

## Ausdifferenzierung, Symbole und die gesellschaftliche Virulenz der Religion

Mit Verwunderung, Befremdung und Spott reagierte Philip Rieff 1972 auf seine soziologischen Kollegen, die sich auf Einladung der Agnelli Foundation und des Vatikans in Rom über den Zustand und die Zukunft der Religion austauschten. Diese Kollegen waren die Crème de la Crème der damaligen Religionssoziologie: Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Charles Y. Glock, Robert Bellah, Bryan Wilson, Thomas O’Dea und sogar Talcott Parsons war dabei. Rieff war weder anwesend noch Religionssoziologe – letzteres machte er in seiner Rezension zum Tagungsband (vgl. Rieff 1972, Caporale/Grumelli 1971) deutlich: In unverhohlenen ironischem Ton hob er hervor, dass er sich auf die Beziehungen der Religionssoziologen zu ihrem Gegenstand, der Religion, keinen Reim machen konnte. Symbole und Glaubensvorstellungen stünden im Zentrum, weltliche Faktoren dagegen würden vernachlässigt. Ob diese Symbole analysiert, vertreten oder gar weiterentwickelt werden, war ihm nicht klar, was ihn zu der Vermutung führte, die Religionssoziologen stünden eher in Verwandtschaft zu Theologie und Kirche als zum Rest der Soziologie und frönten sogar ihrer eigenen Religion. Dass die versammelten Neoklassiker der Religionssoziologie für manche Vertreter ihrer Mutterdisziplin in solcher Unverständlichkeit operierten, tut anhaltend weh.<sup>1</sup> Als Religionssoziologe stellt man sich die bange Frage, ob eine Neuauflage eines solchen bindestrichsoziologischen Schaulaufens ähnlich beurteilt würde.

Biographische Gründe gaben den Ausschlag dafür, dass Volkhard Krech nicht nach Rom geladen wurde. Heute, 50 Jahre später, sähe das anders aus. Mit der Publikation von *Die Evolution der Religion* (Krech 2021) gibt er der Religionssoziologie eine neue Grundlage, die hier anhand der drei Themenbereiche diskutiert werden soll, die bei Rieff für Verwirrung sorgten:

Erstens: Wie versteht die Religionssoziologie ihren Gegenstand Religion und wie gestaltet sich daraus ihre Beziehung zum Rest der Disziplin? Zweitens: Welchen Stellenwert haben die religiösen Symbole und ihre Bedeutungen, und inwiefern sind die Bedeutungen soziologisch relevant? Drittens: Was kann die Religionssoziologie nach der Rekonstruktion ihres Gegenstandes als innerhalb der Gesellschaft ausdifferenzierter Bereich zum Verständnis der Gesellschaft insgesamt beitragen?

1 Vgl. z. B. auch die wenig begeisterte Rezension von Carrier (1974) oder Bourdieu (1987) Verdacht gegenüber der Religionssoziologie, der nicht so weit von demjenigen Rieffs entfernt ist.

## 1. Ausdifferenzierung

Volkhard Krech versteht Religion als Resultat eines Vorganges der Ausdifferenzierung: »Religion erzeugt sich als ein sozio-kultureller Sachverhalt selbst, nämlich qua Differenzierung gegen ihre und in Beziehung zu ihrer Umwelt, ohne zu etwas anderem als einem sozio-kulturellen, also kommunikativen, Sachverhalt zu werden.« (Krech 2021: 201) Von diesem soziologischen Ausgangspunkt her analysiert Krech, wie sich religiöse Kommunikation als Spezialfall von Kommunikation historisch ergeben hat, also wie sich ein Religionssystem im Verlauf dieser Geschichte als System selber zu beobachten und die eigenen Operationen von anderen reflexiv zu unterscheiden begann. Diese Herangehensweise löst Probleme der Religionsdefinition auf eine soziologische Art und Weise: Statt durch ein »Wesensdiktat von außen« (Luhmann 2000: 15) geht es um die Beobachtung von Selbstbeobachtung. Religion wird als ein historisch spezifisches Phänomen rekonstruiert und definiert – der an Religionsdefinitionen gern geübte Ethnozentrismusvorwurf wird damit historisierend eingeholt. Durch solch eine Historisierung wird die Unterscheidung Religion/Nicht-Religion de-essenzialisiert, was Krech, wie bereits Luhmann, mit Differenzen wie derjenigen zwischen Natur, Sozialem und Kultur tut.

Es herrscht nicht mehr die analytische Willkür des Soziologen, der Religion auf eine Art und Weise definiert, hinter der man immer noch versteckte religiöse Einflüsse wähen kann. Stattdessen wird explizit bei der Selbstdefinition des Feldes angesetzt. Dass westliche und christliche Einflüsse dabei eine wichtige Rolle spielten und die Analyse von dort durchaus ihren Ausgangspunkt nimmt, ist eine historische Tatsache und kein versteckter Einfluss der Perspektive des Forschers.

Dem Teleologievorwurf, man sehe damit ein westlich-christliches Religionsverständnis als Krönung einer zielstrebig verlaufenden Geschichte, wird durch das Konzept der Evolutionstheorie begegnet, das Kontingenz und Zirkularität an die Stelle von Entwicklung und Fortschritt stellt. Durch eine differenzierungstheoretisch angeleitete Analyse religiöser Kommunikation und von Formen der Kommunikation, die Anschlüsse auf dem verschlungenen Weg dahin boten, rekonstruiert Krech die Evolution vom Paläolithikum bis in die jüngere Geschichte hinein, und dies immer mit dem Subtext, dass es auch anders hätte kommen können.

Die Ausführlichkeit der Beschäftigung mit der Unterscheidung des eigenen Untersuchungsgegenstandes und die Weite des hierfür beigezogenen historischen Bogens dürfte andere Soziolog\*innen verwundern, die eigentlich dazu angetreten sind, die moderne Gesellschaft zu verstehen. Verstehen lässt sich die Notwendigkeit dieser Verbindung von Systematisierung und Geschichte daraus, dass die einfacheren Wege der Definition des Gegenstandes der Religionssoziologie gescheitert sind: Während noch in Durkheims Religionsdefinition der Begriff »église« vorkam, ist mittlerweile offensichtlich, dass der Verweis auf Kirche nicht zur Definition beiträgt. Und auch die Rede von »Weltreligionen«, wie sie sich bei Max Weber fand, ist überholt. Mit der Partikularität der Kirchen fallen Definitionsstrategien, die auf Organisationen oder Institutionen verweisen konnten, weg. Mit der Anerkennung der Uneinheitlichkeit von »Weltreligionen« können auch nicht einfache Traditionen aufgezählt werden – von den normativen Implikationen, die

beide Strategien hätten, ganz zu schweigen. Dessen waren sich bereits die Kollegen an der einleitend beschriebenen Tagung in Rom bewusst. Sie versuchten, der neuen Offen-sichtlichkeit der Komplexität des Phänomens Religion mit Konzepten wie »Unsichtbare Religion«, wie sie Thomas Luckmann in den Mund gelegt wurde, oder der »religion of love«, die Talcott Parsons als Zukunft wähte, Rechnung zu tragen. Diese Vorschläge waren in Luckmanns Fall zu wenig spezifisch und in demjenigen Parsons, wie sich aus Rieffs (1972: 506) Reaktion ablesen lässt, zu metaphorisch. Für eine neue Klarheit hin-sichtlich des Untersuchungsgegenstandes ist mehr Theoriearbeit und mehr Datenbezug notwendig. Deshalb ist Krechs Buch lang, kompliziert und wichtig.

## 2. Symbole

Niklas Luhmanns Beschäftigung mit der Ausdifferenzierung von Religion verblieb in his-torischer Hinsicht weitgehend vage, die Datenlage für Postulate wie dasjenige einer zu-nehmenden Ausdifferenzierung religiöser Themen (Luhmann 2000: 188 f.) dünn. Krech füllt nicht nur diese Lücken durch den Einbezug von Quellen und darauf spezialisierter Sekundärliteratur, sondern er erarbeitet einen semiotischen Zugang, um »die Eigen-schaften und Regeln der Strukturen, in denen religiöse Kommunikation zeichenförmig verläuft«<sup>2</sup> (Krech 2021: 28) zu analysieren.

Mit der Semiotik verbunden ist eine Unterscheidung in Erst-, Zweit- und Drittheit, die sich als Logik durch das Buch hindurch zieht. So sind für Krech die evolutionären Vorgänge der Ausdifferenzierung auf der Ebene der Drittheit angesiedelt, auf der es um die »Vermittlung von Möglichkeit und Faktizität« geht; die Differenzen und Relationen sozialer Systeme sind auf der Ebene der Zweitheit konzentriert, während die Ebene der Erstheit die »Qualitäten und Regeln der Kommunikation« (Krech 2021: 28) umfasst. Während Drittheit und Zweitheit durch Evolutions-, bzw. Systemtheorie abgedeckt sind, kommt im Vergleich zu Luhmann die Semiotik für die Analyse der Ebene der Erstheit hinzu. Damit verleiht Krech der Analyse von Zeichen ein stärkeres Gewicht als dies bei Luhmann der Fall war und arbeitet ein ausgefeiltes Deutungsschema aus.

Zeichen sieht Krech semiotisch an der Schnittstelle zwischen der Organisation von Material und der physisch organisierten Materie. Semantisierungen sind das Einschrei-ben von Sinn in letztlich in Materie gebildete Formen. Materialität und Medialitäten spielen dabei eine wichtigere Rolle als bei Luhmann – passend dazu werden auch Bilder und Artefakte als Zeichen entschlüsselt, während Luhmann sich vorwiegend auf Text-quellen bezog. Damit wird Krech auch neuen Betonungen in der eher kultur- und reli-gionswissenschaftlichen Analyse von Religion gerecht, so beispielsweise dem »material turn« (vgl. z. B. Hazard 2013). Aber natürlich geht es letztlich auch bei Krech um die

2 Symbole sind in Peirces Semiotik ein Spezialfall von Zeichen, da sie auf einem Sinn basieren, »der in syntaktisch geregelten Zeichenketten [...] hergestellt wird« (Krech 2021: 174). Indexikalische oder ikonische Zeichen gemäss Krech, d. h. basierten dagegen auf einzelnen Beobachtungen, die anschei-nend unabhängig von geregelten Zeichenkettungen mit Sinn versehen werden.

»sozio-kulturelle Formung« (Krech 2021: 112), ein Bruch mit Luhmann stellt diese Betonung entsprechend nicht dar.

Immerhin machen gewisse materielle Konfigurationen bestimmte »sozio-kulturelle Formungen« wahrscheinlicher: So macht die »bipolare[...] Formung des Geweihs« (Krech 2021: 241) den Hirsch zu einem bevorzugten Symbol in Jägerkulturen der Steinzeit und kann dann »ikonisch für die Vermittlung von Gegensätzlichem [...] oder als Übergang zwischen zwei Zuständen stehen« (Krech 2021: 241 f.). Aber nicht nur auf Artefakte und Bilder, auch auf Textquellen lässt sich Krech bis ins Detail ein. So wird man über altägyptische Wortwurzeln informiert, was für die Soziologie, in der Kenntnisse des Altägyptischen seit einigen Dynastien nicht mehr Zulassungsbedingung für das Studium darstellen, bemerkenswert ist (Krech 2021: 270). Nicht minder beachtlich ist die Menge an rezipierter Sekundärliteratur. Krech referiert beispielsweise in seinen Ausführungen zum alten Ägypten nicht bloß auf den »sociologist's egyptologist« Jan Assmann, sondern auch noch auf eine Handvoll weiterer Ägyptologen.

Mit der Rezeption von Forschung aus anderen Disziplinen, die ihm Blicke in bisher soziologisch wenig beachtete Zeiten und die Verabschiedung vom Logozentrismus erlauben, erweitert Krech den Horizont der Religionssoziologie beträchtlich. Bei aller Faszination für Zeichen werden die Analysen jedoch nicht zu einer »Symbologie«, die versucht, durch logische Beziehungen geordnete kulturelle Symbolsysteme zu rekonstruieren, die von den durch Handlungslogiken geordneten sozialen Systemen grundsätzlich unterschieden werden – wie es etwa Talcott Parsons noch vorsah. Krechs Semiotik sieht, genauso wie Luhmanns Systemtheorie, aber auch für poststrukturalistische Diskursverständnisse kein von sozialen Beziehungen abgehobenes Reich der Bedeutungen vor. Damit sind symbolische Verhältnisse immer auch soziale.

Für Krech liegt die Ursache von religiöser Strukturbildung darin, dass sich »über Nicht-Empirisches [...] frei kommunizieren [lässt], deshalb muss religiöse Kommunikation durch Strukturen verknappert werden.« (Krech 2021: 171) Diese Verknappung von Strukturen findet sich auch in Krechs Ansatz selbst: Die Datenlage hinsichtlich der sozialen Realitäten in der Steinzeit ist nicht gerade »nicht-empirisch«, aber für soziologische Ansprüche doch recht dünn. Zeichen werden interpretiert, über deren sozialen Kontext wenig bekannt ist, und davon ausgehend werden Generalisierungen über Jahrzehntausende hinweg angestellt (Krech 2021: 238). Die Struktur des semiotischen Analyseschemas verknappert ihrerseits angesichts der Schwäche der Empirie die Interpretationsmöglichkeiten solcher Zeichen.

Für die weitere Verknappung von Interpretationsmöglichkeiten greift Krech auf Theorien zu den von ihm behandelten Epochen zurück, so beispielsweise die »homo necans«-Theorie von Meuli und Burkert. Auch solche Theorien sind aufgrund des Verhältnisses ihres Anspruches mit der Datenlage umstritten (vgl. z. B. Kitts 2002) (Krech 2021: 218): Wieso sollten, wie Burkert in den 1960er Jahren vorschlug, neolithische Jäger von einem Schuldbewusstsein gegenüber den Tieren befallen worden sein? Wurde das Beutetier wirklich als quasi-menschliches Gegenüber erlebt? Wieso ist die entsprechende Empathie im Zeitalter der Tötung von Haustieren nicht geradezu eskaliert?

Die »Unbestimmtheit der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier« sei eine zentrale Thematik der Zeit, wie Krech anhand von Höhlenmalereien, in denen sich therio-

morphe (Menschen mit Tiergestalt) und anthropomorphe (Tiere in Menschengestalt) Motive finden, über die ein zentraler Vorgang wie derjenige der Jagd beobachtet wird (Krech 2021: 239). Auch archäologische Hinweise auf Kostümierungen in Form von Verkleidungen als Tier finden sich. Krech mutet es mit dem Kulturphilosophen Roberto Calasso dem steinzeitlichen Jäger sogar zu, »den Rebhuhn-, Bären-, Leoparden-, Kranich- und Zobelschritt [zu] tanzen«, um zu jagen (Calasso zitiert nach Krech 2021: 240). In Tierfellen und Geweihmasken wurde demnach nicht nur angeschlichen, sondern auch rituelle Handlung verrichtet.

Trotz der methodischen und theoretischen Verknappung bleibt der Spielraum für Diskussionen offen: Ob beispielsweise das in einer Zeichnung aus dem Mesolithikum abgebildete Tier (Krech 2021: 217) wirklich menschenähnlich auf zwei Beinen herumwandelt, wie Krech vermutet, oder einfach tot da liegt, scheint eine Frage der Perspektive.

Krech selbst schiebt immer wieder Relativierungen in seine kühnen Interpretationen ein, so betont er: »Die Fallrekonstruktion ist somit kein eindeutiger Beweis« (Krech 2021: 245). Eher als um Beweise gehe es darum,

»das Potenzial aufzuzeigen, das in dieser Szene für die religiöse Semiotisierung der Jagd und des Übergangs von Werden und Vergehen sowie für die semiotische Unterscheidung zwischen oben und unten liegt. Unter anderem aus diesem Potenzial startet die Autopoiesis und Emergenz von Religion.« (Krech 2021: 207)

Zudem ist »stets mit Abbrüchen, degenerierter Semiose [...], mit ungenutzten, unvollständigen oder solchen Abschlüssen, die sich nicht dauerhaft erhalten«, zu rechnen (Krech 2021: 245), wobei Letztere gerade im Falle des immerhin 2,5 Millionen Jahre dauernden Paläolithikums den weitaus größeren Teil ausmachen dürften, als die erhaltenen Zeichen.

Das Ergebnis besteht also weniger im Feststellen von Relationen, als im Erörtern von Relationsmöglichkeiten. Das wird der grundsätzlichen »Arbitrarität und Polysemie von Zeichen« (Krech 2021: 216) gerecht, wie Krech betont. Aber was Schlüsse hinsichtlich der »sozio-kulturellen Formung« der Steinzeit angeht, ist deshalb Vorsicht geboten. Krech lässt sie beispielsweise walten, wenn er mit André Leroi-Gourhan hinsichtlich der »figurativ[en] Kunst des Paläolithikums«, schließt, dass sie der »Ausdruck von Vorstellungen über die natürliche und übernatürliche Ordnung (die im steinzeitlichen Denken nur eine Einheit bilden konnte) der lebendigen Welt« (Leroi-Gourhan, zitiert nach Krech 2021: 242) sei.

Ein solcher Schluss hätte mit weitaus weniger Analyseaufwand erreicht werden können – wovon sollte diese »Kunst« denn sonst Ausdruck gewesen sein? Da ist es einem lieber, wenn Krech an anderer Stelle doch in den theriantropischen Figuren von Höhlenzeichen ein »Potenzial für Religion« feststellt: Diese Werke stellten einen Umgang mit der gefährlichen und unbeherrschbaren Tierwelt »oder den symmetrischen Einklang mit ihr oder den ›Schuld‹ erzeugenden ›Einspruch‹ der Natur« (Krech 2021: 230). Dies führt zu verbesserter Jagdökonomie, zur Verarbeitung ästhetischer Erfahrungen, die man heute als Kunst bezeichnen würde und schließlich zu dem, was heute als Religion bezeichnet wird.

Differenzierungstheoretische Erwartungen geben in Krechs Analysen letztlich den Ausschlag für die Auslegung der interpretationsoffenen Quellen.

Mit den voranschreitenden Jahrtausenden verschiebt sich der Schwerpunkt von Krechs Analysen zunehmend in höhere Sphären der semiotischen Dreifaltigkeit, die sich innerhalb der Erstheit, also der Ebene der Qualitäten und Regeln der Kommunikation wiederum eröffnet (Re-entries sind auch in der Semiotik möglich): In dieser eingefalteten Dreifaltigkeit ist die Ebene der Erstheit durch die durch mimetische Kognition angeleiteten Zeichen, d. h. durch Ikonizität, gekennzeichnet; die Zweitheit durch mythische Kognition in Form von Indizes, also durch Mythen. Die dritte Ebene machen religiöse Selbstreflexionen aus, die die Form von Symbolen annehmen (Krech 2021: 140). Von Ritual schreitet man also zu Mythos und von dort zu – meist schriftlich verfasster – »Theologie«. Krech vermeidet diesen Begriff allerdings weitgehend, um keine Gottesvorstellungen zu unterstellen, und ersetzt ihn durch »religiöse Selbstreflexion« (Krech 2021: 139).

Diesem Programm folgend sind die empirischen Referenzen von Krechs Analysen für die Zeit nach dem Neolithikum religiöse Virtuosen wie Mechthild von Magdeburg (13. Jh.), der anglikanische Theologe George Berkeley (17./18. Jh.), Johannes von Damaskus (7./8. Jh.), der Kirchenvater Tertullian (2./3. Jh.) oder Meister Eckhardt (13./14. Jh.) und religiös zentrale Schriften wie das Buch Exodus, die Upanishaden oder die Gathas des Zoroastrismus.

Angesichts so viel Theologie – an Göttern mangelt es bei den genannten Quellen/Autor\*innen nicht – könnte der Verdacht aufkommen, dass Krech die wirklichen Lebensverhältnisse über die »verhimmelten Formen« verstehen möchte – wovon er selbst bereits vor dem Inhaltsverzeichnis mit dem entsprechenden Marx-Zitat gewarnt hat. Gegen diesen Verdacht spricht, dass Krech mit Frits Staal auch festhält: »There are no symbolic meanings going through their minds when they are engaged in performing ritual« (Staal zitiert nach Krech 2021: 155) und daraus schließt: »Gründe, Intentionen und Motive der Beteiligten [spielen] in der Regel keine Rolle« (Krech 2021: 156) – das heißt, dass er konkretes religiöses Handeln nicht notwendigerweise für theologisch angeleitet hält.

Freilich, so die Betonung an anderer Stelle, müssen kognitive Konzepte existieren (Krech 2021: 200), wobei an den evolutionären Anfängen von Religion »nicht von besonders stark ausgeprägten kognitiven Strukturen auszugehen« (Krech 2021: 201) sei. Im Verlauf von Differenzierung würden diese Strukturen jedoch stärker, was die soziologische Aufmerksamkeit darauf rechtfertige. Zudem beeinflusse die Drittheit mittels »downward causation« die unteren Stufen, das heißt, dass reflexive Deutungen Ritual und Mythos nicht nur interpretierten, sondern auch formten (Krech 2021: 14): Religion werde auch nicht mehr durch Face-to-Face-Interaktionen wie Rituale strukturiert, sondern durch ein Expertentum, Institutionen und Schriften – und hier spiele der Logos eine wichtige Rolle, der aus dieser Warte Mythos und Ritus zu bestimmen, ja zu dirigieren vermag.

Entscheidend sei derjenige Durchbruch gewesen, der seit Karl Jaspers als »Achsenzeit« beschrieben wird, in welcher sich religiöse Traditionen universalisiert hätten und beispielsweise Transzendenz verabsolutiert und von Bindungen an Ethnizität gelöst hätten. Auch diesem kühnen weltgeschichtlichen Deutungsmodell nähert sich Krech nicht ohne Verweise auf die recht grundsätzlichen Kritiken (Krech 2021: 280), ohne jedoch dem Charme der großen These letztlich widerstehen zu können. Einen solchen achsen-

zeitlichen Durchbruch – also Universalisierung, Ethisierung und Individuumsbezug, und damit letztlich ein Triumph der Drittheit – stellt Krech mit zahlreichen Referenzen und semiotischen Analyseschemata im Zoroastrismus fest.

Der Verdacht, dass Krech sich auf verhimmelte Formen statt wirkliche Lebensverhältnisse konzentriert, erhält dadurch wieder Auftrieb: Nichts scheint dem Zoroastrismus der Gegenwart, wie er sich vor allem bei den sogenannten Parsen (englisch Parsis, Parsi Zoroastrians) findet, ferner (vgl. Walthert 2010): Ihr Zoroastrismus ist an patrilineare ethnische Abstammung gebunden, Konversionen sind nicht vorgesehen – wer nicht als Parse oder Parsin geboren wurde, erhält keinen Zugang zu den Feuertempeln und ist an den meisten Ritualen nicht willkommen. Religiöses Wissen hat seit der »Protestantisierung« der Kolonialzeit einen gewissen Aufschwung erhalten, zentral bleiben jedoch die Rituale, in denen in Sprachen gebetet wird, die die Betenden nicht verstehen. Auch die Priester sind Ritualexperten und mit wenigen Ausnahmen keine Theologen. Gleichzeitig ist die Gemeinschaft, die in der Kolonialzeit als »middle man minority« fungierte, ökonomisch privilegiert, die meisten Parsen und insbesondere die Parsinnen haben Universitätsabschlüsse und gute Jobs. Dem demographischen Druck, der durch die damit einher gehende geringe Fertilität auf der ca. 60.000 Personen zählenden und rasch schrumpfenden Gemeinschaft groß ist, wird nicht mit einer Öffnung durch Konversion begegnet. Und auch die liberale Minderheit, die eine solche Öffnung fordert und sich dabei gelegentlich selbst als »heretic scum« bezeichnet, kommt nicht auf die Idee, auf das Zeichenrepertoire und das damit einhergehende axiale Potenzial zurückzugreifen, das ihnen ihre religiöse Tradition gemäß der »Evolution der Religion« bieten würde.

Was ist aus den »Prozesse[n], die aus der statisch-repetitiven Sakralstruktur hinausführen und die Idee des Individuums und der Geschichtlichkeit anvisieren« (König zitiert nach Krech 2021: 286) geworden? Hat die Evolution doch wieder eine andere Richtung eingeschlagen? Die soziale Realität scheint sich nicht am semiotisch rekonstruierten Potenzial der Symbole zu orientieren.

### 3. Die gesellschaftliche Virulenz der Religion

Das war nicht immer so. Anhand der jungpaläolithischen Darstellungen von Jagdszenen in der Höhle von Lascaux zeigt Krech, dass Religion »in praktischen Erfordernissen ihren autopoietischen Ausgang« (Krech 2021: 208) nimmt. In einer Zeit von »variierenden Übergängen zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen« (Krech 2021: 214) wie Jagd, Spiel Kunst und Religion war die Relevanz von Religion leichter zu belegen – ob sie für emotionale Vorbereitung, Legitimierung des Tötens oder den Umgang mit der Gefahr für Leib und Leben sorgte, die kultischen Handlungen mit dem Potenzial für Religion hatten in der Steinzeit einen direkten Bezug zur Nahrungsbeschaffung. Mit zunehmender Ausdifferenzierung nimmt die Relevanz von Religion für praktische Erfordernisse ab: Sie ist »nicht mehr einfach nur ein mitschwingendes Moment bei lebenspraktischen Abläufen« (Krech 2021: 172), sondern ein eigenes Teilsystem, mit eigenen Zeichen, Regeln und Reflexionen.

Kennzeichnend dafür ist der Umgang mit dem Magiebegriff. Auch wenn Krech die Unterscheidung zwischen Religion und Magie kritisch sieht und nicht in grundsätzlicher Weise nachvollziehen möchte (Krech 2021: 134), wird sie doch als Spezialfall abgehandelt. Krech sieht sie »als Vermittlung zwischen der kognitiven Dimension und der Dimension des praktisch-instrumentellen Regulierens« (Krech 2021: 244), und mit Frazer als »praktische Umsetzung einer magisch-religiösen Weltsicht« (Frazer zitiert nach Krech 2021: 136). Damit verabschiedet er die praktischen Aspekte aus der Religion, da diese, im Gegensatz zur Magie, keine »Sensibilität gegenüber spezifischen Anwendungskontexten« aufweist (Krech 2021: 136).

Dies führt Krech in seinem Précis letztlich selbst zur Frage, worin denn »die gesellschaftliche Virulenz religiöser Performanz« liegt und weist auf »methodische Schwierigkeiten« hin, die ihre Beantwortung erschweren würden (Krech 2023: 199). Durch die Ausdifferenzierung, so könnte man deshalb schließen, verschärft sich die Frage des Zusammenhangs des so getrennten mit dem Rest der Welt.

Eigentlich liegt die Antwort darauf auf der Hand: Die Differenzierung ist in Luhmanns Perspektive eine funktionale. Die Funktion ist der Beitrag eines Teilsystems zur Gesellschaft. Die Funktion von Religion in der Sicherstellung von Solidarität zu sehen, wie dies Durkheim vorschlug, ist für Krech wie Luhmann zu unspezifisch. Vielmehr sehen sie die Funktion von Religion darin, dass diese die »ansonsten unbestimmbare Kontingenz mittels der Unterscheidung immanent/transzendent bearbeitet« (Krech 2023: 198). Dabei geht es um die Gesellschaft, nicht die Individuen, welche je individuell auf religiöse Kommunikationsangebote verzichten können. Aber wenn die Gesellschaft angesichts des Problems unbestimmbarer Kontingenz bloß mit der Schulter zucke, sei sie über kurz oder lang mit dem »gesellschaftlichen Problem« konfrontiert, »über kein Gegenüber und keinen Horizont zu verfügen, vor dem sich Gesellschaft selbst beschreiben kann.« (Krech 2021: 192)

Diese von Luhmann eindrücklich kommunikationstheoretisch nachgewiesene Funktion bleibt etwas unanschaulich; wer nach unmittelbaren, empirisch einlösbaren Relevanzen fragt, mag mit der Frage nach den Leistungen von Religion besser bedient sein – darunter fasst Luhmann das, was ein Teilsystem für andere Teilsysteme leistet.

Solche Leistungen sieht Krech in Opferritualen vollbracht: Es handelt sich um Rituale mit fremdreferenziellem Anlass, mit denen Hunger, soziale Übergänge oder Kriege behandelt werden können (Krech 2021: 247) und die letztlich auch gemeinschaftsstiftend sind (Krech 2021: 248). Nicht zuletzt seien religiöse Opferpraktiken mit wirtschaftlichen Vorgängen »verzahnt« (Krech 2021: 254): Durch Opfer werden Güter religiös behandelt, die dann wiederum in wirtschaftlicher Hinsicht bedeutsam sind. Auch Leistungen für die Politik könnten durch religiöse Opfer erbracht werden, so die Herrschaftslegitimierung und Stabilisierung stratifikatorischer Strukturen. Auch psychische Systeme werden von Opfern beeinflusst, *commitment* und Wohlbefinden steigen, auf der Ebene organischer Prozesse würden Endorphin- und Dopaminausschüttungen stimuliert (Krech 2021: 254).

Doch lange hält Krech sich damit nicht auf: Diese Leistungen seien mit zunehmender funktionaler Differenzierung immer schwieriger als spezifisch religiös zu erken-

nen. Und sowieso hätten antike Opfer ihre Bedeutung verloren und seien evolutionär weitgehend überholt: Ethisierung und Wortgottesdienst ersetzen die Opferpraxis, einzig in der katholischen Messe überdauern noch Elemente davon. Krechs Analyse wendet sich der Schrift zu und damit dem bevorzugten Medium religiöser Selbstreferenz, mittels dessen praktische Angelegenheiten wie die Magie ausgegrenzt werden (Krech 2021: 268 f.).

Hin zum (vorläufigen) Ende der *Evolution der Religion* macht sich deshalb etwas Ratlosigkeit breit. Hat die theologische Drittheit Religion in die soziale Relevanzlosigkeit hinausdifferenziert?

Krechs Ausführungen zu den gleichzeitig symbolischen, sozialen, psychischen und physiologischen Opferritualen erinnern an einen Entwurf, mit dem sich Parsons zur Zeit der Vatikanerkonferenz beschäftigte. Parsons fragte nach der Art und Weise, wie Religion auch nach dem Relevanzverlust der Kirchen Einfluss auf die Welt ausüben konnte. Von der Hippiebewegung und dem darin zentralen Wert der Liebe beeindruckt identifizierte er *affect* als entscheidenden Faktor mittels dessen Religion die Welt beeinflusste. Dabei fasste er *affect* als »symbolic medium of interaction«. Im Gegensatz zu vergleichbaren Medien wie Geld oder Macht funktioniere es »not only within the social system but between it and the other primary functional subsystems of action, namely, the cultural, personality, and behavioral subsystems« (Parsons 1977: 218). Religion stelle damit der Gesellschaft eine generalisierte Form von Liebe zur Verfügung (vgl. Walthert 2023). Rieff konnte dem wenig abgewinnen und auch empirisch sucht man oft vergeblich nach Liebe. Ein solches »symbolic medium« oder, in Luhmanns Terminologie, ein »symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium« könnte aber der Weg sein, mit dem Religion bestimmte kommunikative Selektionen wahrscheinlicher macht und damit die Welt beeinflusst. Fündig wird Luhmann jedoch nicht, Rituale kommen nicht in Frage, weil sie zu spezifisch sind, Glaube ebenso wenig, weil er zu voraussetzungsreich ist (vgl. Luhmann 2000: 205 f.).

In der *Evolution der Religion* zurückblättern wird man jedoch fündig: Krech schlägt »Heiligkeit« vor. Die Kommunikation von Erleben als »heilig« kann Selektionen wahrscheinlicher machen. Religion würde durch die Bereitstellung von Deutungsmustern und Praktiken, die die Referenzen für entsprechende Kommunikation boten, gesellschaftswirksam.

Heiligkeit »disponiert allerdings nicht nur spezifisch zu Religion« (Krech 2021: 73) und werde »inflationiert« – tatsächlich kann sie auch bei Naturerlebnissen, Konzerten und politischen Prozessen reklamiert werden. Vielleicht ist das der Grund, weshalb Krech in seiner Diskussion der gesellschaftlichen Virulenz ausdifferenzierter Religion selbst auf diese Vorarbeiten nicht mehr zurückkommt. Nach Hunderten von Seiten und Tausenden von Jahren theologisch angeleiteter Deflation wäre etwas Entknappung von Religion allerdings zu ertragen und würde zur soziologischen Relevanz der Religionssoziologie beitragen.

## 4. Schluss

Als ausdifferenziertes Teilsystem der Gesellschaft erfasst, wird Religion zu einem soziologischen Gegenstand. Der das Teilsystem hervorbringende und konstituierende Vorgang der Ausdifferenzierung bedingt letztlich Reflexivität im System selbst, deren Rekonstruktion damit zur soziologischen Aufgabe wird. Dass die entsprechende Kommunikation vieldeutig ist, gerade wenn nur einzelne Zeichen vorhanden und der Kontext unbekannt ist, macht eine Methodologisierung der Interpretation notwendig, wie sie in der *Evolution der Religion* mittels der Semiotik erfolgt.

Über diese Art der soziologischen Arbeit mag ein Soziologe mit anderen Interessen wie Rieff erstaunt sein und Bourdieu sich in seiner Annahme bestätigt fühlen, dass Religionssoziolog\*innen einer von allem Ritualismus gereinigten Religion nahestehen. Aber im Theologenpelz tanzt ein Soziologe – und nicht, weil er Theolog\*innen jagen oder selbst einer von ihnen sein möchte, sondern in der Absicht, sie und ihre Zeichen zu verstehen, um die Evolution der Religion erfassen zu können.

An der Selbstreflexion, die sich zum Code transzendent/immanent gemausert hat, erkennt Religion sich selbst und kann auch vom soziologischen Beobachter so erkannt werden – umso mehr seit der Publikation von Volkhard Krechs Werk. Der Grundriss ist damit aufgezeichnet, aber Religion besteht nicht nur in Kommunikation mittels dieses Codes, auch geht nicht die gesamte religiöse Kommunikation in der Drittheit der Symbole auf. So können Rituale ohne Sinnbezug gefeiert oder Opfer ohne Zweck dargebracht werden. Und auch nicht alles an Religion ist spezifisch religiös, sondern wird bloß in separaten Vorgängen der Selbstreflexion religiös inkludiert, so finden sich Emotionen wie im Sport, Güterverschiebungen mit wirtschaftlichen Implikationen und Machtverhältnisse, die an Politik erinnern. Sie sind soziologisch genauso relevant wie die Vorgänge der Explikation und Demarkation des Religionssystems, zumal sie nicht von den damit beschäftigten Symbolen der Drittheit determiniert werden. Die Frage nach der gesellschaftlichen Virulenz von Religion könnte an diesen von der Selbstreflexion des Teilsystems nicht kontrollierten Vorgängen ansetzen und damit am Hintereingang im Grundriss der von Krech rekonstruierten Religion.

## Literatur

- Caporale, Rocco/Grumelli, Antonio (Hg.) (1971): *The Culture of Unbelief: Studies and Proceedings from the First International Symposium on Belief Held at Rome, March 22–27, 1969*. Berkeley: University of California Press.
- Hazard, Sonia (2013): »The Material Turn in the Study of Religion«. In: *Religion and Society* 4(1), S. 58–78. doi.org/10.3167/arrs.2013.040104
- Kitts, Margo (2002): »Sacrificial Violence in the Iliad«. In: *Journal of Ritual Studies* 16(1), S. 19–39. <https://www.jstor.org/stable/44368624> (zuletzt aufgerufen am 22.03.2024).
- 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.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Parsons, Talcott (1977): »Social Structure and the Symbolic Media of Interchange«. In: Ders.: *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: The Free Press, S. 204–228.
- Rieff, Philip (1972): »Review of the Culture of Unbelief«. In: *Contemporary Sociology* 1(6), S. 505–507. doi.org/10.2307/2062497
- Walthert, Rafael (2010): *Reflexive Gemeinschaft: Religion, Tradition und Konflikt bei den Parsi Zoroastriern in Indien*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Walthert, Rafael (2023): »The Religion of Love: Talcott Parsons and the Expressive Revolution«. In: Rota, Andrea (Hg.): *Religion and Academia Reframed: Connecting Religion, Science, and Society in the Long Sixties*. Leiden: Brill, S. 128–150. doi.org/10.1163/9789004546578\_008

**Anschrift:**

Rafael Walthert  
Religionswissenschaftliches Seminar  
Universität Zürich  
Kantonsschulstrasse 1  
CH-8001 Zürich  
rafael.walthert@uzh.ch