

Niklas Luhmann
Funktion der
Religion

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 407

Die fünf Kapitel dieses Buches befassen sich mit der Religion unter verschiedenen, in sich zusammenhängenden Gesichtspunkten. Ihr Ziel ist es, Theorieerfahrungen aus verschiedenen Bereichen der Gesellschaftstheorie für die Beurteilung der gegenwärtigen Lage von Religion fruchtbar zu machen. Erörtert werden: (1) die gesellschaftliche Funktion der Religion, (2) die evolutionären Veränderungen ihrer Dogmatik, (3) die religiöse Thematisierung des Problems der Kontingenz, (4) Säkularisierung im Sinne einer religionsspezifischen Thematisierung der Gesellschaft als Umwelt des Religionssystems und (5) die Möglichkeiten der Organisation des Religionssystems selbst. Der Zusammenhang dieser Gesichtspunkte ergibt sich aus einer funktionalen Theorie sozialer Systeme – also aus einer nicht spezifisch religiösen, daher auch nicht dogmatisch verpflichteten Begrifflichkeit. Er führt bis an Themenstellungen heran, die Theologen weiterbehandeln könnten.

Niklas Luhmann
Funktion der Religion

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

9. Auflage 2021

Erste Auflage 1982

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 407

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1977

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-28007-2

Inhalt

Vorwort	7
<i>Kapitel 1</i>	
Die gesellschaftliche Funktion der Religion	9
<i>Kapitel 2</i>	
Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution	72
<i>Kapitel 3</i>	
Transformationen der Kontingenz im Sozialsystem der Religion	182
<i>Kapitel 4</i>	
Säkularisierung	225
<i>Kapitel 5</i>	
Organisation	272
Register	317

In Erinnerung an meine Frau,
der Religion mehr bedeutete,
als Theorie zu sagen vermag.

Vorwort

Dieser Band faßt fünf Studien zum Thema Religion zusammen. Sie behandeln Religion als gesellschaftliches Phänomen unter dem Gesichtspunkt von Funktion, Dogmatik, Kontingenz, Säkularisierung und Organisation. Zum Teil handelt es sich um Arbeitspapiere, die zum Zwecke der Diskussion mit Theologen formuliert worden sind. Das zweite Kapitel ist die stark überarbeitete Fassung eines bereits publizierten, aber inzwischen vergriffenen Textes*, die übrigen werden das erstmal gedruckt.

Die Form selbständig lesbarer, aber zusammenhängender Studien erspart mir schwierige kompositorische Entscheidungen. Die Analysen werden durch eine Mehrheit von Zentralperspektiven beherrscht, die sich nicht in eine einfache Sequenz bringen, nicht reihenförmig arrangieren lassen. Vor allem geht es um (1) eine Analyse der Struktur von Komplexität; (2) Funktion als gesellschaftliche Form ebenso wie als analytisches Mittel; (3) um die durch funktionale Orientierungen erzeugte Möglichkeit des Andersseins (Kontingenz); (4) um die historische Variabilität dieses Zusammenhanges; (5) um ideenmäßige Reduktionen (Dogmatiken) und um deren historische Variation, die abhängt von der Ausdifferenzierung und Spezifikation funktionaler Bezugsprobleme ebenso wie von damit zusammenhängenden Kontingenzsteigerungen; (6) um Systembildungen, die teils durch funktionale Differenzierung des Gesellschaftssystems erreicht werden mit der Folge von »Säkularisation«, teils, und dadurch mitbedingt, auf einer zunehmenden Differenzierung von Ebenen der Systembildung (Gesellschaft, Organisation, Interaktion) beruhen. Diese Gesichtspunkte werden im Laufe der Gedankenführung je nach Bedarf in Anspruch genommen, daher wechseln die Leitperspektiven, die durch Begriffe wie Komplexität, System, Differenzierung, Evolution, Funktion angezeigt werden. Deren Zusammenhang wäre jeweils ad hoc vorführbar – aber nur auf Kosten des Flusses der konkreter ablaufenden Argumentation. Der Grundgedanke ist nicht so kompliziert, wie es hiernach den

* Siehe Karl-Wilhelm Dahm / Niklas Luhmann / Dieter Stoodt, Religion — System und Sozialisation, Darmstadt - Neuwied 1972.

Anschein haben muß. Ich gehe davon aus, daß die soziokulturelle Evolution zwar nicht in ihrer normalen Funktionsweise, wohl aber im Nebeneffekt die Komplexität von Gesellschaftssystemen steigert und dadurch Ordnungen prämiert, die Selektionsanforderungen über funktionale Spezifikation bewältigen. Damit setzt sich diese Form mit zunehmender Komplexität zunehmend durch, soweit es gelingt, das Risiko von Spezifikation in (einigermaßen lösbare) Folgeprobleme der Spezifikation zu transformieren. Sicher gibt es letzte, unüberwindbare Schranken dieser Entwicklungsweise – sowohl Schranken strukturell möglicher Komplexität als auch Schranken, jenseits derer Folgeprobleme der funktionalen Spezifikation diese überrollen und zerstören. Ebenso sicher ist, daß solche Schranken abhängen vom Strukturmuster der Komplexität und daß sie von Funktionsbereich zu Funktionsbereich variieren. Diese Differenz wirkt ihrerseits bei heutigem Tempo der Evolution selektiv auf das, was noch möglich ist.

Die Frage, ob Religion noch möglich ist, wird durch diesen theoretischen Apparat zum Leitmotiv aller Kapitel. Sie explizit zu stellen, erübrigt sich heute. Sie prognostisch zu beantworten, ist unmöglich. Aber vielleicht liegt eine Chance darin, den theoretischen Kontext dieser Frage so zu formulieren, daß sie *mutatis mutandis* an jeden Funktionsbereich gestellt werden könnte. Daher der Rückgriff auf Begriffe, die nicht nur funktionsspezifische, nicht nur religionspezifische Bedeutung haben, sondern auch, oder sogar vorrangig, dem Aufbau einer Gesellschaftstheorie dienen.

Dadurch soll für Zwecke interdisziplinärer Diskussion zwischen Theologen und Soziologen vor allem gezeigt werden, daß der Kontakt über Theorie laufen muß und laufen kann. Nur eine Soziologie, die gegenwärtig verfügbare Theoriebildungsressourcen wirklich zusammenbringt, kann hoffen, auf seiten der Theologie mehr als bloße Immunreaktionen und mehr als bloße Wortübernahmen auszulösen. Vor allem bin ich gespannt, ob die These, daß Religion für Gesellschaft eine zugleich zentrale und sehr spezifische Funktion erfüllt und dies aufgrund einer historischen Entwicklung, für Theologen eine Gesprächsgrundlage abgeben kann.

Bielefeld, November 1976

Niklas Luhmann

Die gesellschaftliche Funktion der Religion

I.

Die Versuche, Religion funktional zu bestimmen, sind bisher nicht sehr erfolgreich gewesen und unterliegen heute einer verbreiteten Kritik. Der Haupteinwand lautet: Jede Spezifikation der Funktion von Religion erfasse auch andersartige Institutionen, Prozesse oder Mechanismen, die dieselbe Funktion erfüllen, aber selbst bei einem weit gefaßten Verständnis nicht als Religion angesehen werden können¹. Dieser Überschusseffekt wird durch funktionale Analyse in der Tat erzielt, ja intendiert. Ihr Prinzip ist es, ihre Gegenstände durch Bezug auf ein Problem mit anderen Gegenständen vergleichbar zu machen. Methodologisch ersetzt diese analytische Technik zweistellige durch dreistellige Relationen: Sie vergleicht etwas mit anderem im Hinblick auf ein Problem. Sie ist deshalb gar nicht darauf angewiesen, alle Information über den Gegenstand dem Problem zu entnehmen, zu dessen Lösung er beiträgt. Der Problembezug ist doppelt informativ: einmal in sich selbst, dann aber auch dadurch, daß er den Gesichtspunkt abgibt, der anderes auswählt und abgrenzt, mit dem der Gegenstand vergleichbar ist. Die Erkenntnisform, die funktionale Analyse anstrebt, ist entsprechend komplex: Religion löst das Problem x, aber sie löst es nicht so, wie b, c, d, usw. es lösen. Die Funktion setzt den Gegenstand also in Direktbeleuchtung und in Seitenbeleuchtung. Sie spezifiziert ihn auf doppelte Weise: positiv und negativ. Sie zeigt, wie er zur

1 Vgl. Allan W. Eister, *Religious Institutions in Complex Societies: Difficulties in the Theoretic Specification of Functions*, *American Sociological Review* 22 (1957), S. 387—391; Melford E. Spiro, *Religion: Problems of Definition and Explanation*, in: Michael Banton (Hrsg.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, S. 85—126; Louis Schneider, *Sociological Approach to Religion*, New York 1970, S. 89 ff.; Peter L. Berger, *Some Second Thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 13 (1974), S. 125 bis 133.

Problemlösung beiträgt, und sie klärt zugleich, daß er es nicht so tut wie andere, funktional äquivalente Formen. Auf diese Weise kann sie an grundlegende Systemprobleme anknüpfen und zugleich in Rechnung stellen, daß die Lösungsmittel beim Aufbau komplexer Systeme im Laufe einer langen Evolutionsgeschichte differenziert werden und sich dabei wechselseitig voneinander abgrenzen und spezifizieren.

Anders als ein definitorisch-kategorisierendes Vorgehen erlaubt, ja erfordert die funktionale Analyse eine Radikalisierung der Bezugsprobleme für ganze Klassen funktionaler Äquivalente. Die damit akzeptierte Unschärfe läßt sich ohnehin nicht vermeiden. Sie läßt sich allenfalls verbal überspielen – so wenn man Religion mit Bezug (oder als Bezug) auf Heiliges, Numinoses, Übermächtiges definiert². Mit solchen Definitionen wird der Prozeß der Analyse zu früh gestoppt. Sie kommen dem religiösen Erleben selbst, also ihrem Gegenstand, zu rasch zu nahe, so daß ein Kurzschluß entsteht. Statt dessen bevorzugt die funktionale Analyse eine distanziertere Begrifflichkeit, die auf Anschlüsse nach außen, auf vielseitige Verwendbarkeit der Begriffe und auf Import von Theorieerfahrungen aus anderen Gegenstandsbereichen Wert legt. In bezug auf ihre Gegenstände steigert sie damit das Auflöse- und Rekombinationsvermögen.

Ob und unter welchen Bedingungen ein solches Vorgehen wissenschaftstheoretisch zu rechtfertigen ist, soll uns hier nicht beschäftigen. Wir wollen es praktizieren und vorläufige Erfahrungen damit sammeln. Wenn solche Erfahrungen vorliegen, wird die Wissenschaftstheorie wohl in der Lage sein, eine Begründung dafür nachzuliefern.

Es gibt mehrere Versuche, den Religionsbegriff funktional zu bestimmen. Einige von ihnen lassen sich vorab ausscheiden. Sie widersprechen entweder den Fakten, oder sie greifen zu kurz.

Den Fakten widerspricht vor allem die Annahme, Religion habe eine *systemintegrierende* Funktion³, denn offensichtlich gibt es

2 Vgl. neustens Karl Erik Rosengren, Malinowski's Magic: The Riddle of the Empty Cell, *Current Anthropology* 17 (1976), S. 667–675.

3 Die Kritik an der These einer integrierenden Funktion der Religion, wie sie Durkheim zugeschrieben wird, scheint zuzunehmen. Vgl. Fr. Houtart, Les variables qui affectent le rôle intégrateur de la religion, *Social Compass* 7 (1960), S. 21–38; Charles Y. Glock, Religion and the Integration of

auch systemsprengende oder doch desintegrierende religiöse Bewegungen. Religiöse Erfahrungen können gegebene soziale Ordnungen stützen oder in Frage stellen, können den Einzelnen zu bejahenden oder zu verneinenden Haltungen führen, können konstruktiv oder destruktiv wirken oder sich auch vom einen zum anderen wandeln.⁴ Wer gleichwohl voraussetzt, die Religion habe, wenn überhaupt, eine integrative Funktion, wird angesichts der Faktenlage leicht zu der Überzeugung kommen, die Religion habe in der modernen Gesellschaft auf der Ebene der gesamtgesellschaftlichen Systeme jede Funktion verloren⁵. Aber ist das nicht nur die Konsequenz einer vorgängigen begrifflichen Fehlendisposition, eines zu stark eingeschränkten Funktionsverständnisses?

Zu kurz greift die Auffassung, Religion habe eine *interpretierende* Funktion⁶. Unbestreitbar befaßt die Religion sich mit der Auslegung und Verdeutlichung unklarer, vieldeutiger, unfaßbarer Sachverhalte. Hier wird der Interpretationsbedarf, das Vorkommen von unklaren Sachverhalten, schlicht und unanalytisch vorausgesetzt. Das wird dem Horizont des täglichen Lebens und auch dem Horizont des Interpretieren gerecht. Die funktionale Analyse kann sich damit jedoch nicht zufrieden geben, solche

Society, *Review of Religious Research* 2 (1960), S. 49—61; Thomas F. O'Dea, *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs N. J. 1966, S. 98 ff.; Anthony F. C. Wallace, *Religion: An Anthropological View*, New York 1966, S. 30 ff.; Hans Dietrich Engelhardt, *Zur Kritik der funktionalistischen Religionstheorie*, Diss. München 1968; William F. Schweiker, *Religion as a Superordinate Meaning System and Socio-Psychological Integration*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 8 (1969), S. 300—307 (empirisch, aber nur mit Organisationsteilnahme korrelierend); Schneider a.a.O. (1970), S. 48, 49 ff.; Wolfgang Marhold, *Gesellschaftliche Funktionen der Religion: Der religionssoziologische Zugang*, in: Wolf-Dieter Marsch (Hrsg.), *Plädoyers in Sachen Religion*, Gütersloh 1973, S. 77—93; Phillip E. Hammond, *The Durkheim Integration Thesis Reexamined: A Study of Religious Pluralism and Legal Institutions*, in: Allan W. Eister (Hrsg.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, New York 1974, S. 115—142.

4 Siehe statt vieler: Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft: Elemente einer soziologischen Theorie*, dt. Übers., Frankfurt 1973.

5 So Richard K. Fenn, *Toward a New Sociology of Religion*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 11 (1972), S. 16—32.

6 Vgl. nur Clifford Geertz, *Religion as a Cultural System*, in: Michael Banton a.a.O. (1966), S. 1—46 (14 ff.). Geertz selbst hält diese These für weder theoretisch (analytisch) noch empirisch ausreichend geklärt.

Interpretationsbedürftigkeit einfach als Existential einzuführen und es dabei zu belassen; kann man doch nicht ausschließen, daß Ambiguität als Korrelat von Systemstrukturen oder sogar als Erfordernis taktisch gewählter Operationen zunimmt bzw. abnimmt. Vielleicht handelt es sich um ein bloßes Erfordernis logischer oder sprachlicher Operationen⁷, oder um ein psychomoto- risch generiertes Bedürfnis nach hinreichend interessanter Um- welt⁸, das mittels geeigneter Techniken des design befriedigt und unter Kontrolle gehalten werden müsse. Oder vielleicht deutet die Metaphorik der Ambiguität nur an, wie in hohen Ämtern Karriereerfolge konsumiert werden⁹.

Wenn solche Perspektiven in der Diskussion sind, wird es schwierig, sich ohne weitere Klärung und Abgrenzung auf die Unfaß- lichkeit und Unbekanntheit letzter Dinge zurückzuziehen. Ge- wiß läge es auch theologisch nahe zu argumentieren: Alles, was entstanden sei, setze eine Ursache voraus, die komplexer sei als es selbst. Das Entstandene könne seine Entstehung, das Geschaf- fene seinen Schöpfer daher nicht zureichend begreifen und be- nutze die Terminologie der Ambiguität zur Rekonstruktion des Unfaßlichen. Aber man muß doch zur Kenntnis nehmen, daß Evolutionstheorien diese Prämisse inzwischen genau umgekehrt haben und Prozesse konditionierter Selektivität zu erfassen su- chen, die verständlich machen, wie komplexe Systeme aus Be- dingungen entstehen können, die weniger komplex sind als sie selbst¹⁰. Wenn es auch dieses Denkmodell gibt und man auf der Grundlage solcher Prämissen wissenschaftlich erfolgreich arbei- ten kann, verliert das alte Modell seine konkurrenzlose Selbst- verständlichkeit. Das aber heißt: Man muß zur Vermeidung kostspieliger und unbequemer Interferenzen Wissenschaft und

7 Siehe Adam Schaff, Einführung in die Semantik, Berlin 1966, S. 315 ff., 320 f.

8 Vgl. etwa Amos Rapoport / Robert E. Kantor, Complexity and Ambiguity in Environmental Design, American Journal of Planners 33 (1967), S. 210 bis 221.

9 So Michael D. Cohen / James G. March, Leadership and Ambiguity: The American College President, New York 1974.

10 Zu dieser Kontrastierung vgl. Robert B. Glassman, Selection Processes in Living Systems: Role in Cognitive Construction and Recovery From Brain Damage, Behavioral Science 19 (1974), S. 149—165.

Religion radikal differenzieren¹¹ oder die Abstraktionslage der analytischen Niveaus und der gemeinsam benutzten Begrifflichkeit erhöhen. Beide Auswege sind funktional äquivalent und können sich wechselseitig entlasten.

Im folgenden sollen einige Möglichkeiten vorgeführt werden, Aussagen über die Funktion der Religion zu abstrahieren. Wir ersetzen dabei die Funktionsangabe Integration durch eine Analyse der Differenz von System und Umwelt (II.) und die Funktionsangabe Interpretation durch eine Analyse sinnkonstituierender Prozesse (III.). Dabei kann zugleich gezeigt werden, daß beide Kontexte der Formulierung des Bezugsproblems der Religion letztlich konvergieren.

II.

Wir beginnen mit einigen allgemeinen Thesen: Strukturbildung ist immer Beschränkung der Freiheit der Kombination von Elementen. Solche Beschränkungen können nur durch Systembildung gewonnen werden. Systembildung erfordert, auf welcher Ebene immer, die Ausgrenzung einer nicht zum System gehörigen Umwelt. Keine Systemstruktur kann daher ohne Bezug auf die Umwelt begriffen werden.

Die Umwelt eines Systems ist alles, was durch das System ausgrenzt wird, also nicht zu ihm gehört. Der Umweltbegriff wird mithin systemrelativ definiert; jedes System hat zumindest insofern eine besondere Umwelt, als es sich selbst nicht in seiner Umwelt findet. Die Umwelten verschiedener Systeme können daher nicht identisch sein, sie können sich nur weitestgehend überschneiden. Die Gesamtheit dessen, was nicht zu einem System gehört, kann ihrerseits kein System sein, da sie grenzenlos in die Welt übergeht und die Welt selbst kein System ist¹². Die Umwelten der Systeme sind mithin, auch zusammengenommen,

¹¹ Dies ist zweifellos seit dem 17. Jahrhundert der bevorzugte Ausweg gewesen. Vgl. dazu Rainer Specht, *Innovation und Folgelast: Beispiele aus der neueren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart — Bad Cannstatt 1972.

¹² Die gegenteilige Auffassung scheint in der Systemtheorie vorzuherrschen. Siehe z. B. Alfred Kuhn, *The Study of Society: A Unified Approach*, Homewood Ill. 1963, S. 48 f.; George J. Klir, *An Approach to General Systems Theory*, New York 1969, S. 47 ff.; Karl W. Deutsch, *On the Interaction of*

kein System im großen; sie sind nur diejenigen Residualien, gegen die sich jeweils Systeme bilden in einem Prozeß, der zugleich die Umwelt anderer Systeme betrifft und verändert.

Mit dieser Tatsache, daß jede Systembildung die Umwelten vieler anderer Systeme betrifft und umgekehrt in der Umwelt eines jeden Systems sich viele andere Systeme bilden und ändern können, hängt es zusammen, daß die Umwelt immer komplexer ist als das System. Dies gilt ausnahmslos für alle Systeme-in-Umwelten¹³. Jede Beziehung zwischen System und Umwelt (beides im ganzen genommen) ist mithin asymmetrisch. Sie stabilisiert, sofern das System überhaupt bestehen kann, ein Komplexitätsgefälle.

Löst man nun den Begriff der Komplexität auf und bestimmt man ihn als selektives Relationieren in einer Menge von Elementen¹⁴, so ergibt diese Überlegung, daß kein System die eigenen Elemente oder Relationen Punkt für Punkt auf diejenigen der Gesamtumwelt beziehen kann. Systemgrenzen wirken als hochselektive Kontaktverengungen. Die Verengung auf nur relativ wenige Kontakte im Verhältnis zur Umwelt ist nötig, weil nur so ein System sich in seinen Umweltbeziehungen aus Punkt-für-Punkt Abhängigkeiten lösen und Kapazität gewinnen kann, um Relationen zwischen seinen verschiedenen Umweltkontakten zu abstrakteren Mustern verarbeiten zu können¹⁵. Nur so ist im

Ecological and Political Systems: Some Potential Contributions of the Social Science to the Study of Man and His Environment, Social Science Information 13/6 (1974), S. 5—15. Für den im Text folgenden Gedankengang ist es entscheidend, daß mit dieser Umweltauffassung gebrochen, aber gleichwohl systemtheoretisch argumentiert wird. Siehe auch die Kritik der herrschenden Meinung bei R. C. Buck, *On the Logic of General Behavior Systems Theory*, in: Herbert Feigl / Michael Scriven (Hrsg.), *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis, Minnesota Studies in the Philosophy of Science I, Minneapolis 1956, S. 223—238 (234 f.)*.

¹³ Diese Aussage hat, obwohl der Umweltbegriff systemrelativ definiert ist, empirischen Gehalt. Denn es wäre denkbar und mit der systemrelativen Definition des Umweltbegriffs vereinbar, daß ein System den weitaus größten Teil dessen, was ist, okkupiert und nur eine weniger komplexe Umwelt außer sich hat. Das ist aber nicht der Fall.

¹⁴ Hierzu näher: Niklas Luhmann, *Komplexität*, in ders., *Soziologische Aufklärung Bd. 2, Opladen 1975, S. 204—220*.

¹⁵ Vgl. J. Y. Lettvin / H. R. Maturana / W. S. McCulloch / W. H. Pitts, *What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain, Proceedings of the Institute of Radio Engineers 47 (1959), S. 1940—1951*.

organischen System zum Beispiel Wahrnehmung möglich. Die Organisationsanalyse von Kirchen wird uns ebenfalls auf dieses Problem zurückführen¹⁶. Andererseits führt diese Grenzfiltrierung mit internen Kapazitätsreserven dazu, daß im Verhältnis verschiedener Systeme zueinander, also erst recht im Verhältnis von System und Umwelt, eine auf Komplexität beruhende Indeterminiertheit besteht¹⁷. Kein System kann seine eigenen Operationen auf die Kenntnis der Determiniertheit seiner Umwelt gründen. In dynamischer Hinsicht besagt dies, daß jeder Systemprozeß selektiv verfahren und dabei ein Problem der Reduktion zu hoher Komplexität lösen muß. Dies gilt auch für Prozesse, die Strukturen aufbauen, und selbst für Prozesse, die Strukturen aufbauen, welche dem System eine komplexere Umwelt zugänglich machen.

Abgesehen davon weiß man heute, daß bereits einigermaßen komplexe Umweltsysteme die praktisch verfügbare, ja die physikalisch überhaupt mögliche Informationsverarbeitungskapazität eines jeden Beobachters bei weitem überfordern¹⁸. Man kann also die Variablen, vor allem natürlich bei neurophysiologisch-selbstreferentiell gelenkten Systemen und all ihren Derivaten, nicht auf eine Tiefenschärfe bringen, die zur Berechnung erforderlich wäre. Für ganze Umwelten gilt dies um so mehr, zumal hier Erleichterungen der Informationsverarbeitung durch Systemgrenzen oder interne Interdependenzunterbrechungen in dem Maße entfallen, als die Beziehungen zwischen Systemen und ihren Umwelten als variabel einbezogen werden.

Jedes System muß deshalb die Elemente und Relationen, die die Komplexität seiner Umwelt ausmachen, pauschal erfassen, aggregieren, simplifizieren oder für Aufmerksamkeit und Reaktion seligieren. Bereits das Komplexitätsmuster der Umwelt, das heißt das, was als Einheit eines Elements oder eines Ereignisses

16 Vgl. unten S. 249, 314 f.

17 Von Komplexitäts-Indeterminierbarkeit in diesem Sinne spricht John R. Platt, Programme für den Fortschritt, dt. Übers., München 1971, S. 172. Vgl. auch ders., Theorems on Boundaries in Hierarchical Systems, in: Lancelot L. Whyte / Albert G. Wilson / Donna Wilson (Hrsg.), Hierarchical Structures, New York 1969, S. 201—213 (209 f.).

18 Siehe nur W. Ross Ashby, Systems and Their Informational Measures, in: George J. Klir (Hrsg.), Trends in General Systems Theory, New York 1972, S. 78—97.

erfaßt wird, und das, was als Relation zwischen solchen Elementen oder Ereignissen relevant wird, ist eine auf Systemkapazitäten abgestimmte Simplifikation. Dies gilt bereits auf der Ebene chemischer Prozesse, von Wahrnehmung oder kategorialer Verarbeitung ganz zu schweigen. Was immer als Element fungiert, ist Resultat komplex strukturierter Prozesse der Selbst-Simplifikation, sozusagen epigenetisches Abfallprodukt beim Aufbau komplexer Systeme. Das gilt erst recht für Vereinfachung voraussetzende Intelligibilität¹⁹.

Für jedes System wird daher Umwelt, obwohl sie »alles andere« einschließt, nur als kontingente Selektion relevant. Um seiner Umwelt Selektivität entziehen zu können, muß das System ein Raster verwenden, das es in die Umwelt hineindefiniert und an dem Ereignisse überhaupt erst Informationswert gewinnen. Nur so wird Umwelt »lesbar«. Die Bedingungen der Möglichkeit von Selektivität erscheinen daher, wenn überhaupt, immer ihrerseits als Selektionen, die vorausgesetzt werden müssen.

Umwelt kann chemisch gebunden werden, Autokatalyse ermöglichen, schließlich erscheinen oder gar verstanden werden nur als wohlpräparierte Harmonie, die vorgängige Selektionen voraussetzt. Dieses Strukturgesetz ist nicht ein Reservat sinnhaft-verstehender Subjektivität, es gilt für »Materie« und »Geist« gleichermaßen. Auch in der Lebenswelt des Menschen erscheint daher Umwelt immer nur als vortypisierte »Realität« innerhalb von Horizonten, die zu überschreiten normalerweise kein Anlaß besteht. Eine für ein System fungierende Umwelt ist deshalb notwendig eine zweiteilige Rekonstruktion der Umwelt selbst, ist Horizont und Transzendenz, Erwartung und Enttäuschung, Selektion und Risiko, Ordnung und Zufall. Nur auf dieser Grundlage kann sich Interesse an Umwelt entwickeln, kann es Einwirkungs- und Korrekturversuche geben, entstehen Lernprozesse. Die phänomenale Welt der Dinge und Ereignisse, der relativen Wahrscheinlichkeit, des Vertrauten und Normalen, der Nähe und der Ferne ist daher nur die eine Hälfte dieser Umwelt-Rekonstruktion; sie ist als Bereich des Zugänglichen aber zugleich auch Start- und Vollzugsbedingung für den Zugang zur

¹⁹ So explizit Richard Levins, *The Limits of Complexity*, in: Howard H. Pattee (Hrsg.), *Hierarchy Theory: The Challenge of Complex Systems*, New York 1973, S. 109—127 (113).

anderen. Unerwartetes, Überraschendes, Enttäuschendes ist nur momenthaft unfaßbar wie der Knall hinter dem Rücken; es wird alsbald (nämlich in dem Maße, als Operationen des Systems anlaufen) über Reduktionen, Typisierungen und Normalisierungsstrategien zur Realität. Und Realität in diesem Sinne ist Bedingung dafür, daß das System seiner Umwelt Informationen abgewinnen, daß es sie lesen kann.

Die Zweiseitigkeit erscheinender und nichterscheinender Umwelt ist ein bekanntes Thema der Philosophie gewesen und hat als solches – in der Entwicklung vom Höhlengleichnis bis zum Ding an sich – an den Fortschritten der Erkenntnistheorie partizipiert. Wir lösen die Erkenntnistheorie in einen Anwendungsfall von Systemtheorie auf. Das macht es möglich, jene Zweiseitigkeit aller konstituierten Realität ihrerseits als reduktionsbedingt, also als systemabhängig darzustellen und sie damit Möglichkeiten der Variation auszusetzen.

Unter anzugebenden Umständen können Systeme ihre Umwelthorizonte variieren, können zum Beispiel durch Steigerung der Eigenkomplexität das Komplexitätsmuster ihrer Umwelt tieferlegen, die Auflösungsgrenze hinausschieben und auch relativ Unwahrscheinliches noch in ihren Reaktionsbereich einbeziehen. Davon legen die Folgen der neuzeitlichen Wissenschaft ein beredtes Zeugnis ab. Quer dazu gibt es die Möglichkeit, zu erkennen, daß in der eigenen Umwelt Systeme-in-einer-Umwelt vorkommen. Im 18. Jahrhundert beginnt die Entdeckung des »Milieus« und der Milieuabhängigkeit. Daraus folgt schließlich die Selbstreflexion des Systems als System-und-Teil-der-Umwelt-anderer-Systeme.

Beide Transformationen führen, wir werden noch sehen weshalb, zu einer Krise der Religion. Sie bleiben gleichwohl innerhalb des Rahmens von systemrelativen Umweltperspektiven. Sie verändern die Realitätsdefinition, die zum Abtasten und Normalisieren der Umwelt benutzt wird, und sie verändern für das Gesellschaftssystem (was nicht notwendig auch heißt: für die Individuen) das stabilisierbare Komplexitätsgefälle, indem sie die Komplexität des Systems und die Komplexität der relevanten Umwelt korrelativ erhöhen. Sie verändern den Sinn von »Sein« als der Aggregationsformel für alle Systemumwelten, und sie verändern damit die Grundlagen der Dekomponierbarkeit des

Seins, also die Kategorienlehre. Die Philosophie reagiert prompt. Auch Theologen übernehmen dann »die Seinsfrage« als Bezugspunkt ihrer Aporetik²⁰. Aber das Problem der Reduktivität von zugänglicher Umwelt schlechthin wird dadurch nicht gelöst, nicht einmal in irgendeinem relativen Sinne besser gelöst. Man kommt ihm nicht näher, man schiebt es nur hinaus. Und man gefährdet damit die Möglichkeit (und eine andere gibt es nicht), die Typik der Lebenswelt zum Transzendieren ihrer Horizonte zu benutzen.

Als Ergebnis halten wir fest: Jedes System erfaßt seine Umwelt durch ein Raster selektiver Informationsaufnahme. Dadurch wird eine ins Unbestimmbare ausfließende Umwelt diskretiert, nämlich auf diskrete Zustände gebracht, die gegeben oder nicht-gegeben sein können. Darüber kann das System mit eigenen binären Schematismen Feststellungen treffen. Diskretierungen knüpfen an Umweltstrukturen an, die durch andere Systeme bedingt sind; sie dekomponieren die Welt also keineswegs beliebig, korrelieren als Form jedoch mit Informationsverarbeitungsbedingungen im System. Sie beruhen auf Weglassen von auch möglichen Umweltbeziehungen, zum Beispiel auf Weglassen von ferner liegenden Fakten, Details oder unwahrscheinlicheren Möglichkeiten. Das Risiko des Weglassens wird im Evolutionsprozeß durch Vernichtung und Neubau kompensiert. Dies – und nicht etwa Fortschritt oder Aufbau höherer Komplexität – ist zunächst der allgemeine Sinn von Evolution. Dabei kann es aber zufällig, jedenfalls epigenetisch, zur Ausbil-

²⁰ So namentlich Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago 1955. Wie die deutsche Übersetzung (*Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*, Stuttgart 1956) zeigt, ist »ultimate reality« mit »Sein« zu übersetzen bzw. umgekehrt. »Ultimate reality« hat dann über Parsons in der Religionssoziologie Karriere gemacht. Vgl. z. B. Charles Y. Glock / Rodney Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965, S. 4 ff. Heute überwiegt wohl die Kritik. Vgl. etwa Roland Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford 1970, S. 24 ff., S. 39 f.; Colin Campbell, *Toward a Sociology of Irreligion*, London—New York 1971, S. 132 ff. Nahestehend jedoch Günter Dux, *Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion*, Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 8 (1973), S. 7–67, mit der Formel, Aufgabe der Religion sei die Thematisierung der Tiefenstruktur der Welt (S. 20, 32 ff.). Ungeklärt bleibt, wieso die Tiefe überhaupt Struktur hat und wieso es nicht möglich sein soll, auch noch die ultimate reality zu hinterfragen, statt sie als aporetisch hinzunehmen.

dung komplexerer Systeme kommen, in denen jenes substrukturelle Risiko der simplifizierenden Reduktion schließlich auch systemintern kontrolliert werden kann durch Einrichtungen der Enttäuschungsverarbeitung und des Lernens. Das Risiko wird aber mit der Entstehung einer komplexeren Welt, in der es Einzelsysteme gibt, die dem Problem taktisch besser gewachsen sind (zum Beispiel psychische Systeme oder Gesellschaften) nicht verringert, sondern vergrößert; denn die Komplexität jeder Systemumwelt wächst überproportional im Vergleich zu der eines jeden Systems.

Außerdem ist es bei dieser Sachlage einer erzwungenen Reduktion von Komplexität in System/Umwelt-Beziehungen unausweichlich, daß jedes System an seine eigenen Reduktionsstrategien gebunden bleibt. Es gibt keine davon unabhängige Faktizität, kein Sein an sich, sondern allenfalls adäquate Systemkomplexität und bewährte Strategien der Objektivierung von Umwelt. Hochentwickelte Systeme, namentlich Gesellschaften, können das Komplexitätsgefälle zwischen Umwelt und System beeinflussen und die Formen der Diskretierung, Typenbildung und Relationierung variieren auf der Grundlage einer selbstreferentiellen Systemorganisation²¹. Aber sie müssen dabei »historisch« vorgehen, an Erfahrungen anschließen und leistungsfähigere Typen substituieren, soweit solche sich entwickeln lassen. Selbst für das Wissen um die Bindung an die eigene Formtypik steht nur diese selbst zur Verfügung.

An dieser Stelle vermuten wir das Bezugsproblem aller Religionsbildung – mit sehr verschiedenartigen Auswirkungen auf verschiedenartige Gesellschaftsformationen, aber mit einer nachvollziehbaren evolutionären Konsequenz zunehmender Differenzierung und Spezifikation. Das, was Religion als Übernatürliches zu erfassen sucht, gehört zur Umwelt des jeweiligen Systems. Damit ist nicht gesagt, daß das Übernatürliche innerhalb der Umwelt ein besonderes Segment, eine besondere Entität oder Variablengruppe wäre, die direkt oder als »reinforcer« das Sy-

21 Eine ähnliche Überlegung wird in psychologischen Theorien der Persönlichkeitsentwicklung ausgearbeitet. Die genetische Psychologie Piagets ist ein Beispiel dafür. Bewußter systemtheoretisch argumentiert die Theorie der »kognitiven Komplexität«. Siehe zur Einführung: Thomas B. Seiler (Hrsg.), Kognitive Strukturiertheit: Theorien, Analysen, Befunde, Stuttgart 1973.