

Evolution am Beispiel der Religion – oder Religion als evolutionäres Faktum?

Die folgenden Überlegungen zu Volkhard Krechs gewaltiger Arbeit zur Evolution der Religion sind nicht aufgrund besonderer Interessen und Kompetenzen in Sachen Religion geschrieben. Sie geben vielmehr dem Drang nach, einen bemerkenswerten Beitrag zur soziologischen Rezeption der Evolutionstheorie genauer zu verstehen. Gerade das macht allerdings einige Anmerkungen zur Konjunktur des Religiösen erforderlich:

Denn der Vorrang meines Interesses an Fragen der Evolution bedeutet natürlich nicht, dass das Thema Religion als der Fokus, als der sachliche Bezugsbereich des Werkes von Volkhard Krech austauschbar oder irrelevant wäre – auch dann nicht, wenn die Arbeit selbst eben dies suggerierte, d. h., wenn die Analyse des theoretischen Entwurfs offenbarte, dass die vorgelegte Theorie vom ›Objekt‹ unabhängig gebildet, an dieses herantgetragen und also durch die etwaige Auswechslung des empirischen Referenzfeldes nicht zur Revision gebracht würde (weil also z. B. der ›Anteil‹ und die Form evolutionärer Dynamik in jeder sozialen Sinn-Sphäre ›a priori‹ gleich ausfallen müsste). Dass sich die von Krech vorgelegte Evolutionstheorie hier nun aber doch an der Religion konkretisieren und bewähren will, motiviert deshalb mindestens die Rückfrage, woraus die Vitalität ausgerechnet religionssoziologischer Arbeit zu erklären ist. Eine Vitalität, die dazu führt, dass – abgesehen von einer ebenfalls breit angelegten, aber vornehmlich wissenschaftshistorischen Arbeit (Renn, Jü 2022) und von eher ›soziobiologischen‹ Gesamtdarstellungen naturalistischer Art (z. B.: Boyd/Richerson 2005) – in jüngerer Zeit die wirklich dringende Auseinandersetzung der Soziologie und anderer ›Kulturwissenschaften‹ mit der Evolutionstheorie ausgerechnet an der Religion laboriert.

Zur Religion und ihren Rollen in der modernen Weltgesellschaft ist in den vergangenen Jahrzehnten auch in der *Soziologie* viel gearbeitet und gestritten worden, sicher nicht zuletzt wegen der politischen Dringlichkeit des instrumentellen Einsatzes religiöser Semantiken und Zugehörigkeits-Aspirationen. Eine soziale Renaissance des Religiösen ist lange zu beobachten.¹ Sie ist womöglich ohne Hinweise auf eine spürbare allgemeine Erosion des politischen und kulturellen Zutrauens in die Tragfähigkeit nachmetaphysischer Normativität kaum zu erklären. Religion hat als das *Andere* der Vernunft, welche ihrerseits der Religion in den hohen Zeiten der Aufklärung den Platz zuweisen wollte,

1 Ob die Religion nun ›zurückkehrt‹ (Riesebrodt 2001 oder aber: Pollack 2009 [und wenn ja, wohin war sie dann verschwunden?]), oder aber ›Säkularisierung‹ nach wie vor die moderne Gesellschaft charakterisiert, so zieht doch im ›Diskurs‹ ausdifferenzierter sozialer Kontexte, politisch wie massenmedial, die Religion immense Aufmerksamkeit auf sich vgl.: Pollack, Krech, Müller, Hero 2018: 1 f.

genau dann ausgedient, wenn die Grundlage der Vernunft, der anti-autoritäre Imperativ zur Begründung, zur Überführung von Glauben und Meinen in Wissen, als untergraben gilt. Letztbegründungen stehen nicht zur Verfügung. Aufklärung wird (post-)kolonialistisch gerahmt. Der scientifisch moderate Konstruktivismus hat sich im Common Sense eher in einer Feyerabend'schen Hypostasierung des ›anything goes‹ festgesetzt. Dafür gibt es freilich sachliche Gründe. Die Religion ist vielleicht nicht wiedergekehrt, sondern es ist ihr – im allgemeinen sozialen Umgang – das Andere, das Gegenüber, die Alternative tendenziell weggebrochen. Mag sein, dass die Aufklärung über die Aufklärung zur Rehabilitierung religiöser Normativität auf dem Tiefenniveau vorreflexiver Grundstimmung führen muss (so mit Kant'schem Vorbehalt: Habermas 2005; mit Wittgenstein, aber auch skeptisch: Rentsch 2000: 180 ff.). Die Soziologie betreibt ihr Geschäft in diesem Zusammenhang jedenfalls vor der Hand normativ zurückhaltend, als eine mit nüchterner Deskription betraute Beobachtung gesellschaftlicher Verhältnisse, die sich durch diese beobachtende, analytische oder rekonstruktive Haltung legitimiert. Diese Selbstausweisung zeitigt jedoch in veränderten sozialen Umwelten andere *performative* Implikationen als früher. Das heißt: die soziologische Klassik (Durkheim, Weber, Simmel) bezeugte ihren säkularen Stand als neue Wissenschaft (in Abgrenzung zum Glauben) gerade in der *Religionssoziologie* durch Indifferenz gegenüber den Glaubenswahrheiten und durch die funktionalistische Analyse der *Rolle* des Religiösen für Gesellschaft(en) (Kohäsion z. B.). In einer vernunftskleptischen gesellschaftlichen Stimmungslage, in der man glauben kann, was man will, und auch die Wissenschaft als ein Glaube gilt (man betont dann pleonastisch die ›Evidenzbasierung‹), wird jedoch aus dem deskriptiven Anspruch der aktuellen Religionssoziologie am Ende: *Affirmation*, ein Beitrag zur Normalisierung des vermeintlichen Faktums der *Unausweichlichkeit* des Religiösen, das es nicht länger zu überwinden, sondern zu akzeptieren gilt. Das ist wohl gemerkt nicht Programm der empirischen Religionssoziologie, und es ist auch sicher nicht die Aufgabe der Soziologie, vor der Religion, der Religiosität und ihren desperaten Imperativen und oft wahnhaften Lebensmodellen zu warnen. Aber jede Naturalisierung des Religiösen, sei es als anthropologische Mitgift von Kultur überhaupt, sei es als womöglich ›unsichtbare‹ allgemeine Transzendenz-Orientierung (Luckmann 1991, vgl.: Renn, Jo 2018), sei es als evolutionär unvermeidliche gesellschaftliche Kontingenz-Bewältigung, arbeitet subkutan der gesellschaftlichen Umgruppierung von Glauben und Wissen zu, zu Ungunsten des letzteren.

Und damit komme ich endlich zur großen Arbeit von Volkhard Krech (Krech 2021);² Das Stichwort der *Kontingenzbewältigung* führt zur systemtheoretischen Religionssoziologie. Durch ihre *funktionalistisch* gestimmte ›Definition‹ des Religiösen, der Religion in der Gesellschaft wird aus dem Transzendenzbezug, der das ganze Innerweltliche als *eines* vom Extramundanen abhebt, die ebenso *allgemeine* (Welt, Sinn, Gesellschaft betreffende) Kontingenz-Verarbeitung (Krech 2021: 87 f.). Das ist zu erwarten, sofern eine systemtheoretische Religionssoziologie schon bei Luhmann (2002) immer Anwendungsfall der ganz großen Theorie, d. h. (hier) einer *umfassenden* Gesellschaftstheorie mit Mandat

2 Meinen langen Vorspann zur Konjunktur der Religion kann man monieren, er rechtfertigt sich vom Ende her, in der Stellungnahme zum evolutionstheoretischen Ertrag des ›Grundrisses‹.

für das (nicht repräsentierbare) Ganze ist. Unter ihren begrifflichen Voraussetzungen, die nur Interaktionen, Organisationen und Funktionssysteme zu unterscheiden erlauben, kann die Systemtheorie der Religion einen gesellschaftlichen Rang nur dann zugestehen, wenn es denn eine *gesellschaftliche* Funktion der Religion gibt, die als solche nun nicht wie bei Parsons einem analytisch unausweichlichen Kanon der Funktionen, sondern selbst einer prinzipiell kontingenten Genese entspringt, wodurch bereits die Evolution ins Spiel kommt (Luhmann 2002: 180 ff. dazu: Krech 2021: 83 f.).³ Anders als evolutionstheoretisch kann eine systemtheoretische Religionssoziologie Religion in allgemeiner und vor allem in diachroner Hinsicht (›religions-historisch‹) also vielleicht gar nicht verarbeiten.

Volkhard Krech hat deshalb einen Entwurf zu *evoluierender* Religion präsentiert, eine Theorie, die die in der Luhmann'schen Theorie reichlich schemenhaften evolutionstheoretischen Charakterisierungen sozialer Differenzierungen (siehe z. B.: Luhmann 1975; besonders: Luhmann 1997: 413 ff.) am Beispiel der Religion in eine ausdifferenzierte Fassung überführen soll. Der Grundriss (Krech 2021) und die für das ZTS-Forum vorgelegte Zusammenfassung (Krech 2023) entfalten einen hoch komplizierten theoretischen Entwurf, der eine geradezu einschüchternde systematische Geschlossenheit zeigt. Die Arbeit ist damit zweifellos ein wirklich *herausragendes* Stück Theoriebildung. Der Vorstoß verdient die größte Anerkennung allein schon für die Entschlossenheit, mit der der Autor sich in die Ausarbeitung von Details stürzt, um die konsequente Explikation von Unterscheidungen bemüht und dem Aufbau eines durchdachten konzeptionellen Rahmens in gebotener Achtung vor der Arbeit des Begriffs großzügig Raum gibt. Es ist ein erstaunlich kompliziertes Buch, dass der Rezeption eine beinahe in Vergessenheit geratene Geduld beim Nachvollzug unanschaulicher Überlegungen abverlangt. Das ist gut so. Denn es fehlt im Fach an der Bereitschaft, den Verpflichtungen zur begrifflichen Genauigkeit auch auf Kosten marktgängiger Lesbarkeit gerecht zu werden. Hier legt Krech hoch differenziert Zeugnis dafür ab, dass das Bündel an klassisch gewordenen Theorien, auf die man sich in der Soziologie verlässt und – meist eklektisch – stützt, nicht das Ende der soziologischen Theoriebildung ist. Statt theoretische Stereotype aus den Architekturen paradigmatischer Arbeiten herauszubrechen und sie kurzatmig für ›empirische‹ Zwecke einzuschalten, kann man auch Problemstellungen bearbeiten und theoriebildend weiterdenken. Damit hat man es zu tun, wenn man den ›Grundriss‹ Krechs zur Hand nimmt.

Umso problematischer fällt allerdings die Wirkung auf die Rezeption aus (z. B. als Provokation einer selbstgefälligen Abwendung von der Theorie), wenn eine theoretische

3 Allerdings ist in der Luhmann'schen Religionssoziologie einiges in Bewegung. Nach den früheren Bemühungen um ein religiöses Funktionssystem werden von Luhmann bezüglich der Religion später deutlich Differenzen zwischen gesellschaftlichen Evolutionen markiert: »Die Evolution eines besonderen Religionssystems kann weder mit der gesamtgesellschaftlichen Evolution gleichgesetzt werden, noch findet sie in der Weise statt, in der andere Funktionssysteme der Gesellschaft ausdifferenziert werden und dann eigendynamisch evolvieren. Es handelt sich nicht um gesamtgesellschaftliche Evolution, weil immer, wenn Religion als distinktes Phänomen erkennbar ist, es in der Gesellschaft auch andere Arten von Sinn und Kommunikation gibt, so daß man von einer umfassenden sozialen Evolution ausgehen muß.« (Luhmann, 2002: 180)

Arbeit im Lichte der Forderungen, die sie selbst artikuliert, der Theoriebildung einen Bärendienst erweist. Das könnte am Ende allerdings das Ergebnis sein, und dafür sprechen bei skeptischer Bestandsaufnahme im Falle des ›Grundrisses‹, jedenfalls meiner Auffassung nach, in der Hauptsache drei Umstände: 1) scheint mir die von Krech enthusiastisch und beinahe verbissen eingebaute Semiotik von Charles S. Peirces zum Zweck einer echten Weiterbildung der Systemtheorie keine gute Wahl zu sein, 2) liefert der gesamte Entwurf ausgerechnet das, was es im Titel und Programm am deutlichsten verspricht, gerade *nicht*: eine Theorie sozialer (oder auch soziokultureller) Evolution und 3) haben die beiden ersten Punkte (bzw. hat die darin wirksame systemtheoretische Orthodoxie) ungünstige Folgen für das systematisch implizierte und bei Krech performativ gezeigte Verhältnis zwischen Theoriebildung und Erfahrungsoffenheit (›Empirie‹).

Warum wendet sich der Autor in dieser Ausführlichkeit der Zeichentheorie von Charles S. Peirce zu? Es ist kaum möglich, hier diesem Aspekt der Arbeit Krechs, d. h. den verschlungenen Feinheiten der Unterscheidung (und ihrer Kombination in immer wieder neu aufgefüllten Graphiken), der Differenzierung zwischen Erstheit, Zweitheit und Drittheit, zwischen Ikon, Index und Symbol gerecht zu werden. Das müsste eigens, mit viel Zeit und Platz diskutiert werden. Es muss hier genügen, die *Richtung* der von mir gehegten Zweifel anzudeuten: So adäquat und angebracht es erscheinen muss, die Luhmann'sche Theorie zeichentheoretisch zu raffinieren,⁴ so ungünstig ist die Auswahl einer pragmatistischen Semiotik, die tatsächlich *vor dem epochalen ›linguistik turn‹* ausgearbeitet wurde und deshalb die *pragmatische* Erweiterung vormals statischer Sprach- und Zeichentheorien in die über Drittheit abgewickelte Iteration der Verweisungsrelation, d. h. in die Bezugnahme auf Zeichen durch den Interpretanten (der selbst ein Zeichen ist) investiert (statt auf soziale Verwendungsweisen von Sprache und regelhafte Performanzen, auf intersubjektive, interaktive Bedeutungskonstitution und beispielsweise auf ›Sprechakte‹ zu setzen). Diese leicht idiosynkratische Rezeptionsentscheidung des ›Grundrisses‹ erklärt sich m. E. daraus, dass Krech die Luhmann'sche Ignoranz gegenüber sprachpragmatischen Fundamentalbauten der Linguistik und Sprachphilosophie teilt, d. h. die in der Systemtheorie grassierende, reduktionistische Überzeugung, dass Sprach- und Kommunikationskonzepte, die den partiellen Umweg der Zeichenverwendung und Anschlussselektion durch den Raum intentionaler Sinnverarbeitung (Bewusstsein) mit einrechnen, irgendwie subjektivistisch befangen bleiben müssten. Krech erhebt also möglicherweise deshalb zum Programm: dass es um »Zeichen, nichts als Zeichen« gehe (Krech 2023), weil er fürchtet, dass die Ergänzung von Zeichen durch Kategorien von *Akten der Zeichenverwendung* (vielleicht mit Rekurs auf den K. Bühler'schen Dreiklang aus Darstellung, Appell und Ausdruck, sicher aber mit Wittgen-

4 Was wir in der Theorie sozialer Systeme über Kommunikation, Mitteilung, Information und Verstehen, ebenso das, was wir über Sprache bei Luhmann finden, ist gemessen an der Wirkung der »kommunikationstheoretischen Wende« erstaunlich dürftig, wenn man es allein mit der bedeutungstheoretischen Tradition der Sprachphilosophie oder auch mit der Soziolinguistik und Ethnomethodologie, Konversationsanalyse etc. in Vergleich bringt. Vgl. allein schon: Luhmann 1984: 207: »Wir können mithin Intentionalität und Sprachlichkeit nicht zur Definition des Kommunikationsbegriffs verwenden«. Hier wie anderenorts reduziert Luhmann Sprache auf explizite, begrifflich-propositional gebildete Repräsentationen und verpasst alle sprachpragmatischen Erweiterungen.

stein) zu viel subjektiven Sinn in die Evolution sinnverarbeitender sozialer Institutionen eintragen könnte. Peirce liefert also nicht nur eine hinreichend verschraubte Sprachtheorie (welche dann Schemata mit sehr vielen Positionen zur Subsumtion von Empirischem bietet), sondern diese Rekrutierung unterstützt die Insistenz auf dem Motiv, eine trans-subjektive Sinnverarbeitung zum Kernkriterium genuin *sozialer* Anschlussselektivität zu erklären. Hier bleibt m.E. die an sich glückliche Idee, Luhmann zeichentheoretisch auf Trab zu bringen, durch die semiotische Verdoppelung der Abdrängung der Intentionalität aus dem Sozialen in der systemtheoretischen Orthodoxie befangen. Man wäre gespannt, was dabei heraus kommen würde oder heraus gekommen wäre, wenn Krech die Evolution der Religion als Entfaltung und Ausdifferenzierung von Sinnverarbeitungen nicht als ›blinde‹ Semiosis konzipiert hätte, sondern im Horizont einer entwickelten Sprachphilosophie, die hundert Jahre vor der Soziologie einen naiven Subjektivismus der Sinntheorie schon hinter sich gelassen hat (Krech verweist kursorisch auf deren Bestände, z. B. auf die Unterscheidung von Sinn und Bedeutung nach Frege, aber diese Bemerkungen bleiben oberflächlich und konzeptuell folgenlos, siehe z. B. Krech 2023: 3).

Ein zweiter bedenklicher Zusammenhang, der die Begeisterung für den ›Grundriss‹ einschränkt, entstammt ebenfalls seiner starken theorie-libidinösen Bindung an Luhmann. Dieser Punkt ist wahrscheinlich der gravierendste, denn er betrifft die Evolutionstheorie als solche. Krech macht geltend, dass er sich auf drei Theorien berufe. Auf die Systemtheorie (Luhmann), die Semiotik (Peirce) und die Evolutionstheorie (und hier wieder: Luhmann). Aber von einer Evolutionstheorie, die *unabhängig* von der überwiegend analogisierenden Anknüpfung an neodarwinistische Modelle durch Luhmann formuliert, durchdacht, ausgebaut wäre, ist eigentlich nichts zu sehen. Die größte Enttäuschung bereitet denjenigen, die eine evolutionstheoretische Fort-Entwicklung der Soziologie dringend vermissen (siehe für interessante Ansätze z. B.: Niedenzu 2012: 107 ff.), dass sich der ›Grundriss‹ am Ende in die lange Reihe der soziologischen Anlehnungen an Evolutionstheorien einreihet, die nicht systematisch an der biologischen Theorie anbauen, um dann *soziologisch* eine *eigenständige* Theorie spezifisch *sozialer* evolutionärer Dynamiken und Mechanismen zu entfalten, sondern nur metaphorisch an groben Prinzipien und Titeln andocken. Dass es im Sinngeschehen sozialer Systeme bei der Weitergabe von Selektionsformaten Mechanismen der *Variation*, dann über Adaptabilität kanalisierte *Selektionen* und schließlich pfadabhängige, in Abhängigkeit vom gesellschaftlichen Differenzierungsniveau unterschiedlich schnelle *Retentionen* oder auch ›*Stabilisierungen*‹ geben soll, das ist eigentlich schon alles, was an evolutionstheoretischer Substanz bei Luhmann und auch in der hier besprochenen Analytik einer evolutionären Religionsentfaltung zu finden ist. Dass die systemtheoretische Erklärung ihre Deutung von Prozessen nicht über Kausalitäten oder teleologische Handlungsorientierungen laufen lässt, ist für eine funktionalistische Theoriebildung ohnehin selbstverständlich, und es stellt keine besonders ausgearbeitet *Anknüpfung* an eine spezifische Evolutionstheorie dar, sondern es ist nur die Folge einer für die paradigmatischen Attitüden gegenüber Objektverständnis und Erklärungsmodell konstitutiven Zugehörigkeit zu einer Theoriefamilie.

Die Soziologie kommt weder bei Religion noch mit anderen Referenzrichtungen besonders weit, wenn sie bei einer Art modell-platonistischer Übertragung der Soziobio-

logie auf die funktionale Adaptabilität der Metamorphosen von Formen im Medium der Zeichen stehen bleibt. Die Soziologie müsste stattdessen das biologische Vorbild erstens mit Rücksicht auf evolutionstheoretische Detailfragen *spezifizieren* und zweitens *modifizieren*, d. h. zu einer eigenen Theorie soziokultureller Evolution weiterentwickeln. Zum ersten Anliegen gehört es, über die Frage zu verhandeln, was den evolvierenden Gattungen der Darwin'schen Biologie im Bereich soziokultureller Sinnverarbeitungen entsprechen könnte. Das Feld ist hier weit, und wenig geklärt sind überhaupt schon die Kriterien, anhand derer sich die Soziologie z. B. zwischen Institutionen (Abrutyn/Turner 2022: 69 ff.), so genannten »Memen« (vgl.: Müller 2010: 56 ff.) oder auch Regelkomplexen, Praktiken etc. entscheiden könnte. Im ›Grundriss‹ wird die Frage nach den Ordnungsebenen (nach den Grenzen zwischen ›Ontologien‹ oder ›Stufen des Organischen‹), die konventionell auf der Differenz zwischen *Fächern* abgebildet werden (Physisches, Biologisches, Psychisches, Soziales), gar nicht weiter selbst bearbeitet. Krech setzt, wie Dirk Baecker (der Emergenz-Ebenen mit Spencer Brown kommensurabel machen will, siehe Baecker 2014), voraus, dass die Physik, die Biologie, die Psychologie und die Soziologie für objektiv getrennte Referenzbereiche (Krech 2023: 2) stehen. Das sollte eine Theorie soziokultureller Evolution nicht ungeprüft hinnehmen, sondern es gehört als Aufgabe auf die Agenda auch einer systemtheoretischen Rekonstruktion der Differenzierung von *Systemtypen*.

Die Soziologie steht zudem vor einer neuen Runde der Rezeption der Biologie, insofern der Forschungs- und Theoriezusammenhang unter dem Titel der ›Epigenese‹ (vgl.: Walter/Hümpel 2017) neue Fragen bezüglich der individuierenden Genesen des Phänotyps und damit andere Figuren von ›System-Umwelt-Beziehungen‹ auf den Plan ruft. Darin liegen Einsichten in Mechanismen evolutionärer Prozesse, die einen *eigenständigen* und nicht nur paraphrasierenden Zugang der Soziologie zur Theorie der Evolution gerade *interdisziplinär* relevant werden lassen. Zum einen dringen mit epigenetischen Vorgängen ›situative‹ Umweltfaktoren in die Variation des Tradierten (der Gattungsmerkmale oder aber der sozialen Sinnformate) ein, zum anderen eröffnet *soziale* Differenzierung einen gegenüber der Stufenvorstellung von Evolution ganz andersartigen Spielraum zwischen evolutionären und evolutionstranszendenten Mechanismen des Formenwandels. Evolution als Prinzip der Metamorphose ist blind. Das ist richtig – und es ist ertragreich, mit der Systemtheorie auf die breite Relevanz blinder, aber doch geordneter Prozesse des Sozialen hinzuweisen. Aber der Typus einer *sozialen* Dynamik transzendiert das blinde Abrollen adaptiver Formumbauten, wenigstens dann, wenn das Soziale nicht unter vollständigem *Ausschluss* rationaler Strategien, gebundener Rationalitäten und *historischer* Zusammenhänge etc. gedacht werden muss. Gegen die Blindheit der Evolution zu protestieren (Pollack 2024) heißt ja, wohl verstanden, nur zu fordern, die Zuständigkeit der Evolution zu spezifizieren. Und in einer wirklich *soziologischen* Theorie der Evolution wäre das Evolutionäre mit denjenigen sozialen und symbolischen und kulturellen (politischen, strategischen und teilrationalen etc.) Dynamiken, die das Prinzip evolutionären Wandels *transzendieren*, in ein (immer wieder anderes) Verhältnis zu setzen. Weil eben nicht alles Evolution ist, was die Gesellschaft formt bzw. sich in ihr vollzieht, ist eine Evolutionstheorie der Gesellschaft, und auch eine solche der Religion, die allein dieses

Format von Metamorphosen anerkennen will, am Ende gar keine Theorie der Evolution, sondern eine Übergeneralisierung von systemtheoretischen *Metaphern*.

Krech hat nun aber im vorgelegten Werk gar nicht primär eine allgemeine Theorie der soziokulturellen Evolution versprochen, sondern die *Evolution der Religion* zu begreifen und zu durchdringen versucht. Zum Ende muss sich die Haltbarkeit des groß angelegten theoretischen Integrationsversuches dann eben doch wieder mit Rücksicht auf die materiale Ergiebigkeit erweisen lassen. Wie flexibel wird die Analyse der Religion durch die theoretische Fokussierung auf Zeichen, Systeme und Evolutionen? Die Arbeit wird als ein ›Grundriss‹ vorgestellt, sie zeichnet also gewissermaßen am Reißbrett die Architektur einer material noch weiter auszuführenden theoretischen Heuristik auf, auch wenn die vorgelegte Fassung selbst bereits reichlich Anschauungsmaterial bereitstellt, das in die Stellen der theoretischen Heuristik eingetragen wird.⁵ Religionen kommen vor, (auch) religiös relevante kulturelle Techniken (Schrift z. B.) werden behandelt; die Anschauung wird also durch eine Fülle von ›empirischen‹ Referenzen bedient. Aber die Theorie wird durchgängig in der epistemischen Funktion eines taxonomischen Rasters gebraucht, weniger am Fall weiter entfaltet oder z. B. vermittelt und innerhalb der Gegenstandserschließung konkretisiert. Schon hier und pars pro toto im Titel angezeigt, drängen sich deshalb Fragen nach dem Verhältnis zwischen der Technik begrifflicher Unterscheidung und der materialen Analyse sachlicher Gegenstände (im Fach meist verkürzt verhandelt als *Verhältnis zwischen Theorie und Empirie*) auf. Es wird vom Autor über weite Strecken wenig gegen den Eindruck unternommen, dass die Theorie vorweg und separat konfiguriert wurde und sachliche Bezüge daraufhin in die resultierenden Kategorien einsortiert werden. Das materiale Anliegen, die Dynamik der Metamorphose des Religiösen bzw. der Religionen in der Gesellschaft soziologisch und dabei generalisierend zu *rekonstruieren*, lässt eigentlich erwarten, dass die Arbeit die überaus verdienstvolle Theoriebildung an einer diachron aufgebauten Rekonstruktion exemplarischer religiöser Institutionalisierungs-Verläufe oder Ähnlichem entlangführt. Diese Erwartung ist dann begründet, wenn das Ziel (oder eben doch die Voreingenommenheit?) des Werkes darin liegt, diverse Arten des Religionswandels und Morphogenesen des Religiösen als Varietäten sozialer *Evolution* verständlich zu machen. Hier aber, im Grundriss von Krech, werden religiöse Sonderausprägungen: Schamanismus, Magie, Mythos, Mystik dem Unterkapitel »Dimension der Kognition« (Krech 2021: S. 129 ff.) zugeschlagen, und religiöse Institutionen, Gruppen, Organisationen und Bewegungen werden unter der Abteilung »Regulierung« (Krech 2021: S. 151 ff.) *katalogisiert*, anstatt dass diese genannten Erscheinungen der Religion in ihrer Eigenlogik und dann *jeweiligen* evolutionären Genesen erschlossen würden. Sobald materiale Religiosität an die Oberfläche tritt, ist

5 Vielleicht ist dies die passende Stelle, um wenigstens einmal auf den problematischen Effekt der Entscheidung hinzuweisen, den Ertrag ungeheurer Arbeit in über eintausend Fußnoten zu ›verstecken, die dann auch noch als Endnoten am Ende des Bandes endgültig vergraben werden. Zwar ist es nachvollziehbar, dass die Anmerkungen als Fußnoten das Druckbild des Haupttextes erheblich gestört hätten, aber vielleicht hätte der Autor über die Balance zwischen Haupttext und Anmerkungen noch einmal nachdenken und gegensteuern können. Am Ende bleibt die Auslagerung von Argumentation in den Anmerkungsapparat eine zweifelhafte Methode, Lesbarkeit zu steigern.

sie schon rubriziert (der Gebrauch theoretischen Vokabulars trägt gewiss immer und notorisch zur Gegenstandskonstitution bei, daraus lassen sich indessen auch andere technische Schlussfolgerungen ziehen). Der theoretische Zugriff, den der ›Grundriss‹ bei der Arbeit zeigt, weiß immer schon zu viel über die Bedeutung religiöser Phänomene, und dadurch am Ende vielleicht weniger als möglich. Das liegt nicht an den Präferenzen des Autors, was sich an anderer Stelle zeigt, wo er Religion und Kunst äußerst facettenreich und differenzierungstheoretisch (im Kern ganz ohne Evolution) zueinander ins diachrone Verhältnis setzt (Krech 2018), sondern es liegt an der Theoriebauweise, in Teilen an tendenzieller Überkompliziertheit, die eine vergleichsweise geringe Handlichkeit bei der Applikation von Unterscheidungen aufweist und deshalb theoretische Revisionen sehr unwahrscheinlich macht.

Ob eine Theorie welterschließend fungiert oder als identifizierendes Denken Weltbestände verdinglicht, das hängt nicht allein an der Axiomatik selbst, sondern am Gebrauch, der von ihr gemacht wird. Im besten Falle geht die gebotene Generalisierung im Durchgang durch die Sache (ohne die keine wissenschaftliche Disziplin sein kann) nicht auf Kosten der Sachangemessenheit, so dass Theoriebildung und empirische Analyse gar keinen Gegensatz mehr bilden. Eine Evolutionstheorie der Religion und eine Theorie soziokultureller Evolution überhaupt sind deshalb gut beraten, sich selbst als Teil der Evolution zu legitimieren, über die sie in der Einstellung sachlicher Referenz Aussagen trifft (vgl.: Renn, Jo 2021: 69 ff.). Für die theoriebildende Materialinterpretation heißt das, dass auch im Fall der *soziologischen* Evolutionstheorie diese ein hermeneutisches Selbstverständnis nicht suspendieren kann.

Aufgreifend, was zuvor über die Theorie der soziokulturellen Evolution gesagt wurde (oben: wann ist eine Evolutionstheorie eine Evolutionstheorie?), lässt sich diese Formel erläutern und begründen: Eine Theorie soziokultureller Evolution muss als Soziologie auch das *andere* der Evolution auf der Rechnung haben. In älterer Diktion steht dafür z. B. der Bezug auf die ›Geschichte‹ (siehe: Baumgartner/Rüsen 1982), der erstens den Unterschied zwischen Ereignisfolgen einer ›blinden‹ (evolutionären) Sequenz und ›intendierten‹ Handlungen als dem Anspruch nach rationalen Akten unterstreicht und zweitens auf das ›Akzidentielle‹ konkreter Situationen hinweist (letzteres mit Akzent auf Systemzuständen in concreto bei: Luhmann 1975 besonders: S. 155 ff. und unter Berufung auf Heidegger: Luhmann 1982: 351 ff.). Die einfache Reduktion der Charakteristika einer spezifisch soziokulturellen, vor allem symbolisch verfassten Koordination des Handelns auf eine Fortsetzung der biologischen Verhaltenskoordination mit anderen Mitteln (hier beispielhaft mit Bezug auf die Genese der ›Kooperation‹, siehe dazu: Axelrod 2005: 80 ff.) wird den Besonderheiten sozialer Phänomene so wenig gerecht wie die funktionalistische Reduktion der Sozialgeschichte auf die Evolution adaptiver Institutionen. Die Theorie der soziokulturellen Evolution und diejenige der Evolution der Religion wäre also um begrifflichen Platz für evolutionstranszendierende Figuren und um eine entsprechende Theorie der Emergenz anzureichern. Im Horizont dieser Fragen nach dem möglichen Typus einer allgemeinen soziologischen Theorie für das Diachrone bleibt der Entwurf Krechs unentschieden, ob er sich nun – ebenso wie die rezenten Werke von Boyd und Richerson (2005) oder Turner und Abrutyn (2022) – als eine naturalistische,

von der Biologie im epistemischen Stile hegemonialisierte Soziobiologie versteht (vgl. zu den Grenzen naturalistischer Analogie: Sanderson 1990: 169 ff. und Müller 2010: 56 f. und 255 ff.), oder aber ein systemtheoretisch-semiotischer Konstruktivismus bleiben will, der von Evolution dann nur noch metaphorisch spricht.

Erst von diesem Einwand aus liegt genug auf dem Tisch, um doch noch auf die Gretchenfrage zu stoßen: Was ist, nach Krech, denn nun eigentlich Religion? Ist eine funktionalistische Antwort besser als z. B. die fachintern traditionsbildende Definition des Religiösen über das »Erlebnis des Heiligen« durch Joachim Wach (Wach 1951: S. 3 ff.) (Krech verwirft substantielle bzw. »semantische« Definitionen der Religion 2021: S. 85 ff.: »Entweder wird zu viel oder zu wenig in den Religionsbegriff eingeschlossen«). Am Ende wird man vielleicht eher zu dem Schluss kommen, dass Krech auch in dieser fundierenden Frage sich nicht wirklich weit von Luhmann entfernen wollte. Die Entscheidung, jene für eine gesellschaftlich gesamt-relevante System/Umwelt-Differenz konstitutive Leitunterscheidung, oder auch: den Code im Medium gesamtgesellschaftlicher Kontingenz-Beruhigung immer noch in der Unterscheidung zwischen ›Immanenz‹ und ›Transzendenz‹ zu suchen, ist jedenfalls keine überraschende Neuerung. Spannend wäre es gewesen, aus der Sicht einer wirklich ausgeführten Evolutionstheorie vorgeführt zu bekommen, dass und wie die *religiösen* Koordinationen sozialen Handelns und sozialer Kommunikation sowohl über ihre Umweltadaptabilität als evolutionär konstituiert gelten können (ex post funktional erklärbar sind) als auch eine emergente evolutionstranszendente Sozialform bilden (die z. B. normativ gehaltvoll, rational beurteilbar, durch ›Handeln‹ modifizierbar ist). Dann könnte man auch wieder die Frage stellen: wie steht es mit der Religion im Lichte einer aufgeklärten ›Aufklärung‹ heute?

Das aber berührt nicht direkt die Arbeit Volkhard Krechs. Insgesamt steht m.E. der ›Grundriss‹ hoch aufragend über einer Vielzahl von Arbeiten, die es nach eigener Auskunft mit soziologischen Theorien zu tun haben, und dadurch ist von weitem sichtbar, dass die Soziologie eben auch ihrer Pflicht zu Abstraktion und Genauigkeit nachkommen muss. Andererseits erreicht die Arbeit ihre Höhe durch die einigermaßen revisions-immune Architektur eines ›Systems‹ der Unterscheidungen, durch eine systematische Programmierung der forschenden Performanz, bei der man aus der Höhe nur noch unscharf sieht, so dass man – leider – Chancen der soziologischen Welterschließung verpasst.

Literatur

- Abrutyn, Seth/Turner, Jonathan H. (2022): *The First Institutional Spheres in Human Societies. Evolution and Adaptions from Foraging to the Threshold of Modernity*. New York, London: Routledge.
- Axelrod, Robert (2005): *Die Evolution der Kooperation*. München: Oldenbourg.
- Baecker, Dirk (2014): *Neurosoziologie – ein Versuch*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Baumgartner, Hans Michael/Rüsen, Jörn (Hg.) (1982): *Geschichte und Theorie, Umriss einer Historik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Boyd, Robert/Richerson, Peter J. (2005): *The Origins and Evolution of Cultures*. Oxford: Oxford University Press.

- Habermas, Jürgen (2005): »Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ›öffentlichen Vernunftgebrauch‹ religiöser und säkularer Bürger«. In: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 119–155.
- Krech, Volkhard (2018): »Religion und Kunst«. In: Pollack, Detlef/Krech, Volkhard/Müller, Olaf/Hero, Markus (Hg.) (2018): *Handbuch Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 783–809.
- Krech, Volkhard (2021): *Die Evolution der Religion. Ein soziologischer Grundriss*. Bielefeld: transcript.
- Krech, Volkhard (2023): »Zeichen, nichts als Zeichen. Eine semiotisch-systemtheoretische Perspektive auf das Soziale – mitbesonderer Berücksichtigung der Religion«. In: *Zeitschrift für soziologische Theorie* 12(2), S. 179–200.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die Unsichtbare Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1975): »Evolution und Geschichte«. In: Ders.: *Soziologische Aufklärung 2*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 150–170.
- Luhmann, Niklas (1982): »Weltzeit und Systemgeschichte«. In: Baumgartner, Hans Michael/Rüsen, Jörn (Hg.) (1982): *Geschichte und Theorie, Umrisse einer Historik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 337–388.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2002): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Müller, Stephan S. W. (2010): *Theorien sozialer Evolution. Zur Plausibilität darwinistischer Erklärungen sozialen Wandels*. Bielefeld: transcript.
- Niedenzu, Heinz-Jürgen (2012): *Soziogenese der Normativität. Zur Emergenz eines neuen Mediums des Sozialorganisation*. Weilerswist: Velbrück.
- Renn, Joachim (2018): »Unsichtbare Religion und unbestimmte Religiosität. Thomas Luckmann und die Wissenssoziologie der Religion in der Moderne«. In: Pollack, Detlef/Krech, Volkhard/Müller, Olaf/Hero, Markus (Hg.) (2018): *Handbuch Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 123–145.
- Renn, Joachim (2021): »Emergenz: Ordnungsebenen und Zeithorizonte«. In: Ders.: *Indirekte Referenz – Pragmatischer Realismus und Medientheorie*. Bielefeld: transcript, S. 69–113.
- Renn, Jürgen (2022): *Die Evolution des Wissens – eine Neubestimmung der Wissenschaft für das Anthropozän*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rentsch, Thomas (2000): *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Riesebrodt, Martin (2001): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*. München: Beck.
- Pollack, Detlef (2009): *Rückkehr des Religiösen?* Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Pollack, Detlef (2024): »Religionssoziologische Theorie auf dem Prüfstand – Zum Opus magnum ›Die Evolution der Religion‹ von Volkhard Krech«. In: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 12(2), S. 232–237.
- Pollack, Detlef/Krech, Volkhard/Müller, Olaf/Hero, Markus (2018): »Einleitung«. In: Dies. (Hg.): *Handbuch Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 1–14.
- Wach, Joachim (1951): *Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Walter, Jörn/Hümpel, Anja (2017): *Epigenetik. Implikationen für die Lebens- und Geisteswissenschaften*. Baden-Baden: Nomos.

Anschrift:

Prof. Dr. Joachim Renn
 Institut für Soziologie
 Universität Münster
 Scharnhorststr. 121, Raum 541
 48151 Münster
 j.renn@uni-muenster.de