgärten auftreten und dort regelmäßig Unmut hervorrufen. In Zoos kommen sie allerdings kaum vor⁷, was das Beispiel der sich über die Hügel freuenden Wärter nicht nur arg konstruiert, sondern geradezu wirklichkeitsfern erscheinen lässt. Trotzdem trägt es zum Verständnis bei, weil jedes als Zeichen gedeutete Objekt in einem *Deutungszusammenhang* steht – selbst imaginäre Maulwurfshügel im Zoo. Bemerkenswerterweise schleicht sich auf diesem Wege das vorher aus der Theorie exkludierte Subjekt wieder in die Theorie herein, nämlich als Maulwurfshügel Deutendes und Ärger bzw. Freude Erlebendes.

Transzendenztheorie

In direktem Anschluss an Luhmann bestimmt Krech Religion als diejenige Sinnform, »die unbestimmbare Kontingenz anhand der Unterscheidung immanent/transzendent letztinstanzlich bearbeitet« (ER: 83) und plädiert für eine Kombination funktionaler und substanzieller Religionsbestimmungen. Kontingenz wird dabei verstanden als »Die Erfahrung, dass die Welt nicht im Verfügbaren und Kontrollierbaren aufgeht« (ER: 84), was »gesellschaftlich omnipräsent« sei. Diese eine Funktion der Religion hebe alle anderen Funktionen (der Identitätsstiftung, der Sinnstiftung, der Legitimation, der Sozialintegration usw.) letztlich in sich auf, sodass es nur dieser einen, etwas formelhaften und in sich selbst ja ein wenig mystisch anmutenden Funktion (»etwas könne so sein, müsse es aber nicht zwingend«) bedürfe. Dem stellt Krech eine reformulierte Fassung bekannter »substanzieller« Religionsdefinitionen an die Seite, die er in leichter Akzentverschiebung als »semantische« Bestimmungen der Religion verstanden wissen will (ER: 85 f.), wobei er auf ein »formal-syntaktisches, noch nicht konkretisiertes Verständnis religiöser Semantik« zielt, die er in Relation zum Transzendieren stellt. Hier erstaunt, dass Krech in

7 Das Beispiel mutet deshalb so merkwürdig an, weil Maulwürfe in Zoos aktuell (abgesehen von wenigen Experimenten) nicht mehr gehalten werden und ehemalige Haltungen, wie die im Zoo von Osnabrück, seltene Ausnahmen waren.

seiner sonst so differenzierten Argumentation den Unterschied zwischen Transzendenz im *ontologischen* Sinn und dem Vorgang des *Transzendierens* im Sinne einer Überschreitung aktueller Erfahrung vollkommen vernachlässigt. Das verwundert, weil der dazu einschlägige Aufsatz von Knoblauch (1998), in dem die auf Schütz (2003) zurückgehende Unterscheidung eines anthropologischen und eines phänomenologischen Transzendenzbegriffs detailliert ausgeführt wird, in einem von Krech mitherausgegebenen Sammelband erschienen ist.⁸ Krech formuliert seine Kritik folgendermaßen:

»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« (ER: 86).

Damit bringt Krech einen Vorwurf zum Ausdruck, der aus theologischer Position sehr nachvollziehbar ist. Deshalb muss hier die Frage gestellt werden, ob der Autor damit seine reklamierte *soziologische* Position nicht verlässt.

Differenzierungslogik und Metaphorik

Im zweiten Kapitel setzt Krech erneut an und komponiert einen nach Dimensionen gestaffelten Raum des Religiösen, der über die vier Dimensionen Kognition, Erfahrung, Verkörperung und Regulierung aufgespannt ist und in symmetrischer Perfektion – die nicht nur grafisch an die Vierfeldertafeln des Strukturfunctionalismus erinnert – Religion erneut bestimmt. An die Stelle von Abstraktion tritt der Versuch der Konkretion, wobei sich die Begrifflichkeiten weiter im Kreis drehen, denn warum diese vier und warum mit diesen Funktionalitäten? Das ist alles wohlgeformt, aber nicht zwingend. Acht verschiedene Differenzierungsarten (ER: 180 f.) bilden die Dynamiken, welche die Autogenese hervorbringen. Das ist schlüssig dargelegt, auch wenn weder das Selbstanwendungsproblem des Autopoiesis-Konzepts damit behoben werden kann noch dessen soziologische Begründungsprobleme ausgeräumt werden.⁹

Hier taucht die Polysemie auf. Allerdings ist unklar, warum sie nur bei Räumen und Gebäuden gelten soll und worin sich der vermeintliche Vereindeutigungsdruck von Zeichen begründet? Dabei ist zu bedenken, dass Polysemie eigentlich einen falschen Betrachtungswinkel impliziert, denn es sind nicht allein die bedeutungstragenden Inhalte, die im Plural auftreten können. Mehrdeutigkeit ist ein auf der Seite der Deutung gegebener Sachverhalt, weil Deutung und Auslegung im Horizont von Sozialität stattfindende Vorgänge subjektiver Sinnauslegung sind.

8 Dieser soziologische, nichtontologische Begriff der Transzendenz ist von Luckmann später weiter spezifiziert worden, wie sich im Nachtrag zur *Unsichtbaren Religion* (Luckmann 1991: 164-183) dokumentiert. Zur soziologischen Transzendenztheorie vgl. auch Schnettler (2021).

9 Zur Kritik der Autopoiesis vgl. Srubar (1994).

Nahezu alles kann zum Medium religiöser Sinnbildung werden: Natur, physische Objekte, usw. (ER: 121). Physische Objekte können ebenfalls Medien des Religiösen sein, ebenso gebaute Räume. Hier übernimmt Krech den von Joachim Fischer geprägten Terminus der »gebauten Welt« als schweres Kommunikationsmedium der Gesellschaft (ER: Fn. 273, Fn. 552). Das von Krech in beachtlichem Umfang eingearbeitete religionsgeschichtliche Material dient mitunter zur Illustration, häufig aber sogar zur Argumentation. Dabei fällt auf, dass gegenüber anderen materiellen Domänen (Natur, physische Objekte, Orte und Räume) dem menschlichen Körper geradezu stiefmütterliche, kurze Abschnitte gewidmet werden, was angesichts der reichhaltigen Studien zur Rolle von Körpern in der Religion überrascht.

Krech postuliert seinen Ansatz als einen wissenssoziologischen (ER: 167), wobei er korrelationistisch argumentierend von einer Wechselwirkung (bzw. Wahlverwandtschaft) zwischen Sozialstruktur und Semantik ausgeht.¹⁰ »Wenn es religiöse Kommunikation gibt, muß es immer auch nichtreligiöse Kommunikation geben.« (Luhmann 2002: 187, zitiert in ER: Fn. 797) Damit argumentiert Krech explizit gegen die These der Pansakralität. Einfach gefasst: Was war zuerst, Gesellschaft oder Religion – Krech behauptet: Gesellschaft, weil Religion sich erst ausdifferenzieren musste. Das ist eine theoretisch zwingende Schlussfolgerung, ansonsten würden die Grundannahmen der Differenzierungstheorie ins Wanken geraten oder es bedürfte zumindest eines gehörigen argumentativen Aufwands, um die Gleichursprünglichkeit von Gesellschaft und Religion in Einklang zu bringen mit der Idee, dass sie erst aus anderen gesellschaftlichen Kommunikationen emergieren musste. Trotzdem ist die Schlussfolgerung fragwürdig. Denn ansonsten wäre es möglich, dass es eine menschliche Gesellschaft gegeben habe, die ohne Religion ausgekommen wäre. Wenn man allerdings, wie Krech das tut (ER: 171), die Dualität sakral vs. profan aus der konstitutiven Dichotomie herausnimmt, die seiner Ansicht nach für Religion aus der von Transzendenz versus Immanenz – und *nur* daraus – resultieren soll, so ergibt sich der merkwürdige Umstand, dass die Dichotomisierung selbst als Grund der autopoietischen Selbstgenese gelten soll – ohne dass klar würde, woher sie denn stammen soll. Außer, man dächte erneut in vorgängigen ontologischen Differenzen, womit man sich allerdings der Gefahr aussetzte, in fideistische Positionen zurückzufallen. Die Genese der Religion aus der Ausdifferenzierung von sakral vs. profan herzuleiten, die wiederum auf den Handlungs- und Deutungspraxen der Mitglieder früher Gesellschaften gründen statt aus der von Transzendenz und Immanenz, markiert den wichtigen Unterschied von soziologischen versus theologischen Erklärungsansätzen.

Zeichenbasierte Kommunikation ist auf Sprache angewiesen. Bislang ungeklärt ist der Ursprung der Sprache. Es handele sich um einen Punktualismus (ER: 174), eine sprunghafte Evolution, die die graduelle Entwicklung unterbricht. Illustriert wird das am Beispiel der erhobenen Hände: Die können Zeichen der Anbetung sein, aber auch der Unterwerfung, der Warnung, der Aufmerksamkeitsgenerierung usw. und zwar im *Kontext*, in dem die Hände erhoben werden. Will heißen: die Setzung und die Deutung von Zeichen (und von

10 Zur bedeutsamen Unterscheidung von korrelationistischen versus integralen Ansätzen der Wissenssoziologie vgl. Knoblauch (2014).

Protozeichen) ist immer nur *unvollständig* ablösbar vom performativen Zeichenkontext. Der variiert und die Ablösung ist bedeutsam (weil sie zur Bildung sozialer Semantiken Anlass geben kann), aber in der Ablösung selbst findet eine Abstraktion statt, welche den Sinngehalt (den gesetzten und den gedeuteten) *transformiert*. Krech feiert die Prävalenz von Grammatik vor Pragmatik und Zeichen vor Symbol, was zu einer Umkehrung führt, denn »erst mit dem Aufkommen der Schrift wird die physisch-mediale Objektbasiertheit von Symbolen in Gestalt von Texten voll entfaltet« (ER: 175). Und Krech deutet den bekannten Ineffabilitätstopos um in den »notwendig tropische(n) (insbesondere metaphorische(n) Charakter) religiöser Kommunikation« (ER: 87). Man kann Metaphern und Metonymien für geeignete Mittel des Theoretisierens halten, landet dann aber bei »metaphorischer Theoriebildung«, was durchaus heikel ist. Denn in der Sprache bildet sich mitunter etwas ab, was dem Korrespondenzverhältnis von Bezeichnung und Bezeichnetem entzogen ist.

Antezedenz oder Koevolution?

Braucht Religion einen Anfang? Vermutlich ja, nur lässt sich Vieles nicht mehr gescheit rekonstruieren. Die These aber, eine Theorie, in der Evolution eine der tragenden Ideen ist, käme ohne die Vorstellung von Ursprung aus, verwundert. Oder wie ist der Satz zu verstehen, dass es keinen »absoluten chronischen Anfang« gibt (ER: 31)? Mehrfach betont Krech, dass Religion zahlreiche Ursprünge hat (ER: 31, 192), folglich muss er davon ausgehen, dass Gesellschaft der Religion *vorausgeht*. Krech qualifiziert Religion als »evolutionären Frühstarter« (ER: 170 f.). Zur Frage, ob Religion in segmentär differenzierten Gesellschaften integral oder ausdifferenziert ist, finden wir Widersprüchliches im Buch: So schreibt Krech auf Luhmann verweisend: »Neben dem, was sich später zu Religion ausformt, birgt der räumlich und zeitlich gebundene Kult in früher Gesellschaftsbildung auch politische, ökonomische, rechtliche, künstlerische und nicht zuletzt gesellige, spielerische Aspekte« (ER: 193), womit er das adressiert, was von Mauss als »totale soziale Tatsache« bezeichnet wurde (Moebius 2006: 103). Bei solchen Totalphänomenen handelt es sich um etwas, das alle sozialen Bezüge in sich inkludiert, ebenso unterschiedslos alle möglichen gesellschaftlichen Tätigkeiten und Dimensionen des Sozialen miteinander vermengt, die sich erst später evolutionär gegeneinander ausdifferenzieren werden (Religion, Wirtschaft, Kunst, Recht, usw.).

Demzufolge würde Gesellschaftsbildung dem Entstehen von Religion vorauslaufen. Schließen wir aus, dass die Religion evolutionär der Gesellschaft vorangeht, bleibt als drittes die Variante von Gleichursprünglichkeit bzw. Koevolution, wie sie etwa bei Durkheim angelegt zu sein scheint (Durkheim 1912). Krech legt sich aber nicht ganz fest, wenn er schreibt:

»Der Ursprung von Religion liegt im Dunkeln, und einen absoluten Ursprung gibt es ohnehin nicht. Das Einzige, das für die Entstehung von Religion als einem sozialen Sachverhalt vorausgesetzt sein muss, ist ein Mindestmaß an Gesellschaftsbildung, die in zeichenförmiger Kommunikation erfolgt« (ER: 192).

Seinen evolutionären Ausgang nimmt Religion im Einklang mit bekannten Theorien bei der Etablierung territorialer Abgrenzungsrituale- und Grenzziehungs- bzw. Grenzüberschreitungsrituale und mnemotechnischer Objekte sowie in der Bewältigung des Todes, mit dem »die wohl größte erfahrungsförmige und kognitive Kontingenz thematisiert« (ER: 194) sei, und der Jagd, also zwei bekannten Kandidaten für die Ausbildung von Religion. Hier ist der Transzendenzbegriff einer, der das Übersteigen der Grenzen der eigenen Erfahrung und die Ausgeliefertheit ebenso thematisiert wie er Spuren der altbekannten funktionalistischen Kompensationsidee von Religion deutlich in sich trägt. Diese aber werden hier theoretisch ambitionierter reformuliert. Dem Tod eine besondere Rolle einzuräumen, ist korrekt. Das Bestattungsbeispiel (und andere Beispiele, an denen Krech zeigt, wie seine Rekonstruktion als *Deutungsverfahren* vollzogen wird) sind sehr eindrücklich ausgearbeitet.

Krech bemerkt, dass »Degeneration bei semiotischen Prozessen ebenso zu berücksichtigen (sei) wie beim genetischen Code« (ER: 57), womit nicht nur eine Parallele zwischen organischer und sozialer Evolution postuliert wird, sondern eine beiden ähnliche Verfallsanfälligkeit in den Blick gerät. Evolution bedeutet nicht allein die Genese sich immer weiter entfaltender Strukturen, sondern ebenso deren Abbau, das »Eingehen«, die Involution. Das eröffnet der Religionstheorie (ebenso wie der Gesellschaftstheorie) eine neue Perspektive, geht es nun nicht mehr um die Beschreibung eines teleologischen Modells oder die Begründung einer kulturhistorischen Entwicklung, in der sich verschiedene Stationen, Niveaus oder Entwicklungsstufen ausmachen lassen. Degeneration ist allerdings (ER: 58) eine starke Annahme, denn sie verbindet sich mit einer Parallelisierung von genetischem und sozialem Code, also »defektuooser« Übertragung von Erbinformationen und deren Rolle für die biologische Fortentwicklung der Spezies.

Kann der von Krech ausgefaltete Ansatz erklären, warum es trotz aller Unwahrscheinlichkeiten zur Ausbildung von Religion kommt? Das Geneseprinzip sei die sich ausdifferenzierende Kommunikation. Nun gilt das allerdings als Prinzip auch für alle anderen gesellschaftlichen Sinnbezirke (oder Subsysteme, wenn man diese Diktion vorzieht). Was bedeuten würde, dass es keinen spezifischen Grund dafür gibt, dass sich Religion (und nicht Sport, oder Wirtschaft oder Wissenschaft) ausbildet. Die Denkfigur der Evolutionstheorie erlaubt es, in der Rückschau monothetisch die sich entfaltenden Prozessualitäten polythetischen Auf- und Umbaus adressieren zu können. Sie liefern also den Schlüssel zum rückwärtigen Verständnis dessen, was entstanden ist und verlängern das gewissermaßen nach hinten.

Fazit: Text-/Bildargumentation oder »Infographisierung« der Religionstheorie?

Am Ende muss gefragt werden, ob es einer weiteren Theorie der Religion bedarf und, wenn ja, welche andauernden Unzulänglichkeiten damit behoben werden sollen? Diese Frage ist nicht einfach zu beantworten, weil sie einen zuverlässigen Überblick sowie eine gesicherte Defizitanalyse verlangt. Wenngleich eine derartige Fleißarbeit im Buch nicht

in systematischer Weise dargelegt wird, hat Krech sie vorgenommen. Davon legt der umfangliche Fußnotenapparat eindrücklich Zeugnis ab. Er erweist sich als wahre Fundgrube, nicht allein zur Fülle der herangezogenen Schriften und Forschungsergebnisse, sondern verbirgt immer wieder sehr weitreichende Reflexionen, die in einer anderen denkbaren Fassung des Buches eigene systematische Kapitel erlaubt hätten.

Krech kommuniziert im Medium Schriftlichkeit, dem Bildlichkeit in Gestalt zahlreicher Infografiken einverleibt ist. Erlaubt sei deshalb eine ambivalente Bemerkung zur ansprechenden grafischen Begleitung, die bei Krech selbst erkenntnisschöpfenden und nicht allein demonstrativen oder didaktischen Wert besitzt. Eine mögliche didaktische Absicht tritt in den Hintergrund, weil die ikonischen Konnotationen der verwendeten Grafiken eher dazu geeignet sind, den Eindruck von Komplexität und Verwickeltheit zu transportieren als der allgemeinen Tendenz visueller Übersetzung in Gestalt simpler Trivialisierung zu folgen (vgl. Ayaß 2022). Die grafische Qualität der Abbildungen ist sehr zu loben. Irritierend ist jedoch der Umstand, dass offenbar nahezu jeder Inhalt in der identischen Strukturgrafik dargestellt werden kann. Was Krech hier praktiziert, könnte man »genealogischen Platonismus« nennen, der alles in ein Entwicklungsschema fassen will. Dominierend dabei ist die Metapher des Ein- und Ausfaltens (vgl. ER: 23), die ähnlich der räumlichen Vorstellung bei der Doppelhelix die Kulturinformationen »codiert«.

Was ist noch positiv zu vermerken? Ganz unbestreitbar handelt es sich beim vorliegenden Werk um eine erhebliche Syntheseleistung. In der RE manifestiert sich neben der Breite an Theorieanleihen eine Fülle materialer religionsgeschichtlicher und -ethnologischer Studien, die der Autor in großem Umfang zur Stützung seiner Erkenntnisse herangezogen hat. Einerseits orientiert sich Krech stets an den Rahmungen, die sich aus den Denkbewegungen seines Theoriegerüsts ergeben und die auf eine sehr sorgfältige, geradezu minutiöse Weise angewendet werden. Andererseits kommt in diesen Materialanalysen (vor allem im dritten Teil des Buches) immer wieder eine Deutungsarbeit zum Vorschein, die sich an den Materialien orientiert und anders als es die Theorie verlangen würde, Raum für Ambiguitäten, Doppeldeutigkeiten sowie Ungenauigkeiten, Irrtümer und Wissenslücken lassen kann, ohne den gesamten Fall auf eine singuläre Deutung reduzieren zu wollen.

Wie Krech hofft, soll seine Theorie einen Ausweg weisen aus der Opposition von Säkularisierungstheorie versus Wiederkehr der Religion bzw. Resakralisierung (Krech 2023: 199). Er behauptet, Religion sei »keine anthropologische Konstante, sondern eine gesellschaftliche Notwendigkeit« (Krech 2023: 198) und fügt mit Bestimmtheit hinzu, »Gesellschaft muss über kurz oder lang Religion zumindest ansatzweise (oder jedenfalls als funktionales Äquivalent) ausbilden« (ebd.). Das Vorgehen lehnt sich dabei an die Idee der sequenziellen Analyse an, so wie sie in der sozialwissenschaftlichen oder der objektiven Hermeneutik entworfen und angewandt wird, als rekursives und zirkuläres Vorgehen (ER: 169). Die Konzentration auf religionsgeschichtliches und religionsethnologisches Beispielmaterial aus dem euro-asiatischen Raum wird als mögliche Einschränkung thematisiert (ER: 170), um sogleich aber mit Verweis auf die generalisierungsinhärente Fähigkeit, als *pars pro toto* zu dienen, diese mögliche Limitation (oder eurozentrische Verzerrung) wegzuerklären.

Die Lektüre des ausufernden Anmerkungsapparats stellt eine eigene Herausforderung dar und wenn sich ein mit 1511 Fußnoten versehenes, sich über drei Hauptkapitel auf 337 eng bedruckte Seiten entfaltendes, mit 69 Grafiken illustriertes Opus in der Vorbemerkung »als Angebot an all jene« präsentiert, »die zwar grundsätzlich an dieser Thematik interessiert sind, aber einstweilen noch vor der aufwendigen Lektüre eines deutlich umfangreicheren Werkes zurückschrecken« (ER: 13), könnte dies als Koketterie oder Selbstmissverständnis begriffen werden. Wahrscheinlich zutreffender ist, es im Zusammenhang mit einem in Arbeit befindlichen und auf drei Bände angelegten Projekt zur »Theorie und Empirie religiöser Evolution« (THERE) zu lesen, dessen »kurze und kompakte Fassung« (sic!) als erster Band den Auftakt einer eigenen Reihe gleichen Namens (Religiöse Evolution/Religious Evolution) bildet.

Das hier statthabende Diskussionsforum in der ZTS hat seinen Anteil und ich wirke – als Nebenfolge meiner nicht ganz anstrengungslosen Auseinandersetzung mit dem Krech'schen Opus – demnach kritisierend an der Emergenz der THERE mit. Und obwohl Krechs Theorie zur Theologie Alternative sein will und sich explizit gegen jede Art von »Glaubenslehre« positioniert, darf man schließlich fragen, ob sein Ansatz nicht – obzwar ungewollt – am Ende bei einer Art soziologischer Kryptotheologie landet? Diese Kritik schmälert die enorme kreative Leistung von RE allerdings nicht im Kern. Wer das Buch liest, wird schon angesichts der Fülle und der enormen Breite des hier diskutierten menschheitsgeschichtlichen und religionshistorischen Beispielmaterials dem Autor größten Respekt zollen.

Literatur

- Ayaß, Ruth (2022): »Dramen in Diagrammen«. Vortrag auf dem 41. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie mit dem Thema »Polarisierte Welten«. Bielefeld. 28.09.2022.
- Borges, Jorge Luis (2007 [1949]): *Das Aleph. Erzählungen 1944 bis 1952*. Übersetzt von Karl August Horst und Gisbert Haefs. Frankfurt a.M.: Büchergilde Gutenberg.
- Durkheim, Émile (1994 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fischer, Joachim (2022): *Tertiarität. Studien zur Sozialontologie*. Weilerswist: Velbrück.
- Goffman, Erving (1980): *Rahmenanalyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Knoblauch, Hubert (1998): »Transzendenz Erfahrung und symbolische Kommunikation«. In: Tyrell, Hartmann/Krech, Volkhard/Knoblauch, Hubert (Hg.): *Religion als Kommunikation*. Würzburg: Ergon, S. 147-186.
- Knoblauch, Hubert (2014): *Wissenssoziologie*. Konstanz: UVK/UTB.
- Knoblauch, Hubert (2017): *Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit*. Wiesbaden: VS.
- Krech, Volkhardt (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.
- Lindemann, Gesa (2010): »Die Emergenzfunktion des Dritten – Ihre Bedeutung für die Analyse der Ordnung einer funktional differenzierten Gesellschaft«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 39(6), S. 493-511.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Luhmann, Niklas (2002 [2000]): *Die Religion der Gesellschaft*, hg. v. André Kieserling. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Moebius, Stephan (2006): *Marcel Mauss* (Klassiker der Wissenssoziologie, Bd. 2). Konstanz: UVK.
- Poferl, Angelika/Schröer, Norbert (2014) (Hg.): *Wer oder was handelt? Zum Subjektverständnis der Hermeneutischen Wissenssoziologie*. Wiesbaden: VS.
- Reichertz, Jo (2013): *Die Abduktion in der qualitativen Sozialforschung. Über die Entdeckung des Neuen*. Wiesbaden: VS.
- Schnettler, Bernt (2019): »Die konträren Logiken von Korpus und Fall: Plädoyer für eine Integration«. In: Hitzler, Ronald/Reichertz, Jo/Schröer, Norbert (Hg.): *Kritik der Hermeneutischen Wissenssoziologie*. Weinheim: Beltz Juventa, S. 126-135.
- Schnettler, Bernt (2021): »Transzendenz IV. Soziologisch.« In: *Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft. Bd. 5: Schule – Virtuelle Realität*. Freiburg: Herder, Sp. 1119-1121.
- Schütz, Alfred (2003 [1955]): »Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft«. In: *Theorie der Lebenswelt 2. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt*. Alfred Schütz Werkausgabe, Bd. V2, hg. von Knoblauch, Hubert/Kurt, Ronald/Soeffner, Hans-Georg. Konstanz: UVK, S. 117-247.
- Simmel, Georg (2010 [1908]): »Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe – Der Dritte«. In: Sieghard Neckel et al. (Hg.): *Sternstunden der Soziologie*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 29-53.
- Srubar, Ilja (1994): »Lob der Angst vorm Fliegen. Zur Autogenese sozialer Ordnung«. In: Walter M. Sprondel (Hg.): *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Für Thomas Luckmann*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 95-120.
- Srubar, Ilja (2017): »Typus, Zeichen und Bildpräsenz«. In: Eberle, Thomas (Hg.): *Fotografie und Gesellschaft*. Bielefeld: transcript, S. 411-423.

Anschrift:

Prof. Dr. Bernt Schnettler
 Universität Bayreuth
 Kulturwissenschaftliche Fakultät
 Lehrstuhl für Kultur- und Religionssoziologie
 95440 Bayreuth
 schnettler@uni-bayreuth.de