Detlef Pollack

Religionssoziologische Theorie auf dem Prüfstand

Zum Opus magnum »Die Evolution der Religion«
von Volkhard Krech

Der anregende und theoriegesättigte Text von Volkhard Krech – ich habe das hier abgedruckte Resümee und Teile des Buches mit Gewinn gelesen – verdient eine kräftige Würdigung, und dies schon deshalb, weil sich die Argumentation der bequemen Zugänglichkeit entzieht, eine ungewöhnliche Dichte aufweist, sich auf einem hohen argumentativen Anspruchsniveau bewegt, als Ganzes im Grunde unleserlich ist und daher wohl auch nur von wenigen studiert wird. Es mag durchaus sein, dass jedes Argument genauer Prüfung standzuhalten vermag. Das Buch ist gleichwohl weitgehend unzugänglich und in der Vielfalt seiner Aspekte kaum erschließbar, da es sich nicht darum bemüht, die Gedanken so einfach, sondern so umfassend wie möglich zu entfalten. In dieser barocken Fülle geht die Nachvollziehbarkeit der Gedankenführung verloren, und irgendwann fragt sich der überanstrengte Leser, ob der intellektuelle Gewinn die Mühe lohnt.

Das Buch ist ganz und gar von theoretischen Überlegungen her entworfen, und der aufmerksame Leser ist nach der Lektüre von beliebigen – sagen wir – 20 Seiten überzeugt, dass ihm eine innere Kohärenz innewohnt. Zugleich werden die theoretisch hergeleiteten Unterscheidungen und Bestimmungen mit viel, mit sehr viel religionsgeschichtlichem Material illustriert, so dass man von einem historischen Phänomen, so aufschlussreich es als solches auch sein mag, zum nächsten geworfen wird. Die einzelnen Phänomene, die sich teilweise auf weit auseinander liegende Epochen und Kulturen beziehen, interessieren nämlich nur insofern, als sie die theoretische Gedankenführung unterlegen, modifizieren oder auch in Frage stellen können. Es handelt sich um eine rein theoretisch gesteuerte Religionsphänomenologie, die in alle Zeiten und Regionen ausgreift, mit der Folge des erwähnten Verlusts der Klarheit des Arguments. Als Leser hat man nach einiger Zeit schlichtweg keine Lust mehr, die vielen Grafiken, die immer ähnlich aussehen, aber offenbar Verschiedenes meinen, in ihrer Unübersichtlichkeit noch nachzuvollziehen. Die großen Gedanken, deren man gewahr wird, gehen so in der Überfülle der Gelehrsamkeit der demonstrierenden Bezüge unter. Es ist aber nicht nur diese Gelehrsamkeit, die dem Autor am Ende ein Bein stellt, sondern eben vor allem der rein theoretische Ausgangspunkt aller Analysen, gegen den die eigentlich interessierenden Phänomene keine Chance haben. Weder der Autor noch die Leser sind in der Lage, die angeführten Phänomene in ihrer Spezifik und Kontextualität wirklich zu begreifen. Sie stehen immer nur als Beleg und Illustration für die jeweils zu vertretende These.

Am Ende lernt der Leser weniger als vielleicht möglich wäre. Im Grunde kann nur der etwas lernen, der sich ganz und gar der Argumentation verschreibt. Es ist kaum übertrieben zu sagen: Man kann hier nur Jünger sein oder aussteigen.

Die meisten, die das Buch zur Hand nehmen, werden es wohl so behandeln, wie es ein Rezensent getan hat, der es lobt, ohne auch nur eine einzige Aussage zu zitieren, zu diskutieren oder zu kritisieren. Das ist bedauerlich, denn das Buch enthält viele weiterführende Ideen, die es wert sind, weiter verfolgt zu werden. Drei davon möchte ich hier herausgreifen. Damit das Ganze nachvollziehbar bleibt, beziehe ich mich im Folgenden nur auf den oben abgedruckten Text¹.

Die Unterscheidung zwischen Erlebnis und Erfahrung

Weiterführend, da oft vernachlässigt oder nicht klar herausgearbeitet, ist schon die Unterscheidung zwischen Erlebnis und Erfahrung. Sie wird behandelt im Zusammenhang mit der Identifizierung von unterschiedlichen Dimensionen des Religiösen, unter denen der Autor vier ausmacht: Erfahrung, Verkörperung, Kognition und Regulierung. Während das religiöse Erlebnis durch Unbestimmtheit, Mangel an konkretem Gehalt und Abstraktheit gekennzeichnet ist, transformiert die Erfahrung das amorph Erlebte unter Bezugnahme auf kulturell gegebene Codes in eine bestimmbare Bedeutung. Erst dadurch wird es als religiös greifbar. Erlebnis darf diesem Ansatz zufolge also nicht mit Sinneseindruck verwechselt werden; es erhält seine religiöse Qualität erst im sozialen Prozess. Dahinter steht die systemtheoretisch breit traktierte Unterscheidung von psychischem Erleben und sozialer Kommunikation. Ersteres ist niemals als solches zu haben, sondern erst, wenn es kommuniziert wird. Die religionssoziologische Analyse setzt daher nicht beim Erleben, bei Erlebnissen der Selbsttranszendenz oder der Unverfügbarkeit der Innenwelt des Individuums an, sondern stets bei der kommunikativ vermittelten Erfahrung. Hier sollten keine Missverständnisse aufkommen: Sie setzt damit ein nicht etwa bei einer in Kommunikation aufgehenden Erfahrung, sondern bei einer in der Kommunikation hergestellten Differenz von Erlebnis und Erfahrung. Indem die Religionssoziologie sich nicht einfach nur auf die Erfahrung konzentriert, sondern auch den Inhalt der Erfahrung mitbedenkt, also mit der Differenz von Erlebnis und Kommunikation arbeitet, lässt sie den Erlebnisinnenraum des Individuums nicht unberührt und nähert sich ihm auf indirekte Weise an. Das heißt, vor dem, was sich gern als unverfügbar darstellt (*Unverfügbarkeit* ist das Lieblingswort der protestantischen Theologen, die seit Schleiermacher einen letzten uneinnehmbaren Ort der Gewissheit für sich reklamieren), streckt die Soziologie keineswegs die Waffen. Aber in Beachtung der unaufhebbaren Differenz zwischen Erlebnis und Kommunikation zollt sie ihm doch den nötigen Respekt.

1 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.

Das symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium

Weiterführend sind auch die angestellten Überlegungen darüber, was in der Religion vielleicht als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium fungieren könnte. Anregend sind diese Überlegungen schon deshalb, weil es der Autor vermeidet, sich vor schnell auf ein bestimmtes Konzept festzulegen. Er zieht unterschiedliche Kandidaten in Erwägung und prüft sie auf ihre Brauchbarkeit. Kämen vielleicht bestimmte Bewusstseinszustände wie Trance, Ekstase, Orgiastik in Frage? Dagegen spricht, dass es solche Bewusstseinszustände auch außerhalb der Religion gibt und sie insofern zu unspezifisch sind. Oder sollte man vielleicht an das Konzept des Glaubens denken? Doch auch dieses Konzept ist nicht spezifisch genug. Formen des Glaubens lassen sich ebenfalls außerhalb der Religion ausmachen. Als ein weiteres zu testendes Konzept wird der Begriff der Seele ins Spiel gebracht. Der Vorzug dieses Konzepts besteht darin, dass es sich dazu eignet, die Unterscheidung zwischen immanent und transzendent in die Immanenz wiedereinzuführen und die Transzendenz dadurch partiell repräsentierbar zu machen. Die Seele wird dann als ein Ort behandelt, der auf Transzendenz bezogen ist und im Lichte der Transzendenz als sündhaft oder als heilsbedürftig oder als leidend behandelt werden kann, zugleich aber partikelhaft das in sich enthält, was er zu seiner Heilung bedarf: das göttliche Seelenfünklein, das Pneuma, den göttlichen Samen. Der hergestellte Anschluss an Webers Unterscheidung zwischen ›Gefäß‹ als Metapher für die passive Form der Heilserfüllung und ›Werkzeug‹ als Metapher für die aktive Form der Heilserlangung überzeugt.

Ebenso beruht auch das Konzept des Heiligen, das Krech als vierte mögliche Form eines generalisierten Kommunikationsmediums der Religion einführt, auf der Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz. Das Heilige stellt die Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz als Einheit dar und verbirgt sie so – und vermag gerade deshalb in der Immanenz Transzendentes zu repräsentieren. Die Bedingung dafür, dass dies funktionieren könne, besteht, so Krech, allerdings darin, dass die Selektion dessen, was als heilig gilt, keinem der an der religiösen Kommunikation Beteiligten zugeschrieben wird und damit vor seiner Rückführung auf menschliche Handlungen geschützt ist. Diesem Schutz dient auch der hohe Aufwand, mit dem die Ritualisierung des Zugangs zum Heiligen betrieben wird. Doch auch in diesem Falle hält der Autor die Frage in der Schwebe, ob Heiligkeit das angemessene religiöse Kommunikationsmedium ist, denn Heiligkeit kann auch in anderen Zusammenhängen als denen der Religion Verwendung finden: in der Auratisierung der Kunst oder auch in der Legitimation politischer Macht.

Die religiösen Sozialformen im Verhältnis zu den Formen der gesellschaftlichen Differenzierung

Anregend sind schließlich auch die Überlegungen zum Verhältnis von religiösen Sozialformen und den jeweiligen dominanten Formen der gesellschaftlichen Differenzierung. Insbesondere der bei Luhmann zu findende und bei Rudolf Stichweh weiter ausgeführ-

te Gedanke der besonderen Inklusionskapazität von Religion ist hier von Belang. Auf der einen Seite werden die religiösen Inklusionsformen durch die dominanten Formen der gesellschaftlichen Differenzierung (zum Beispiel segmentäre Differenzierung), wie Krech völlig zu Recht herausstellt, begrenzt. Auf der anderen Seite geht die Religion – und das kommt bei Krech zu kurz – den gesellschaftlichen Inklusionstendenzen voraus und nimmt innerreligiös etwas vorweg, das sich erst später gesellschaftlich durchsetzen kann. Man denke hier etwa an die Armutstheologie des Mittelalters mit ihrer besonderen Hochschätzung der Armen, die näher an Gott stehen als die Reichen und in der mittelalterlichen Heilstheologie eine besondere Stellung einnehmen, obwohl sie sozial minderen Ranges sind.

Das sind alles sehr interessante Überlegungen, die an die religionssoziologischen Vorschläge Luhmanns anknüpfen, sie aufnehmen, ingenieus weiterentwickeln und für künftige Forschung aufschlussreiche Perspektiven eröffnen.

Das Unheil der axiomatischen Setzungen

Anders sieht es aus, wenn man die axiomatischen Setzungen etwa zur Evolutionstheorie oder auch zur Funktion von Religion in Betracht zieht. Dort vermisst man weiterführende, produktive Anregungen. Teilweise wirken die Aussagen nicht nur starr und apodiktisch, sondern werden auf eine Weise radikalisiert, dass sie an Plausibilität verlieren.

Dafür einige Beispiele. Das Unheil beginnt schon mit dem ersten Axiom: »Evolution ist ›blind‹« (Krech 2023: 180). Tatsächlich? Die Menschheitsgeschichte, die Krech unter evolutionstheoretischen Gesichtspunkten betrachtet, ist durchzogen von großen Projekten, überdimensionalen Unternehmungen, das Menschenleben revolutionierenden Erfindungen, in die Katastrophe führenden Verbrechen, reformerischen Anstrengungen, hinter denen jeweils benennbare Intentionen stehen. Das Sowjetreich baut überdimensional große Staudämme, die, um dem Westen die Überlegenheit des eigenen Systems zu demonstrieren, die Natur verwüsten und viele Opfer fordern. Systematisch betriebene Völkermorde im Interesse einer Ideologie oder der Ehre fordern Millionen von Toten. Diktaturen werden durch revolutionäre Bewegungen abgeschafft, Verwaltungsapparate mit planvoller Energie aufgebaut usw. Die Evolution der Menschheit ist blind? Ebenso unplausibel ist auch die Behauptung: »In der Evolution geht nichts verloren.« (Krech 2023: 180) In der Evolution geht vieles verloren, denn nur das, an das angeschlossen werden kann, wird weitergeführt. Das meiste zerfällt, oft schon im Augenblick seines Entstehens: Ideen, Gespräche, Begegnungen, für die Unendlichkeit geschlossene Liebesbeziehungen, aber auch Stämme, Staaten, Völker. Noch ein Beispiel: »Folglich richten sich soziale Prozesse nicht an menschlichen Bedürfnissen aus.« (Krech 2023: 180) Das Funktionsprinzip von Demokratien besteht in dem Bemühen, die Interessen und Bedürfnisse der Menschen aufzunehmen, zu repräsentieren und zu erfüllen, so unvollkommen dieser Versuch auch ausfällt. Letztes Beispiel: »Die Einheit des Systems ist von einem Zustand geprägt, durch den sämtliche seiner Elemente zumindest indirekt wechselseitig voneinander abhängen und sich wechselseitig beeinflussen.« (Krech 2023: 180) Niemals

können sich sämtliche Elemente eines Systems wechselseitig beeinflussen, und schon gar nicht resultiert daraus die Einheit des Systems.

Doch die aufgestellten Axiome sind nicht nur hochgradig unplausibel, sondern auch in sich widersprüchlich. »In der Evolution geht es nicht um eine historisch-unilineare Entwicklung, sondern um sequenzielle und zugleich rekursive Steigerung morphogenetischer Komplexität, in der sich Formen überlagern.« (Krech 2023: 180) Impliziert die angenommene Überlagerung von morphogenetischen Formen nicht letztendlich doch die Annahme einer linearen Entwicklung?

Und schließlich fallen manche der Axiome überraschend unterkomplex und einseitig aus. Religion habe die Aufgabe, Kontingenz zu bewältigen, Unbestimmbares in Bestimmtes zu überführen und die dabei verwendeten Formen des Gebets, des Opfers, der Liturgie, der Rezitation mit letztinstanzlicher Gewissheit auszustatten (Krech 2023: 187). Abgesehen davon, dass damit nichts anderes gesagt wird als das, was Luhmann bereits gesagt hat, erweist sich eine solche Bestimmung auch als zu eng, denn Religion hat manchmal überhaupt keine Funktion, manchmal bewältigt sie nicht Kontingenz, sondern eröffnet sie sie, und schließlich streben neuere religiöse Formen weniger die Vermittlung von Gewissheit an, als dass sie ein Bewusstsein von der Fraglichkeit und Verletzlichkeit des Lebens transportieren.

Schluss

All die hier vorgebrachten Einwände sind natürlich auch dem Autor bekannt. Die Frage lautet, warum ein Gelehrter wie Volkhard Krech seine schwer begründbaren und teilweise unplausiblen Weisheiten trotzdem verkündet. Wie kann ein Soziologe im 21. Jahrhundert die gesellschaftliche Notwendigkeit von Religion postulieren, ungeachtet aller empirisch nachweisbaren Säkularisierungstendenzen, und sich hinter dem Argument verschanzen, die Gesellschaft benötige einen Horizont, um sich auf sich selbst beziehen zu können. Gesellschaft, unabhängig davon, wie sich Individuen zu Religion verhalten, müsse, so Krech,

»über kurz oder lang Religion zumindest ansatzweise (oder jedenfalls als funktionales Äquivalent) ausbilden. Das gilt bereits für frühe Gesellschaften, auch wenn der Prozess der Ausdifferenzierung von Religion erst in der modernen Gesellschaft vollständig abgeschlossen ist.« (Krech 2023: 198)

Nein, Gesellschaften, insbesondere moderne Gesellschaften, kommen ohne Schließung des Horizonts aus. Sie bedürfen keines Horizonts, um sich auf sich selbst beziehen zu können, da sich Teile auf Teile beziehen können und auch die Thematisierung des Ganzen immer partikularistisch bleibt. In zwei lapidar hingeworfenen Sätzen wird Religion hier abseits jeder empirischen Evidenz erst als gesellschaftlich notwendig postuliert und dieses Postulat dann in einem Atemzug auf einen angeblich mehrere tausend Jahre umfassenden Prozess angewandt. So hoch generalisierte Aussagen können nur von einem

Standpunkt aus vorgenommen werden, der von den historischen Phänomenen weit entfernt ist, von einer gottgleichen Position aus, die den Überblick über das Weltgeschehen hat und empirischer Belege gar nicht mehr bedarf. In eine solche Position gerät, wer meint, die Kärnerarbeit des empirischen Forschens bereits hinter sich zu haben und sich auf sie nur noch beziehen zu müssen, um sie in das eigene Notwendigkeitssystem einzubauen. Unter eifriger Nutzung der gesammelten Befunde meint die reine Theorie von einer verallgemeinerbaren Aussage zur nächsten fortschreiten zu können.

Theoriebildung ist aber nicht das Ziel der soziologischen Analyse, sondern nur ihre unausweichliche Voraussetzung. Wir benötigen theoretische Begriffe, Definitionen und Unterscheidungen, um die Mannigfaltigkeit der zu erforschenden Wirklichkeit sinnvoll ordnen zu können und Licht in ihr Dunkel zu bringen. Im Vollzug der Anwendung der theoretischen Unterscheidungen verändern sich diese jedoch. Sie bleiben für Korrekturen und Ergänzungen offen. Wird Theorie hingegen zum alles bestimmenden Ziel des soziologischen Forschens, verwandeln sich die empirischen Erkenntnisse, um die es ja auch in der Theoriearbeit geht, in Bausteine, die nur noch in dem Maße herangezogen werden, in dem sie innerhalb des theoretischen Gebäudes eine Funktion erfüllen. Sie verlieren ihre Widerständigkeit, ihre Einspruchskompetenz, ihr Falsifizierungsrecht. Dann ist es nicht mehr verwunderlich, wenn Religion unabhängig von allen empirischen Befunden und sogar in expliziter Abgrenzung von der Involvierung von Personen in Religion als gesellschaftliche Notwendigkeit postuliert wird. Notwendig ist eine solche Religion freilich nur für die Lösung von Abschlussproblemen der Theorie. Sie hat mit der gelebten Religion, wie der Autor ja selbst herausstellt, nichts zu tun.

Theorie zum Zielpunkt der Analyse zu machen, führt in die Irre. So konnten noch die deduktionistischen Systeme des 17. Jahrhunderts vorgehen, die ihre Lehrsätze aus letzten Axiomen ableiteten und Argumente als Beweise behandelten. Wer heute so arbeitet, bezieht einen überempirischen Standpunkt und immunisiert sich, auch wenn er das natürlich nicht anstrebt, gegen das Lebenselixier der wissenschaftlichen Diskussion: Skepsis, Misstrauen, Kritik.

Anschrift:

Professor Dr. Detlef Pollack
Exzellenzcluster »Religion und Politik«
Universität Münster
Johannisstraße 1-4
48143 Münster