

Michael Welker  
Die neue »Aufhebung der Religion«  
in Luhmanns Systemtheorie

- 27 Ebd., 178 f.  
28 *Semantik*, 33 u. Anm. 26.  
29 *Semantik*, 9-71, z. B. 18 f.  
30 Vgl. ebd., 70.  
31 Herms, a.a.O., 356 ff.  
32 Ebd., 358.  
33 Wagner, a.a.O., 160 u. ö.  
34 Ebd., 174.  
35 *Religion*, 69.  
36 *Semantik*, 310 f.  
37 Ebd., 58.  
38 *Theorietechnik*, 24.  
39 Wenn W. Pannenberg seinen gegen Luhmanns Theorie behaupteten Anspruch des christlichen Glaubens auf universale Gültigkeit mit dessen Beziehung auf das Ganze identifiziert (Wolfhart Pannenberg, »Religion in der säkularen Gesellschaft, Niklas Luhmanns Religionssoziologie«, in: *Evang. Kommentare* 11, 1978, 99-103, bes. 101, sowie ders., »Die Allgemeingültigkeit der Religion«, ebd., 350-357, bes. 357), ohne die neue – nämlich systemrelative – Bestimmung des Ganzen zu berücksichtigen (»Das Ganze wird nur noch gelegentlich bedeutsam, es ist ein Teil in sich selbst.« *Religion*, 80), dann begibt er sich der Möglichkeit, an dem Punkt anzuknüpfen, an dem allein die Systemtheorie disponieren kann und muß: die Beziehung mehrerer, Unbestimmtheit einschließender Teil-Ganzes-Verhältnisse aufeinander. In der Neubestimmung dieses Verhältnisses könnte die Allgemeingültigkeit des Glaubens (in Pannengers Sinn) besser behauptet und auch eine klarere Bestimmung dessen gegeben werden, was es heißt, daß Sinn immer schon gegeben sein muß. (Ebd., 103 u. 357.)  
40 *Religion*, 33.  
41 Ebd., 79.  
42 Ebd., 249.  
43 Ebd., 71.  
44 *Identität*, 345.  
45 *Semantik*, 70.  
46 Ebd., 71.  
47 *Religion*, 87.  
48 Auch Scholz (vgl. Anm. 25) weist bei seinem Versuch, Luhmann Tautologizität nachzuweisen, auf die Parallelität zwischen der Funktionsbestimmung der Supertheorie und der Religion hin (ebd., 114 ff.). Er sieht die Zirkularität aber schon auf dieser generellen Stufe als gegeben an, während hier die These vertreten wird, daß sie erst beim Vergleich der Respezifikationsmöglichkeiten erkennbar wird.  
49 *Religion*, 208-218.

Die Wendung »Aufhebung der Religion« ist bekanntlich zweideutig. Sie kann eine *Bewahrung*, aber auch eine *Elimination* von Religion bezeichnen. Hegel hat diese Wendung in Umlauf gebracht. Seine Schüler haben darüber gestritten, in welchem Sinne Hegel selbst die Religion aufgehoben wissen wollte. Der Streit führte schließlich zu der Erkenntnis, daß auch die positive Aufhebung, nämlich die Aufbewahrung der Religion, durchaus Momente der Elimination enthält und damit keineswegs eindeutig der Erhaltung der Religion dient. Werden religiöse Inhalte z. B. als bloßes *Erinnerungsgut* aufbewahrt, so ist dies als eine Schwunderscheinung der Religion zu betrachten. Denn es wird jetzt z. B. die lebendige Religiosität vermißt, in der das Erinnererte eine gegenwärtige Existenz gewinnt. Nun versichert die Hegelsche Theorie, daß die lebendige Religiosität nicht verloren, sondern gleichfalls aufbewahrt sei, und zwar in einem *transmoralischen politischen Engagement*. Doch auch diese Aufhebung dürften viele als Schwunderscheinung von Religion oder gar als ihre Verzerrung bis zur Unkenntlichkeit auffassen. Daran ändert der Sachverhalt nichts, daß Hegel behauptete, seine Philosophie besitze Macht und Mittel zur Wiedervereinigung der aufbewahrten religiösen Inhalte und der aufbewahrten lebendigen Religiosität: durch philosophische begreifende Betrachtung könne das religiöse Erinnerungsgut geklärt und aktualisiert werden; mit Hilfe philosophisch begreifender Betrachtung der politischen Realität, der »Gegenwart«, könne das latent religiöse Engagement einen kulturellen Impuls geben und zu einer zeitgeschichtlich wirksamen Kraft werden.<sup>1</sup>

Man kann davon ausgehen, daß diese »Aufhebung der Religion« eine Spannung ausformuliert und verfestigt hat, die eine anhaltende Belastung von Theologie und Kirche bedeutete. Noch heute klagen wir über die Identitäts- und Relevanzkrise der kulturell zerrissenen christlichen Existenz.<sup>2</sup> Noch heute führen die Fragen der methodengeleiteten Erinnerung und der Transformation von

religiösem in politisches Engagement in Theologie und Kirche immer wieder und voraussehbar zu empfindlichen und riskanten Auseinandersetzungen. Die offensive Wirksamkeit, die von Hegels »Aufhebung der Religion« ausging, ist zwar abgeklungen, und die Religionskritik des Nachhegelianismus konnte von der Theologie weithin entkräftet werden.<sup>3</sup> Doch die Befangenheiten, die durch die »Aufhebung der Religion« im Bereich von Theologie und Kirche hervorgerufen wurden, sind noch weit verbreitet.

In den vergangenen Jahren ist ein neuer Versuch der »Aufhebung der Religion« eingeleitet worden. Nicht die Philosophie, sondern, wie Bonhoeffer voraussah, die Soziologie hat damit begonnen, eine weitere Variante der »Aufhebung der Religion« auszubilden und zweideutige, irritierende Vorschläge zur Bestandssicherung von Theologie, Kirche und Diakonie zu unterbreiten. Es handelt sich um die funktionale Systemtheorie, die Niklas Luhmann aus den USA nach Deutschland importiert<sup>4</sup> und erheblich weiterentwickelt hat.<sup>5</sup> Diese Theorie ist der Hegelschen äußerlich in vielerlei Hinsicht vergleichbar – sie ist z. B. ähnlich großflächig angelegt und zugleich ähnlich differenziert in den Applikationsleistungen. Wie die Theorie Hegels bildet sie eine eigene Theoriesprache aus und geht auf theologische Inhalte im einzelnen ein. Ob es sich um die Rede von Gott, vom Glauben, von den Sakramenten, der sündigen Welt, von den zwei Reichen, von Kirche, Heil, Heilsgeschehen und Geschichte, von Reichserwartung und Offenbarung handelt – Luhmann versucht, in seiner Theorie zu reformulieren, was die Theologie damit wohl gedacht habe, und er macht Vorschläge, wie sie ihre Gedanken konsistent und erfolgsorientiert weiterbilden könne.<sup>6</sup> Vor allem aber läßt sich beobachten, daß die Luhmannsche Theorie Spannungen zwischen Theologie, Kirche und Diakonie nicht nur diagnostiziert, sondern auch verfestigt und sich selbst als zwischen diesen Bereichen vermittelnde und Interdependenzen regulierende Instanz anträgt.

Im folgenden soll gezeigt werden, warum die Theologie diese Theorie nicht ignorieren sollte und warum es sich empfiehlt, ihr religionstheoretisches Vorgehen als »Aufhebung der Religion« aufzufassen und zu bezeichnen. Schließlich sollen defensive und konstruktive Verhaltensweisen der Theologie gegenüber dieser Theorie erörtert werden.

Ein *erster Teil* wird eine einfache Vorstellung der Grundbegriffe

und der Grundoperationen dieser Theorie zu verschaffen suchen. Ein *zweiter Teil* soll den Umgang dieser Theorie mit der Religion vor Augen führen. Dabei ist die These zu erläutern, diese Theorie betreibe eine »Aufhebung der Religion«. Der *dritte Teil* will über bisherige defensive und übereilt kooperationsbereite, theologische Reaktionen hinausgehen und Überlegungen zu einer theologisch und sachlich fruchtbaren Auseinandersetzung mit dieser Theorie vortragen.

## 1. Erscheinungsbild und Grundoperationen von Luhmanns Theorie

Mißt man den Erfolg einer Theorie am Ausmaß ihrer Fähigkeiten, wirksam in schwierige fachwissenschaftliche Diskussionen einzugreifen, leistungsfähige Denkfiguren zu entwickeln und die Verwendung erstarter Grundbegriffe durch Neudefinitionen wieder zu ermöglichen, schließlich weitreichende theoretisch-praktische Zusammenhänge neu zu charakterisieren, so ist die Theorie Luhmanns hierzulande die wohl erfolgreichste Theorie der Nachkriegszeit. Mit zahlreichen Veröffentlichungen in den letzten zwei Jahrzehnten hat Luhmann zunächst Aufmerksamkeit bei Verwaltungswissenschaftlern, Soziologen, Juristen und Politikern erregt.<sup>7</sup> Dann hat er seine Theorie bis in die Einzugsbereiche der Philosophie, der Sprach- und Literaturwissenschaft hinein zur Geltung gebracht.<sup>8</sup> In einer sehr beachteten Auseinandersetzung trug er z. B. zur Minderung der Reputation der Frankfurter Schule bei und erweckte bei vielen den Eindruck, die funktionale Systemtheorie habe geradezu die Rolle der Frankfurter Schule als kulturkritische Kraft und Hüterin des Zeitgeistes übernommen.<sup>9</sup>

Schließlich hat Luhmann in mehreren Veröffentlichungen auch die Theologen zum Dialog herausgefordert. Er hat sie dabei gebeten, sich nicht auf »bloße Immunreaktionen und ... bloße Wortübernahmen«<sup>10</sup> zu beschränken, sondern mit ihm auf seiner Theorieebene zu kommunizieren.<sup>11</sup> Wer dieser Aufforderung nachkommen will, muß sich zunächst einige Grundoperationen dieser Theorie deutlich vor Augen bringen.

Luhmanns Grundbegriffe sind *System* und *Umwelt*. Diese Begriffe werden in der Regel zu nachlässig aufgenommen und zu

ungenau dargestellt. Wie ist das Verhältnis von System und Umwelt zu denken? Rüdiger Bubner schreibt: »Luhmanns zentraler Gedanke ist der eines sich gegen wechselnde Außenbedingungen konstant erhaltenden Systems.«<sup>12</sup> Diese für die Rezeption der Gedanken Luhmanns, wie ich meine, repräsentative Darstellung begreift das System als das Ruhige im Bewegten, das Bleibende im Wandel. Nach Luhmann jedoch wäre eine solche Vorstellung Ausdruck des Denkens einer vergangenen Epoche.

Ihn interessiert die Erhaltung des Systems *nicht gegen*, sondern *in* wechselnden Außenbedingungen. Ein System ist allenfalls als ein *relativer* Ruhezustand im Verhältnis zu seiner Umwelt aufzufassen, eine relative Konstanz, die gerade nicht auf Offenheit, Flexibilität und Wandlungsbereitschaft in der Reaktion auf die sich wandelnde Umwelt verzichten kann. System und Umwelt, das sind unterscheidbare und doch aufeinander bezogene Bewegungs- und Aggregatzustände. Sie erlauben es, Grenzen festzustellen, eine Innen-/Außendifferenz zu konstatieren. Genauer noch: Wo immer sich solche Unterscheidungen treffen lassen, können wir von »System und Umwelt« sprechen. Allerdings interessieren uns bestimmte Systeme besonders, z. B. Individuen und Gesellschaften, die man dann abstrakt und verkürzend mit Luhmann psychische und soziale Systeme nennen kann.

Bezogen sind System und Umwelt, d. h. die unterscheidbaren Prozeßverläufe oder Bewegungszustände, aufeinander durch ein *Komplexitätsgefälle*. Systeme reduzieren Komplexität. Nach Luhmann ist die Umwelt immer komplexer als das System. Systeme sind also relativ stabiler, relativ invarianter als ihre Umwelten, weil sie Komplexität reduzieren. Genau gesagt: In, mit und unter Komplexitätsreduktion konstituieren sich Systeme. Systeme sind Stabilisierungsfunktionen, Lösungen von Stabilisierungsproblemen.<sup>13</sup>

Man muß vorsichtig mit den Ausdrücken umgehen, die Luhmanns Theorie populär gemacht haben. Wendungen wie »Reduktion von Komplexität« oder »Problemlösung« werden von ihm nicht einfach so verwendet, wie sie viele Menschen in unserer sich chronisch überreizt und überfordert fühlenden Kultur gebrauchen möchten. Luhmanns Theorie bietet keine direkten moralischen Appelle, sich endlich an die Lösung von Problemen zu machen, sich in den Kampf mit ungelösten Problemen zu stürzen. Es ist vielmehr davon auszugehen, daß jedes System zu jeder Zeit

alle seine Probleme grundsätzlich gelöst hat; es fragt sich nur, wie aufwendig und mit welchen Folgen. Hier setzen die Operationen der funktionalen Systemtheorie an: *Sie fragt nach funktionalen Äquivalenten für Problemlösungen bzw. für Komplexitätsreduktionen.*

Wie können bestimmte Probleme, die ein bestimmtes System bisher auf diese und jene Weise löste, funktional äquivalent, aber z. B. schneller, mit weniger Folgeproblemen, mit geringeren Kosten, mit positiveren Nebeneffekten etc. gelöst werden? Es mag sein, daß sich auf diese Frage nach funktionalen Äquivalenten für bestimmte Problemlösungen im bestimmten Fall keine Antworten finden lassen. Das hieße dann: relative Invarianz, relative Perfektion der in Frage stehenden Verhaltensweisen des Systems. Dies kann sich jedoch sehr schnell ändern aufgrund der Variationen der Umwelt und der Veränderung anderer Verhaltensweisen des Systems als der in Frage stehenden. Mit der Änderung des Systemverhaltens aber ändert sich auch dessen Umwelt.<sup>14</sup>

Verfolgt man den Gedanken, daß sich mit dem Systemverhalten auch die Umwelt des Systems ändert, so erscheint für den an Stabilität und Kontinuität Interessierten die Suche nach Verhaltensänderungen mit Hilfe der Systemtheorie als unsinnig. Auf diesem Wege ist nicht einmal so etwas wie relative Stabilität von Systemen zu erreichen.

Luhmann dagegen hat eine andere Blick- und Fragerichtung. Er geht von einer sich sehr schnell ändernden Umwelt von Systemen aus, einer Umwelt, die selbst aus zahllosen sich dauernd ändernden Systemen in Umwelten besteht. Das System reagiert auf diesen rasanten Wandel, um sich zu erhalten. Es bedarf ständig der Suche nach funktionalen Äquivalenten für die Problemlösungen, die soeben noch das System in seiner Umwelt stabilisierten.

Was gibt Anlaß zu einem so aufgeregt reaktiv und defensiv konzipierten Bild der Realität? Warum sollten Systeme nicht auf zunehmenden Komplexitäts- und Problemdruck mit betont provinziellen und isolationistischen Einstellungen, mit auf diese Weise stabil gehaltenen oder sogar mit naiven Theorie- und Weltperspektiven reagieren? Kurz gesagt: Warum sollte man nicht weiterhin alteuropäisch denken?

Für Luhmann ist diese Erwägung indiskutabel aufgrund einer besonderen Beschaffenheit psychischer und sozialer Systeme. Diese

bilden – ob sie es wollen oder nicht – einen Gesamthorizont aus, in dem sie die Beziehung ihrer selbst zur Umwelt und die Beziehung ihrer Umwelt zu sich selbst erfassen und verstehen. Diesen Gesamthorizont, in dem psychische und soziale Systeme ihr eigenes Wechselverhältnis mit ihrer Umwelt wahrnehmen, nennt Luhmann *Welt*.<sup>15</sup> Systeme, die ein Weltverständnis ausbilden, d. h. ein Wechselverhältnis zwischen sich selbst und ihrer Umwelt wahrnehmen, bezeichnet Luhmann als *sinnkonstituierende* oder *sinnverwendende Systeme*.<sup>16</sup>

In konventioneller Theoriesprache ausgedrückt, beziehen sinnkonstituierende Systeme sich zugleich auf sich, auf ihr »Gegenüber« und auf die Beziehung beider: die berühmte und dunkle dialektische »Einheit von Einheit und Differenz« wird auf diese Weise zugänglicher gefaßt und bequemer handhabbar gemacht.

Sinnverwendende Systeme sehen sich also der beständigen Anforderung ausgesetzt, Komplexität zu reduzieren. D. h. sie haben keinen Selbstbezug außer unter dem zugleich präsenten Druck einer überkomplexen Umwelt. Ein sich z. B. mit Hilfe von Immunisierungstechniken von der Umwelt abschließendes psychisches System würde sich selbst vielleicht kurzfristig als »befreit« empfinden. Da andere psychische Systeme in der Umwelt diese Unterbrechung des Umweltkontaktes etwa als Bedrohung auffassen würden, besäße das sich als befreit ansehende System sehr schnell ein irriges Selbstverhältnis. Zudem würden die ehemals bewährten Umweltkontakte und deren Unterbrechungen nicht mehr funktionieren, da die Umwelt auf ein als Bedrohung empfundenen System anders, z. B. aggressiver und offensiver als vor dessen Selbstabschließung reagierte. Sinnverwendende Systeme dürfen in der Tat nicht zum Augenblick sagen: »Verweile doch, du bist so schön«, wenn sie nicht zugrunde gehen wollen.

Sinnverwendende Systeme erfahren ihre Umwelt und sich selbst einer beständigen Variation ausgesetzt. Neben die bestimmbare Komplexität, auf die Systeme mit Reduktionsleistungen und Problemlösungen reagieren, tritt eine *unbestimmbare Komplexität*, eine Überfülle von unabsehbaren Möglichkeiten, die für die Systeme mit nicht vorhersehbaren Transformationsspielräumen verbunden ist. Diese unvermeidbare unbestimmbare Komplexität muß beachtet und erträglich gemacht werden, und auf dieser Problemebene setzt nach Luhmann die *Funktion der Religion* ein. Die

*Religion transformiert unbestimmbare in bestimmbare Komplexität.*<sup>17</sup> Die Unabsehbarkeiten von System und Umweltveränderungen, das chronisch riskante Systemverhalten werden von der Religion bestimmbar und ertragbar gehalten.

»Begründung moralischer Wertungen und Ansprüche, Absorption von kollektiver und individueller Angst, Regelung von Übergangslagen und Zweideutigkeiten sind je nach Bedarf abgerufene Einzelleistungen im Rahmen dieser Gesamtfunktion.«<sup>18</sup>

## II. Die Religion und ihre Aufhebung in der funktionalen Systemtheorie

Die Religion transformiert unbestimmbare in bestimmbare Komplexität. Wie bewältigt sie diese ihr zugesprochene Funktion?

In frühen Formen nimmt die Religion nach Luhmann ihre Funktion wahr, indem sie Totalität mit Hilfe von Dualen (z. B. Leben und Tod) auszudrücken sucht. Solche Darstellungen des Ganzen suggerieren die Erfassung auch der je unabsehbaren Wirklichkeiten und Möglichkeiten, eben der unbestimmbaren Komplexität. Schon archaische Gesellschaften müssen aber eine *Menge* solcher Duale ausbilden, um den konkreten Kontexten Rechnung zu tragen. Diese Duale werden im Laufe der Geschichte verfeinert und repräsentieren nur noch in bestimmten Situationen das Ganze. Sie verlieren die religiöse Qualität und werden von außerreligiösen Funktionssystemen übernommen. Krank – gesund, Unrecht – Recht, anormal – normal, Krieg – Frieden, ungebildet – gebildet sind solche Duale. Sie liegen noch heute dem Selbstverständnis professioneller Praktiker zugrunde. »So sondert (z. B.) die Medizin ihre spezifische Praxis ab, indem sie das allgemeine Dual von Leben/Tod durch das Dual Krankheit/Gesundheit spezifiziert.«<sup>19</sup>

Auch die, wie Luhmann sagt, religiösen Praktiker bedienen sich solcher Duale und bieten Vermittlungsleistungen und Übergangshilfen an. Mit einiger Unsicherheit allerdings bezeichnet er den Grunddual der religiösen Praktiker mit Leid/Heil oder mit Sünde/Gnade.<sup>20</sup> Doch wie wird mit Hilfe des Duals die entscheidende Funktion der Religion erfüllt: die Transformation unbestimmbarer in bestimmbare Komplexität?

Der Übergang von Leid zu Heil wird in religiöser Kommunikation geleistet, wobei Glaube als Kommunikationsmedium fungiert.<sup>21</sup> Die zentrale Formel, die signalisiert, daß es um diese Kommunikation geht, die Formel, die auch den Übergang von Leid und Heil plausibel zu machen hat, liegt im Begriff Gott.<sup>22</sup>

Die Religion reguliert mit Hilfe der Rede von Gott den Übergang von Leid zu Heil. Sie entwickelt dabei jedoch kein Funktionsbewußtsein, sondern verdeckt und »besetzt« ihre Operationen mit religiösen Themen. Damit verhindert sie es, daß sie durch funktionale Äquivalente ersetzt wird. Zugleich bindet sie sich an ihre Formeln, an ihr – wie Luhmann sagt – »Grundmaterial«: »So hat eine Religion nicht die Möglichkeit, wenn ›Gott‹ nicht mehr geht, es einmal mit ›Geld‹ zu versuchen.«<sup>23</sup>

Mit der Rede vom Schöpfergott werde erreicht, daß Leid und Heil »nicht mehr als dasselbe, sondern durch dasselbe«, nämlich durch Gott, erklärt werden können.<sup>24</sup> Die wichtigsten Entwicklungsschritte der Religion beschreibt Luhmann folgendermaßen: Mit Hilfe einer »genialen konzeptionellen Erfindung« setzte Israel zunächst seinen Gott an die entscheidende Funktionsstelle; der Stammesbundesgott »wird zu einem Israel und seine Umwelt übergreifenden Weltgott erhöht, der dann Israel aus freien Stücken als sein Volk erwählt.«<sup>25</sup> Nun kann der Leid-Heil-Dual mit Rekurs auf Weltgott-Volksgott-Differenzen bzw. mit Rückgriff auf die Konflikte, die auf Spannungen zwischen Weltgott- und Volksgott-Funktionen zurückzuführen sind, betätigt werden. Sobald unabweisbar wird, daß alle Komplexität und alle Kontingenz der Welt auf einen Gott bezogen zu denken ist, sobald bestimmbare und unbestimmbare Komplexität innerhalb des Religionssystems verarbeitet werden müssen, muß die Formel Gott jedoch abstrakter gefaßt werden, um ihre Aufgabe zu erfüllen.<sup>26</sup> Das Religionssystem bewältigt dieses Problem, indem es Perfektionsvorstellungen entwickelt und verwendet. Gott garantiert – wie eine spätere Zeit es auch ausformuliert hat – die beste aller möglichen Welten. Die Gefahr der Sterilität eines höchst perfekt gedachten Gottes wird mit Hilfe des Aspekts seiner Personalität eingeschränkt: die höchst perfekte Person transformiert unbestimmbare in bestimmbare Komplexität. Da diese Formel, so Luhmann, unwahrscheinlich und überspannt ist, muß die mit ihr operierende Religion moralisch und politisch gestützt werden. Sie

kann es nicht verhindern, daß sich andere elementare Funktionsbereiche, wie Recht und Wissenschaft, von ihr emanzipieren. Das weitere Überleben der Religion mit Hilfe der Perfektionsvorstellung wird aber in dem Moment ernstlich in Frage gestellt, in dem sich eine Ordnung dominant etabliert, die Perfektion durch das Prinzip der Entwicklung ersetzt: die Geldwirtschaft.<sup>27</sup> Eine Religion, die in dieser Lage weiterhin bei ihrer Funktionsausübung »die (unanalytierte) Begriffsform der Perfektion verwendet«<sup>28</sup>, wird kulturell erfolglos. Die theologische Dogmatik, so stellt Luhmann fest, kann die »Tendenz, Perfektion durch Entwicklung zu ersetzen«<sup>29</sup>, nicht mehr nachvollziehen.

Dieser Mißstand muß nach Luhmanns Überzeugung nicht anhalten. Er könnte beendet werden, wenn es der theologischen Dogmatik gelänge, den Gottesgedanken in eine neue Position zwischen Leid/Heil zu manövrieren. Die einfachste Lösung wäre wohl ein Schwebezustand, in dem etwa die Welt als die beste dem selbst leidenden Gott zur Zeit mögliche angesehen wird. Luhmann schlägt unter Berufung auf die Gethsemane-Geschichte vor, Gott als Geber des Lebens, der sich selbst als Geber des Lebens gibt, zu verstehen<sup>30</sup> und auf dieser Basis eine religiöse Dauerdankbarkeit und Dauerschuld zu kultivieren. »Der Geber, dem man sein Leben und damit alles verdankt in einer Weise, die auch durch Rückgabe des Lebens nicht auszugleichen ist, kann in beliebige Distanz zu gesellschaftlichen Verhältnissen gebracht werden.«<sup>31</sup>

Diese Distanz bzw. Distanzierungsmöglichkeit muß ausgeglichen werden dadurch, daß auch Gott »in seiner Leidensgeschichte zu der Frage geführt wird: warum?«<sup>32</sup>, daß festgehalten wird: »Am Ende aber heißt es: ›Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?«<sup>33</sup> Die permanente Darstellung des gottverlassenen Gottes ist notwendig, um einerseits die Frage nach dem Zufall und dem Leid immer wieder zu stimulieren und um andererseits das Bedürfnis nach Fragebeantwortung befriedigen zu können, nämlich mit dem Hinweis auf die Fortsetzungs- und Steigerungsfähigkeit der Komplexitätsreduktion. Um der Fixierung dieses Gottesgedankens willen, meint Luhmann, müßte eine »christliche Theologie . . . auf den Zusatzmythos der Auferstehung verzichten und sagen können, weshalb diese Umkehrung der Frage- und Negationsrichtung auf Golgatha das letzte Wort bleibt – auch für ihren Gott. Nur wenn sie auch dann noch in Jesus ihren Gott zu

erkennen vermag – ohne happy end, ohne Auferstehung, ohne ewiges Leben, ohne Belohnung für seine vorbildliche Durchhaltetüchtigkeit – nur dann hätte sie sich dem Problem der Religion gestellt.<sup>34</sup> Nur dann würde sie eine adäquate, d. h. zwischen Leid und Heil, zwischen unbestimmbarer und bestimmbarer Komplexität weiterhin bewegungsfähige Formel pflegen. Und Luhmann fügt – in gönnerhaftem Ton – hinzu, daß die Theologie, »sofern die vorliegenden Denkversuche nicht zu sehr entmutigen«, ja versuchen könne, diesen Gottesgedanken mit »einer Logik der Perfektion der kontingentgeschaffenen Welt«<sup>35</sup> zu vermitteln, um so ihre Traditionen und Themen in einen Zusammenhang zu bringen.

Wenn ich nicht irre, wird diese Konzeption der Funktion der Religion die Theologie zu zwei spontanen Reaktionen reizen. Sie fordert einmal zu einer Kritik heraus, die einzelne Unvollkommenheiten der historischen und theologischen Bildung in dieser Theorie nachweist. Gewiß könnte man Luhmanns Vorstellung einer professionellen Heilsmittlung auf Orientierungen am katholischen Gnadenschatzmodell zurückführen; und zweifellos können dann reformatorische Einsichten (Sünder und gerecht zugleich, Priestertum der Gläubigen) gegen seine Überlegungen geltend gemacht werden. Doch hier ist seine Theorie durchaus wandlungsbereit und anpassungsfähig. Ebenso könnte man ihn wohl dazu bringen, die Rede von der Auferstehung doch in seine Rearrangements christlichen Glaubensguts aufzunehmen und die ihn interessierende Spannung christologisch-pneumatologisch im Blick auf das Verhältnis Auferstehung Jesu Christi – Auferstehung des Fleisches festzuhalten.<sup>36</sup> Es fragt sich aber, ob und wieweit der Theologie an einer solchen Punkt-zu-Punkt-Kritik primär gelegen sein kann.

Wichtiger, ja unerlässlich dagegen scheint mir die Entwicklung einer Konzeption zu sein, die das Anliegen der funktionalen Systemtheorie verstehen läßt, die auf das ihre aufwendige Beschäftigung mit dem Religionssystem bis in seine Binnenperspektiven hinein leitende Anliegen einzugehen erlaubt. Wenn nun der Vorschlag lautet, es als Bemühen um eine neue Aufhebung der Religion aufzufassen, so ist diese Aufhebung nicht einfach als eine Verächtlichmachung anzusehen. Allerdings dürfte die zweite spontane Reaktion in der Versuchung liegen, Luhmanns Theorieentwicklung aufgrund ihrer oft zynisch erscheinenden Sprache

und ihres Umgangs mit Inhalten christlichen Glaubens als bloßer kultureller Manipulationsmasse zu disqualifizieren. Doch auch auf diese Reaktion sollte verzichtet werden. Sie bringt kein Verstehen von Luhmanns Anliegen mit sich und könnte als ein Rückzug der Theologie auf Stilfragen angesehen werden. Mit Luhmanns Worten: Indem die Theologie noch nicht einmal am »Theoriedesign«, sondern nur an der »Verbalfassade« Anstoß nimmt, lenkt sie bloß ab von ihrer eigenen Unfähigkeit, auf der Ebene nachneuzeitlicher, hochkomplexer Theorien zu kommunizieren und das Religionssystem zeitgemäß zu steuern.

Nun spricht viel dafür, daß es Luhmann um diesen Unfähigkeitsnachweis geht, wie auch darum, zu zeigen, daß eben die funktionale Systemtheorie befähigt sei, die Funktionsstelle der inkompetent gewordenen Theologie sukzessive zu übernehmen. Da seine Strategie dem eingangs genannten Verfahren Hegels entspricht, möchte ich vorschlagen, sein Vorgehen als neue »Aufhebung der Religion« zu beschreiben.

Luhmann geht von der Feststellung aus, daß das Religionssystem drei Teilsysteme ausgebildet habe. Als *Kirche* sei es auf das Gesamtgesellschaftssystem bezogen, als *Diakonie* auf andere Funktionssysteme, als *Theologie* Sorge es für die Binnenkonsistenz des Systems.<sup>37</sup> In allen drei Teilsystemen erreicht das Religionssystem heute nach Luhmanns Überzeugung unbefriedigende Funktionswerte, erhält es von ihm schlechte Zensuren. Um dieser Malaise abzuweichen, empfiehlt er eine stärkere Trennung und Desintegration der Teilsysteme, die dazu dienen soll, aufwendige, belastende und kostspielige Interferenzen von Kirche, Theologie und Diakonie zu vermeiden und die Kontakt- und Funktionsspezialisierung nicht ständig zu behindern.<sup>38</sup> Dieses Bemühen um Trennung, um wechselseitige Entfernung von Theologie, Kirche und Diakonie sollte als *erster Schritt* der Aufhebung der Religion aufgefaßt werden.

Der *zweite Schritt* betrifft unmittelbar die Theologie. So wie Luhmann Belege für die Dissoziation von Theologie, Kirche und Diakonie hervorhebt, so unterstreicht er alles, was zur Marginalisierung der Theologie beiträgt. Die alten Debatten über das Verhältnis von Theologie und Wissenschaft sind in seinen Augen gegenstandslos geworden. Mehr schlecht als recht tradiertes Gedankengut verwaltend, marodiere die Theologie im Wissenschaftssystem. Klagen über die skandalös unausgeglichenen Han-

delsbilanzen der Theologie seien müßig, die Zeit der ihr mit Empörung und abstrakten Negationen begegnenden Religionskritik sei vorbei.<sup>39</sup> Wichtig bleibt – und so läßt sich Luhmanns detailliertes Eingehen auf theologische Inhalte erklären – das adäquate Verstehen der theologischen Chiffrierung<sup>40</sup>, mit deren Hilfe unbestimmbar in bestimmbar Komplexität transformiert wird. Um dieses Verstehen bemüht sich die funktionalistische Soziologie.

Die Theologie ist nach Meinung Luhmanns nicht nur mit der Leistungserwartung überfordert, die ihre Position als Wissenschaft mit sich bringt. Sie ist auch als Steuerinstanz des Religionsystems in zunehmendem Maße ungeeignet. Statt sie mit diesbezüglichen Erwartungen und Anforderungen zu bedrängen, sollte sich offenbar eine mit der Funktion der Theologie vertraute Soziologie einsatzbereit halten. Der erste Schritt der Aufhebung der Religion, nämlich die Dissoziation von Kirche, Diakonie und Theologie, bereitet diesen Schritt der Marginalisierung und Ersetzung der Theologie in einer ihre Funktion aufhebenden, aufbewahrenden Soziologie vor. »Angesichts solcher Entwicklungen ist . . . die Theologie selbst Partei, da sie »nur« die Identität des Systems, also nur eine Teilwirklichkeit vertritt. Man wird nach einer umfassenderen Ebene für die Orientierung »strukturpolitischer« Diagnosen und Eingriffe suchen müssen.«<sup>41</sup> Hier empfiehlt sich, nach Luhmanns Überzeugung ganz zwanglos, die systemtheoretische Analyse.<sup>42</sup>

Den *dritten Schritt* der Aufhebung der Religion hat Luhmann an entlegeneren Stellen fingiert.<sup>43</sup> In der Perspektive einer theologisch orientierten Kirche bzw. Diakonie und einer sich als Funktion der Kirche verstehenden Theologie wird er nicht nur als »Aufhebung« im Sinne von Aufbewahrung erscheinen. Nicht nur Einengung, Behinderung und Gefangenschaft, sondern Auflösung, Aufhebung im Sinne der Elimination muß man in diesem Schritt erblicken.

Es handelt sich um die Transformation von Religion in *Zivilreligion*, die die Horizonte des einer Gesellschaft jeweils Möglichen und Unmöglichen, des ihr Zumutbaren und Unzumutbaren festlegen oder, konventionell gedacht und gesprochen, die der Artikulation der Grundwerte dienen kann. Die Zivilreligion bedarf zu ihrer Ausbildung und Etablierung durchaus der Theologie und der Kirche. »Religiöse Dogmatik sowie Kontaktaufnahme und

Interaktion im kirchlichen Leben können sich in dieser Situation begreifen als dasjenige Instrument, das Zivilreligion erst eigentlich zur Religion macht.«<sup>44</sup> Im Ausbildungsprozeß der antizipierten Zivilreligion werden die von Luhmann so genannten »Instrumente« Theologie und Kirche nicht nur stumpf, sondern auch entbehrlich. »Ein solcher Prozeß . . . setzt unter modernen Bedingungen weder Einheit der kirchlichen Organisation noch Einheit der Dogmatik, geschweige denn Konsens in den Resultaten voraus; aber er setzt voraus: Zugänglichkeit für jedermann . . . Das heißt, soziologisch gesprochen, *Inklusion* aller Teilnehmer des Gesellschaftssystems.«<sup>45</sup> Auf die Darstellung und die Aufhebung der Religion durch Luhmanns Theorie ist in den vergangenen Jahren unterschiedlich reagiert worden.

### III. Aspekte theologischer Auseinandersetzung mit der systemtheoretischen Aufhebung der Religion

Obwohl Luhmann erst seit wenigen Jahren der Theologie ausdrücklich Gesprächsangebote macht, sind bereits mehrere Rezeptions- und Reaktionsweisen in Theologie und Kirche zu erkennen. Die einfachsten negativen und positiven Reaktionen kann man Beiträgen von Hans-Eckehard Bahr<sup>46</sup> und Karl-Wilhelm Dahm<sup>47</sup> entnehmen. Trotz ihrer Eingängigkeit und guten gedanklichen Zugänglichkeit bauen diese Reaktionen die wirklichen Schwierigkeiten im Verhältnis von Theologie und funktionaler Systemtheorie kaum ab. Bahr hat sich bei seinen von Luhmanns Theorie abgrenzenden Überlegungen primär von politischen Motiven leiten lassen<sup>48</sup> und so eine weder soziologisch noch theologisch gut geeignete Diskussionsebene abgesteckt. Dahm hat seine Beiträge zu Luhmanns Theorie nicht hinreichend vor dem Mißverständnis bewahrt, er wolle diese einfach vorbehaltlos als Grundlagentheorie einer von Theologie und Kirche nur auszugestaltenden Praxis empfehlen.<sup>49</sup> Gewiß ließen sich auf diesen Wegen der Kontakt mit Luhmanns Theorie und ihre kritische Kontrolle noch verbessern. Doch sind schon vom Ansatz her weniger problematische Reaktionsweisen absehbar oder sogar bereits eingespielt. Eine Abgrenzung gegen Luhmanns Theorie der Religion und ihre Ausgrenzung könnte auf die theologische Reli-

gionskritik zurückgreifen, die in diesem Jahrhundert vor allem Barth und Bonhoeffer fortentwickelt haben. So könnte Luhmanns »Aufhebung der Religion« mit dem Vorbehalt gleichsam auf Distanz gebracht werden, seine Funktionsbestimmung der Religion artikuliere nur eine Außenperspektive auf Theologie und Kirche. Man könnte ferner vor allem seinen *numinosen Weltbegriff* als religiöses Relikt kritisieren, der von vagen Imaginationen einer heraufziehenden Weltgesellschaft begleitet wird.<sup>50</sup> Angesichts dieses Vorstellungssyndroms werden Luhmanns Aussagen gelegentlich emphatisch, erhält seine Theorie eine schwache moralistische Tönung. Die immer komplexere Weltgesellschaft sei es, die eine Theorie mit größerer Verarbeitungskapazität und Integrationskraft, zugleich mit höheren Variations-, Anpassungs- und Assoziationsfähigkeiten erforderlich mache. Die Unbestimmbarkeit der »Welt« scheint in jene Ruheangst zu versetzen, die nach immer aufwendigeren Kontrollinstrumenten verlangen läßt, weil sonst den Menschen und Sozialeinheiten die Kontinuität des Verständnisses ihrer selbst und ihrer Umgebung zugleich entglitte.

Die Ablehnung von Luhmanns numinosem Weltbegriff und die Kritik an seiner Weltgesellschaftsgläubigkeit können nun allerdings leicht zu einer »bloßen Immunreaktion« geraten,<sup>51</sup> die zudem verwandte, ja konkurrierende Gedanken, die in der Theologie ausgebildet worden sind, verdeckt. Wolfhart Pannenberg hat in seiner Auseinandersetzung mit der funktionalen Systemtheorie einen »Weltanspruch« der Religion, des Glaubens, der Theologie geltend gemacht. Dieser Anspruch auf »Allgemeingültigkeit der Religion« oder, wie Pannenberg auch sagt, auf »Allgemeinheit« oder »Allgemeingültigkeit der religiösen Thematik«<sup>52</sup>, der mit dunklen Konzeptionen des Ganzen und von Universalität operiert, nimmt den numinosen Weltbegriff eher auf, als daß er ihm sachlich oder gar theologisch aufklärend begegnete.<sup>53</sup>

Auch die bislang differenziertesten Bemühungen um die Herstellung einer Dialogfähigkeit zwischen Theologie und soziologischer Systemtheorie, die von Trutz Rendtorff eingeleitet wurden, haben eine Gesprächsebene gleichsam ausgelagert und eine Verständigung unter Bezug auf Reflexionstheorien der Subjektivität gesucht.<sup>54</sup> Selbst wenn man absieht von Luhmanns ironischen Bemerkungen über die »diffuse() Wertschätzung des ›Subjekts« in heutiger Theologie und wenn man sein gespieltes Erstaunen dar-

über, was alles »unter dem Titel ›Subjekt« mit zweihundertjähriger Verspätung den heutigen Theologen einzuleuchten beginnt«<sup>55</sup>, ignoriert – es sprechen doch mehrere Gründe dafür, in diesen Denkansätzen noch keine »theologischen Alternativen« zu sehen. Sie unterbieten teils Luhmanns Theoriestructur,<sup>56</sup> teils orientieren sie sich an einer Konzeption, deren philosophische Tragfähigkeit fragwürdig geworden<sup>57</sup> und die keineswegs ohne Alternativen ist.<sup>58</sup> Schließlich setzen sie eine Transformierbarkeit ihres Denkansatzes in eine zentrale theologische Denkfigur allzu unbekümmert voraus,<sup>59</sup> ohne die Aporien, in die die Entwürfe ihrer Vorgänger gerieten, zu beachten.<sup>60</sup>

Ich möchte im folgenden vorschlagen, keinem dieser Gesprächsansätze zu folgen, sondern viel direkter mit Luhmann auf der Ebene theologischer Arbeit zu kommunizieren, also seine Bemühungen sogar um exegetische und theologisch-dogmatische Fragestellungen ernst zu nehmen.

Um Luhmanns Religionstheorie ihrem soziologischen Kontext entsprechend im Bereich der Theologie zu verorten, sollten wir sie als eine *Theorie der Gemeinde* auffassen. Damit kann freilich nicht schon konzediert sein, diese Theorie sei der Gemeinde »angemessen« oder gemeindeerhaltend, gar Gemeinde aufbauend. Dies ist zunächst zwar nicht ausgeschlossen, zumal Luhmanns Theorie in einer Hinsicht durchaus der »Aufhebung« im Sinne von Aufbewahrung der (Zivil-)Religion zu dienen scheint. Doch ist, theologisch gesprochen, eine Zerstreuung und Zerrüttung der Gemeinde durch diese Theorie ebenfalls nicht auszuschließen, wie wir denn auch Züge der »Aufhebung« im Sinne von Elimination der (kirchlichen) Religion in ihr feststellen mußten. Doch beide Überlegungen sind noch zu grob, zu holzschnittartig; sie fassen nur Tendenzen und Extremlagen ins Auge. Sie folgen vor allem zu eilig der Unterstellung, es gäbe ein Steuerzentrum des Religionssystems, für dessen Besetzung Theologie, Kirchenleitung und vielleicht auch eine Variante der funktionalen Systemtheorie kandidieren könnten, von dem aus dann eine – wie auch immer sich auswirkende – Aufhebung der Religion in Kraft zu setzen sei.

Läßt man solche Vorstrukturierungen zurücktreten und fragt, wie Luhmanns »gemeindebezogene« Ausführungen über »die Religion« und »die Kirche« unabhängig von seinen Organisationsvorschlägen beschaffen sind, so fällt zumindest zweierlei auf:



1. Die »Funktion der Religion« in konkreten Wirkungen der Gemeinden<sup>61</sup> in nicht nur individuellen, sondern *sozialen Übergangslagen* wird fast völlig ausgeblendet, verschwiegen, obwohl sie sich dem Soziologen geradezu aufdrängen sollte.

Ich nenne nur stichpunktartig und nur den Einflußbereich der christlichen Kirchen Anfang der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts beachtend (also auch von der sog. »Reislamisierung« und anderen religiösen Entwicklungen der Gegenwart ganz absehend) die bis heute anhaltende Wirksamkeit der Gemeinden bei der Resozialisierung von Bevölkerungsgruppen und bei der internationalen Resozialisierung Nachkriegsdeutschlands, die noch wenig überschaubare katalysierende und verstärkende Auswirkung der Gemeinden auf die »Friedensbewegung« in mehreren Ländern Europas, die Basisgemeinden und ihre Befreiungstheologie in Lateinamerika, aber auch die kirchliche Verfassung der sog. Moral-Majority-Bewegung in den USA, die geradezu explosive Gemeindeentwicklung und die Min-Jung-Theologie in Südkorea, die gemeindliche Verstärkung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung in Polen . . .

Unabhängig davon, daß es reizvoll wäre zu prüfen, ob diese konkreten Wirkungen der Gemeinden tatsächlich auf die von Luhmann genannte »Funktion der Religion« zurückzuführen sind, ob sie wirklich nur als »je nach Bedarf abgerufene Einzelleistungen im Rahmen dieser Gesamtfunktion«<sup>62</sup> aufzufassen sind, vermißt man die Untersuchung doch wenigstens einer dieser konkreten Erscheinungen. Dort, wo man die eigentliche Stärke soziologischer Analysen vermuten sollte, sind auffällige Defizite an »Realitätskontakten« zu verzeichnen.<sup>63</sup>

Dies ermutigt zu einer Serie von unbefangenen Rückfragen an Luhmanns zügig und imponierend vorgetragene Diagnosen. So mag man ihm wohl zugestehen: »Die mittelalterliche Parallellage von Gesellschaftskonzept und Kirchenkonzept, in der zwei Reiche, zwei Gewalten, zwei Amtshierarchien gegenübergestellt wurden und gerade in der Dualität sich wechselseitig ihre Form korporativ verfaßter Gemeinschaft bestätigen konnten, läßt sich nicht restaurieren.«<sup>64</sup> Aber selbst wenn man betont, daß es gewiß nicht mehr um »die mittelalterliche Parallellage«, um deren »Restaurierung«, um stratifizierte, hierarchische Gliederungen und um wechselseitige Affirmation durch Spiegelung geht; Stabilisierungs-, Loyalitätsentzugs- und Transformationsleistungen der

Gemeinden im gesellschaftlichen Wandel sind offensichtlicher und ausgeprägter, als Luhmanns Darstellung glauben machen möchte.<sup>65</sup>

(Und das gilt selbst dann, wenn es gelegentlich nur dazu käme, die Gesellschaft durch das Bild einer »Krise der Religion« ihrer Stabilität und durch das Bild des »rückschrittlichen Glaubens« ihres »fortschrittlichen Bewußtseins« zu versichern.<sup>66</sup>)

Theologisch betrachtet, kann man gute Gründe dafür angeben, daß Luhmann über kein geeignetes Instrumentarium verfügt, die konkrete Kovarianz sozialer Ordnungen zu untersuchen. Und damit kommen wir zur zweiten Auffälligkeit in Luhmanns Religionstheorie, die wir als Theorie der Gemeinde begreifen.

2. Theologisch betrachtet, aber in Luhmanns Sprache gesprochen, ist die Gemeinde primär ein »Interaktionssystem«: »*Interaktionssysteme* kommen dadurch zustande, daß *Anwesende sich wechselseitig wahrnehmen*. Das schließt die Wahrnehmung des Sich-Wahrnehmens ein. Ihr Selektionsprinzip und zugleich ihr Grenzbildungsprinzip ist die Anwesenheit.«<sup>67</sup> Dies führt »bei höheren Ansprüchen auf innere Ordnung« zu *Zentrierungen*, zu thematischer Konzentration – ein, wie Luhmann feststellt, zeitraubendes und die Erreichung von hoher Komplexität verhinderndes Verfahren.<sup>68</sup>

Nun geht Luhmann in seiner Untersuchung zur »Funktion der Religion« davon aus, daß »in der neueren Zeit« die Gemeinde als »Interaktionssystem«, daß die »geistliche Kommunikation« zurücktritt und daß Kirche als Organisation hervortritt: Es gibt »durchaus Anhaltspunkte dafür, daß . . . im Laufe der neueren Zeit, wie in einer Art Einstellung auf die Säkularisierung der Gesellschaft, die geistliche Kommunikation zurücktritt, die Organisation dagegen hervortritt, bis schließlich geistliche Kommunikation als eine Amtspflicht, eine Art organisierte Veranstaltung begriffen wird.«<sup>69</sup> In vielen allerdings durchgängig vage und unsicher formulierten und manchmal gewundenen Wendungen beschreibt Luhmann den Übergang von »Kirche als Interaktion« zu »Kirche als Organisation«: Die »offensichtliche Relevanz von Interaktion für die Vermittlung kirchlicher Verbundenheit darf indes nicht überschätzt werden.«<sup>70</sup> Luhmanns Vernachlässigung und Pejorierung der Realitäts- und Evidenzbeschaffung (aber auch des Realitäts- und Evidenzentzugs) durch gemeindliche Interaktionen, ja Koaktion, scheint mir seine Schwierigkeiten zu

bedingen, die konkreten Wirkungen der Gemeinde in sozialen Übergangslagen auch nur ins Auge zu fassen.

Nun hat auch die Theologie die Kovariation sozialer Ordnungen in und durch Interaktion als *Lehrstück* sehr vernachlässigt. Erst seit kurzem sehen wir deutlicher, daß »das Gesetz« eine Interdependenz von mindestens drei Grundoperationen sozialer Ordnungsbeschaffung darstellt. Matth. 23,23 spricht von »Recht, Erbarmen und Glauben«; das Alte Testament unterscheidet – untheologisch ausgedrückt – die Konstitution sozialer Zukunft durch Reproduktion von Verhaltensbeschränkungen bzw. die Bildung eines Lebensbereichs durch Übertragung von Erwartungssicherheit, zweitens dessen Variation und Ausbreitung durch die Pflege der Rechte von Minderheiten und Schwachen und drittens die Bewältigung der Konkretionsrisiken durch den Kult.

Die Verbindung dieser drei Grundoperationen der Ordnungsbeschaffung durch Interaktion, die an anderer Stelle ausführlicher untersucht und dargestellt werden,<sup>71</sup> hat eine Dynamik der Bildung von sozialer »Ordnung in Ordnung« ermöglicht, Reproduktion und Variation gerade in und durch Interaktion verträglich gemacht.

Während Luhmann, wie gesagt, wenig Anhaltspunkte bietet, mit ihm in eine Auseinandersetzung über die »Funktion der Religion« durch konkrete Wirkungen der Gemeinde in sozialen Übergangslagen einzutreten, ermöglicht seine Vernachlässigung des »Interaktionssystems« Gemeinde, ja sein Optieren gegen dessen Verstärkung schlichte Gegenoptionen. In der Perspektive von Röm 7 auf die Stellung unter dem Gesetz (remoto Christo) zurückblickend, lassen sich die Förderung der Desorientierung und die Verstärkung der Zerrüttung einerseits, Realitätsbeschaffung und Stabilisierung andererseits in einen Kontrast bringen.

Ich nenne nur vier Probleme, die Luhmanns Theorie nicht so befriedigend löst, daß Konzentration (»Sammlung«), Ausbreitung (»Sendung«) und Erhaltung (»Erbauung«) der Gemeinde mit Hilfe dieser Religionstheorie und ihrer »Aufhebung der Religion« absehbar wären. Es handelt sich um 1. unzureichende Reaktion auf die Relativität und Manipulierbarkeit der »Wirklichkeit«; 2. die Entwicklung einer Spezialsprache, die nicht mehr durch die Sprache der täglichen Verständigung eingeholt werden kann; 3. die Zersetzung von Geschichte und geschichtlichem Denken; 4.

die Zerrüttung von individueller und sozialer Subjektivität, die erfolgt, indem die Koordination von Denken, Reden und Handeln desintensiviert und abgebaut wird.

1. Zur Relativität und Manipulierbarkeit der »Wirklichkeit«: Die nachneuzeitlichen relativistischen Theorieansätze, die nun auch in die europäischen Theoriekulturen eintreten, machen mit Recht auf die Variationsfähigkeit von »objektiver« Realität aufmerksam und lösen die naive Identifikation von »objektiv« und »konkret« auf. Mit Luhmann gesagt, gibt es kein »objektives Sein« . . . , sondern nur Strategien der Objektivierung.<sup>72</sup> Diese Erkenntnis verführt allerdings zum Versuch, Prozesse ständiger Variationen und Manipulationen von Wirklichkeit bewußt und ohne Limit in Kraft zu setzen, dabei Lern- und Akkommodationsprobleme mit Irgendwie-Konzeptionen (»Sinn«) abzufangen bzw. auszublenden. Ganz im Gegensatz dazu konstituiert das gottesdienstliche Geschehen – besonders aber das Abendmahl – komplexe Wirklichkeit und ermöglicht intensive Realitätsgewinne, d. h. es erneuert und bekräftigt eine Vernetzung elementarster Realitäts-, Sozialitäts-, Gleichheits- und Verbundenheitserfahrungen.

2. Zur Entwicklung einer Spezialsprache:

Theorien der Art, wie sie von Luhmann mit verbreitet werden, riskieren bewußt einen Dauerkonflikt mit dem individuellen gesunden Menschenverstand, der die Perspektiven seiner unbefangenen Wahrnehmung verallgemeinert und so sich »in der Welt« zu orientieren sucht. Sie entwickeln bewußt Spezialsprachen, spezielle Symbolsysteme, die sich »nicht mehr zentral um einige, dem Alltagsverständnis einleuchtende Ideen oder Werte ordnen und von einer Stelle aus übersehen (und umstürzen!) lassen. Im Zuge der weiteren Ausarbeitung wird die Sprache der täglichen Verständigung und damit auch das Anschauungsvermögen versagen und durch stärker formalisierte Mittel der Informationsbewältigung ersetzt werden müssen.«<sup>73</sup> Nun sollte dieses Vorgehen nicht einfach als Ausbildung einer »Herrschaftssprache« denunziert werden. Doch man darf die neuzeitliche Abkopplung der Operationen der Wissenschaft von denen des Common sense auch nicht allzu freizügig kontinuierieren und steigern. Der »Fall Galilei« und seine Tradierung besagen nicht, daß *alle* Versuche, den gesunden Menschenverstand (für den auch heute noch die Sonne im Osten aufgeht) gegenüber dem Perspektivenangebot der Wissenschaften zu stützen, erfolglos verlaufen müssen. Vermutlich wird das Be-

dürfnis nach einer Sprache zunehmen, die der Welt die Unvertrautheit nimmt, ohne Kultur stark zu zerstören und Entfremdung zu steigern. Man kann fragen, ob die »Arbeit am Mythos« diese Sprache bereitzustellen vermag.<sup>74</sup> Ohne Zweifel aber stellt die Bibel eine solche Epochen, Kulturen und Bildungsebenen übergreifende Sprache bereit, und es ist eine der wichtigsten Aufgaben der Theologie, die Umgangserfahrungen mit dieser Sprache zu kultivieren. Sie verhindert, jedenfalls in der Folge der Reformation, metaphorisierenden Wildwuchs und erweitert die Artikulationsmöglichkeiten durch Umwandlung von Theoriesprachen. Diesen verschafft sie so beiläufig Popularität und Plausibilität, wie die Philosophiegeschichte (demnächst vielleicht auch die Soziologiegeschichte) zeigt.

### 3. Zur Zersetzung von Geschichte:

Geschichte stellt sich für Luhmann dar als variierend mit »der je gegenwärtigen Selektion und Aufmachung von Fakten«<sup>75</sup>. Nun sollte seinem Interesse an der *Verwendung* von Geschichte zur Beeinflussung zukünftigen Verhaltens nicht gleich mit dem Vorwurf begegnet werden, die Systemtheorie »destruier(e) . . . eklatant und entschieden den Begriff von Geschichte schlechthin«<sup>76</sup>. Luhmann führt in seinen Veröffentlichungen zahlreiche Performations- und Benutzungsstrategien von Geschichte vor, deren Extreme durch Bemerkungen wie »die Vergangenheit liegt erledigt hinter uns«<sup>77</sup> und durch konventionelle Bemühungen um Historisierung der Entwicklung der neueren Soziologie<sup>78</sup> bezeichnet werden können.

Die Theologie sollte dem nicht einfach eine naiv lineare und monoperspektivische Geschichtskonzeption entgegenzusetzen suchen. Gerade die Orientierung am »Interaktionssystem« Gemeinde stellt eine solche Konzeption (auch wenn sie »die Vernunftgeschichte der Neuzeit« oder gar »die Universalgeschichte« genannt wird) in Frage und verlangt die Auseinandersetzung mit relativistischen Theorien der Geschichte. Andererseits bringen die Interaktionen der Gemeinde aufgrund ihrer *christologischen Konzentration* eine Manipulation zwar nicht verhindernde, ihnen aber beharrlich entgegenwirkende Betrachtungsweise mit sich. Sie wirkt Tendenzen entgegen, die Mühe der überzeugenden Rekonstruktion abzulösen durch wechselnde, an Überredung interessierte Arrangements.

### 4. Zur Zerrüttung individueller und sozialer Subjektivität:

In mehrfacher Hinsicht kann die Trennung von Theologie, Kirche und Diakonie mit der Dissoziation von Gedanken, Worten und Werken eines Menschen auf individueller Ebene verglichen werden. Die Lockerung der Vernetzung, die nachlässigere Verflechtung von Gedanken, Worten und Werken fördert den Wechsel von zynischen und fatalistischen Bewusstseinsstellungen und Omnipotenzphantasien. Nun sollte man Luhmann keineswegs unterstellen, daß seine Theorie einen solchen Wechsel – in welchem Bezugsrahmen auch immer – stimulieren wolle; man kann vielmehr vermuten, daß sie einen solchen Wechsel noch zu steuern und auf irgendeine Weise zu kontrollieren sucht. Der faktischen Zerrüttung von individueller und sozialer Subjektivität und einer mit ihr rechnenden Theorie gegenüber jedoch bringt die christologisch zentrierte Interaktion der Gemeinde beharrlich den wirklichen Menschen in das Blickfeld zunächst von Theologie und Kirche<sup>79</sup>: den wirklichen Menschen, der sich gerade in Intensivierung und Verdichtung der Einheit von Gedanken, Worten und Werken, eben in einer »Herz, Mund und Hände« verbindenden Gestalt zeigt. Die vielfältigen Schwierigkeiten bei der Vermittlung, Gestaltung, Reproduktion und Ausbreitung dieser Konzentration auf den wirklichen Menschen können aufgrund der christologischen Bindung nicht mit einer Ermäßigung der Humanität »gelöst« werden.

Man kann nun leicht einwenden, mit diesen Hinweisen auf die »Gemeinde *unter dem Gesetz*« sei eine theologisch befriedigende Gesprächslage noch nicht erreicht. Es sei vielmehr von der Gemeinde *unter Gesetz und Evangelium* und so erst von der lebendigen, wirksamen und in dieser Lebendigkeit und Wirksamkeit Gottes Wort bezeugenden Gemeinde zu sprechen. Vielleicht läßt sich eine solche Gesprächslage, »in der der Kontakt unbehindert über Theologie läuft«<sup>80</sup>, mit Luhmanns Theorie noch erreichen. Vielleicht läßt sich der Einwand, seine Theorie der Gemeinde fördere deren Zerstreuung, ausräumen. Bis dahin sollte die Theologie die Zerstreuung der Gemeinde von deren Eingang in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes unterscheiden helfen.

## Anmerkungen

- 1 Schon *Phänomenologie des Geistes*, PhB 114, 6. Aufl., Hamburg 1952, 548, 559 f.; deutlicher noch: *Philosophie der Religion. Die absolute Religion*, PhB 63, Hamburg 1966, 215 ff., 229 ff.
- 2 Siehe dazu das erste Kapitel von J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 4. Aufl., München 1981, dessen Befund starke ökumenische Zustimmung gefunden hat.
- 3 Nicht zuletzt durch die Revitalisierung der reformatorischen theologischen Religionskritik, besonders bei Barth und Bonhoeffer, aber auch durch Transformation des Diesseits-Jenseits-Denkens. S. dazu die Überlegungen zur Temporalisierung des »Himmels« in: M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead*, Neukirchen 1981, 208 ff., 215 ff.
- 4 Einführend und grundlegend die Aufsätze »Funktion und Kausalität« und »Funktionale Methode und Systemtheorie«, in: N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Bd. 1, 4. Aufl., Opladen 1974, 9 ff. und 31 ff. (zit.: *Soz. Aufkl.* 1).
- 5 Zum Ansatz der Selbstunterscheidung von Talcott Parsons' Theorie sozialer Systeme s. »Soziologie als Theorie sozialer Systeme«, in: *Soz. Aufkl.* 1, 113 ff.; sowie die neuere historisierende Darstellung in: Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt 1981, 258 ff.
- 6 Vgl. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, bes. 126 ff. (zit.: *FR*).
- 7 Durch Publikationen wie: *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, 3. Aufl., Berlin 1976 (Schriftenreihe der Hochschule Speyer Bd. 20); *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, 2. Aufl., Berlin 1974 (Schriften zum Öffentlichen Recht Bd. 24); *Rechtssoziologie*, Bd. 1 und 2, Reinbek 1972.
- 8 Ich verweise hier nur auf seine Beiträge in der Reihe *Poetik und Hermeneutik*, ab Bd. vi.
- 9 S. J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt 1971, ein Band, dem »Diskussionsbände«, eine Auseinandersetzung, der viele »Nachhutgefechte« folgten.
- 10 *FR*, 8.
- 11 Die Dialogbereitschaft ist also nicht einfach als »Gang an die Öffentlichkeit« zu verstehen. Luhmann hat die Wirkungsbereiche seiner Theorie bewußt auf den engen Bereich der wissenschaftlichen Fachdiskussion beschränkt. Er hat seine eigenwillige Theoriesprache beständig verfeinert und kultiviert. Das Bemühen um plebiszitäre Wirksam-

keit einer Theorie, um einen gesamtgesellschaftlichen Interaktionsradius hieße seiner Meinung nach »Verantwortung ins Unverantwortliche ausdehnen: Darin läge ein Verzicht auf jene evolutionäre Errungenschaft, die den Leistungen der neuzeitlichen Wissenschaft zugrunde liegt: auf gesellschaftliche Ausdifferenzierung und funktionale Spezifikation.« (*Soz. Aufkl.* 1, 265.)

Dieser Verzicht auf Steuerung des interdisziplinären Dialogs durch öffentliche Interessenahme bzw. in ihrer Aufmerksamkeit erlassende relative Öffentlichkeit führt zu einer ungewohnten Gesprächslage: Luhmann will nicht nur einfach gehört, rezipiert werden, sondern er kontrolliert auch die Verarbeitungsweise und die Rezeptionsqualität. D. h. er will Theologen nicht nur direkt ansprechen, sondern auch über die Bedingungen der Dialogführung mitverhandeln. Zugleich will er sich über spezifisch theologische Inhalte – bis zu dogmatischen Fragestellungen hin – verständigen. Das ist eine uns unvertraute Situation. Wie soll ein theologisches Gespräch über theologische Sachverhalte geführt werden mit jemandem, der ein solches Gespräch erwartet, der aber – zumindest auf den ersten Blick hin – nicht gesonnen ist, sich selbst *theologisch* zu äußern?

- 12 R. Bubner, »Wissenschaftstheorie und Systembegriff. Zur Position von N. Luhmann und deren Herkunft«, in: *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt 1973, 112 ff., 118.
- 13 Vgl. *Soz. Aufkl.* 1, 26, 39, 56 u. ö.; aber auch die »allgemeinen Thesen« in: *FR*, 13 ff.
- 14 Ein drastisches und plastisches Beispiel dafür wäre die wahrnehmende Betrachtung unserer Umwelt – mit bloßem Auge, mit dem Fernglas, mit dem Mikroskop und mit Hilfe des Fernsehsystems.
- 15 Obwohl Luhmann einen unbefriedigenden Weltbegriff verwendet, kann man seine Theorie einer neuen Theoriegeneration zurechnen, die, um es kurz zu sagen, aus nachneuzeitlichen, relativistisch denkenden Kosmologien besteht. Diese Theorien geben nicht nur die Grundorientierung am geozentrischen Bild des physikalischen Universums, sondern auch am egozentrischen Bild des gesellschaftlichen Universums auf, mit einer plastischen Differenzierung von N. Elias (*Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Bd. 1: »Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes«, 6. Aufl., Frankfurt 1978, bes. lxxv ff.) gesagt. Sie riskieren in ihren Abstraktionslagen bewußt Dauerkonflikte mit dem individuellen gesunden Menschenverstand, der die Perspektiven seiner unbefangenen Wahrnehmung verallgemeinert und so die Welt zu erfassen, so sich in der Welt zu orientieren sucht.
- 16 Vgl. *FR*, 20 ff.; »Sinn als Grundbegriff der Soziologie«, in: Habermas/Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*,

- a.a.O., 25 ff.; *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2, a.a.O., 279 ff.
- 17 *FR*, 20, 25 ff. u. ö.
- 18 »Institutionalisierende Religion gemäß funktionaler Soziologie«, in: *Concilium* 10, 1974, 18.
- 19 *FR*, 193, vgl. 191.
- 20 Ebd., 193 ff.
- 21 Ebd., 134 ff.
- 22 Ebd., z. B. 126, 129, 199-214, 271.
- 23 Ebd., 85.
- 24 Ebd., 129.
- 25 Ebd., 128.
- 26 Ebd., – auch zum folgenden – *FR*, 130, 130 ff.
- 27 Ebd., 133.
- 28 Ebd.
- 29 Ebd., 134.
- 30 Ebd., 208 ff.
- 31 Ebd., 214.
- 32 Ebd., 199.
- 33 Ebd., 218.
- 34 Ebd., 199.
- 35 Ebd.
- 36 Diese Überlegung verdanke ich einer Diskussion mit Gérard Siegwalt und seinen Studenten in Klingenthal.
- 37 *FR*, 56 ff., 261 ff.
- 38 So *FR*, 58 ff., 266 ff. u. ö.
- 39 S. z. B. *FR*, 70 f.
- 40 *FR*, 33 f., 84 f.
- 41 Ebd., 270 f.
- 42 Ebd., 271. Die Einschränkung: »Für die Diagnose, nicht ohne weiteres auch für die Entscheidung über Eingriffe, vermag die systemtheoretische Analyse auch ohne spezifisches Engagement für Religion eine ausbaufähige Grundlage anzubieten«, klingt wie eine Beschwichtigungsformel für ängstliche Kirchenleitungen.
- 43 »Grundwerte als Zivilreligion«, in: *Archivio di Filosofia*, Rom 1978, 51-71. (Der Beitrag ist wieder abgedruckt in: *Kerygma und Mythos VII/1*, 1979, 67 ff., und in: N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen 1981, 293-308.)
- 44 Ebd., 70. Vgl. hierzu auch das Vorwort zu diesem Band.
- 45 Ebd., 70 f. und Anm. 42.
- 46 H.-E. Bahr, »Kontingenz im Koffer. Was wir der funktionalen Theorie gegenwärtiger Religion danken«, in: *Theologia Practica* 10, 1975, 220-224.
- 47 S. z. B. K.-W. Dahm, »Gesellschaftliche Bestimmung von Unbestimm-
- barem: Niklas Luhmann«, in: K.-W. Dahm, V. Drehsen, G. Kehler, *Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozeß sozialwissenschaftlicher Kritik*, München 1975, 269-279.
- 48 Bahr, »Kontingenz im Koffer«, a.a.O., bes. 222; vgl. dazu Luhmann, z. B. den Schluß des Diskussionsbandes: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, a.a.O., 403 f.
- 49 Vgl. Dahm, »Gesellschaftliche Bestimmung von Unbestimmbarem«, a.a.O., 277 ff.
- 50 Vgl. »Die Weltgesellschaft«, in: *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Bd. 2, Opladen 1975, 51 ff. (Band zit.: *Soz. Aufkl.* 2). Vgl. dazu T. Rendtorff, *Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse (Luhmann/Habermas)*, München 1975, bes. 39 ff.; aber auch die Mehrzahl unserer Beiträge, bes. von B. Kasprzik, J. Cornelius, M. Raden, U. Möller/H. Niedermeier/D. Werner.
- 51 S. dazu noch einmal die Vorbemerkungen zu *FR*.
- 52 Vgl. Pannenberg's Antwort in: N. Luhmann/W. Pannenberg, »Die Allgemeingültigkeit der Religion. Diskussion über Luhmanns Religionssoziologie«, in: *Evangelische Kommentare* 11, 1978, 356, 357; und vgl. W. Pannenberg, »Religion in der säkularen Gesellschaft. Niklas Luhmanns Religionssoziologie«, in: *Evangelische Kommentare* 11, 1978, 102 u. ö.
- 53 Von einer Kompetenzstreitigkeit hat leider auch T. Rendtorff seine Gedanken in *Gesellschaft ohne Religion?*, a.a.O., nicht freigehalten.
- 54 So fichteianisierend an der bewußten Individualität orientiert F. Wagner, »Systemtheorie und Subjektivität. Ein Beitrag zur interdisziplinären theologischen Forschung«, in: *Internationales Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie* 10, 1975, bes. 174 f.; elaborierter auf »Selbsterfassung« von Komplexen gedanklicher Operationen reflektierend, E. Herms, »Das Problem von ›Sinn als Grundbegriff der Soziologie« bei Niklas Luhmann«, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 18, 1974, 341-359.
- 55 *FR*, 30.
- 56 Siehe dazu den Beitrag von W. Kasprzik, »Die Funktion der Religion für Luhmanns Theorie«.
- 57 Vgl. die Entwicklung von D. Henrichs Behandlung der philosophischen Grundlegungsproblematik, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, *WuG* 34, Frankfurt 1967, bes. 10 ff. und 18 ff., ders., »Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie«, in: *Hermeneutik und Dialektik 1, FS H.-G. Gadamer*, hg. von R. Bubner, K. Kramer u. R. Wiehl, Tübingen 1970, bes. 274 ff.; schließlich »Die Grundstruktur der modernen Philosophie«, in: *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, hg. von H. Ebeling, Frankfurt 1976, vor allem 114.

- 58 Ich nenne nur die Subjektivitätstheorie Whiteheads, die ohne die Voraussetzung eines fixen Referenzpunktes und ohne Primärorientierung an einem bewußten Individuum arbeitet. Siehe dazu M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt*, a.a.O., 85 ff.
- 59 Besonders eindrücklich F. Wagner, »Systemtheorie und Subjektivität«, a.a.O., 151 f.
- 60 Dazu z.B. F. Gogarten, *Die Verkündigung Jesu Christi*, 2. Aufl., Tübingen 1965, 405 ff. und 454 ff.; und M. Welker, *Der Vorgang Autonomie. Philosophische Beiträge zur Einsicht in theologischer Rezeption und Kritik*, Neukirchen 1975, 129 ff. und 206 ff.
- 61 Ich verwende den Ausdruck »Gemeinde« – theologisch sachgemäß – wie Luhmann den Ausdruck »Gesellschaft« als »einen Begriff, der sowohl die Einzigkeit als auch eine Mehrheit von Gesellschaftssystemen bezeichnen kann.« (*Soz. Aufkl.* 2, 11) Im Gegensatz zu Luhmanns begrifflicher Disposition wird man die theologische Sprachregelung aufgrund der Konstitution der Gemeinde als ein »Interaktionssystem« (vgl. *Soz. Aufkl.* 2, 10 f.) und aufgrund von dessen inhaltlicher Zentrierung leicht plausibel machen können. Siehe dazu aber auch die folgenden Überlegungen.
- 62 Vgl. Anm. 18.
- 63 Siehe dazu grundsätzlich die Beiträge von B. und W. Kasprzik.
- 64 *FR*, 280.
- 65 Vgl. *FR*, 282 f. u. ö.
- 66 Hier ist noch einmal auf Gedanken Rendtorffs, *Gesellschaft ohne Religion?*, a.a.O., bes. 7 ff. und 87 ff., hinzuweisen.
- 67 *Soz. Aufkl.* 2, 10.
- 68 *Soz. Aufkl.* 2, 10 f.
- 69 *FR*, 288.
- 70 *FR*, 301, vgl. die unsicheren Bemerkungen in *FR*, 273, 278, 280, 282, 288, 292 f., 294, bes. 303 f., 310.
- 71 In einer Abhandlung zur Gesetzestheologie und zur erforderlichen Neuunterscheidung von Gesetz und Evangelium, die im Neukirchener Verlag erscheinen wird. Auf Schwierigkeiten, mit Hilfe des von Luhmann entwickelten Theoriepotentials die *mutuelle Konstitution sozialer Systeme* zu erfassen, ist aufmerksam gemacht in: M. Welker, »Die Pflege von Rationalität und Wirklichkeitsunterstellung als Kontaktproblem zwischen Theologie und Systemtheorie«, in: *Akten des Kongresses »Teoria dei sistemi. Razionalità sociale«*. Bologna, 21.-23. Oktober 1983, Bologna 1985.
- 72 *FR*, 69.
- 73 Ich nehme damit noch einmal Luhmann, *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, a.a.O., 396 f., auf; vgl. Anm. 15.
- 74 So läßt sich H. Blumenbergs Intention beschreiben: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt 1979. Blumenbergs Zentrierung der Arbeit am Mythos

auf ein individuelles Leben und einen linear-historischen Rezeptionsverlauf und die Unabsehbarkeit alternativer Ordnungsformen läßt freilich bezweifeln, ob sich in diesem Medium Interaktionen hinreichend ausbilden und verdichten lassen.

- 75 *Soz. Aufkl.* 2, 105.
- 76 So W. Lipp, »Plan, Sprache und Gründung. Zur Soziologie geschichtlicher Initiative,« in: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion*, hg. von F. Maciejewski (Theorie-Diskussion Supplement 1), Frankfurt 1973, 207, vgl. 206.
- 77 »Das Phänomen des Gewissens und die normative Selbstbestimmung der Persönlichkeit,« in: *Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*, hg. von H.-E. Bahr (*Theologie und Politik* 10), Darmstadt und Neuwied 1975, 112.
- 78 Siehe Kapitel 4 in *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2, a.a.O., 195 ff., bes. 247 ff.
- 79 Vgl. dazu K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/2, Die Lehre von der Schöpfung*, 2. Aufl., Zürich 1959, bes. § 44.
- 80 Analog der Wendung Luhmanns, vgl. *FR*, 8.