

Gerhard Preyer

## Religion als Kommunikation

*Die Rückbindung des Unbezeichenbaren an das Bezeichenbare – das ist, in welcher kulturellen Ausformung immer, im weitesten Sinne „religio“.*

N. Luhmann<sup>1</sup>

### Einleitung

1. Von der Religionskritik zur Religionssoziologie
2. *WELT*
3. Mehrstufige Kybernetik
4. Die Funktion der Religion
5. Eine Neuverortung der religiösen Kommunikation
6. Folgerungen

### Einleitung

Die Erwartungen der Aufklärungsphilosophie haben sich in ihrer Wirkungsgeschichte nicht erfüllt. Die religiöse Kommunikation ist im Zuge der Durchsetzung der funktionalen Differenzierung des Gesellschaftssystems nicht verschwunden. Der blinde Fleck der Beobachtung des säkulare Humanismus ist die Persistenz der religiösen Kommunikation. Er verdankt sich seiner Selbstreferenz. Es ist deshalb auch nicht ganz zufällig, dass ihm die wissenschaftliche Austreibung des Welträtsels nicht gelungen ist. Religion ist keine Residualkategorie, die im Zuge der Ausweitung des kulturellen Programms der westlichen Modernisierung verschwunden wäre. Es ist aber weniger selbstverständlich, was wir daraus für Folgerungen ziehen. Die Rede von einer

---

<sup>1</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (2 Bd.), Bd. 1, Frankfurt a. M. 1998, 232.

„Revitalisierung der Religion“ ist deshalb etwas irreführend, das sie, auch bei den weitgehenden Veränderungen der gesellschaftlichen Kommunikation im Zuge der Durchsetzung der funktionalen Differenzierung, nicht verschwunden war. Insofern ist es treffender von der Persistenz religiöser Kommunikation zu sprechen. Sie bedarf einer besonderen Erforschung und Erklärung. Das ist ein inter- und transdisziplinäres Forschungsprogramm.

Um die strukturellen Veränderung der religiösen Kommunikation zu erfassen, ist der Begriff der Säkularisierung weniger geeignet. Mit ihm werden zu unterschiedliche Vorgänge klassifiziert.<sup>2</sup> Er bezieht sich sowohl auf sozial-strukturelle Veränderungen im Allgemeinen, institutionelle Vorgänge, wie z.B. die Enteignung von Kirchenbesitz, die christliche Tradition als Hintergrund des Programms der modernen Kultur und die Funktionalisierung der modernen Wissenschaft als politischer und kultureller Kampfbegriff. Der Umstand, dass sich die moderne Gesellschaft als säkularisiert beschreibt, verweist auf ihre funktionale Differenzierung und somit auf die Zeitdimension (Temporalisierung). Funktionsdifferenzierung setzt unterschiedliche und nicht mehr zu synchronisierende Zeithorizonte der Funktionssysteme voraus, in denen Zukünftiges in der Gegenwart beachtet wird. Das löst zwangsläufig Irritationen in den sozialen Systemen aus.<sup>3</sup> Religion differenziert sich als Funktionssystem und kann nicht mehr als *corpus christianum* gefasst werden. In dieser Funktion gab es sie historisch

---

<sup>2</sup> Zu einer Bestandsaufnahme Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M., 278-19. Er kommt zu dem Ergebnis, dass der Begriff der Säkularisierung die strukturellen Veränderungen vermutlich nicht angemessen genug erfasst. Zur Säkularisierung als Verzeitlichung R. Kosellek, „Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisierung“, 177-202, in: *Zeitgeschichten. Studien zur Histroik*, Frankfurt a. M. 2000. H.-W. Stritz, „Säkularisierung – Der kanonistische und staatskirchenrechtliche Begriff“, 792-809, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck Hrsg., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, Stuttgart 1984. J. Matthes, „Bemerkungen zur Säkularisierungsthese in der neueren Religionssoziologie“, 63-77, in: D. Goldschmidt, J. Matthes Hrsg., *Probleme der Religionssoziologie. Sonderheft 6 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 1971. Zur Fehlplatzierung der Säkularisierung R. Robertson, „Religion, International Relations, and Transdisciplinarity“, 7-20, in: *ProtoSociology* Vol. 27 2010: *Modernization in Times of Globalization II*. Hinzuweisen ist in diesem Kontext auch auf T. Parsons, „Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization“, 300-322, in: *Action Theory and the Human Condition*, New York 1978.

<sup>3</sup> Zur Umstellung der Zeitsemantik Luhmann, „Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe“, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (4 Bd.), Bd. 1, 235-300, Frankfurt a. M. 1993. Was die Dominanz der Zeitdimension für das funktional differenzierte Gesellschaftssystem bedeutet, ist noch nicht angemessen genug geklärt. Die verbreiteten Redeweisen von „Beschleunigung“, „Entschleunigung“, „Kommunikation in Realzeit“, „Stress“ und „Zeitknappheit“ weisen darauf hin, dass die Reflexion über die Zeitdimension noch nicht ihre angemessene Erfassung gefunden hat.

vorher nicht.<sup>4</sup> Das erlaubt es der religiösen Kommunikation auch, sich zu stabilisieren.<sup>5</sup> Durch diese Differenzierung religiöser Kommunikation ist sie gerade nicht residual, sondern sie kann die gesellschaftliche Kommunikation symbiotisch religiös binden. Das gilt unabhängig davon, welche Reputation die religiösen Gruppen haben. Die Bindung verläuft wiederum über ihre formale Organisation, durch die religiöse Kommunikation beobachtet und erst zu beobachten ist. Das ist von der Religionsphilosophie (-theorie) noch nicht angemessen verarbeitet worden.

Die Rhetorik und der Kampf des säkularen Humanismus verdankt sich der besonderen Situation im Zuge der politischen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts vor allem gegen das Programm des Antimodernismus der katholischen Kirche. Die Religionsphilosophie sollte sich an dieser Konstellation nicht mehr orientieren. Diese Vorgehensweise hat sich für sie als blockierend ausgewirkt. Das gilt für die Religionskritik des 19. Jahrhunderts und ihrer Wirkungsgeschichte, die sich nicht durch neue Einsichten auszeichnet, sei es in der Folge der Religionskritik von L. Feuerbach oder F. Nietzsches Diagnose des Nihilismus und seiner suggestiven Formulierung am Ende des Ersten Teils seines *Zarathustra* „Tot sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.“ – Dies sei einst am großen Mittag unser letzter Wille! –“.<sup>6</sup> Ihre zeitgeschichtliche Relevanz bestand in den politischen Interessenskonflikten nach der Französischen Revolution. Nach A. Comte, der im 19. Jahrhundert das Programm des säkularen Humanismus formulierte, wird Religion vollständig durch die Wissenschaft ersetzt. Die Aufregungen und Erregungen, die sich z.B. mit der Veröffentlichung von C. Darwins Buch ergaben, sind auch dadurch zu erklären, da T. H. Huxley mit dem Ansatz ein politisches Kampfprogramm formulierte und die anglikanische Kirche

---

<sup>4</sup> Funktion ist als ein Problembezug zu fassen, der mehrere Lösungen (funktionale Äquivalente) zulässt, Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984, 83-4, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd.

<sup>5</sup> Zu diesem Zusammenhang M. Lehmann, *Inklusion. Beobachtungen einer sozialen Form am Beispiel von Religion und Kirche*, Frankfurt a. M. 2002, 27-41.

<sup>6</sup> Seit der Mitte der 1970er Jahre hat F. Nietzsche eine auch philosophieakademische weltweite Renaissance erfahren, die weiter anhält. Er ist oft eine Steinbruch, aus dem man sich nach Gutdünken bedient. So einfach nicht zu überbieten ist nach wie vor M. Heideggers Interpretation, *Nietzsche* (2 Bd.), Pfullingen 1961.

provozierte.<sup>7</sup> Wäre Darwins Buch 20 Jahre früher veröffentlicht worden, hätte es nicht eine spektakuläre öffentliche Wirkung nach sich gezogen.<sup>8</sup>

Die Religionsphilosophie, Religionstheorie und Religionssoziologie sollte sich in ihren Forschungen und Systematisierungen am strukturellen Problem religiöser Kommunikation orientieren. Angesprochen ist damit die Differenzierung der religiösen Kommunikation und was sich dadurch für sie strukturell veränderte. Erst bei dieser Voraussetzung kann es religiöse Kommunikation geben, da es sie nur durch Unterscheidung zwischen religiöser und nichtreligiöser Kommunikation bestehen kann. Das setzt wiederum einen Beobachter voraus. Zu dieser Differenzierung gehört, dass sich religiöse Kommunikation von der Gesellschaft selbstdistanziert. Sie hat dann ihrerseits festzulegen, wie sie die Kommunikation zu dem nichtreligiösen Bereich regelt. Das ist wiederum kein Ereignis außerhalb der Gesellschaft, sondern gesellschaftliche Kommunikation. Die Selbstdistanzierung schließt aber Symbiosen zu den nichtreligiösen Bereich nicht aus. Religiöse Kommunikation hat auch ihre Grenzziehung und ihre Grenzüberschreitungen zwischen religiöser und nichtreligiöser Kommunikation festzulegen. Sie übernahm dabei in der sozio-strukturellen Evolution die Interpretation der System-Umweltbeziehung und verwaltete die *conditio humana*. Dabei ging sie eine Fusion zwischen Kosmologie und Moral ein.

Es ist aber auch ein Anschluss der Untersuchung religiöser Kommunikation an die Erkenntnistheorie in den Blick zu nehmen. Die Analyse der Grundverfassung der Subjektivität (des epistemischen Selbstbewusstseins) und der Selbstreferenz der Bewusstseinsoperationen legt es nahe, dass sie nicht in ihrer Selbstermächtigung und vollständigen Selbsttransparenz besteht.<sup>9</sup> Sie ist sich in ihrer Selbstgewissheit zugleich auch selbst entzogen. Es besteht eine existenziale Differenz zwischen mir und Anderen. Gleichzeitig gehört zu unserer basalen Selbstreferenz, das Leben mit Anderen als einer existenzialen Verfassung. Durch Sprache, Kultur, den eigenen Körper, Erfahrungen und

---

<sup>7</sup> C. Darwins, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Persavation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London 1859.

<sup>8</sup> Zum Forschungsstand über Darwins Evolutionstheorie und seiner sogenannten „Revolution“ W. Lefèvre, *Die Entstehung der biologischen Evolutionstheorie*, Frankfurt a. M. 2009. Lefèvre hebt hervor, dass die Rede von Darwins Revolution die Voraussetzung seines Ansatzes verdeckt hat. Man geht mittlerweile nicht mehr davon aus, dass die Biologen nach dem Erscheinen von J. B. Lamarcks *Philosophie zoologique* von der Konstanz der Arten ausgingen.

<sup>9</sup> Dazu D. Henrich, *Denken und Selbstsein Vorlesungen zur Subjektivität*, Frankfurt a. M. 2007; vgl. Preyer, „Besprechung D. Henrich, *Denken und Selbstsein Vorlesungen zur Subjektivität*“, 156-66, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 2 2009.

Nachdenken bin ich für mich und für Andere erfahrbar. Das ist ein Bereich, der nicht durch die Ordnung der natürlichen Welt zu erklären ist. Von dort aus lässt sich religiöse Kommunikation derart charakterisieren, dass sie den der Subjektivität entzogenen Lebensgrund mit einer Lebenspraxis zusammenführt. Aus meiner Sicht wird dadurch das Subjektivitätsproblem reaktualisiert.

In einem ersten Schritt gehe ich auf den Schritt von der Religionskritik zur Religionssoziologie ein. (1.) Er ist dahingehend lehrreich, da sich dadurch das Verständnis der religiösen Kommunikation im 19. Jahrhundert grundsätzlich verändert hat. Dahinter sollte man nicht zurückfallen. Das übergreifende Bezugsproblem der mehrstufigen Kybernetik der Systemtheorie ist die *WELT*. Insofern möchte ich auf dieses Bezugsproblem eingehen, da die Neufassung der religiösen Kommunikation von der System-Umwelt-Relation ausgeht und sich die *WELT* als nicht erreichbare Umwelt sozialer Systeme erweist. (2.) Daran anschließend umreise ich die mehrstufige Kybernetik. (3.) Erst wenn wir den Weltbegriff von der mehrstufigen Kybernetik aus systematisieren, somit einen Perspektivenwechsel in unserem alltäglichen und philosophischen Weltverständnis vornehmen, können wir die Funktion der Religion in der Religionsphilosophie, Religionstheorie und Religionssoziologie neu fassen. Das führt mich zur Beobachtung der religiösen Kommunikation als Sequenz gesellschaftlicher Kommunikation. (4.) Eine Überlegung zur Einordnung der Subjektivitätstheorie in die System-Umwelt-Relation ist noch nicht ausprobiert worden. Sie könnte sich als aussichtsreich erweisen, Religion (religiöse Kommunikation) von einem anderen Blickwinkel aus zu beschreiben und die Fusion zwischen religiöser Kommunikation und Kosmologie zu unterbinden. Das wäre für die Theologie als Reflexionstheorie des Religionssystems ein erheblicher Gewinn. (5.) Der Ausblick wendet sich einem Blick auf die Zukunft der Religion zu. (6.) Der Beitrag möchte die Relevanz einer veränderten Fragestellung in der Religionsphilosophie, Religionstheorie und Religionssoziologie dem Leser nahebringen. Die Tragfähigkeit dieses Anschnitts hat sich im Fortgang zu erweisen und sie hat sich an ihrem Ertrag zu bemessen.

## 1. Von der Religionskritik zur Religionssoziologie

Eine religionstheoretische Zugangsweise zur religiösen Kommunikation erschwert es aus meiner Sicht, die Funktion der Religion religionsphilosophisch und religionssoziologisch angemessen zu erfassen, da ihre erklärende Strategie die religiöse Kommunikation auf nicht religiöse Faktoren zurückführt, z.B. auf psychologische Motive und Projektionstheorien. Die Religionssoziologie kann zwar religionstheoretische Strategien verfolgen, sofern wir auf Durkheim und Weber zurückblicken, so vollzieht sich aber in der intellektuellen Lage der nachhegelischen Philosophie die Wende „Von der Religionskritik zur Religionssoziologie“.<sup>10</sup> Mit dem Schritt von der Religionskritik zur Religionssoziologie verändert sich die kognitive, politische und geschichtliche Einstellung zur Religion.

1. An die Religionskritik werden keine „umfassenden normativen Ansprüche“ mehr an die Religionskritik gestellt. Die Religionskritik verbindet sich damit nicht mehr mit dem politischen Programm bestimmter sozialer Schichten, die von Landeskirchen und der katholischen Kirche politisch dominiert wurden.<sup>11</sup>

2. Religion wird nicht mehr historisiert, sondern sie gehört zu den konstitutiven Bestandteilen der Kultur.

3. Die religiösen Symbole werden nicht mehr als individuelle und kollektive Illusionen kritisiert, sondern es handelt sich um Tatsachenerkenntnisse und Selbstbesinnung (Selbstreferenz der Subjektivität).

4. Religion wird auch nicht mehr funktionalisiert, d.h. sie ist nicht mehr als ein geistiger Überbau auf einer materiellen Basis noch durch die Priesterbetrugstheorie der Aufklärung zu erklären. Religiöse Kommunikationen sind ein „Modell *der* Realität *und* Modelle *für* die Realität.“

5. Was wird zum Thema der Religionssoziologie?

(a) Aus Webers Sicht sind das Thema der Religionssoziologie „die Obstruktions-, Indifferenz- so wie einseitigen oder wechselseitigen Begünstigungsverhältnisse, in denen

---

<sup>10</sup> W. Schluchter, „Der Kampf der Götter“: Von der Religionskritik zur Religionssoziologie“, in: Religion und Lebensführung (2 Bd.), Bd. 1, Frankfurt a. M. 1991. Ich ergänze Schluchters Abschnitt durch Durkheims und Parsons Zugangsweise zur religiösen Kommunikation.

<sup>11</sup> Siehe zur Rolle der Religion H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986.

sie (die Religion d.V.) zu anderen Symbolsystemen und zu den Interessenskonstellationen von ‚Trägerschichten‘ stehen“.<sup>12</sup> Das schließt es nicht aus, Religion auch als Ideologie von Interessenslagen ihrer Trägerschichten aus zu erklären. Dies wird aber nicht analytisch vorentschieden. Ob dies der Fall ist, bleibt ausschließlich eine historische und empirische Frage. Webers Befund der Rolle der religiösen Kommunikation in der modernen Gesellschaft ist dahingehend zuzustimmen, dass sie kein bestimmtes Programm in den Teilsystemen durchsetzen kann.<sup>13</sup> Aus seiner Sicht hat die Erlösungsreligion kein Deutungsmonopol mehr, und sie ist mit dem säkularen Intellektualismus nicht mehr zu vereinbaren. Er folgert daraus aber nicht, dass damit die Erlösungsbedürfnisse hinfällig sind. Das Problem der inneren Not, somit das wissensbestimmte, wertrationale moralische Bewusstsein und das erlebnisbestimmte, charismatische existenziale Bewusstsein, meldet auch in der modernen Gesellschaft seine Ansprüche an.

(b) Aus Durkheims Sicht sind das Thema der Religionssoziologie die Inkraftsetzung der moralischen Gemeinschaft, für die er durch das Berufsgruppenkonzept eine besondere Antwort auf die durch das moderne Wirtschaftssystem herbeigeführten Anomien zu geben beansprucht. Nach Durkheims Untersuchungen zur Religions- und Moraltheorie besteht eine enge Verbindung zwischen Vertrauen und Solidarität, da Vertrauen, das sich die Gesellschaftsmitglieder entgegenbringen, die moralische Gemeinschaft betrifft. Insofern kommt der Religion eine neue Rolle des Verständnisses des Sozialen zu, die aus seiner Sicht zur *conditio humana* gehört. Das heißt aber, Durkheim geht in seiner Religions- Moraltheorie und Erziehungssoziologie davon aus, dass die Solidaritätsformen sozialer Systeme nach innen schließen und dass der Verlust von sozialer Steuerung zu Anomie und psychischem Leid führt. Aus Durkheims Sicht bedarf die politische Kommunikation und die politische Ordnung eine Rechtfertigung durch eine symbolische Ordnung, die durch die Rituale eines fortlaufend ausgeführten

---

<sup>12</sup> Schluchter, „Der Kampf der Götter“: Von der Religionskritik zur Religionssoziologie“, 431, in: *Religion und Lebensführung* (2 Bd.), Frankfurt a. M. 1991. Lesenswert ist auch H. R. Schlette, „Religion“, in H. Krings, H. M. Baumgartner, C Wild Hrsg., *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* Band III, München 1974.

<sup>13</sup> Zu erwähnen ist in diesem Kontext, dass auch die katholische Gegenreformation und nicht nur die puritanisch-calvinistische Religiosität auf eine Disziplinierung der Lebensführung abstellte. Dazu A. Hahn, „Religiöse Wurzeln des Zivilisationsprozesses“, 229-250, in: H. Braun, A. Hahn Hrsg., *Kultur im Zeitalter der Sozialwissenschaften. Friedrich H. Tenbruck zum 65. Geburtstag*, Berlin 1984, „Religion und Welt in der französischen Gegenreformation“, 84-106, in: D. Becker u.a. Hrsg., *Theorie als Passion*, Frankfurt a. M. 1987.

Kultes in Kraft gesetzt wird. Nach Durkheim ist die symbolische Ordnung der modernen Zivilisation nicht der religiöse Code (Welt-Überwelt, Gott), sondern die Gesellschaft als ein Kollektiv, das sich durch Rituale zu erhalten hat. Menschen- und Bürgerrechte werden als Glaubenssätze einer Zivilreligion interpretiert. Insofern wird die Schließung (soziale Integration) sozialer Systeme und dadurch ihre Mitgliedschaftsbedingung durch Rituale herbeigeführt. Sie entscheiden darüber, wer zu einem bestimmten sozialen System gehört und wer auszuschließen ist.<sup>14</sup>

(c) T. Parsons hat die Religionssoziologie Durkheims und Webers zusammengeführt und in seine Evolutionstheorie eingebaut. Aus seiner Sicht kommt Religion die Relevanz zu: „Religious ideas, then, may be concerned as answers to the ‚problem of meaning‘“.<sup>15</sup> Im Anschluss an Weber und E. Troeltsch hat er der mittelalterlichen Christenheit und der christlichen Gesellschaft (Troeltsch) für das moderne Wertesystem eine evolutionäre Auslösebedingung zugesprochen.<sup>16</sup> Er geht insofern in seiner Religionsphilosophie und Soziologie einen Schritt hinter Webers Protestantismusthese zurück, da die „Christenheit“ der Hintergrund der westlichen modernen Zivilisation und Gesellschaft ist.<sup>17</sup> Ohne diesen Hintergrund kann sie nicht angemessen verstanden werden. Die christliche Religion begründet aus seiner Sicht durch das „Geschenk des Lebens“ eine soziale Reziprozität und der Humanität. Der Tod ist deshalb nicht etwas Absolutes. „The individual’s capacity to die in the role of a giver of gifts is dependent on three earlier and crucially important gifts. The first is the gift given by God the Father of what is sometimes religiously called the “Living Christ” to humanity—given, it should be noted, through the process of “begetting” (Christ, after all, was God’s only begotten son). It is of great importance that the giving of this gift was motivated by

---

<sup>14</sup> Zu Durkheim, Weber und Parsons: Münch, *Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber*, Frankfurt a. M. 1983, „Einleitung: Entwicklungslogik und Entwicklungsdynamik der Moderne“, 11-179, in: *Die Kultur der Moderne* (2 Bd.), Bd.1 *Ihre Grundlagen und ihre Entwicklung in England und Amerika*, Frankfurt a. M. 1986. Schluchter, *Grundlegungen der Soziologie* (2 Bd.), Tübingen 2006, 2007, Preyer, *Max Webers Religionssoziologie. Eine Neubewertung*, Frankfurt a. M. 2010. Zu dem Religionstheoretischen Ansatz von J. Habermas Preyer, *Soziologische Theorie der Gegenwartsgesellschaft II. Lebenswelt, System, Gesellschaft*, Wiesbaden 2006, 210-13. Zu G. Simmels und E. Troeltschs Religionsbegriff K. Lichtblau, „Die Einheit in der Differenz: Georg Simmel und Max Weber“, 140-152, in: *Die Eigenart der kultur- und sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Wiesbaden 2011.

<sup>15</sup> Parsons, *The Social System* (1951), London 1991, 367. Parsons nimmt auch Motive von P. Tillich, *Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1930 auf.

<sup>16</sup> E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Aalen 1977<sup>3</sup>.

<sup>17</sup> Parsons, „Christianity“, 173- 212, *Action Theory and the Human Condition*. Zur okzidentalen Sonderentwicklung mit Bezugnahme auf den Judentum, die christliche Gesellschaftsordnung und den asketischen Protestantismus vgl. Preyer, *Max Webers Religionssoziologie*, 107-26.



“love” of the world. Again, this was a gift to humanity *from* God, not a sacrifice *to* God. The second gift was the gift of life as a human being to Jesus by Mary. The crucial symbolic focus of the Christian conception of the feminine role is that of “Mary, Mother of God,” who has given the human component of the blood that is to be sacrificed for the redemption of humanity. The third basic gift is the sacrificial death of Jesus which has frequently been symbolized—for example, in the final chorus of *Händel’s* *Messiah*—as the *given of His blood* for our redemption. Within this framework, then the death of the human individual can be conceived not only as a sacrifice *for* others, but also as a gift to others for the future of humanity.”<sup>18</sup>

Parsons bezieht diese Problemstellung des göttlichen Geschenk des Lebens auf die Professionsethik der Medizin am Beispiel der Organtransplantation, die mit dem Problem der “Verantwortung einer neuen Kontrolle über Leben und Tod” konfrontiert ist. „To begin with, live-organ (kidney) transplantation involves both the donor and the medical team in an unprecedented act, whose morality is subject to question: the infliction of deliberate injury on a well person, in order to help others who is suffering from a fatal disease. However noble their profession thereby compromises one of its basic, shall we say “absolute,” ethical tenets: “to do no harm.”<sup>19</sup> Parsons geht davon aus, dass, sofern es Kriterien der Wahl der Entscheidung über Leben und Tod gibt, sie an die höchsten Wert-Bindung unserer Gesellschaft gebunden sind. Triviale Lösungen dieses Problems erwartet er allerdings nicht. Parsons und R. Bellah haben, z.B. im Anschluss an Durkheim nachzuweisen versucht, dass auch die moderne Gesellschaft, für die eine Differenzierung von Staat und Kirche charakteristisch ist, der zivilen Religion (staatsbürgerlichen Religion) eine grundlegende Bedeutung für die moralische Nation zukommt.<sup>20</sup> Er hebt z.B. hervor, dass aus amerikanischer Perspektive Säkularisierung nicht nur die Privatisierung der Religionsentscheidung als ein neuer Gesellschaftstyp bedeutet, sondern auch die Errichtung des Gottesreichs auf Erden. Diese beiden Vorgänge kulminierten aus seiner Sicht in der Etablierung der neuen *Amerikanischen*

---

<sup>18</sup> Dazu Parsons, „The “Gift of Life” and Its Reciprocation“, 273-74, vgl. auch „Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization“, 300-05, in: *Action Theory and the Human Condition*.

<sup>19</sup> Parsons, „The “Gift of Life” and Its Reciprocation“, 297, in: *Action Theory and the Human Condition*.

<sup>20</sup> Zur Rolle der staatsbürgerlichen Religion im Vergleich zwischen Europa und den Vereinigten Staaten vgl. R. Münch, *Das Regime des Pluralismus, Zivilgesellschaft im Kontext der Globalisierung*, Frankfurt a. M. 2010.

*Nation* als *nation under God*.<sup>21</sup> Die „Expressive Revolution“ der Gegenkulturen in den 1960er Jahren, ihre Orientierung an „reiner Expression“, „reiner Liebe“ und die „Glorifikation eines total autonomen Selbst“, wurde von ihm z.B. als eine neue Religiosität interpretiert.<sup>22</sup> In der soziologischen Beschreibung stufte er den Gruppismus dieser sozialen Bewegung und die damit einhergehende Dominanz der Collectivity-Orientierung der Mitglieder dieser Gruppen im Vergleich mit den institutionellen Individualismus als eine Regression ein.<sup>23</sup>

Webers und Durkheims Interesse an der Religionssoziologie sind nicht eine aufklärerische Entzauberung religiöser Kommunikation. Weber thematisierte in seiner philosophischen Anthropologie das Sinnproblem als ein existenziales Problem, für das es aus der Sicht des säkularen Humanismus keine triviale Lösung mehr gibt. Es erfordert aus seiner Sicht die Stellungnahme zum Leben als Ganzem. Dem säkularen Humanismus stellt sich das Problem der religiösen Musikalität, wie Weber es nennt, zu dem der säkulare Humanismus kaum einen Zugang hat. Durkheim geht es um einen Zusammenhang zwischen symbolischer und materieller Stabilisierung der gesellschaftlichen Kommunikation. Jede soziale Gruppe ist um den Bereich des Heiligen zentriert. Die *conditio humana* ist aber in seiner Reinterpretation der Philosophie Kants dualistisch verfasst. Es gibt für ihn einen Vorrang der normativen Erwartungen vor technischen Regeln, aber die Dichotomie zwischen normativen-altruistischen und technischen-egoistischen Regeln ist für ihn nicht zu beseitigen. Es zeigt sich daran, dass er, das gilt auch für Weber, über kein Verständnis der Selbststeuerung sozialer Systeme verfügte. Parsons hebt vor allem die Bedeutung der Christenheit als Hintergrund westlichen modernen Zivilisation und Gesellschaft hervor. Säkularisierung erfasst auch in der Gesellschaftsgeschichte der westlichen Moderne die Gesellschaft nicht als Ganze. Aus seiner Sicht ist Bescheidenheit (Ergebenheit) im

---

<sup>21</sup> Parsons, „Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization“, 300-322, in: *Action Theory and the Human Condition*. Er stützt sich vor allem auf die Untersuchungen von R. N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York 1974.

<sup>22</sup> Parsons, „The Expressive Revolution“, 320-22, in: *Action Theory and the Human Condition*.

<sup>23</sup> Parsons, G. M. Platt, *American Universities*, Cambridge Mass. 1973 haben diese Anomalien als Endfremdung beschrieben: „Alienation is a disposition to be distrustful of the commitment of affect to any context of social organization or cognitive enterprise, to downplay the meaningfulness of the cognitive complex and the function associated with it. This trend bifurcates either downplaying cognition in terms of absolutistic attempts to implement moral values or dropping out, that is, withdrawing, not only from the cognitive complex but from society generally and into expressive pattern of interests“ 331.

christlichen Sinne – wir könnten auch die buddhistische Achtsamkeit und Heideggers „Sorge“ hinzufügen – mit einem moralischen (protestantischen) Rigorismus unverträglich ist. Der fundamentale Wandel der Religion im 18. Jahrhundert in der westlichen Gesellschaft und der säkulare Humanismus hat nicht zu einem Verschwinden der religiösen Kommunikation geführt, sondern zu neuen Typen der Religiosität. Aus Parsons Sicht ist Religion (Sprache und das Verwandtschaftssystem) ein evolutionäre Universalie in der sozio-strukturellen Evolution. Anzumerken ist in diesem Kontext, dass vor allem Weber durch seinen Begriff der Gnadensanstalt, das gilt auch für Parsons' und Luhmanns Soziologie, die organisationelle Vermittlung der Religion und die soziale Ordnungsbildung durch religiöse Organisationen im Blick hatten.

Der Hinweis auf die Wende von der Religionskritik zur Religionssoziologie hat nicht nur eine theoriegeschichtliche, sondern auch eine systematische Relevanz, da der Religion ein anderer systematische Platz in der gesellschaftlichen Kommunikation zugewiesen wird. Religiöse Kommunikation war seitdem Thema der soziologischen und religionstheoretischen Forschung. Wir sollten nicht davon ausgehen, dass sie abgeschlossen ist.

## 2. WELT

Einen anderen Zugang zur Funktion der Religion und der religiösen Kommunikation haben wir, wenn wir von Luhmanns Religionstheorie (-philosophie) und Religionssoziologie ausgehen. Er untersucht das Religionssystem am Leitfaden der Differenzierung aus dem Gesellschaftssystem. Damit wird die Religionssoziologie auf die Beobachtung (Beschreibung) der religiösen Kommunikation umgestellt.<sup>24</sup> Sie ist nicht mehr an der handlungstheoretischen Analyse der religiösen Reiche des ‚religiösen‘ Handelns ausgerichtet, sondern wird auf die System-Umwelt-Analyse der gesellschaftlichen Kommunikation und ihre Mitgliedschafts- und Teilnahmebedingungen umgestellt. Aus meiner Sicht hat Luhmanns Religionssoziologie den Schritt in die richtige Richtung vorgenommen, wenn er den Religionsbegriff nicht

---

<sup>24</sup> Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2000. Zur Struktur des Religionssystems Preyer, *Soziologische Theorie der Gegenwartsgesellschaft III*, 220-26.

mehr an der humanistischen Tradition orientiert. Sie sollte Religion nicht mehr auf den Menschen zentrieren, sondern auf die Beobachtung von Kommunikation im Bezugsrahmen einer mehrstufigen Kybernetik umstellen.<sup>25</sup> Religiöse Kommunikation hat die nicht überbrückbare Unterscheidung zwischen psychischen und sozialen Systemen zu berücksichtigen. Soziale Systeme greifen immer nur selektiv auf ihre Umwelt zu. Das hat besondere Auswirkungen für die Differenzierung der religiösen Kommunikation und ihren Code (Welt-Überwelt, Immanenz-Transzendenz). Kommunikation ist dann religiös, wenn sie die *Immanenz unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz* thematisiert. Jede religiöse Kommunikation, soll sie sich als Kommunikation restabilisieren, hat immer auch eine Mitgliedschafts- und Teilnahmebedingung zu codieren. Wäre das nicht so, so würde es sich nicht um eine Kommunikation handeln; sie wäre als Kommunikation nicht beobachtbar.

Es empfiehlt sich, die gesellschaftliche Kommunikation theoretisch anhand einer mehrstufigen Kybernetik zu untersuchen. Dabei gehe ich davon aus, dass im Anschluss an die gegenwärtige Systemtheorie die *WELT* die *causa efficiens* der Systembildung ist. Die Relation System-Umwelt-*WELT* möchte ich annäherungsweise skizzieren, da wir erst von dort aus die Funktion der Religion erkennen können. Epistemologisch fragen wir immer: *Wer ist der Beobachter? Was unterscheidet der Beobachter?* Die epistemologische Anweisung lautet demnach: *Beobachte den Beobachter!* Beobachtung ist mit einem Januskopf zu vergleichen. Sie geht in zwei Richtungen. Der Beobachter ist der *blinde Fleck* jeder Beobachtung, der sich selbst unsichtbar macht. In allen Beobachtungen liegen zwei blinde Flecken vor: die *unmarkierte Welt* und der jeweilige *Beobachter* (Interpret). Der Beobachter ist kein *Subjekt*, dem transzendente Privilegien zukommen, sondern jede Beobachtung ist *selbstimplikativ*, d.h. sie findet in der *WELT* statt. Insofern hat er sich auf der Innenseite oder der Außenseite als den zwei Richtungen der Beobachtung der von ihm getroffenen Unterscheidungen zu verorten. Jeder Beobachter ist somit eine *Grenze*. In der systemtheoretischen Systematisierung wird die Unterscheidung zwischen Innen- und Außengrenze von der Innengrenze aus vorgenommen. Grenze ist eine operative Grenze. Sie schützt nicht ein Innen vor einem Außen – sie ist *keine* Membrane –, sondern jede Systemoperation (jedes Systemmitglied) ist von der Systemgrenze gleich weit und gleich nah entfernt, da jede Kommunikation

---

<sup>25</sup> Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 12-13.

die System-Umwelt-Unterscheidung zu reproduzieren hat. Ein Systemtheoretiker erfasst jedes soziale Ereignis durch die Unterscheidung von System und Umwelt (Beobachtung und Operation). Die Operation vollzieht die Selbstreferenz des Systems. Die Beobachtung ist ihrerseits eine selbstreferenzielle Operation und behandelt die Selbstreferenz als Information. Sie legt somit eine Unterscheidung zugrunde. Innerhalb dieser Unterscheidung lokalisiert die Beobachtung das, was sie beobachtet, auf unterschiedliche Seiten, z.B. System-Umwelt oder Selbst- und Fremdreferenz. Gesellschaftstheoretisch heißt das, dass jede Beobachtung in der Gesellschaft stattfindet: Der Beobachter vollzieht durch seine Beobachtung zugleich gesellschaftliche Kommunikation, da sie Selbst- und Fremdreferenz voraussetzt.

*WELT* ist kein System, sondern der höchste Zustand der Komplexität und Kontingenz. Dieser Zustand ist nicht geordnet und nicht strukturiert. *WELT* hat keine System-Umwelt-Differenzierung: Sie ist Umwelt, aber sie hat selbst keine Umwelt. Sie ist ein differenzloser Letztbegriff und nicht durch Ursache und Wirkung bestimmt. Als differenzloser Letzthorizont ist *WELT* ein Einheitshorizont, der nicht als Gegenstand identifizierbar ist und sich einer gegenständlichen Bestimmung entzieht. Insofern ist er kein Gegenstand einer Bezugnahme. Der Letzthorizont ist der Hintergrund vor dem wir Unterscheidungen vornehmen. Als Letzthorizont kann er nicht verschwinden, sondern er wandert immer mit. Die Unterscheidung zwischen *WELT* und *System* ist eine Unterscheidung zwischen ungeordneter und geordneter Komplexität und sie ist zugleich das Ergebnis der selektierten (strukturierten) Komplexität der Systembildung. *WELT* ist im Hinblick auf ihre positive und negative Qualifikation unbestimmt. Insofern bedarf es der Unterscheidung. Diese Unterscheidung bezeichnet aber nicht den Unterschied, sondern die unbezeichnete *WELT*. Sinn Grenzen haben deshalb die Differenz von System und Umwelt vorauszusetzen. Erst durch diese Voraussetzung kann es *WELT* geben. Sie ist nichts Ursprüngliches und nicht etwas, das sich als Erscheinung von sich aus zeigt, indem es sich ereignet. *WELT* ist im Unterschied dazu ein Potenzial von Überraschungen, die Irritationen auslösen und zu verarbeiten sind.<sup>26</sup> Dieser Abschnitt unterscheidet sich vom Seins- und Weltbegriff M. Heideggers. Seine existenzial-zeitliche Interpretation des In-der-Welt-sein verdeckt die System-Umwelt-Relation sowie die selbstreferenzielle Operation und die strukturelle Kopplung zwischen

---

<sup>26</sup> Zum Irritationsbegriff Preyer, „Irritation. Systemtheoretische Grundlagen“, in: C. Gansel, N. Ächtler Hrsg., *Das Prinzip Störung in den Geistes- und Sozialwissenschaften*, Heidelberg 2011.

Bewusstseinssystem und den sozialen Systemen. Das Seinsgeschehen ist kein Ereignis, das sich – bei entsprechender Sensibilisierung – von sich aus zeigt und uns zuspricht. Es bedarf eines Beobachters.

Alle Unterscheidungen die *WELT* ordnen und basieren auf einem operativen Geschehen. Es gibt kein psychisches und soziales System, das nicht zwischen sich selbst und anderen unterscheidet. Wir können diesen Umstand auch so formulieren: Jede Unterscheidung führt zu einer Reduktion und einer Mannigfaltigkeit von *WELT*, die Komplexität und Kontingenz immer mitführt. Formen sind insofern keine Gestalten, sondern Grenzlinien, die Unterscheidungen markieren. Die Unterscheidungen werden im System getroffen, das sich dadurch zugleich in der Zeit und als ein operatives Ereignis reproduziert. Jede Unterscheidung hat somit systemspezifisch zu erfolgen. Gehen wir von diesem Weltbegriff aus, so besteht die vorhandene Welt nicht aus Dingen, Substanzen und Ideen. Sie ist nicht deren Gesamtheit (*universitas rerum*), kein Rationalitätskontinuum und sie ist auch keine Großmaschine, die Zustände aus Zuständen herstellt und dadurch das System determiniert.<sup>27</sup>

Die Morphogenese sozialer Systeme geht durch die System-Umwelt-Unterbrechung von dieser Umwelt (*WELT*) als Bezugsproblem der Systembildung aus. *WELT* ist aber kein Thema sozialwissenschaftlicher Forschung und kein Mitglied eines sozialen Systems hat einen direkten Kontakt zu ihr. Die Interdependenzunterbrechung (Bruchstelle) zwischen Umwelt und System ereignet sich immer von beiden Seiten gleichzeitig. Sie kann es nur geben, wenn die Mitglieder die Differenz von System und Umwelt im System beobachten, beschreiben und dadurch thematisieren.

### 3. Mehrstufige Kybernetik

Die mehrstufige Kybernetik systematisiert zwei Standpunkte (Einstellungen). Den Standpunkt *in* der *WELT* und die Distanz *zur WELT* als ein Standpunkt, der etwas außer sich hat (Selbst- und Fremdreferenz, Innen- und Außendifferenzierung). Die

---

<sup>27</sup> Zum Sinn- und Weltbegriff Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 1., 44-59. Auf feinkörnige Unterscheide zwischen meiner Zugangsweise und Luhmanns Ansatz gehe ich in diesem Kontext nicht ein. Das betrifft auch das suppositionalistische Konstitutionssystem der Erkenntnis. Dazu W. K. Essler, *Unser die Welt. Sprachphilosophische Grundlegungen der Erkenntnistheorie. Gesammelte Artikel*, Herausgegeben und eingeleitet von Gerhard Preyer, Frankfurt am Main 2001.

wissenschaftliche Betrachtung nimmt dem Gegenstand seine Einzigartigkeit. Das ist dem Humor vergleichbar, der dem Anderen auch die Einzigartigkeit nimmt. Die soziostrukturelle Dominanz der Beschreibungsebenen einer mehrstufigen Kybernetik artikuliert sich in den Selbstbeschreibungen der gesellschaftlichen Kommunikation und in ihren Umweltentwürfen. Damit ist auch die Funktion der Religion in der gesellschaftlichen Kommunikation angesprochen. Sofern gesellschaftliche Kommunikation nur über die Beobachtung erster Stufe verfügt, so befindet sich die jeweilige Gesellschaft in ihrem Umweltbezug in einer Nische. Beobachtbar und beschreibbar ist dabei nur der unmittelbare (phänomenale) Umgang mit der Welt, aber nicht mit der *WELT*, da diese nicht beobachtbar ist. Sie ist erst zu markieren, um beobachtbar zu sein. Das bringt nicht lösbare Probleme mit sich, die als Welträtsel, Geheimnis und die Annahme einer Hinterwelt gegenüber der erlebbaren Welt formuliert wurden. Erst durch die Beobachtung und Beschreibung zweiter Stufe ist erkennbar, was der Beobachter erster Stufe nicht erkennen kann. Der Umweltentwurf verändert sich in der Situation, in der die gesellschaftliche Kommunikation auf eine Beobachtung zweiter Stufe umgestellt wird. Dieser Vorgang leitet eine Deontologisierung ein. Damit bricht die Semantik von Welt als ein Rationalitätskontinuum zusammen: „Der Beobachter zweiter Ordnung sieht die Welt des ersten Beobachters als zwar unendlich, nämlich nur durch bewegliche Horizonte eingefasst, aber beschränkt, nämlich strukturabhängig. Er kann zugleich etwas sehen, was der beobachtete Beobachter nicht sehen kann, was für ihn latent, also unbewusst oder inkommunikabel bleiben muss, zum Beispiel die Paradoxie der Selbstreferenz. Der Beobachter des Beobachters kann gewissermaßen hinter dessen Horizont blicken. Er kann beobachten, beschreiben, vielleicht auch begreifen, weshalb der beobachtete Beobachter eine Transzendenz vermuten muss.“<sup>28</sup> Der Beobachter zweiter Stufe erkennt die Unterscheidung, die der Beobachter erster Stufe seiner Beobachtung zu Grunde legt. Er kann die Unterscheidung thematisieren, die der Beobachter erster Stufe naiv unterstellt. Auf der Ebene der Beobachtung zweiter Stufe wird die Beobachtung reflexiv (selbstbezüglich).

Hervorzuheben ist, dass auch die Beobachtung zweiter Stufe eine Beobachtung ist. Sie spielt sich in der Welt ab und ist dadurch selbstimplikativ. Sofern die Beobachtung

---

<sup>28</sup> Luhmann, „Die Ausdifferenzierung der Religion“, 333-4. *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (4 Bd.), Bd. 3. Zur mehrstufigen Kybernetik siehe Preyer, *Soziologische Theorie der Gegenwartsgesellschaft III*, Wiesbaden 2009, 38-43. *Soziologische Theorie der Gegenwartsgesellschaft. Mitgliedschaftstheoretische Untersuchungen*, Wiesbaden 2006, 55-64.

zweiter Stufe sich auf ihre Beobachtung der Beobachtung bezieht, wird die Beobachtung der Unterscheidung selbst kontingent, da die Selbstreferenz auf der zweiten Stufe der Beobachtung erkennt, dass die Unterscheidung, die ein Beobachter für seine Beobachtung voraussetzt, auch anders vorgenommen werden kann. Damit betritt der Beobachter die Beobachtung dritter Stufe. Sofern nicht nur die Beobachtung beobachtet wird, sondern auch die Beobachtung der Beobachtung der Beobachtung, erkennt der Beobachter, dass die Beobachtung erster Stufe Abwandlungen (Modifikationen) einer vorausgesetzten Welt sind, die als Horizont mitwandert. Gehen wir von dieser Umstellung der Beobachtung auf höhere Stufen aus, so verändert das die Beobachtung der religiösen Kommunikation als ein differenziertes soziales System. Auf der dritten Stufe der Kybernetik wird die Funktion selbst thematisch, da wir nach der Funktion der Funktion fragen. Die Funktion wird dabei als Kontingent gesetzt. Die Antwort darauf könnte sein, dass die Funktion auch anders bestimmt werden könnte. Angesprochen ist damit nicht nur die Thematisierung der Selbstreferenz der religiösen Kommunikation durch ihre Reflexionstheorie, sondern es wird die Entscheidung thematisch, mit welchen Bezeichnungen das Unbezeichnete beobachtet wird. Mit der mehrstufigen Kybernetik kann sowohl die Unterscheidung zwischen der empirischen Realität und der transzendentalen Idealität der Erkenntnis (Kant) als auch die ontologische Differenz und die Destruktion der Metaphysik (Heidegger) unterlaufen werden. Sie ist eine Dekonstruktion der naiv (in der Alltagssprache) unterstellten Ontologie, ohne sie in ihrem Bereich außer Kraft zu setzen. Sie gibt aber keine endgültige Ontologie vor, die sich, geheilt durch philosophische Therapie, von sich aus zeigt. Insofern ist die Kybernetik ein Anti-Wittgenstein II Systematisierung unsers Weltverständnisses, da sie nicht die Harmonie zwischen Sprache und Welt beschreibt.<sup>29</sup>

Mit der Umstellung auf der Beobachtung auf höhere Stufen der Kybernetik ist die Funktion der Religion für die gesellschaftliche Kommunikation angesprochen. Dies ist deshalb hervorzuheben, da die Unterscheidung von Funktionen eine Unterscheidung eines Beobachters ist. Es stellt sich somit die Frage „Wer ist der Beobachter, wenn es um die Frage nach der Funktion der Religion geht: das Religionssystem selbst oder die

---

<sup>29</sup> K. O. Apel, „Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik“ (1962/67), 225-25, in: *Transformation der Philosophie* (2 Bd.), Bd. 1, Frankfurt a. M. 1973 ist einer der Ersten, der die Verwandtschaft beider Philosophien herausstellte. Zur Kritik an Wittgensteins Sprachbegriff Preyer, „Sprachbedeutung *ohne* Regelbefolgung“, 128-154, in: *Interpretation, Sprache und das Soziale. Philosophische Artikel*, Frankfurt a. M. 2005.



Wissenschaft als ein externer Beobachter?“<sup>30</sup> Das ist deshalb von Relevanz, da die externe Beobachtung ohne eine Funktionsbindung auskommt. Wir beobachten religiöse Kommunikation somit nicht aus der Perspektive des Teilnehmers, sondern aus der Perspektive des externen Beobachters. Mit der Frage nach der Beobachtung zweiter Stufe – „Wer ist der Beobachter, der die religiöse Kommunikation erster Stufe beobachtet?“ – sind die religiösen Rollen und die formale Organisation als Beobachter der religiösen Kommunikation thematisch. Das ist auch dadurch begründet, dass mit der Zunahme der Komplexität der religiösen Kommunikation auch ihre Instabilität zunimmt. Es bedarf somit einer Beobachtung und Selektion der religiösen Kommunikation, und es sind Selektionswerte zu stabilisieren. Es ist nicht zufällig, dass diese Beobachtung der religiösen Kommunikation, das kann auch eine Selbstbeobachtung sein, zeitlich strukturiert ist: z.B. der Gottesdienst findet am Sonntag um 10 Uhr statt, zu bestimmten Tageszeiten läuten die Glocken, vor dem Essen wird gebetet und die Mitglieder der islamischen Religion führen fünf Mal am Tag auf dem Gebetsteppich ihre Andacht durch, unabhängig davon, an welchem Ort sie sich befinden.

Religion codiert Vertrautes und Unvertrautes. Sie führt Vertrautes in Unvertrautes ein, somit wissen die Gesellschaftsmitglieder, dass sie von Unbekanntem umgeben sind.<sup>31</sup> Die Funktion der Religion ist systemtheoretisch dadurch zu bestimmen, dass sie die System-Umwelt-Relation als einen Leerhorizont thematisiert. Insofern ist kein Horizont jenseits dieses Horizontes und auch kein Sinn, der negiert werden könnte, auszumachen. Es gibt für Religion, auch für Gesellschaft, kein funktionales Äquivalent. Dieser eher religionstheoretische (-philosophische) Zugang ist durch einen soziologischen zu ergänzen: Religion ist eine Beobachtungsmedium der gesellschaftlichen Kommunikation, das in der strukturellen Evolution des Gesellschaftssystems auch dann weiter mitgeführt wird, wenn man ihr keine

---

<sup>30</sup> Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 118.

<sup>31</sup> Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 83, 266-7. „In ihren Ursprüngen ist Religion am besten zu begreifen, wenn man sie als eine Semantik und Praktik versteht, die es mit der Unterscheidung von Vertrautem und Unvertrautem zu tun hat. Die Unterscheidung wird als Einteilung der Welt begriffen, ohne dass mitreflektiert würde, dass sie für jeden Beobachter, jede Siedlung, jeden Stamm eine andere ist. Indem die Religion das Unvertraute im Vertrauten erscheinen lässt, es als Unzugängliches zugänglich macht, formuliert und praktiziert sie die Weltlage eines Gesellschaftssystems, das sich in Raum und Zeit von Unbekanntem umgeben weiß. Sie kann auf diese Weise, über den Alltag hinausgreifend, in der Gesellschaft für die Gesellschaft Selbstreferenz und Fremdreferenz prozessieren. Sie ist damit „maßgebend“ für die Art und Weise, in der das operativ geschlossene, auf Kommunikation angewiesene Gesellschaftssystem sich weltoffen einrichtet.“ 232.

metaphysische und ontologische Grundlage mehr beimisst. Man braucht nicht zu behaupten, dass sich dadurch der Konflikt zwischen dem religiösen und dem säkularen Weltbild vermindert, aber man gewinnt durch diesen Zugang ein anderes Verständnis der religiösen Kommunikation. Das ist deshalb hervorzuheben, weil sich der wissenschaftliche Rationalismus nicht gegenüber der religiösen Kommunikation durchsetzen konnte.

Die Beobachtungsebene der Kybernetik zweiter Stufe setzt sich erst am Ende des 16. Jahrhunderts durch. Sie hat zu den bekannten Irritationen in der gesellschaftlichen Kommunikation geführt, deren Auswirkungen wir bis in die Gegenwartsgesellschaft beobachten können. Davon ist die Religion betroffen, da für die gesellschaftsstrukturelle Semantik die Beziehung zur Welt und damit zur Schöpfung nicht mehr herstellbar ist. Der Beobachter zweiter Stufe kann erkennen, dass die Unterscheidungen, die den Beobachter erster Stufe anleiten, die selbstreferenziellen Operationen (Unterscheidungen) eines Beobachters sind. In dieser Situation verändert sich die Funktion der Religion, da die religiöse Kommunikation im Hinblick auf die von ihr vorausgesetzten Unterscheidungen zwischen Schöpfer-Geschöpf (Transzendenz-Immanenz, Welt-Uberwelt) und Glauben und Wissen beobachtbar wird.<sup>32</sup> Das leitet zwangsläufig eine Irritation der Verwalter der Religion ein, da das Unheil der Welt von ihnen im Licht der Offenbarung und Erlösung kommuniziert wird. Daraus folgt aber nicht, dass Religion, wie es die französische Aufklärungsphilosophie annahm, abstarb. Das Gegenteil ist der Fall. Religiöse Kommunikation kann verstärkt auftreten, sich mit Moral verbinden, z.B. im Protestantismus, und damit, gerade durch den Verlust ihres Deutungsmonopols, gegenüber der nichtreligiösen Kommunikation an Gewicht erlangen. Das bedarf einer besonderen Erklärung. Das führt zu der Funktion der Religion in der gesellschaftlichen Kommunikation. Der Umstand wird noch dadurch begünstigt, da – unter der Voraussetzung der individualistischen Gesellschaftsbeschreibung – jeder individuell seine Erlösung und sein Seelenheil anstreben kann.

---

<sup>32</sup> Zur Kontingenzformel Gott Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 147-226. Luhmann ordnet den Funktionssystemen „Kontingenzformeln“ zu (dem Wirtschaftssystem „Knappheit“, dem politischen System „Legitimität“, dem Rechtssystem „Gerechtigkeit“, dem Wissenschaftssystem „Wahrheit“). Sie erlauben allen Funktionssystemen „Kontingenz-“, „Reflexivitäts-“ und „paradox/tautologische“ Selbstbeobachtungsoptionen. Die Weltreligionen haben aus seiner Sicht mit Kontingenzformeln für die Religion experimentiert.

#### 4. Die Funktion der Religion

„Die Notwendigkeit von Religion kann mithin nicht auf anthropologischer, sondern nur auf soziologischer Grundlage nachgewiesen werden. Religion löst nicht spezifische Probleme des Individuums, sondern erfüllt eine gesellschaftliche Funktion.“<sup>33</sup> Wenn wir den Zugang zur Religionssoziologie nicht mehr anthropologisch, sondern kommunikationstheoretisch anlegen, so wird damit nicht bestritten, dass das Bewusstseinssystem eine Umwelt der religiösen Kommunikationssysteme ist und eine strukturelle Kopplung zwischen sozialen Systemen, Bewusstsein-/mental Systemen und neurophysiologischen System vorliegt. Beides, religiöse Kommunikation und soziale Regelungen (Ordnung), sind nicht vom Standpunkt des Bewusstseinssystem zu begreifen und zu systematisieren.<sup>34</sup> Die Differenz zwischen System und Umwelt ist sowohl vom Bewusstseinssystem als Eigenschaft des psychischen Systems als auch von der Mitgliedschaft in sozialen Systemen aus beobachtbar. Damit stoßen wir auf ein Strukturproblem religiöser Kommunikation. Sie kann sich als Kommunikation und als Beobachtung einer Systembildung nur reproduzieren, wenn sie Zeit bindet. Das tritt uns in der Magie, Ritualen und Schöpfungsmythen entgegen. Sofern die religiöse Kommunikation nicht ohne einen Beobachter auskommt, so wird er in die Beobachtung die Unterscheidung von System und Umwelt hineinkopieren. Das heißt aber, alle Teilnehmer an der religiösen Kommunikation haben die Selbst- und Fremdreferenz zu unterscheiden. Davon hängt die Fortführung der religiösen Kommunikation ab. Der Mitgliedschaftscode (Mitglied/Nichtmitglied) stabilisiert erst den Ja-Nein-Code und versieht damit die Selbst- und Fremdreferenz mit den erforderlichen Anhaltspunkten für ihre Zuschreibung. Luhmann stellt die Frage, ob es nicht eine „Inkompatibilität von Religion und Organisation“ vorliegt? Das braucht man nicht zu bestreiten. Religiöse Kommunikation ist nicht mit ihrer formalen Organisation und der entsprechenden Mitgliedschaften gleichzustellen. Sie bedarf aber auch immer eines formal organisierten Bezugsrahmens, da sie sich sonst nur situativ und kontingent als eine spontane religiöse Ordnungsbildung ereignet oder als selbstreferenzielles religiöses Erlebnis kommunikativ

---

<sup>33</sup> Luhmann, „Die Ausdifferenzierung der Religion“, 349, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3.

<sup>34</sup> Zur Form und Funktion der Religion M. Lehmann, *Inklusion*, 293-315.

nicht relevant bleibt. Religiöse Kommunikation ist in sozialen Systemen zu markieren, um von den Teilnehmern an dieser Kommunikation wahrnehmbar, erkennbar und erinnerbar zu sein. Sie ist als eine differenzierte Kommunikation zwar von ihrer Organisation zu unterscheiden, aber ihre Restabilisierung als Sequenz in einem Kommunikationssystem bedarf einer formalen Organisation.<sup>35</sup> Die formale Organisation der gesellschaftlichen Kommunikation verhält sich ergänzend zu der Inklusionsoffenheit der Funktionssysteme. Sie regelt Inklusion und Exklusion durch formale Mitgliedschaftsbedingungen, die zeitlich begrenzt sind. Religiöse Kommunikation bedarf eines Beobachters und einer Regelung der Zugehörigkeit zur religiösen Gruppe. Die Regelungen schalten Kontingenz aus und erlauben die Projektion von Erwartungserwartungen. Sie wandeln Unsicherheit in Sicherheit um. Das ist nur durch formale Organisation und Hierarchie zu gewährleisten. Gleichzeitig kann sie nicht letztlich ausschließen, dass die Entscheidungen über Zugehörigkeit und ihre Regelung als kontingent erlebt wird. Durch die formale Organisation und ihre Sequenzialisierung kann religiöse Kommunikation in der Zeit zugeschrieben werden. Das heißt aber auch, dass sich die religiöse Kommunikation als religiös zu erkennen hat.

Von besonderem Interesse waren in Weber, Luhmann und Parsons Religionssoziologie die organisationelle Vermittlung der religiösen Kommunikation. Das ist durch den Begriff der Gnadensanstalt bei Weber vorgebildet. Luhmann hat in seiner Religionssoziologie dieses Problem zugespitzt, indem er den Zusammenhang von Dogmatisierung der Religion und ihren Organisationsformen herausstellte. Die Organisationsform ist deshalb für das Religionssystem strukturbildend, da sie die Ausgrenzung von Häresien erlaubt. Die Funktion der Religion als Sinnform verändert sich unter der Voraussetzung von funktionaler Differenzierung dahingehend, dass sie kontingente Themen nur noch auf Transzendenz für was sie auch immer steht, beziehen und sich reflexiv beobachten kann. Sie ist aber nicht mehr dazu in der Lage eine Integrationsfunktion der gesellschaftlichen Kommunikation zu übernehmen. Es differenziert sich ein Markt für Erlösungslehren, für den es keinen Ausgangspunkt für eine zentrale Organisation gibt.

Die Markierung religiöser Kommunikation in sozialen Systemen heißt, dass sich der Beobachter auf die Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung der religiösen

---

<sup>35</sup> Dazu Luhmann, „Religiöse Organisation“, in: *Die Religion der Gesellschaft*, 226-49.

Kommunikation bezieht. Das ist evolutionär erst durch die Hochkulturen eingetreten, welche die religiöse Kommunikation durch die Differenz Welt (Immanenz) und Überwelt (Transzendenz) markierten. Die Unterscheidung zwischen sakral (das Geheimnisvolle) und profan (das Weltliche) sowie ihre Institutionalisierung markiert dann die kommunikativ wahrnehmbare Unterscheidung der Reichweite religiöser Kommunikation, die über die bloße situative Wahrnehmung von System-Umwelt-Beziehungen hinausgeht. Anzumerken ist in diesem Kontext, dass die Verwerfung der Transzendenz durch den säkularen Humanismus nicht soweit geht, die unendliche Erforschung des eigenen Selbst für unplausibel zu halten, die ihrerseits ungewiss und gegenüber dem aktuellen Erleben und der anschlussfähigen Kommunikation transzendent ist.

Religiöse Kommunikation hat die Funktion, dass sie Unbestimmtes in Bestimmtes überführt. Aus der systemtheoretischen Perspektive können soziale Systeme ihre Umwelt nur kommunikativ beobachten (beschreiben). Sie können aber ihre Umwelt (Natur und Mensch) nicht erreichen.<sup>36</sup> Jede Umweltbeobachtung verfährt aber immer selbstreferenziell. Insofern hat sie immer einen blinden Fleck. Wir können das im Hinblick auf die Religion so formulieren, dass sie als Sinnform durch einen abstrakten Code (Immanenz-Transzendenz) die Differenz von System-Umwelt (*WELT*) bezeichnet. Insofern stellt sich auch nicht die Frage, ob es Gott gibt, sondern ob es religiöse Kommunikation gibt.<sup>37</sup> Dabei kann sie unterschiedliche Beziehungen zu den Teilsystemen eingehen. Dazu gehören auch religiöse Organisationen, z.B. die Amtskirche. Im Zuge der Durchsetzung von funktionaler Differenzierung wird Religion zu einer Sache der Entscheidung; sie wird zu einer privaten Angelegenheit. Sie kann jedoch die Kontingenzerfahrung in der gesellschaftlichen Kommunikation nicht mehr kompensieren. Dennoch hat sie eine Funktion: *Sie wiederholt die Wiedereinsetzung der Unterscheidung von System und Umwelt*. Dadurch löst sie Irritationen aus, die sie als Kommunikation zu absorbieren hat. Ihre Funktion liegt nicht in ihr selbst als einem sozialen System, das besondere Mitgliedschaftsbedingungen codiert und programmiert, sondern sie hat eine Funktion für das Gesellschaftssystem und somit für die Mitgliedschaft und Kommunikation in der Gesellschaft. Auch dann, wenn sie von

---

<sup>36</sup> Siehe dazu auch P. Fuchs, „Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?“, 15-39, in: P. Fuchs, A. Göbel Hrsg., *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?*, Frankfurt a. M. 1994.

<sup>37</sup> Darauf hat (auch) Lehmann, *Inklusion*, 309 aufmerksam gemacht.

anderen Funktionssystemen diszipliniert wird, braucht das nicht auszuschließen, dass sich unter der Voraussetzung von funktionaler Differenzierung religiöse Kommunikation intensiviert.

Unter der Voraussetzung funktionaler Differenzierung können auf den Umweltentwurf eines einzigen Teilsystems die anderen Teilsysteme, sei es des Wirtschafts-, Rechts-, politischen –, Verwandtschafts- oder des Religionssystems, nicht mehr verpflichtet werden. Es gibt in ihr keine Zentralinstanz, sei es der Haushalt oder die Rangordnung, die Inklusion und Exklusion regelt. Dadurch verändert sich auch die religiöse Semantik. Sie reagiert darauf, dass sich der Willkürspielraum der Gesellschaftsmitglieder vergrößert, ohne dass sie in ihrer Selbstreferenz die Teilnahme an der gesellschaftlichen Kommunikation sicher stellen können. Für die religiöse Kommunikation und Organisation stellt sich durch ihre Differenzierung das strukturelle Problem, wie sie ihren Umweltbezug unter der Voraussetzung verarbeiten kann, dass im Fall funktionaler Differenzierung eine Redundanzunterbrechung eintritt, da sie keinen direkten Zugriff mehr auf die anderen Funktionsbereiche hat. Das gilt unabhängig davon, in welchem Ausmaß die religiöse Interessenvertretung über Organisation z.B. auf das politische System Einfluss nehmen kann. Insgesamt sollte man davon ausgehen, dass die Differenzierung der religiösen Kommunikation und ihre Organisation zu auffälligen Anomalien in der gesellschaftlichen Kommunikation geführt hat, die gerade dadurch verstärkt werden, dass religiöse Kommunikation die gesellschaftliche Kommunikation nicht binden kann. Der globale Markt der Erlösungslehren ist dafür ein lehrreiches Beispiel.<sup>38</sup> Das ist eine Folge der Durchsetzung funktionaler Differenzierung, die ein Kommunikationssystem etabliert, deren Teilnehmer zwangsläufig die Ebene der Beobachtung zweiter Stufe einnehmen. Damit geht eine weitgehende Indifferenz in der gesellschaftlichen Kommunikation einher. Sie motiviert die Nachfrage nach Kompensationen und symbiotischen Beziehungen als eine besondere Kopplung der psychischen Umwelt sozialer Systeme. Es ist naheliegend, dass, wenn die Ausdifferenzierung der religiösen Kommunikation durch funktionale Differenzierung

---

<sup>38</sup> Münch, „Kapitel 2 Zwischen Fortschrittsdialektik und Gleichgewichtsmystik«, 65-84, »Die Ökonomie des Diskurses: Kulturmarkt und Kulturindustrie in Religion, Kunst und Wissenschaft«, 151-55, in: *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt am Main 1991. Münch neigt dazu, die „New Age“-Bewegung als eine „Rückfall in Lutherische Innerlichkeit“ und einen „asiatischen Traditionalismus“ zu interpretieren, die Ausdruck einer religiösen Anomie (Regellosigkeit) sind. Siehe auch die Beiträge K. Gabriel Hrsg., *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung? Biografie und Gruppe als Bezugsproblem moderner Religiosität*, Gütersloh 1996.

erzungen wird, sich dadurch auch eine andere religiöse Semantik einstellt. Es tritt ein Perspektivenwechsel derart ein, dass der Inklusionserfolg – und sei es durch Sozialarbeit – immer mehr über die religiöse Semantik befindet.

Religion kann unter der Voraussetzung funktionaler Differenzierung nicht mehr die Funktion übernehmen, die Gesellschaft in der Gesellschaft derart zu repräsentieren, dass sie die Rangordnung der stratifikatorischen Differenzierung in eine Überwelt symbolisch verlängerte. Religiöse Kommunikation kann aber gegenüber nicht-religiöser Kommunikation Gewicht erlangen, da sie strukturelle Kopplungen zwischen der psychischen Umwelt, den symbiotischen Mechanismen und sozialen Systemen herstellt. Funktionale Differenzierung programmiert Indifferenz, durch die Mitglieder sozialer Systeme fortlaufend irritiert werden. Systemdifferenzierung impliziert immer eine Indifferenz der Systeme gegenüber ihrer Umwelt. Das ist dadurch begründet, dass die Informationsverarbeitung und die Beobachtung von Systemen immer selektiv ausfällt und zu gestalten ist. Das gilt bereits für kleine soziale Systeme. Das begünstigt als Kompensation ein ganzheitliches Denken und religiöse Sekten, deren Erlösungsversprechen vorgeben, die Systemdifferenzierung kompensieren zu können. Dieser Vorgang spielt sich aber selbst in sozialen Systemen ab, dem religiösen Markt der Erlösungslehren, auf dem das Okkulte und Ganzheitliche gehandelt wird. Gerade das ganzheitliche ökologische Denken stellt einen Holismus von Welt und Überwelt her, es kann aber die System-Umwelt-Relation nicht negieren. Es ist auffallend, dass das ökologische Denken und die asiatische Philosophie immer einen Guru (einen Meister) haben. Er ist es, der die Gnade/Erlösung/Heilsversprechen spendet und in die Beobachtung der Differenz zwischen System und Umwelt die Einheit einführt. Der Beobachter zweiter Stufe kann aber erkennen, dass die Organisation dieser sozialen Bewegungen die Differenz zwischen System und Umwelt in ihrer Organisation durch die Unterscheidung Insider-Outsider reproduziert.

Eine andere Frage ist, welche Funktion religiöse Kommunikation unter der Voraussetzung funktionaler Differenzierung und Spezifikation zukommt. Religiöse Kommunikation wird in eine defensive Position gedrängt. Das hängt damit zusammen, dass der religiöse Weltbezug seine gesamtgesellschaftliche Bedeutung verliert. Durch Funktionsdifferenzierung wird eine Dezentrierung des Gesellschaftssystems eingerichtet. Das verändert die gesellschaftliche Kommunikation. Damit geht einher, dass auf die Gesellschaftsbeschreibung der einzelnen Funktionssysteme die anderen

nicht mehr verpflichtbar sind. Das gilt ganz unabhängig davon, mit welchem Anspruch sie auftreten, z.B. als moderne (aufgeklärte) Gesellschaft, als Wirtschafts- oder als Wissenschaftsgesellschaft. Unter dieser Voraussetzung hat Religion zu verkraften, dass sie Sache der Entscheidung wird. Dazu kommt, dass sich die Funktionssysteme auf eine Beobachtung zweiter Stufe umstellen, z.B. im Wissenschaftssystem durch Veröffentlichungen, im Wirtschaftssystem durch den Markt, im politischen System durch die Öffentlichkeit und im Rechtssystem durch die Orientierungen an der Rechtsprechungen. Das sollte man aber nicht falsch interpretieren, da sich unter der Voraussetzung die religiöse Kommunikation auch verstärkt. Die Kontingenzsetzung der Teilnahme an der religiösen Kommunikation trägt gerade dazu bei, dass religiöse Kommunikation in die gesellschaftliche Kommunikation inkludieren kann. Zwar trägt die Kosten der Auflösung der Verbindung von Moral und Religion als Verlust eines Deutungsmonopols die Religion, sie kann sich aber dadurch breiter symbiotisch an die gesellschaftliche Kommunikation ankoppeln. Historische Beispiel dafür sind die freien Assoziationen der Religionsgemeinschaften.

In der gegenwärtigen weltgesellschaftlichen Kommunikation beobachten wir – schon seit einiger Zeit – einen Vorgang, der quer zu einem Strukturmerkmal funktionaler Differenzierung verläuft. Sie war in ihrer klassischen Beschreibung (harter Kern der klassischen Modernisierungstheorie) davon ausgegangen, dass mit struktureller Differenzierung ein Schub einer Generalisierung der Semantik von Symbolordnungen eintritt, d.h. es stellt sich eine Orientierung an Rationalismus und Universalismus ein.<sup>39</sup> Diese Selbstbeschreibung der gesellschaftlichen Kommunikation kann mittlerweile nicht mehr überzeugen. Demgegenüber beobachten wir immer mehr Synkretismen. Das betrifft den Formwandel der religiösen Kommunikation. Religionstheoretisch ist das deshalb relevant, da wir daran erkennen, dass sich keine Generalisierung der Einheitssymbolik der religiösen Kommunikation einstellt.

---

<sup>39</sup> Ein Fortschritt in der Analyse des kulturellen Programms ist dadurch eingetreten, dass man sich zunehmend seiner Paradoxien bewusst wurde, die von der Anlage her nicht zu beseitigen sind. Dazu R. Münch, *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt a. M. 1991, 27-84; zu den Revisionen der Moderne Preyer, „Kapitel IV Von der Moderne zur Postmoderne“, 145-78, in: *Soziologische Theorie der Gegenwartsgesellschaft* (3 Bd.). *Mitgliedschaftstheoretische Untersuchungen*, Wiesbaden 2006.



## 5. Eine Neuverortung der religiösen Kommunikation

Die Theorie sozialer Systeme in der Tradition Luhmanns hat die Aristotelische Alteuropäische Tradition beendet. Sie besagt, dass Menschen Teile sozialer Systeme sind. Die konstitutive Relation sozialer Systeme ist ihre System-Umwelt-Relation. Diese Relation ist nicht kontingent, da es kein System ohne eine Umwelt gibt. Die Umwelt sozialer System sind Menschen (Populationen) als Bewusstseins-/mentale/organische/physische Systeme. Bewusstsein ist eine Eigenschaft mentaler Systeme. Menschen können keine Mitglieder sozialer Systeme sein, da ihre Innenselektivität der Gewährung von Teilnehmerrollen an der gesellschaftlichen Kommunikation die Entscheidung über Mitgliedschaft ist. Kommunikation kann sich nur sehr selektiv beobachten und restabilisieren. Sie kann das nur, wenn Selbstreferenz und Fremdreferenz durch sie prozessualisiert wird. Wenn wir von dieser Annahme ausgehen, dann gehen wir von anderen Voraussetzungen des Verständnisses der humanistischen Tradition und der Theorie der Subjektivität aus, da die Intersystem-Relation durch die doppelte Kontingenz bestimmt ist.<sup>40</sup> Daran schließt sich aus meiner Sicht das Problem an, an welcher Stelle wir die Subjektivität als basale Selbstreferenz in der System-Umwelt-Relation platzieren. Das ist für die Beobachtung religiöser Kommunikation informativ. Subjektivität stellt eine unmittelbare Beziehung zu sich selbst. Sie ist aber keine Selbstermächtigung, sondern in meiner Selbstbeziehung bin ich mir zugleich entzogen. Das trifft auch auf die religiöse Kommunikation zu. D. Henrich hebt hervor, dass das *Was* des Selbstwissens vorbegrifflich ist, das *Wie* dieses Wissens dagegen ist selbst unmittelbar. Es ist zugleich ein Sich-selbst-erschlossensein (Selbstgegenwärtigsein), dessen ich mir bewusst bin. Bei der basalen Selbstreferenz findet zwar keine Unterscheidung zwischen dem Wissen von mir selbst als ein Wissen über mich (das *Was* des Selbstwissens) und das *Wie* dieses Wissen statt, aber erst durch die Unterscheidung wird uns die Verfassung des Selbstwissens bewusst.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Zur doppelten Kontingenz Luhmann, *Sozial Systeme*, 148-90.

<sup>41</sup> Vgl. dazu Henrich, *Denken und Selbstsein*, vor allem 23-36. Dieser Abschnitt kann auch einen Anschluss an die analytische Theorie des Selbstbewusstseins herstellen, z.B. R. Chisholm und H.-N. Castañeda. Zu einer weiteren Untersuchung über Selbstreferenz „The Problem of Subjectivity. Dieter Henrich's Turn“, in: S. Miguens, G. Preyer eds., *Consciousness and Subjectivity*, Heusenstamm b.

Die Grenzen sozialer Systeme fallen sowohl in das Bewusstsein der mentalen Systeme als auch in den Bereich der Entscheidung über Mitgliedschaft in sozialen Systemen. Das Bewusstsein als Umwelt sozialer System trägt ihrerseits zu ihrer Reproduktion durch Irritation bei. Soziale Systeme sind aber immer davon abhängig, was das Bewusstseinssystem durch seine eigenen Operationen prozessualisieren und somit absorbieren kann. Beide System stehen in einer System-System-Relation. Sie können sich aber durch ihre eigenen Operationen nicht erreichen. Ohne die Selbstreferenz vermag das Bewusstseinssystem keine hohe Komplexität aufbauen. Diese Komplexität kann soziale Systeme penetrieren und dadurch irritieren. Aus meiner Sicht ist das eine Erklärung dafür, dass Subjektivität nicht über sich selbst absolut disponieren kann. In Kommunikationen haben alle Bewusstseinsleistungen reduziert einzugehen und die Bewusstseinsoperationen sind selbst zeitbestimmt. Sie operieren über ein selektives Erinnern, das immer auch ein Vergessen einschließt. In diesen Kontext ist die Beziehung zwischen Menschen als Bewusstseins-/mentale/organische/physische Systeme als eine symbiotische Beziehung einzuordnen, z.B. Intimität, Gewaltgebrauch, Wahrnehmung und Bedürfnisbefriedigung.

In dieser System-Umwelt-Relation zwischen dem Bewusstseins-/mentalen/organischen/physischen System und sozialen Systemen ordne ich das Problem der existenzialen Selbstbestimmung ein, über das der Konzequenzialismus nicht disponieren kann.<sup>42</sup> Selbstbestimmung als ein Existenzial ist dann gefordert, wenn die System-Umweltrelation in ihren *Ausnahmestand* eintritt: D.h. die Differenz zwischen System-Umwelt ist nicht entschieden.<sup>43</sup> Sie kann deshalb unter dieser Voraussetzung auch nicht beobachtet werden. Aus der Perspektive des Bewusstseins heißt das, dass es sein unmittelbares Wissen von sich selbst nicht externalisieren kann. Die System-Umwelt-Differenz ist erst dann beobachtbar, wenn die Unterscheidung zwischen System und Umwelt getroffen ist. Der Ausnahmestand schließt aus, indem

---

Frankfurt a. M. 2012. Zur Kritik an der Selbstermächtigungsdeutung der Subjektivität, die auf G. F. Hegel zurückgeht vgl. Henrich, „Die Grundstruktur der modernen Philosophie“ (1970), 83-108, „Über Selbstbewusstsein und Selbsterhaltung. Probleme und Nachträge über „Die Grundstruktur der modernen Philosophie““ (1975), 109-130, in: *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982. Die Fehldeutung wurde auch von H. Schnädelbach, „Subjektivität erkenntnistheoretisch oder: Über das Subjekt der Erkenntnis“, 198-119, in: *Analytische und postanalytische Philosophie. Vorträge und Abhandlungen 4* (4 Bd.), Frankfurt a. M. 2004 hervorgehoben.

<sup>42</sup> Zum Konzequenzialismus Henrich, *Denken und Selbstsein*, 285-93, J. Nida-Rümelin, zur Kritik am Konzequenzialismus vgl. vor allem J. Nida-Rümelin, *Kritik am Konzequenzialismus*, München 1995, 46-52.

<sup>43</sup> Zur Selbstbestimmung E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M. 1979, 29-30, Henrich, *Denken und Selbstsein*, 339-31.

er einschließt: Die Entscheidung über den Ausnahmezustand ist die Bestimmung des Unbestimmten, d.h. der Übergang in die Systembildung.<sup>44</sup> Sie ist in den Systemalltag eingeschlossen und liegt innerhalb des Geltungsbereichs sozialer Systeme. Die Entscheidung steht in der Situation an, wenn ich darüber disponiere, ob ich Mitglied in einem System sein möchte oder nicht. Insofern ist die Selbstbestimmung immer ein Bezug zum Tod und dem eigenen Leben. Das Existenzial der Selbstbestimmung (des Ausnahmezustand) führt deshalb das Existenzial des Todes mit sich. Ich frage mich dann selbst, „Wer will ich für mich und andere sein?“ Diese Entscheidung ist mir selbst aber auch entzogen, da ich mich selbst nur als Mitglied sozialer Systeme und als Teilnehmer an Kommunikationen reproduzieren kann, das mir nicht zur Disposition steht und gleichzeitig in der basalen Selbstreferenz kein Teil sozialer Systeme bin: Ich selbst bin solitär und kann mein Bewusstsein nicht in die Umwelt verlängern und nicht aus ihm heraustreten; mein Leib ist kein Teil sozialer Systeme, sondern er gehört zu ihrer Umwelt. Ich bin mir aber auch deshalb entzogen, da sich das Bewusstsein nicht (vollständig) selbsttransparent ist.<sup>45</sup> Dabei ist aber auch im Blick zu behalten, dass keine Kommunikation und kein Gesellschaftssystem ohne eine Zuschreibung auf offensichtliche Leib- und Naturbewegungen auskommen kann. Das wird sozusagen durch die System-Umwelt-Beziehung erzwungen.

Erkenntnistheoretisch ist die Bewusstseinsanalyse in der System-Umwelt-Differenzierung als eine Existenzialphänomenologie zu platzieren. Wenn wir davon ausgehen, dass die Selbstreferenz (Subjektivität) des Bewusstseins nicht absolut über sich selbst disponiert, so gewinnen wir dadurch einen anderen Zugang zur Funktion der Religion in der System-Umwelt-Relation zwischen dem Bewusstseins- und der sozialen Systeme. In der religiösen Erfahrung und Praxis sind wir uns immer auch entzogen, das gilt vermutlich auch für die ästhetische Erfahrung und die Kunst, da wir unsere Selbstbestimmung mit der *WELT* – somit des anderen von uns selbst –, zusammenfügen, zu der wir keinen Zugang haben und über die wir nicht verfügen können. Insofern erleben wir diese Situationen immer auch als kontingent.<sup>46</sup> Wir können aber die System-

---

<sup>44</sup> Vgl. G. Ortmann, *Regel und Ausnahme. Paradoxien sozialer Ordnung*, Frankfurt a. M. 2003, 94-96. Meine Version des Ausnahmezustands darf nicht mit C. Schmitts, W. Benjamins und G. Agambens, *Ausnahmezustand*, Frankfurt a. M. 2004 Versionen verwechselt werden, da ich ihn systemtheoretisch fasse. Die mitgliedschaftstheoretischen Soziologie fasst diese Entscheidung die „Entscheidung über Mitgliedschaft“ als Selbstkonstitution sozialer Systeme.

<sup>45</sup> Dieses Problem ist in der Bewusstseinstheorie näher zu behandeln.

<sup>46</sup> Das gilt unabhängig davon, wie diese Situation beschrieben wird.

Umwelt-Relation nicht negieren ohne in den Ausnahmezustand einzutreten, den wir durch die Selbstbestimmung zugleich verlassen. Durch sie treten wir immer in eine Beziehung der Selbst- und Fremdreferenz ein. Das führt zu dem Luhmann-Zitat, der dem Beitrag vorangestellt ist, zurück: *Die Rückbindung des Unbezeichnenbaren an das Bezeichnenbare – das ist, in welcher kulturellen Ausformung immer, im weitesten Sinne „religio“*. Religiöse Kommunikation ist somit eine umweltbezogene Kommunikation in der Gesellschaft. Ihre Umwelt ist die Unbestimmtheit der in der sozio-strukturellen Evolution bestimmten *WELT*. Sie kommt aber nicht ohne einen Beobachter aus. Damit geht einher, dass für die Mitglieder sozialer Systeme die nicht überbrückbare System-Umwelt-Relation durch eine Unterscheidung, z.B. immanent-transzendent, markiert und kommuniziert wird. Das gilt unabhängig davon, in welchen organisationellen Rollen, sich die Kommunikation vollzieht.

Was könnte das für die Theologie als Reflexionstheorie des Religionssystem heißen?<sup>47</sup> Der Theologe beobachtet anders als der Soziologe. Gehen wir von der existenzalen Selbstreferenz in der System-Umwelt-Relation aus, so liegt es nahe, dass der Theologe die Reflexionstheorie auf die Unterscheidung Gott-Welt einstellt. Er bezeichnet das Unbezeichnbare durch Gott als Transzendenz, auf die er die Immanenz bezieht. Sofern wir die Funktion der religiösen Kommunikation auf die Rückbindung des Unbezeichnenbaren an das Bezeichnenbare beziehen, so gewinnt die Reflexionstheorie der religiösen Kommunikation einen größeren Freiheitsspielraum. Vor allem kann sich die Theologie von der Fusion zwischen religiöser Kommunikation und Kosmologie distanzieren. Das könnte der Gewinn sein, den sie durch diese Umstellung für sich verbuchen kann. Der Theologe hat selbst zu entscheiden, wie er die Bezeichnung des Unbezeichneten beobachtet. Insofern kommt die Theologie nicht ohne einen Beobachter aus. Es ist aus seiner Sichtweise der Beobachtung von religiöser Kommunikation konsequent, dass er den Beobachter unsichtbar macht. Diesbezüglich kann er aus der selbstreferenziellen Operation der religiösen Kommunikation nicht heraustreten. Hilfreich könnte die existenziale Reflexion religiöser Kommunikation auch für den Theologen im Hinblick auf die Codierung der Moral sein, da er Liebe nicht mehr an Moral zu binden genötigt ist. Insofern werden wir uns auch durch Religion (und Kunst,

---

<sup>47</sup> Vgl. dazu auch Luhmann, „Die Ausdifferenzierung der Religion“, 353-57, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3. Mein Zugang zu der Reflexionstheorie des Religionssystems ist durch die existenzielle Selbstreferenz in der System-Umwelt-Relation etwas anders angelegt.

indem sie Weltansichten gestaltet, im günstigen Fall auch durch Wissenschaft) unserer Erkenntnisgrenzen bewusst, da religiöse Kommunikation den der Subjektivität und jedem sozialen System entzogene Lebensgrund mit einer Lebenspraxis (Kommunikation) zusammenführt.

## 6. Folgerungen

Die religiöse Kommunikation und die religiösen Interessen sind in der Gegenwartsgesellschaft vielfältig. Sie reichen von Sekten, der Stärkung der Hochreligion des Islam und dem Interesse von Intellektuellen an Spiritualität und einer Wiederbelebung des Glaubens an Engel.<sup>48</sup> Zudem beobachten wir religiöse Diffusionen, z.B. die Verbreitung des Buddhismus im Westen und die Einwanderung des Islam in Westeuropa. Für die Interpretation der Verstärkung der religiösen gegenüber der nichtreligiösen Kommunikation durch eine strukturelle Koppelung zwischen psychischen System, symbiotischen Mechanismen und sozialen Systemen spricht vor allem, dass die neuen Sekten den Körper und die Bewusstseinsentleerung in den Mittelpunkt ihrer Heilsversprechen stellen. In der Halluzination mag man die System-Umwelt-Relation negieren können, aber nicht in der religiösen Kommunikation als Vollzug der gesellschaftlichen Kommunikation. Sie kann es nur geben, wenn sich ihre Teilnehmer beobachten. Gerade in den gegenwärtigen religiösen Sekten spielt die Beobachtung der Beobachtung eine Rolle, da sie durch den Guru als Zentralbeobachter gesteuert ist, den wiederum die Sektenmitglieder beobachten.

Wenn wir die kommunikationstheoretische Wende in der Religionsphilosophie und Religionssoziologie vollziehen, dann beobachten wir religiöse Kommunikation vom Standpunkt der Mitgliedschaft in sozialen Systemen. Wir gehen dann nicht mehr davon aus, dass diese religiöse Kommunikation eine systemexterne Orientierung hat, sondern die Unterscheidung zwischen Welt und Überwelt wird von einem Beobachter/Sprecher/Gruppen-/Organisationsmitglied markiert. Religiöse Kommunikation beobachtet und kommuniziert dann immer eine Grenze und eine

---

<sup>48</sup> Zu erwähnen ist in diesem Kontext, dass in der christlichen Trinitätslehre die Souveränität Gottes zurücktritt. Die Engel übernehmen die Rolle des Erzwingstabs Gottes, da ihnen die Regelung der Welt obliegt. Dazu im Hinblick auf die politische Theologie Agambens, *Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides. Homo Sacer II. 3*, Berlin 2010.

Negation. Das gilt unabhängig davon, ob die Grenzziehung erlebnisnahe und wahrnehmungsnahe gezogen wird oder über eine schriftliche Tradition kommuniziert und sakral und organisationell verwaltet werden. Sie ist auch nicht davon betroffen, ob die Heilsgüter kraft persönlicher Offenbarung oder kraft Amtes gespendet werden. Beides gibt es nur als Sequenz gesellschaftlicher Kommunikation, die religiöse Kommunikation differenziert. Insofern ist vom Standpunkt der soziologischen Theorie Religion als Kommunikation zu untersuchen. Ein Theologe wird religiöse Kommunikation anders thematisieren. Das ist ihm nicht vorzuwerfen, da er religiöse Kommunikation anders beobachtet.

Die Zukunft der Religion ist unter der Voraussetzung funktionaler Differenzierung und eines zunehmenden Marktes der Erlösungslehren schwer vorhersehbar. Die Konsequenz daraus ist, dass die Glaubwürdigkeit des Glaubens nur noch subjektiv zu gewährleisten ist. Das führt zu einer Dramatisierung der Inklusionen und Exklusionen des Religionssystems. Es wurde auch bereits die Frage gestellt, ob wir einer Religion ohne Gott entgegengehen?<sup>49</sup> Es lässt sich beobachten, dass religiöse Kommunikation mit der Übernahme von Ritualen und Traditionen einhergeht und zu einem Medium der Zugehörigkeit wird. Sie wird zu einem Trennungsmittel zwischen Freund und Feind und die Mitglieder der religiösen Gruppen akzeptieren sie als gewünschter Zwang. Schwer lässt sich auch bei den gegenwärtigen Veränderungen der religiösen Kommunikation entscheiden, ob der Beobachtergott des Theismus auf dem globalen Markt der Erlösungslehren überleben wird. Damit ist die religiöse Kommunikation der nächsten Gesellschaft angesprochen, auf die wir uns hinbewegen und in der wir uns bereits befinden. Wir können dabei nicht ausschließen, dass zunehmend das, was als Überwelt aufgefasst und bestimmt wird, der Selbstbeobachtung des Religionssystems überlassen bleibt.<sup>50</sup> Das wäre dann eine historische Erbschaft der grundlegend veränderten Situation der religiösen Kommunikation, die sich in der modernen Gesellschaft eingestellt hat. Wir sollten davon ausgehen, dass weder der säkulare Humanismus in seinen Variationen gänzlich verschwindet, noch die religiöse

---

<sup>49</sup> J.-M. Guéhenno, *Das Ende der Demokratie*, Zürich 1994.

<sup>50</sup> Zur nächsten Gesellschaft D. Baecker, *Studien zur nächsten Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2007, Münch, *Globale Dynamik lokale Lebenswelt. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft*, Frankfurt a. M. 1998, Preyer, der Abschnitt „III Nächste Gesellschaft“ 493-597. in „Theorie und Soziologie des Rechts im Kontext Multipler Modernität“, in: *Rechtstheorie* 41 2010, 469-497.

Kommunikation abstirbt. Es werden sich fortlaufend neue Typen der Religiosität ausbilden.

Auf dem gegenwärtigen Forschungsstand sollte man davon ausgehen, dass die Wissenschaft nicht die Letztzuständigkeit für die Unterscheidung zwischen System und Umwelt für sich in Anspruch nehmen kann. Die Überlebensfähigkeit der Religion könnte darin bestehen, dass sie den nicht-bezeichnenden Letzthorizont (Welt) durch die Codierung der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz und seine Mitführung als Fremdreferenz der Kommunikation thematisiert.<sup>51</sup> Religiöse Kommunikation kann insofern in eine Differenz zur Gesellschaft treten, und sie kann sich nur unter dieser Voraussetzung beobachten, indem sie die Unterscheidung von vertraut-unvertraut in die Kommunikation einführt.

Insgesamt ist es nicht mehr fruchtbar, die Kommunikation mit dem säkularen Humanismus über eine Antwort auf die Frage „Gibt es einen Gott“ fortzuführen.<sup>52</sup> Wird die Frage so gestellt, so wird etwas Grundsätzliches verkannt: Individuell können wir zwar Atheisten sein, aber die gesellschaftliche Kommunikation kann sich ohne religiöse Kommunikation nicht reproduzieren.<sup>53</sup> Das kann man theoretisch beschreiben, ohne dass der Theoretiker selbst eine religiöse Bindung eingeht. Damit stoßen wir auf das Problem, dass es durchaus sein könnte, dass nur die Gesellschaftssysteme evolutionär überleben können, welche die religiöse Kommunikation ihrer Mitglieder verstehen und nutzen können. Gesellschaftliche Kommunikation hat immer ihre System-Umwelt-Differenz zu markieren. Das ist aber kein Ereignis in der Welt, sondern in sozialen Systemen. Die Untersuchung der Funktion der Religion wäre unter diesem Gesichtspunkt fortlaufend als ein kommunikatives Ereignis zu interpretieren, das sich in sozialen Systemen ereignet, die sich nur zeitpunktbezogen reproduzieren können und dadurch Mitgliedschaft und Erwartungserwartungen binden.

---

<sup>51</sup> Zur Codierung der Religion Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 53-146. Ein Code ist eine Leitunterscheidung. Durch ihn identifiziert ein System sowohl sich selbst als auch seine Beziehung zur Welt.

<sup>52</sup> Das betrifft vor allem die Kommunikation mit dem „Neuen Atheismus“ im Anschluss an das Buch von R. Dawkins, *The God Delusion*, London 2006. Von dieser Seite sind keine neuen Argumente vorgebracht worden. Die Adresse dieses Buches ist (vermutliche) das amerikanische Publikum. Die Gesellschaft der Vereinigten Staaten ist nicht atheistisch. Vermutlich glauben 80 % der Bevölkerung an einen christlichen Gott.

<sup>53</sup> Luhmann, „Die Ausdifferenzierung der Religion“, 349-50, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (4 Bd.), Bd. 3.

Eine systemtheoretisch existenzial phänomenologischer Zugang zur Funktion der Religion bringt eine Beobachtung (Beschreibung) religiöser Kommunikation zum Zuge, der die Wirkungsgeschichte der Religionskritik der Aufklärung hinter sich lässt. Eine Frage drängt sich aber beiden gegenüber auf, die Luhmann immer wieder gestellt hat: „Was macht man mit dem Teufel?“. Die Frage liegt nahe, da das Symbolische das Diabolische immer mit sich führt. Wir können die Frage auch so stellen „Was macht man mit dem Beobachter?“.

*Prof. Dr. phil. Gerhard Preyer*

*Professor of Sociology*

*ProtoSociology*

*An International Journal of Interdisciplinary Research  
and Project*

*Goethe-University Frankfurt am Main*

*D-60054 Frankfurt am Main*

[www.gesellschaftswissenschaften.uni-frankfurt.de/institut\\_1/gpreyer/index.html](http://www.gesellschaftswissenschaften.uni-frankfurt.de/institut_1/gpreyer/index.html)

[www.protosociology.de](http://www.protosociology.de)