

Leere Gewissheit: Die Form der Religion in den Medien der Gesellschaft*

Dirk Baecker
Zeppelin Universität
Oktober 2009

I.

Als Kulturform der Gesellschaft hat Niklas Luhmann (1997: 405 ff.) eine Form benannt, die in der Gesellschaft entsteht, wenn die Gesellschaft den von ihren Kommunikationsmedien erzeugten Überschusssinn auf einen wiederholbaren, sich mit jeder Wiederholung jedoch erneut anreichernden Sinn reduziert. Da diese Form vermutlich nicht auf eine Formel gebracht werden könne, blieb Luhmann skeptisch gegenüber den Möglichkeiten einer Theorie der Kultur.

Wir können diese Skepsis hier nur unterstreichen. In vielen Fällen fehlen uns sowohl das Verständnis des von einzelnen Kommunikationsmedien produzierten Überschusssinns als auch und erst recht ein Verständnis für die von ihrem Zusammenwirken produzierten Sinnprobleme. Dennoch halten wir es für attraktiv, den Gedanken einer Kulturform der Gesellschaft aufzugreifen und so weit es eben geht auszuprobieren. Es ist zum einen für die Möglichkeit einer Theorie der Kultur attraktiv, da diese Theorie mit guten Gründen als eine Theorie der funktionalen Balance der Institutionen einer Gesellschaft in der Auseinandersetzung mit den von ihr erfahrenen und produzierten Problemen ihrer inneren und äußeren Umwelt gefasst werden kann (Malinowski 2005; Geertz 1987). Und es ist zum anderen für die Analyse einzelner sozialer Phänomene attraktiv, da der Versuch einer Beschreibung der Kulturform dieser Phänomene sowohl dazu zwingt, deren Eigensinn zu rekonstruieren, als auch dazu führt, diesen Eigensinn in Differenz und damit Kontakt zu anderem Sinn in der Gesellschaft zu setzen.

Im Folgenden legen wir einen entsprechenden Versuch für den Fall der Religion vor. Wir verfahren bewusst skizzenhaft, da es hier eher darum geht, die theoretischen Grundlagen und die Analysetechnik vorzuführen, als darum, eine umfassende Kulturtheorie der Religion auszuarbeiten, die eine Fülle an regional und historisch vorliegendem Material zu berücksichtigen hätte. Stattdessen halten wir uns an Untersuchungen von Niklas Luhmann zur

* Manuskript zum Abendvortrag auf der Jahrestagung der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaften, "Religion und Massenmedien", Universität Basel, 16.-17. Oktober 2009.

Religion der Gesellschaft (Luhmann 2000, vgl. 1977) und nehmen damit entsprechende Einschränkungen auf einen eher westlichen, um nicht zu sagen eurozentrischen Blick, eher verstärkt als korrigiert durch den gelegentlichen Blick in außereuropäische Kulturen (Weber 1988), in Kauf. Der hier vorgelegte Versuch soll den Gegenstand, die Religion, nicht erschöpfend behandeln, sondern zu ähnlichen Untersuchungen dann auch und insbesondere detaillierter Phänomene einladen. Die Kulturtheorie der Form ist nicht zuletzt deshalb attraktiv, weil sie einen großen Spielraum für die Variation sowohl abstrakter als auch konkreter Zugänge zu einem Phänomen aufweist. Es ist jederzeit möglich, innezuhalten und zu fragen, wonach man eigentlich fragt, als auch sich im Gegenstand zu verlieren und von ihm überraschen zu lassen.

Inhaltlich verfolgen wir mit diesem Versuch eine Spur, die als eine weitere und scharfe Einschränkung des Zugangs zum Phänomen von Anfang an offen gelegt werden muss, weil sie nicht unumstritten ist, sondern gerade kulturwissenschaftlich zu Alternativen einlädt. Wir behandeln die Religion wie auch die Gesellschaft, das Leben, die Kultur oder das Bewusstsein als Einmalerefindungen, die mit einer faszinierenden Fülle an Varianz in Erscheinung treten, jedoch jeweils einen Kern aufweisen, der analytisch bestimmbar die Einheit und damit die Kontinuität des Phänomens definiert. Dieser Kern gilt uns zwar nicht mehr als "Ursprung" des jeweiligen Phänomens, aber doch als seine Eigenform (Kauffman 2005; vgl. von Foerster 1993a), die im Zuge der ebenso rekursiven wie nichtlinearen Reproduktion des Phänomens immer wieder aufgegriffen, bezweifelt, umspielt und bestätigt wird.

Aus dieser Konzentration auf die Annahme der Einmalerefindung erklären sich die Singulare im Titel dieses Beitrags: *die Form, die Religion und die Gesellschaft*. Nur *die Medien* sind im Plural gefasst und genügen damit einem der wichtigsten Gebote der gegenwärtigen kulturwissenschaftlichen Forschung. Wir respektieren dieses Gebot als ein wichtiges und unverzichtbares Korrektiv einer Beobachterperspektive, die andernfalls zu schnell dazu tendiert, sich mit der Sache selber zu verwechseln. Wir bleiben dennoch beim Singular, weil nur dieser dazu zwingt, die Aufgabe der Formulierung einer Theorie als Beitrag zum Verständnis der Einheit der Differenz dazugehöriger Phänomene ernst zu nehmen, und weil nur die Formulierung dieser Theorie eine Beobachterperspektive offen legt, die dann anschließend sowohl relativiert als auch variiert werden kann.

Mit der Annahme der Einmalerefindung bewegen wir uns aus dem paradigmatischen Umkreis der Kulturwissenschaften heraus und nähern uns einem eher kognitionswissenschaftlichen Verständnis unseres Phänomens. Wenn die Kulturwissenschaften als pluralisierendes Korrektiv einer zu einseitig auf die Vernunft der

westlichen Moderne setzenden Theoriearbeit in den Sozialwissenschaften der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts ernst zu nehmen sind, so können die Kognitionswissenschaften als ein Forschungsprogramm gelten, das die Beobachter dieser Welt (Leben, Bewusstsein, Gesellschaft, künstliche Intelligenz) als verzeitlichte und verkörperte Formen der Reproduktion ihrer eigenen Differenz untersucht (Varela 1990). Die Annahme der Einmalerfindung ist ein heuristischer Leitfaden, der ebenso viel über diese Beobachter und die Welten, die ihnen zum Phänomen werden, wie wiederum über deren etwa Wissenschaft in Anspruch nehmenden Beobachter aussagt, dessen Fruchtbarkeit jedoch auf der Hand liegt, wenn es darum geht, neben der Varianz eines Phänomens auch seine Redundanz zu sehen und zu würdigen. Überraschend und damit analytisch aufschlussreich ist überdies weniger die Varianz, die sich im Zuge der Reproduktion eines Phänomens zwar nicht von selbst ergibt, denn auch zum Einbau von Varianz muss ein Phänomen über die entsprechenden institutionellen Vorkehrungen verfügen, aber doch unter dieser Voraussetzung regelmäßig ergibt, als vielmehr die Redundanz, die im Kontext des Unterschieds, die es macht, als das Ergebnis einer unwahrscheinlichen Arbeit des Phänomens an sich selbst gelten muss. Die Annahme der Einmalerfindung erlaubt es uns, mit anderen Worten, die Kontinuität eines Phänomens zu untersuchen, die wir für unwahrscheinlich halten.

II.

Mit diesen Vorbemerkungen ist der Ansatz einer Kulturtheorie der Religion skizziert, aber noch nicht der Theorieapparat benannt, mit dem wir hier arbeiten wollen. Das sei jetzt nachgeholt. Man wird feststellen, dass wir mit einigen wenigen Begriffen arbeiten, die sich wechselseitig sowohl fordern als auch erläutern. Diese Begriffe entstammen der allgemeinen und der soziologischen Systemtheorie in der Auseinandersetzung mit der biologischen, neurophysiologischen und kybernetischen Forschung, sollten jedoch auch dann anwendbar sein, wenn man dieses längst unübersichtlich gewordene Forschungsfeld nicht vollständig überblickt.

Für unseren Ansatz einer Kulturtheorie der Religion genügt uns die Klärung der Begriffe der Kommunikation, der Form und des Mediums, zusammengefasst zu einem Begriff des Systems. Sie genügen uns deshalb, weil sie es sind, die es uns erlauben, ein Phänomen, hier: die Religion, auf seine (zeitliche) Reproduktion im Kontext seiner (sachlichen) Differenz hin zu untersuchen, wenn und sobald diese Reproduktion eine nichtidentische ist und wenn und

sobald diese Differenz als eine Zweiseitenform zu fassen ist, die das Unterschiedene als einen Zusammenhang zu sehen erlaubt (Luhmann 1980).

Den Begriff der *Kommunikation* übernehmen wir aus der mathematischen Kommunikationstheorie von Claude E. Shannon und Warren Weaver. Unter Kommunikation ist hier die mit Referenz auf einen Beobachter beobachtbare rekursive Selektion gewünschter Nachrichten ("desired messages") aus einem von diesem Beobachter entweder technisch hingenommenen oder sozial konstruierten Auswahlbereich möglicher Nachrichten zu verstehen (Shannon/Weaver 1963: 7 f., 31 ff., 65 ff.; vgl. MacKay 1969). Lässt man die Annahme eines technisch gegebenen Auswahlbereichs möglicher Nachrichten zugunsten der Annahme eines sozial konstruierten und entsprechend umstrittenen Auswahlbereichs fallen, verallgemeinert man die mathematische zu einer soziologischen Kommunikationstheorie (Baecker 2002a, 2005a und 2005b).

Möglich ist Letzteres unter Bezugnahme auf einen Begriff der *Form*, den George Spencer-Brown eingeführt hat, um Operationen beschreiben zu können, die Bezeichnungen vornehmen, dazu Unterscheidungen setzen und damit einen Raum generieren, in dem diese Unterscheidung auf ihre beiden Seiten und auf die Trennung dieser beiden Seiten hin beobachtet werden kann (Spencer-Brown 2008; vgl. Baecker 1993a und 1993b). Wir haben es mit einer mindestens dreiwertigen Zweiseitenform zu tun, die als Operation auf einen Beobachter zugerechnet werden muss, der sie aktuell vollzieht und der je nach Ansatz und Interesse als Organismus, Bewusstsein, Gesellschaft oder künstliche Intelligenz ausdifferenziert und materialisiert ("verkörpert") sein kann. Dieser Begriff der Form erlaubt es, die Selektion gewünschter Nachrichten im Kontext eines mitbeobachteten Auswahlbereichs möglicher Nachrichten als die Pointe des von Shannon formulierten Informationsbegriffs zu begreifen.

Drittens verwenden wir einen Begriff des *Mediums*, der zwar nicht mehr auf den Kontakt mit dem Übersinnlichen abstellt (Kardec 2000), jedoch immer noch eine empirisch erfahrbare Dimension der Transzendenz postuliert. Als Medium gilt uns mit Fritz Heider jene Menge lose gekoppelter Elemente, die, selbst unbeobachtbar, zu einem erst dann wahrnehmbaren Ding fester gekoppelt werden kann (Heider 2005). Niklas Luhmann hat diesen Begriff des Mediums dahingehend erweitert, dass er sich vorstellt, dass das Medium seinerseits aus dem Zerfall der Dinge, die in ihm wahrnehmbar sind, entsteht (Luhmann 1997: 190 ff.).

Medien dieser Art haben auf Bewusstsein und Gesellschaft dramatische Auswirkungen, weil sie einschränken, welche Dinge oder allgemein Formen in ihnen möglich sind (McLuhan 2001). Im Anschluss an Talcott Parsons' Entdeckung von *Interaktionsmedien* (nämlich: der Interaktion verschiedener Referenzsysteme, die in jeder Handlung differenziert und integriert

werden müssen) (Parsons 1980) unterscheidet Luhmann zwischen *Verbreitungsmedien* der Kommunikation, die es erlauben, Kommunikation über den Kreis der Anwesenden hinaus zu verbreiten, *Erfolgsmedien* der Kommunikation, die es erlauben, Kommunikation über bestimmte Schwellen der Unwahrscheinlichkeit hinaus wahrscheinlich zu machen, und *Massenmedien*, die in der modernen Gesellschaft als ein eigenes soziales System der Reproduktion von Nachrichten, Unterhaltung und Werbung ausdifferenziert sind (Luhmann 1997: 202 ff., und 1996a). Für alle Medien gilt, dass sie einen Auswahlbereich möglicher Informationen definieren, der als dieser Auswahlbereich zu bestimmten Kommunikationen motivieren kann, weil er in Differenz zu möglichen anderen Auswahlbereichen bestimmt ist (vgl. Baecker 2004 und 2008). Man akzeptiert Zahlungen im Medium Geld, wenn und solange sie nicht auch Unterwerfung im Medium der Macht fordern. Man akzeptiert eine Unterwerfung im Medium der Macht, wenn und solange der Machthaber nicht auch noch geliebt werden möchte. Und so weiter.

In diesem Sinne stellen Medien in jeder Form, die in ihnen eingepreßt und ausgedrückt wird, generalisierte, das heißt wiedererkennbare Symbole zur Verfügung, die sich in einzelnen Situationen bewähren, wenn und solange sie über die Beschränkung auf einzelne Situationen hinaus Geltung beanspruchen können, was wiederum nur der Fall ist, wenn sie auch in anderen Situationen beobachtbar zum Einsatz kommen.

Nicht die Medien, die nur für einen medientheoretischen Blick beobachtbar sind, aber ihre an den jeweils realisierten Formen erkennbaren Symbole attrahieren durch ihren Erfolg eine soziale, psychische oder auch somatische Aufmerksamkeit, die als solche alle anderen Symbole unter einen Konkurrenzdruck stellt. Gerade weil und indem jedes Medium die Verbreitung und den Erfolg einer Kommunikation nur in seinem Auswahlbereich sicherstellen, das heißt: wahrscheinlicher machen, kann, wird es für andere Medien attraktiv, sich an diese Verbreitung und diesen Erfolg anzuhängen. Medieninfektionen und -konfusionen sind demnach systematisch zu erwarten, womit es interessant wird, die Arbeit jeder Form innerhalb eines Mediums am reproduzierbaren Eigensinn dieses Mediums und die Arbeit der Gesellschaft an der Differenz der Medien zu untersuchen und zu verstehen. Denn auch die Konkurrenz und auch die wechselseitige Ansteckung sind nur möglich, wenn die Differenz wie auch immer verschoben gewahrt bleibt. Auch hier bewährt sich ein Begriff der Form, der eine Identität auch dann zu beobachten erlaubt, wenn sich auf beiden Seiten der die Identität konstituierenden Differenz etwas ändert.

Wir kombinieren die Begriffe der Kommunikation, der Form und des Mediums zu einem Begriff des *Systems*, der auf die nichtlineare Rekursivität der Reproduktion von Operationen im Netzwerk ähnlicher Operationen abstellt (Ashby 1981; von Foerster 1993b; Maturana

1981; Luhmann 1984; Baecker 2002b). Jede dieser Operationen ist eine Kommunikation im Sinne der Selektion rekursiv gewünschter Nachrichten aus einem im Rahmen der Form unterstellten Auswahlbereich möglicher anderer Nachrichten. Jede dieser Operationen ist ein Ereignis, das eine Form herstellt, die gleich anschließend wieder in die Menge lose gekoppelter Elemente zerfällt, aus der sie herausgegriffen oder in die sie hineingeprägt worden ist. Und jedes dieser Ereignisse hinterlässt im Netzwerk der Operationen, in dem es einen Unterschied macht, einen Struktureffekt, den man als das *Gedächtnis* des Systems beschreiben kann, weil er Anschlusswerte und Reflexionswerte für künftige Operationen bereithält (Luhmann 1996b).

Der soziologischen Theorie kommt diese Begrifflichkeit in hohem Maße entgegen, weil sie ohne das soziale Moment der Betonung eines Zusammenhangs unter diesen Operationen, der nicht kausaler und auch nicht bloß statistischer Art ist, nicht zu denken ist. Die rekursive und nichtlineare, das heißt auf Störungen nichtidentisch reagierende Reproduktion von Kommunikation setzt für jede Operation eine jeweils unwahrscheinliche *Netzwerksynthese* verschiedenartiger Sinnelemente voraus, von denen jedes einzelne eine *Selbstreferenz* verschrieben bekommt, die es dazu zwingt, Kontakte zu anderen Elementen zu suchen. Denn die Selbstreferenz ist leer und daher darauf angewiesen, sich durch den Einbau von Fremdreferenzen zu unterbrechen, anzureichern und zu entfalten.

Die Religion wird im Rahmen dieser Begrifflichkeit als ein soziales System im sozialen System der Gesellschaft beobachtet. Sie greift auf einen eigenen Typ von Kommunikation zurück, der eine eigene Form jenes Sinns generiert, der von ihren Operationen in Anspruch genommen wird. Und sie realisiert ihre Form im Medium lose gekoppelter Elemente möglicher alternativer Kommunikationen, das sie als Auswahlbereich möglicher Anschlussoperationen laufend begleitet und sowohl beunruhigt als auch absichert. Empirisch wird eine soziologische Theorie der Religion in dem Moment, in dem sie beginnt, diese Begrifflichkeit einzusetzen, um zu beobachten, wie die Religion (und das heißt dann: einzelne Formen der Religion) sich im Hinblick auf ihre eigene Reproduktion im Netzwerk ihrer Möglichkeiten hin beobachtet. Dieser empirische Zugang zum Gegenstand ist in der Theorie bereits angelegt, weil jedem Begriff der Kommunikation, der Form, des Mediums und des Systems ein Verständnis aktuell vollzogener Operationen zugrunde liegt, das nur dann eingelöst werden kann, wenn man einen Beobachter (Organismus, Bewusstsein, Gesellschaft, künstliche Intelligenz) identifizieren kann, der diese Operationen aktuell vollzieht.

Die Theorie sozialer Systeme katalogisiert nicht die sozialen Phänomene dieser Welt, sondern sie mischt sich als Beobachter unter die Beobachter dieser Welt. Und *Beobachten* heißt, dort Bestimmtheit einzuführen, wo zunächst nichts anderes als Unbestimmtheit

vorzufinden ist. Beobachten ist ein produktiver und, wenn die Reproduktion gelingt, auch autopoietischer Akt.

III.

Wenn dies die Begrifflichkeit ist, die es uns erlaubt, Verschiebungen der Religion in der Auseinandersetzung mit den Medien der Gesellschaft zu identifizieren und in diesem Sinne an einer Kulturtheorie der Religion zu arbeiten, kommt es in einem nächsten Schritt darauf an, herauszuarbeiten, was wir unter einer Religion verstehen wollen, die wir in diesem Sinne mit den Medien und der Medienentwicklung der Gesellschaft konfrontieren wollen.

Wir halten uns hierfür an einen Vorschlag von Niklas Luhmann, wohl wissend, dass wir damit eine Perspektive einnehmen, zu der es Alternativen gibt. Andererseits besitzt die Religionstheorie von Luhmann den Vorteil, bereits in engem Kontakt nicht nur mit einer Gesellschaftstheorie, sondern auch mit den hier verwendeten Begriffen der Kommunikation, der Form und des Mediums ausgearbeitet zu sein. Wie in allen Beschreibungen sozialer Phänomene arbeitet Luhmann auch in seiner Religionstheorie streng differenztheoretisch, indem er die Religion als ausdifferenziert in der, und eingebettet in die, Gesellschaft untersucht und somit von vorneherein auf ihre Form hin beobachtet. Die Religion muss sich in der Gesellschaft und als Gesellschaft auch dann jeweils neu bewähren, wenn sich diese Gesellschaft in struktureller, kultureller und semantischer Hinsicht ändert. Selbst wenn die Religion auf ihrer Seite der Form, sie nach Möglichkeit identisch setzend, beharrt, wird an der Art und Weise dieser Beharrung und damit an der Formatierung der Identität erkennbar sein, dass sich auf der Außenseite ihrer Form, in der Gesellschaft, etwas geändert hat. Diese Perspektive der Beobachtung ist typisch für eine soziologische Differenzierungstheorie und kann somit als eine klassische Form der soziologischen Analyse gelten (Durkheim 1988; Simmel 1989; Luhmann 1997: 595 ff.).

Wie also beobachtet die soziologische Theorie Luhmanns die Religion? Der Ausgangspunkt ist auch hier die Annahme, dass *die* Religion in *der* Gesellschaft nur dann einen Unterschied machen kann, das heißt *als* Religion erkennbar und praktizierbar ist und erkennbar und praktizierbar bleibt, wenn sie selbst einen Unterschied trifft, der es ihr erlaubt, die Fülle des gesellschaftlich zur Verfügung stehenden und zu bearbeitenden Sinns für ihre Zwecke der Selbstreproduktion aufzugreifen, zu reduzieren und in eine eigene Form zu bringen. Luhmann diskutiert dies unter der Überschrift der Codierung der Religion und versteht unter einem Code eine zweiseitige Unterscheidung, die Komplexität in Rekursivität übersetzt und zu diesem Zweck sowohl einen attraktiven (positiven) Anschlusswert der

Kommunikation als auch einen den Rest der Welt beobachtenden (negativen) Reflexionswert der Kommunikation zur Verfügung hält und im Rahmen einer Zweiseitenform aufeinander bezieht (Luhmann 2000: 53 ff.).

Schon hier ist eine für alles Weitere entscheidende Eigenschaft des Formbegriffs erkennbar, die darin besteht, dass die beiden Seiten einer Unterscheidung in ein Verhältnis sowohl der wechselseitigen Negation als auch der wechselseitigen Implikation gesetzt werden (Spencer-Brown 2008: 90 ff.). Nur so ist die Unterscheidung als Zusammenhang des Unterschiedenen verwendbar und beobachtbar. Die von Spencer-Brown vorgeschlagene Notation einer Unterscheidung macht dies auf einen Blick erkennbar, wenn, streng differenztheoretisch, ein a nur dann als a mit sich identisch gesetzt werden kann, wenn es von einem b unterschieden wird, das es *nicht ist*, jedoch zur Bestimmung der eigenen Identität *impliziert*:

$$a = \overline{a} \mid b$$

Das *cross*, $\overline{\quad}$, das heißt die Markierung der Unterscheidung, in deren Rahmen ein a bezeichnet und von einem b unterschieden wird, steht hier für eine von einem Beobachter (Organismus, Bewusstsein, Gesellschaft, künstliche Intelligenz) aktuell vollzogene Operation, die asymmetrisch eine Innenseite von einer Außenseite unterscheidet, um auf der Innenseite Anschlussoperationen vornehmen zu können, die durch eine mitlaufende Beobachtung der Außenseite reflektiert und somit geführt werden können. Das b ist nicht a , aber es wird von a als Kontext der eigenen Möglichkeit impliziert.

Beobachtet man den Sachverhalt dieser Operation differenzierungstheoretisch, verwendet man die ebenfalls von Spencer-Brown vorgeschlagene Notation eines Wiedereintritts (*re-entry*) der Unterscheidung in den Raum des Unterschiedenen, um so nachvollziehen zu können, nicht nur *dass*, sondern *wie* die Unterscheidung zwischen a und b beide Seiten der Unterscheidung voneinander trennt und aufeinander bezieht:

$$a = \overline{a} \mid b$$

Man beachte, dass dieser Wiedereintritt das *a* seiner selbst verunsichert. Es ist vom *b* so unterschieden wie auf es angewiesen. Was also ist es, wenn es versuchen sollte, sich nur als *a* zu bestimmen? Und welche Rolle spielt die in der Form des Wiedereintritts beobachtbar werdende Ausgrenzung der Unterscheidung-als-Zusammenhang von *a* und *b* im Kontext einer mitlaufenden unmarkierten Außenseite, , dieser Form? Möglicherweise ist *a* schon deshalb auf *b* angewiesen, weil anders der unmarkierte Raum außerhalb der Form weder auf Abstand noch unter Beobachtung gehalten werden kann?

Religion, so vermutet Luhmann, hat es mit diesen Fragen der Bezeichnung und Unterscheidung in einem dadurch eröffneten Raum unsicherer Bezeichnungen und Unterscheidungen prominenter zu tun als jedes andere soziale Phänomen. Religion erschöpft sich nicht darin, das Unbeobachtbare zu beobachten, denn das hat sie nicht zuletzt mit der Kunst und genauso erfolglos (weil mit jeder dieser Beobachtungen etwas Beobachtbares hervorbringend) gemeinsam (Luhmann 1990), aber genauer als jedes andere soziale Phänomen arbeitet sie an der Differenz des Beobachtbaren und des Unbeobachtbaren. Die entscheidende These Luhmanns zur Religionstheorie betrifft jedoch nicht die Beobachtung, *dass* die Religion dies tut, sondern eine Vermutung, *warum* sie dies tut. Wenn es einen Grund gibt, die Religion als eine Einmalerverfindung wie das Leben, die Gesellschaft oder das Bewusstsein zu verstehen, dann ist er hier, in der Bestimmung einer Funktion der Religion im Kontext der Gesellschaft, zu suchen. Religion, so deutet Luhmann an (Luhmann 2000: 60; vgl. auch 1997: 232 ff.), entsteht dann und entsteht dann immer wieder, wenn ein Folgeproblem des Auftretens von Sprache, des ersten Verbreitungsmediums von Kommunikation, bearbeitet werden muss. Denn die Verwendung von Sprache über die weitgehende Eindeutigkeit der wechselseitigen Wahrnehmung von Körpern und ihren Bewegungen hinaus bedeutet, dass neben der wahrnehmbaren und insofern evidenten Realität eine bezeichnete und insofern ungewisse, möglicherweise lügnerische und betrügerische Realität entsteht, die zum einen verortet und zum anderen kontrolliert werden muss.

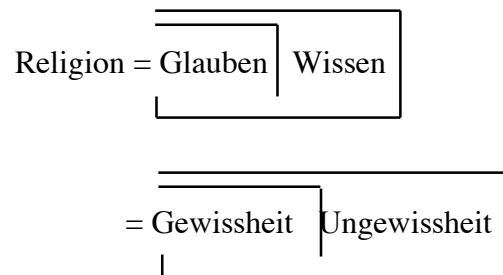
Erst im Kontrast mit dieser durch die Sprache (das heißt durch Worte, die man lernt, nicht mit den Sachen zu verwechseln) hervorgerufenen imaginären oder semiotischen Realität entsteht, so Luhmann an anderer Stelle (Luhmann 1997: 218 f.), der Eindruck einer harten, nämlich realen Realität. Je mehr sich dieser Eindruck verfestigt, desto unabweisbarer wird die Frage danach, worauf die imaginäre Realität verweist. Es genügt nicht, diese imaginäre Realität in den Raum der Phantasie zu verweisen und dort auszutrocknen. Dazu korrespondiert die Frage viel zu eindrücklich mit Ängsten und Hoffnungen, die ihre Adresse im Dunkel des Waldes und in der Helligkeit der Lichtung, in drohenden Geistern und

vertrauten Ahnen haben. Der Überschusssinn der durch Sprache produzierten semiotischen Realität wird daher nicht einfach gestrichen, sondern er wird genutzt.

Er wird genutzt, um einen Kontrast herzustellen zwischen einer harten, aber ungewiss bezeichneten und daher fragwürdig bleibenden, auf die Differenz (im Sinne der *différance*, des Aufschubs, der *différence*, der unmöglichen Wiederholung, und des *différent*, des Widerstreits; vgl. Derrida 2004; Deleuze 1997; Lyotard 1987) sozialer, sachlicher und zeitlicher Perspektiven verweisenden, realen Realität einerseits und einer ungreifbaren, aber gewiss geglaubten, mit unbezweifelbaren Wesenheiten aller Art bevölkerten, imaginären Realität andererseits. Dieser Kontrast inklusive der beiden Seiten der Differenz ist nur im Rahmen einer Form zu produzieren, zu denken und zu pflegen. Das Gewisse, auf das die Religion sich im Medium des Glaubens im Unterschied zum immer bezweifelbaren, weil auf Sprache (und schlimmer noch: auf Sprechen, das heißt auf beobachtbare und damit bezweifelbare Sprecher) angewiesenen Wissen kaprizieren wird, bezieht seine Evidenz nicht aus sich, sondern aus dem Unterschied zum Ungewissen:

$$\text{Religion} = \overbrace{\text{Glauben}} \left| \text{Wissen} \right.$$
$$= \overbrace{\text{Gewissheit}} \left| \text{Ungewissheit} \right.$$

Die Religion markiert die Möglichkeit des Glaubens und damit der Gewissheit im Unterschied zum Wissen und zur Ungewissheit. Dabei bleibt es jedoch nicht. Wir haben es nicht mit einer Kategorie zu tun, die etwas Bestimmtes bezeichnet, sondern mit einer Unterscheidung, die eine Form generiert, in der das Bezeichnete als andere Seite des damit Ausgeschlossenen beobachtbar wird:



Die Unterscheidungen werden wiedereingeführt in den Raum der Unterscheidung, denn das Wissen lässt die Bezweifelbarkeit nicht auf sich sitzen und unternimmt qua Autorität, Theorie und Methode alles Mögliche, um sich seinerseits einer möglichen Wahrheit (um den Preis der dadurch aufgerufenen Möglichkeit der Unwahrheit) anzunähern, und der Glauben übernimmt nur zu gerne die Rhetorik und Methodik des Zweifels, um diesen mit den autoritären Gesten einer Kirche oder mit den leisen Gesten der Meditation nur um so evidenter ausräumen zu können.

Die Wiedereinführung einer Unterscheidung in den Raum der Unterscheidung verwandelt, wie Spencer-Brown sagt (2008: 53), ein *cross*, das heißt eine getroffene Unterscheidung, in ein *marker*, das heißt in eine beobachtete Unterscheidung, mit anderen Worten: eine reale in eine semiotische Realität. Im Rahmen der Sprache heißt das, dass das *cross* entschärft wird, indem es auf Beobachter zurückgeführt wird, die auch anders unterscheiden und damit anders beobachten könnten. Die Unterscheidung verliert ihre asymmetrisierende Schärfe (oder Härte) in der beobachteten Selektivität ihrer beiden Seiten. Sie verliert sich selbst, indem im Zuge der Zurückrechnung einer Unterscheidung auf den sie treffenden Beobachter ununterscheidbar, weil kontingent, wird, was gerade noch unterschieden wurde (Luhmann 1993).

Man sollte sich jedoch davor hüten, zu schnell von diesem *blurring* der *distinction* im Medium der Sprache beziehungsweise im Medium ihrer Beobachtung als Form auf ein Verschwinden der *distinction* als *cross* zu schließen. Meist liegt diesem Schluss eine Überschätzung der Reichweite semiotischer, semantischer und somit häufig intellektueller Operationen zugrunde. Dass die Sprache die Unterscheidung in den Raum der Unterscheidung wiedereinführt, bedeutet nicht, dass die Kommunikation auf dieselbe Unterscheidung ohne weiteres verzichten kann. Das Gegenteil ist der Fall. Die Kommunikation reichert sich mit den sprachlichen Möglichkeiten etwa zugunsten der Inszenierung, der Ritualisierung und der Institutionalisierung der verwendeten Unterscheidung an und gewinnt damit neue Optionen der Vernetzung dieser Unterscheidung

im Alternativenraum der Gesellschaft, aber sie lässt sie solange nicht fallen, wie sie sie aus funktionalen Gründen der Markierung und Lösung eigener Probleme braucht.

Sobald die Gesellschaft im Medium der Sprache und des Sprechens die Entstehung einer ungewissen Realität zulässt, tritt eine Religion auf, die die andere Seite der Differenz auffängt und eine für gewiss gehaltene Realität einführt, an die man allerdings, weil das Wissen sprachlich besetzt ist (aber auch das wird mit guten Gründen bestritten), nur glauben kann.

Die Gewissheiten der Religion haben zwei weitere Eigenschaften, die es erlauben, die Form in sich zu schließen und einen institutionellen Kern ("Ursprung") zu definieren, der seither, das wäre die These, nur variiert zu werden braucht. Die erste dieser beiden Eigenschaften ist die Nicht-Negierbarkeit, die zweite die Unbeobachtbarkeit, die sich, wie man sieht, bestens ergänzen. Religiöse Gewissheiten sind per se nicht-negierbar, weil sie anders nicht als gewiss kommuniziert werden könnten. Das ist eine unmittelbare Folge des Kontrasts des Glaubens der Religion mit dem Wissen der Sprache, wenn dieses Wissen dank seiner (wie gesagt: seither immer wieder bestrittenen) Verankerung in der Sprache mit einem Ja/Nein-Code ausgestattet ist (Luhmann 1997: 221 ff.), der es erlaubt, jeder Bejahung eines beliebigen Sachverhalts dessen Verneinung zur Seite zu stellen: "Theorie hilft." "Nein, sie hilft nicht." Man kann sich die Verunsicherung der Gesellschaft durch diese universelle Möglichkeit der Negation nicht dramatisch genug vorstellen. Sie muss kontrolliert werden. Und sie wird zum einen durch die Entmutigung oder auch Erübrigung des Neins in den Medien der Macht, des Geldes, der Liebe oder der Kunst und zum anderen durch die Einführung des leuchtenden Beispiels einer Nicht-Negierbarkeit kontrolliert.

Dieses Beispiel und zugleich der einzige Fall seiner selbst ist die Religion. Zur Religion lässt sich, sobald man sie gewählt hat, nur Ja sagen. Das lässt konfessionelle Kriege so gewalttätig werden, weil hier nur Ja gegen Ja gestellt werden kann und kein vermittelndes Nein die eigene Position zu relativieren erlaubt. Das zwingt auch die Religionskritik auf den Umweg einer Gesellschaftstheorie, weil nur hier Einsichten in soziale Zusammenhänge gewonnen werden können, die als Einwände gegen die Religion an dieser keinen Halt finden.

Es liegt auf der Hand, dass die zweite unserer Eigenschaften einer Religion, die im Medium des Glaubens die Gewissheit pflegt, die Unbeobachtbarkeit sein muss, weil anders weder die Gewissheit noch die Nicht-Negierbarkeit aufrechterhalten werden können. Es entsteht ein Bereich der Transzendenz, eine imaginäre Realität für gewiss gehaltener Entitäten, der unbeobachtbar sein muss, weil er andernfalls bezweifelt werden könnte, und der nicht-negierbar ist, weil er andernfalls mit der Immanenz zusammenfallen würde. Man versteht vor diesem Hintergrund das zivilisatorische Risiko, das die Athener eingegangen sind, als sie die Götter, die in Mykene noch in ihren Arkana vor den zudringlichen Blicken

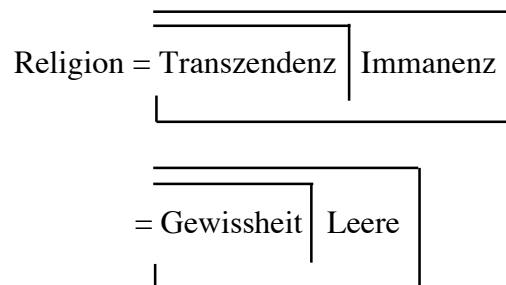
der Gläubigen und Ungläubigen geschützt waren, aus den Tempeln herausholte und auf dem Marktplatz, der *agorà*, den Blicken und dem Gerede aller preisgab (Vernant 1982). Man musste sie, die nun mit anschauen mussten, wie sich die Menschen die Gestaltung ihrer *polis* selber zueigen machten, zu den Herren eines unberechenbaren Schicksals machen, damit die religiöse Differenz in ihrer Dreieinigkeit von Gewissheit, Nicht-Negierbarkeit und Unbeobachtbarkeit aufrechterhalten werden konnte.

Man versteht vor diesem Hintergrund das vermutlich noch größere Risiko, das die Gesellschaft eingegangen ist, als sie die Theologie entstehen ließ. Denn immerhin beobachten die Theologen Gott und machen sich damit einer Sünde schuldig, die seinerzeit schon Satan seinen Platz im Himmel gekostet hat (Luhmann 1987a und 1987b). Und immerhin argumentieren die Theologen über Gott und riskieren damit bewusst die Nähe zum Nein. Vermutlich musste dieses Risiko eingegangen werden, weil nur so die Tendenz der Religion, das Gewisse für gut und das Ungewisse für böse zu halten, inklusive der polemogenen Konsequenzen dieser Unterscheidung aufgefangen und zugunsten der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz entschärft werden konnte. Die Erbsündenlehre und die Theodizee sind die beiden Brückenfiguren einer Wiedereinführung der Unterscheidung von gut und böse auf den beiden Seiten der Differenz, so dass das, was "eigentlich" gemeint ist und kommunikativ unverzichtbar ist, nämlich das Bereithalten einer nicht-negierbaren und unbeobachtbaren Transzendenz, garantiert werden konnte. Die Entstehung der Theologie ist der Preis für die Einführung einer semantischen und strukturellen Figur, die die Nicht-Negierbarkeit und Unbeobachtbarkeit der Götter aufgibt und dafür die Transzendenz rettet.

Man kann diese Sinnmanöver der Religion zur Formulierung zusammenfassen, dass die Religion Sinnparadoxien betreut, die immer dann auftreten, wenn das Ja und das Nein in der aktuell vollzogenen Kommunikation ununterscheidbar werden. Wenn das Vermögen seine Schuld, die Macht ihre Ohnmacht, die Wahrheit ihre Unwahrheit und die Liebe ihren Hass entdecken und man keine Möglichkeiten findet, auszuweichen und abzuwarten, hilft nur eine Religion, die das Ja und seine Gewissheit zu pflegen erlaubt, weil sie das Nein nur in der Form eines Zweifels kennt, der jeweils überwunden werden muss.

Die Codierung, die die Religion schließlich findet, um auch diesseits jeder Theologie kommunizierbar zu werden und zu bleiben, greift die durch die Sprache geschaffene Unterscheidung von realer und semiotischer Realität auf, indem sie diese durch die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz spiegelt (und "Spiegeln" heißt: Übersetzung der Form in die Form, nicht etwa nur der beiden Seiten der Unterscheidung in zwei neue Seiten einer anderen Unterscheidung), und löst das Problem der ebenfalls durch die Sprache aufgeworfenen Frage nach dem Nicht-Negierbaren dadurch, dass sie sich selbst als

gewiss offeriert. Nicht-negierbar sind nur die Gewissheit einer unwirklichen Wirklichkeit ("Transzendenz") und die Leere einer wirklichen Unwirklichkeit ("Immanenz"). Das ist der Code der Religion und die insbesondere Max Weber so beeindruckende Tendenz der Religion zur Abwertung jeder irdischen Realität ist ein Preis, den sie zahlen muss, weil anders die Ungewissheiten dieser irdischen, das heißt realen, das heißt mit einer semiotischen Realität konfrontierten Religion nicht abgefangen werden können:



Der Code arbeitet in der Form der Form, das heißt der in den Raum ihrer Unterscheidung wiedereingeführten Unterscheidung. Beide Seiten der Unterscheidung sind für religiöse Kommunikation anschlussfähig und beide Seiten werden, wie jedem Kenner der Materie sofort auffällt, dafür auch vielfältig genutzt. Entscheidend ist erstens, dass die eine Seite der Differenz nicht ohne die andere Seite auftritt. So unbezweifelbar eine Gewissheit auch auftreten mag, so leer ist der Ort, an dem sie verankert ist. Und so groß die Leere auch sein mag, so gewiss, solange man glaubt, ist, dass es etwas gibt, das sie auffängt. Entscheidend ist zweitens, dass beide Seiten zusammen, das heißt als Form, dazu dienen, im Netzwerk der Gesellschaft nicht-negierbare Möglichkeiten der Kommunikation zu rekrutieren und zu pflegen, die als Religion verstanden und reproduziert werden können.

Die Überprüfung der These, dass der Code immer als Zweiseitenform auftritt, müssen wir den Religionswissenschaften überlassen, die den Überblick über die einschlägige Forschung haben. Der zweiten These, dass der Code dazu dient, Möglichkeiten der nicht-negierbaren Kommunikation zu rekrutieren, widmen wir im Folgenden einige Überlegungen, die die Form der Religion der Auseinandersetzung mit den Verbreitungs-, Erfolgs- und Massenmedien der Gesellschaft aussetzen.

Wir können diesen Abschnitt jedoch nicht verlassen, ohne auf eine weitere Paradoxie und eine Konkurrenz hinzuweisen. Zum einen sind nicht-negierbare Möglichkeiten der Kommunikation Möglichkeiten, die selbst paradox sind, weil sie die Negation negieren und damit in der Form implizieren. Das Nein, das die Religion zu vermeiden sucht, enthält sie in

der Form des Neins zu diesem Nein. Man denke nur an Rituale der Enthaltbarkeit, Askese und Keuschheit. Offenbar schadet ihr dies jedoch nicht, sondern offeriert ihr nur eine weitere Reflexionsschleife, indem es ihr erlaubt, das gesellschaftliche Problem, das sie bearbeitet, auch in sich selbst vorzufinden und dort gleichsam stellvertretende Lösungen zu entwickeln, die wiederum als spezifisch religiös kommuniziert werden können. Mehrfachverkapselungen dieser Art sind typisch für soziale Formen, die aus der Reduktion von Komplexität eine neue Komplexität gewinnen.

Und zum anderen trifft die Religion in der Gesellschaft auf eine weitere Form negationsfreier Kommunikation, die wesentlich weniger Mühe damit hat, sich als negationsfrei zu behaupten und vermutlich auch deshalb von der Religion entweder verbannt oder, aber das läuft fast auf das Gleiche hinaus, in ihren Dienst gestellt wird: die Kunst (so auch, wenn auch aus anderen Gründen: Weber 1988, Bd. 1: 555 ff., der überdies die Erotik in derselben Konkurrenz zur Religion sieht). Die Kunst hat es einfacher mit der negationsfreien Kommunikation, weil sie Wahrnehmung kommuniziert. Denn Wahrnehmung ist per se negationsfrei. Man kann ein Bild nicht sehen oder eine Musik nicht hören und gleichzeitig behaupten, man sähe es oder höre sie nicht. Das macht die Kunst der Religion so sympathisch. Andererseits besteht die gesellschaftliche Funktion der Kunst genau darin, die Wahrnehmung mit Möglichkeiten ihrer Negation wenn auch nur im Medium der Kommunikation anzureichern, um auf diese Art und Weise sowohl Faszinationen aufzulösen als auch neue zu schaffen (Baecker 2007a). Und genau das macht die Kunst der Religion verdächtig. Vermutlich kommt die Religion nicht darum herum, diese Konkurrenz zu pflegen, das heißt eine Nähe zur Kunst zu suchen, die es ihr erlaubt, jederzeit wieder auf Abstand zu gehen. Künstler im Auftrag von Kirchenfürsten wissen davon ein Lied zu singen (womit nicht gesagt sein soll, dass sie es mit anderen Auftraggebern leichter hätten; doch die Typik der Schwierigkeiten ist eine andere).

IV.

Wir kommen zurück auf unsere Ausgangsthese. Die Religion ist eine Kulturform der Gesellschaft in der Auseinandersetzung mit allen Medien dieser Gesellschaft. Wir können jetzt spezifizieren, dass sie diese Auseinandersetzung aufnimmt, indem sie je nach semantischen und strukturellen Anknüpfungspunkten, historischer Gelegenheit und evolutionärer Chance die Kommunikation innerhalb dieser Medien auf die Inanspruchnahme von Negationen hin absucht, die attraktiv genug sind, um ihnen die Behauptung einer eigenen Nicht-Negierbarkeit entgegenzusetzen. Man darf sich diese Suche nicht allzu aktiv vorstellen.

Sie vollzieht sich eher nach dem Muster einer Bearbeitung der Reproduktionsprobleme der Religion im Schema eines Aufgreifens dazu sich anbietender Gelegenheiten. Dafür gibt es keinen systematischen Leitfaden, sieht man von historischen Erfahrungen (so weit sie erinnert werden) und gesellschaftlichen Koalitionsangeboten (seitens der Politik, der Moral, der Erziehung oder auch der Familie) ab.

Wenn es darum geht, welche religiöse Kommunikation jeweils eine Nicht-Negierbarkeit einzuführen erlaubt, kann die Religion auf ihren Code zurückgreifen und auf den Wert entweder der Gewissheit oder der Leere zurückgreifen. Aber wie dieser Rückgriff jeweils ausgestaltet wird, in welchen Formen der Verkirchlichung oder Veralltäglicung, der Askese oder Ekstase, des Polytheismus, Monotheismus, Pantheismus oder Atheismus, der Rache oder des Trosts, der Sünde oder der Liebe, der Gewalt oder der Innigkeit, bleibt den Programmen der Religion überlassen, die gesellschaftlich zwar nicht beliebig, aber auch nicht eingeschränkt sind. Deshalb unterscheidet Luhmann für alle Funktionssysteme zwischen der strengen Zweiwertigkeit des Codes und der offenen Mehrwertigkeit der Programme (etwa Luhmann 1997: 362 f.).

Die Kulturform der Religion kommuniziert mit allen Medien der Gesellschaft. Wir skizzieren daher im Folgenden ein Kalkül der religiösen Kommunikation, der aus vier Algorithmen besteht, auf deren historische und regionale Spezifizierung wir auf der Ebene der hier vorgelegten allgemeinen Skizze verzichten müssen. Wir machen davon nur eine Ausnahme beim ersten dieser Algorithmen, der mit Blick auf die Konsequenzen der Einführung von Sprache, von Schrift, von Buchdruck und von Elektronik vier Medienepochen unterscheidet, in denen die Religion sich herausgefordert sieht, jeweils unterschiedliche Werte zu beziehen, um entweder positiv auf Gewissheit oder negativ auf Leere (die ebenfalls positiv, das heißt nicht-negierbar gesetzt wird) hinzuweisen. Aber auch diese Medienepochen bleiben historisch denkbar grob skizziert. Wir verstehen unsere hier vorgelegten Überlegungen nur als Strukturierung denkbarer Fragestellungen und Einladung zu einer entsprechenden Detailforschung.

Ein Algorithmus ist ein Lösungsverfahren beziehungsweise ein Programm zur Errechnung von Variablen abhängig von anderen Variablen. Wir verwenden auch dazu die Notation des Indikationenkalküls von Spencer-Brown. Sowohl die Bestimmung eines Algorithmus als auch die Verwendung des Spencer-Brownschen Kalküls kommen einer soziologischen Theorie und Kulturtheorie entgegen, die auf der Grundlage von funktionalen Interdependenzen mit Rekursionen und Wiedereintritten rechnet. Jeden dieser Algorithmen kann man sich daher als eine Form vorstellen, die einen Eigenwert beziehungsweise eine Eigenfunktion definiert (Kauffman 1987, 2005), die den Engpass einer wiederaufrufbaren

(Spencer-Brown formuliert: kondensierten und konfirmierbaren) Identität angibt, durch das die Reproduktion eines Phänomens immer wieder aufs Neue hindurchläuft. Stellt man sich diese Reproduktion als die Reproduktion eines doppelt geschlossenen Systems vor, geschlossen auf der Ebene seiner Operationen wie auf der Ebene der Regulation dieser Operationen (von Foerster 1993b), dann ist diese Vorstellung der Wiederholung des Algorithmus kompatibel mit der Beobachtung divergenter, um nicht zu sagen: chaotischer, Zustände, die die Realisierung des jeweiligen Phänomens in einem mehrwertigen Netzwerk von Unterscheidungen jeweils annimmt.

Wir beginnen mit der Form der Religion in den Verbreitungsmedien der Gesellschaft. Über die Auseinandersetzung der Religion mit der Sprache haben wir bereits einiges gesagt. Entscheidend ist das durch die Sprache in die Gesellschaft eingeführte Problem der Kontrolle des Überschusssinns, der eine semiotische von einer realen Realität unterscheidet. Die Einführung der Sprache gelingt einer damit entstehenden Gesellschaft nur dann, wenn es ihr gelingt, diesen Überschusssinn auf einen bestimmbaren Sinn zu reduzieren, und dies wiederum gelingt ihr nur, wenn sie Formen findet, in denen dieser Überschusssinn sowohl abgelehnt als auch angenommen werden kann. Die Kommunikation muss Mittel und Wege finden, Ja und Nein sagen zu können, um Sinnofferten einbetten zu können in das soziale Netzwerk der Gesellschaft.

Die Stammesgesellschaft, die Gesellschaft 1.0, ist die Gesellschaft, die Strukturen gefunden hat, mit deren Hilfe die Einführung der Sprache nicht nur bewältigt, sondern auch ausgenutzt werden kann. Ihre Kulturform ist das *Geheimnis*, das es ermöglicht, sichtbare Sachverhalte der Kommunikation zu entziehen und so der Kommunikation *Grenzen* zu ziehen, die sie wahlweise annahme- und ablehnungsfähig gegenüber Sinnofferten macht. Beide Struktureigenschaften der Stammesgesellschaft, das Geheimnis ebenso wie die Grenze, sind aus der ethnologischen Literatur wohl bekannt (Lévi-Strauss 1978a, 1978b; Turner 1969; Leach 1979), ohne dass man dort notwendigerweise auf die Idee kommt, diese Struktureigenschaften als Formen der sozialen Kontrolle der Sprache zu verstehen.

In dieser Gesellschaft ist die Religion die elementare Kulturform der Gesellschaft, indem sie im Medium der Geheimnisse das Profane und damit Beredbare vom Heiligen und damit nur schweigend Kommunizierbaren trennt (Durkheim 1981). Ohne diese Form von Religion, so hatten wir bereits vermutet, hätten die Konsequenzen der Einführung der Sprache möglicherweise nicht aufgefangen werden können. Wir starten daher unseren Algorithmus der Religion in der Auseinandersetzung mit den Verbreitungsmedien der Gesellschaft mit folgender Spencer-Brown-Gleichung:

$$\text{Religion}_{1.0} = \overbrace{\text{Glauben} \mid \text{Sprache}}^{\text{Geheimnis}}$$

Wir lesen diese Gleichung wie folgt: In der Stammesgesellschaft markiert die Religion in der Auseinandersetzung mit der Sprache einen Bereich des Glaubens, der leeren Gewissheit, der durch die Initiierung von Geheimnissen geschützt wird, die der Sprache Grenzen ziehen. Abweichend vom Kalkülgebrauch bei Spencer-Brown beschriften wir auch die Wiedereintrittsebene, hier durch die Variable des *Geheimnisses*, um so darauf hinweisen zu können, dass auch diese Form des Umgangs mit der Form auf die Praxis eines Beobachters angewiesen ist, der diesen Wiedereintritt aktuell vollziehen muss. Für jeden seiner Schritte ist unser Algorithmus auf eine empirische Forschung angewiesen, die die hier angestellten Überlegungen entweder bestätigt oder widerlegt und im letzteren Fall zu einer Umschrift des Algorithmus auffordert.

Mir ist klar, dass die Benennung der Variablen *Geheimnis* und *Grenze* dürre Worte für die Beschreibung eines außerordentlich vielfältigen Phänomens sind, dem innerhalb der soziologischen Theorie nicht zuletzt Emile Durkheim mit seiner ausführlichen Beschreibung des Animismus, Naturismus und Totemismus, des Rituals, des Kults und des Heiligen eine sicherlich angemessenere Würdigung hat zuteil werden lassen. Aber wir beschränken uns hier auf Hypothesen zum Kalkül der Religion als einer Einmalerfindung, die der Vielfalt des Phänomens nicht widersprechen sollen, sondern sie ganz im Gegenteil untermauern, da Geheimnisse und Grenzen abhängig von den Bedingungen und Strukturen der jeweiligen Stammesgesellschaft sicherlich nicht eine jeweils identische Form haben können. Der Kalkül der Religion realisiert sich nicht im Medium der Einheit, sondern im Medium der Vielfalt ihrer Möglichkeiten.

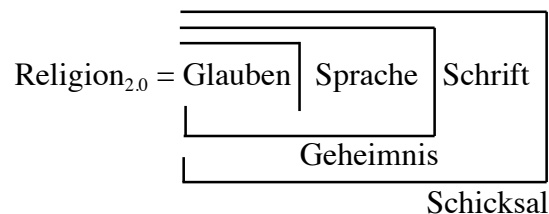
Entscheidend ist für uns, dass Geheimnisse ebenso wie die Grenzen, die sie ziehen, in der Form der Nicht-Negierbarkeit auftreten. Man kann Geheimnisse aufdecken, wenn man dies wagt, aber selbst das aufgedeckte Geheimnis ist noch ein Geheimnis, wenn auch im Modus seiner Bekanntheit. Und auch die überschrittene Grenze ist noch eine Grenze, wenn auch im Modus ihrer Vertrautheit. Davon profitieren das Totem, das Ritual und der Kult. Sie offerieren der Gesellschaft leere Gewissheiten, die sie der Sprache entziehen, indem sie sie durch Bildnisse, Gesten, Tänze und heilige Objekte kommunizieren. Die Aufdeckung der Geheimnisse und die Überschreitung der Grenzen werden in den Formen des Gelächters und

der Ekstase sogar ermutigt, nur um vorzuführen, dass man davon nichts hat als eine ungewisse Leere. Diese Formen der Religion sind so unbezweifelbar positiv, dass keine Negation ihnen etwas anhaben kann. Ihre grandiose Tautologie schiebt sich vor den Abgrund, den die Stammesgesellschaft von allen früheren Formen körper- und gewaltvermittelter Menschlichkeit trennt. Nur das Opfer dokumentiert, dass auch diese Positivsprache ihr Komplement in einer Negativsprache hat (Girard 1978; Günther 1980). Aber das Opfer, so hat man fast den Eindruck, wird nur eingeführt, um alsbald wieder ausgeführt werden zu können, wie es der Kreuzestod Jesu Christi dann auf den Punkt bringt.

Mit dem Auftreten der Schrift, vor allem der alphabetischen, den Laut still stellenden Schrift, entsteht die Hochkultur der antiken Gesellschaft, der Gesellschaft 2.0, mit der die Religion vor neue Probleme gestellt wird. Im Verbreitungsmedium der Schrift erschließt sich die Gesellschaft neue Zeithorizonte, die Erinnerung an die Vergangenheit ebenso wie die Projektion möglicher Zukünfte, die die Gesellschaft, *G*, historisieren, das heißt nicht mehr nur von sich, *G*, und ihrer Umwelt, *U*, sondern von sich, ihrer Umwelt und dem Zeitablauf, *Z*, abhängig machen: $G = G(G, U, Z)$.

Pläne im Medium der Schrift, etwa Fernhandelsunternehmen, politische Verfassungen, dynastische Familienpolitik, negieren jetzt nicht nur die Sicherheiten und Unsicherheiten der jeweiligen Gegenwart, sondern sie werden ihrerseits durch überraschende neue Gegenwarten, durch auftretende Störungen, negiert.

Welche Positivität, welche leere Gewissheit kann die Religion dieser neuen Gesellschaft entgegensetzen und damit zur Verfügung stellen? Vermutlich ist es die des *Schicksals*, exemplifiziert sowohl am Beispiel der Götter und ihrer Leidenschaft als auch am Eingriff dieser Götter in die plötzlich belanglosen beziehungsweise nur mit List zu rettenden Pläne der Menschen (Horkheimer/Adorno 1969: 50 ff.):



Das Schicksal hat denselben Status wie das Geheimnis. Es kann nur bejaht werden, so sehr es seinerseits negiert. Und es ist ebenso gewiss wie unbestimmt. Genau damit eignet es sich für eine religiöse Heuristik, die in der antiken Gesellschaft darauf angewiesen ist, Formen von

Kommunikation zu finden, die sich in der von der Stammesgesellschaft so radikal verschiedenen Gesellschaft noch behaupten lassen.

Die Kategorie des Geheimnisses bleibt währenddessen gewahrt, wie ja auch die Schriftgesellschaft nach wie vor über Formen der Mündlichkeit verfügt, die nach wie vor sozial kontrolliert werden müssen, damit nicht jeder glaubt, über jeden und jedes jederzeit seine Meinung äußern zu können. Allerdings werden die Grenzen neu gezogen. Nach wie vor gibt es das Heilige und das Profane, aber es wird überformt von der neuen Differenz des Privaten und des Öffentlichen, die die *oikoi*, in denen die Privaten unbeobachtet ihre Pläne schmieden und reden können, wie sie es untereinander aushalten, von der *agorá* der *polis* trennt, auf der dieselben Privaten zur Rechenschaft gezogen und ganz und gar nicht reden können, wie sie wollen (Aristoteles 1999).

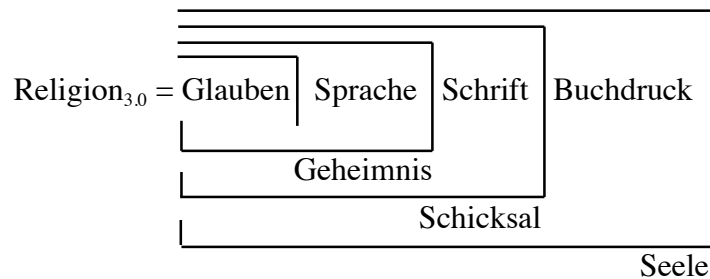
Unser Algorithmus der Auseinandersetzung der Religion mit den Verbreitungsmedien der Gesellschaft lässt sich deshalb auch als ein Beitrag zu einer Medienarchäologie der Kulturformen der Gesellschaft verstehen, wie ich sie andernorts an anderen Phänomenen der Gesellschaft erprobt habe (Baecker 2007b). Jede neue Medienepoche löst die vorherige nicht ab, sondern überlagert sich dieser und allen vorherigen, so dass es hier die Religion einerseits mit einem immer größeren gesellschaftlichen Problemdruck zu tun bekommt, sie andererseits jedoch in einem immer vielfältigeren Netzwerk gesellschaftlicher Variablen, wie wir es hier durch unseren Algorithmus abzubilden versuchen, nach jeweils angemessenen Werten für diese Variablen suchen kann.

Jede dieser Medienepochen, so spätestens die Hypothese von Marshall McLuhan und Quentin Fiore, erfährt durch das Auftreten eines neuen Mediums und die Reaktion der Gesellschaft auf dieses Auftreten ihr eigenes katastrophales Ende (McLuhan/Fiore 2001, hier mit einem Zitat Alfred North Whiteheads). So funktional abgestimmt die Medien der Gesellschaft und die Kulturform der Verarbeitung ihres Überschusssinns auch jeweils sein mögen (kann man Oswald Spengler zitieren, Arnold Toynbee, Jacob Burckhardt?), so sehr bringt ein neues Medium, wenn seine Einführung nicht sofort unterbunden wird (und wann wäre das je gelungen?), die jeweils gefundene Balance, oder besser: das jeweils gefundene lebendige Ungleichgewicht, wieder durcheinander.

So auch der Buchdruck, dessen erfolgreiche Einführung nichts Geringeres als die Entstehung der modernen Gesellschaft bedeutet (Giesecke 1991), der Gesellschaft 3.0. Er konfrontiert die Gesellschaft mit den Effekten massenhaft verbreiteter Flugblätter, Bücher, Zeitungen und Zeitschriften, Akten, Zeugnisse und Geldscheine und damit mit der Möglichkeit einer jederzeit aktualisierbaren kritischen Einstellung zu denkbar jeder Situation der Gesellschaft. Man hat gelesen, ist gebildet und kann zahlen und kann daher mit einer

eigenen Meinung eigene Interessen verfolgen. Der Euphemismus, mit dem diese die gesamte Gesellschaft ergreifende Unruhe beschrieben wird, lautet "Aufklärung", unterfüttert durch ein "Humanismus" genanntes Ja zum lesenden Menschen, das selbst schon fast das Zeug zu einer neuen Religion hat. Immanuel Kants Vorschlag, die Effekte des Lesens dadurch aufzufangen, dass man nur Gelehrten erlaubt, öffentlich (das heißt kontrolliert durch andere Gelehrte) Gebrauch von ihrer Vernunft zu machen, und es dem Publikum freistellt, sich entsprechend dieser Gedanken zu verhalten oder auch nicht (Kant 1964), verhallt ungehört und hätte wohl auch nur schwer realisiert werden können. Oder sind die Wissenschaft und das Feuilleton die hierin durchaus kompatiblen Formen der Umsetzung dieses Vorschlags?

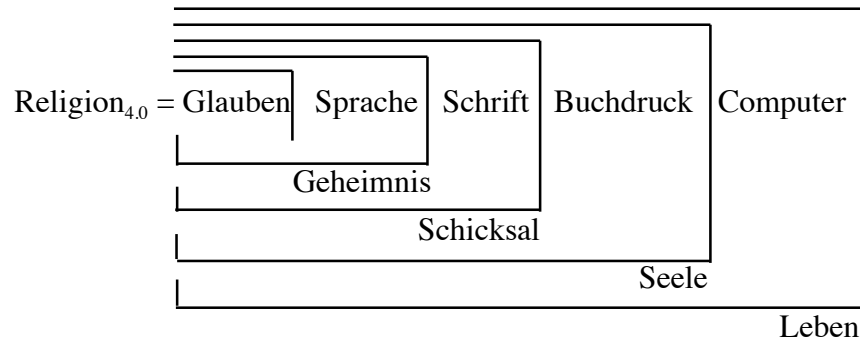
Und was macht die Religion? Sie rekuriert auf eine neue Kulturform, unnegierbar wie die alten, aber auf der Höhe mit einer Gesellschaft, die unter der Überschrift der "Individualisierung" selbst den einzelnen Menschen in eine Ja/Nein-Fassung seiner selbst zwingt und ihm daher nur den Ausweg lässt, in sich die leere Gewissheit, genannt *Seele*, zu finden, die diesen neuen Ansprüchen in unbezweifelbarer, selbst wenn und gerade wenn aus dem Zweifel gewonnener Positivität entgegengesetzt werden kann:



Die Erschütterungen, die die Einführung der Seele im Rekurs auf die nun erstmals in der Landessprache lesbare und im Familienkreis wie in der Gemeinde innig erfahrbare Bibel in der christlichen Religion ausgelöst hat, sind bekannt. Sie haben nichts Geringeres als eine Reformation erzwungen, für die es, wenn ich recht sehe, in außerchristlichen Religionen, die nicht unter den Effekten der Einführung des Buchdrucks zu leiden hatten (sondern stattdessen im Zuge der Globalisierung jetzt gleich mit der Elektronik, dem Computer und dem Internet konfrontiert werden), kaum Vergleichbares gibt. Entscheidend ist auch jetzt wieder die Einführung einer Nicht-Negierbarkeit, die in der Seele und möglicherweise komplementär im in der Moderne vorübergehend wiederbelebten Gedanken der Erbsünde, ihren perfekten Ausdruck gefunden hat.

Aber auch dabei bleibt es nicht. Der ebenso sündige wie beseelte Mensch übersteht zwar problemlos die Dynamisierung der Gesellschaft zu ihren neuen Formen robuster Kritikfreundlichkeit, also zur demokratischen Politik, zur unternehmerischen Wirtschaft, zur neugierigen Wissenschaft, zur passionierten Liebe, zum positiven Recht und zur autonomen Kunst, aber das bedeutet nicht, dass diese Form der Religion ihn auch befähigt, leere Gewissheiten im Umgang mit den neuen Verbreitungsmedien des Computers und des Internets zu produzieren. Die nächste Gesellschaft, die Gesellschaft 4.0, relativiert das Individuum und damit die beiden Figuren der Seele und der Sünde schon dadurch, dass sie dem Menschen einen weiteren ebenso intransparenten, ebenso gedächtnisfähigen und daher möglicherweise ebenso bewussten Kommunikationspartner, eben den Rechner, zur Seite stellt, der sich an der Kommunikation beteiligt, ohne dass es Ansatzpunkte dafür gäbe, ihm eine Seele oder gar eine Erbsünde zurechnen zu können. Versuche zu Letzterem gibt es zwar, wenn das digitale Rechnen mit oder ohne Verweis auf Husserl für den Sündenfall der leeren Abstraktion schlechthin gehalten wird und man glaubt, diesem eine unverbrüchliche geistige Gemeinschaft aller Menschen entgegenhalten zu können (Husserl 1976), aber daraus resultiert nicht viel mehr als ein zivilreligiöser, auch zivilgesellschaftlicher Kitsch, der auch dadurch nicht besser wird, dass man versucht, den Computer und seine Vernetzung in diese geistige Gemeinschaft, dann "Noosphäre" genannt (Pierre Teilhard de Chardin), mit einzubeziehen.

Vermutlich ist es noch zu früh, um eine Kulturform der Religion dieser nächsten Gesellschaft identifizieren zu können. Einiges spricht jedoch dafür, nicht den Geist, sondern den Körper des Menschen als nicht-negierbaren Fluchtpunkt einer neuen Religion anzunehmen. Die Meditationspraktiken des Buddhismus und anderer Weisheitslehren, der normative Kern der Menschenrechte, die Heftigkeit des Streits um die Abtreibung, den Organhandel und die Sterbehilfe, ja sogar die Schöpfungslehre mit ihrer Insistenz auf einem als mit sich identisch geschaffenen Menschen verweisen je unterschiedlich darauf, dass sich hier eine Religion formatiert, die sich den Körper des Menschen als Verweis auf dessen Leben nicht nehmen lässt:



Trivialversionen dieser Religion reichen bis in die Inszenierungspraktiken des Körpers in verschiedenen Jugendlichenmilieus, in die Faszination des Horrorfilms (hier freilich hart am Wind der Negation segelnd) und in pornographische Praktiken, die um den Preis der Unzucht (griech. *porneía*, die Unzucht) die Liebe streichen und das Fleisch preisen.

Am anderen Ende des Spektrums der Arbeit an einer Kulturform der Religion darf man vielleicht auf den Erfolg der Schriften Giorgio Agambens verweisen, der den homo sacer wiedergefunden hat, den Menschen, der nicht geopfert, aber getötet werden darf (Agamben 2002, 2003). Das "nackte Leben" dieses Menschen ist genau das, worauf eine Religion rekurren kann, die gegenüber der universellen Vernetzung, totalen Verschaltung und generellen Negation aller Daten durch alle Daten nach einer Nicht-Negierbarkeit sucht, die ebenso leer wie gewiss ist. Sie muss leer sein, weil sie andernfalls einen Ort in der Vernetzung hätte. Und sie muss gewiss sein, weil sie andernfalls der raschen Verbrüderung von Bewusstsein, Gesellschaft und Maschine nichts entgegenzusetzen hätte. Auschwitz war in dieser Hinsicht nicht nur die Negation jeder Menschlichkeit, sondern auch die Negation jeder Religion, da die Judenvernichtung sich anheischig machte, das bloße Leben selber töten zu können.

So oder so darf man den revolutionären Schritt nicht übersehen, der darin besteht, dass eine Religion jene Dimensionen der Fleischlichkeit und Sterblichkeit aufzuwerten beginnt, die zumindest in der christlichen Tradition zugunsten der paradiesischen Erwartungen einer leibentlasteten Unsterblichkeit der Seele tendenziell eher abgewertet worden waren.

V.

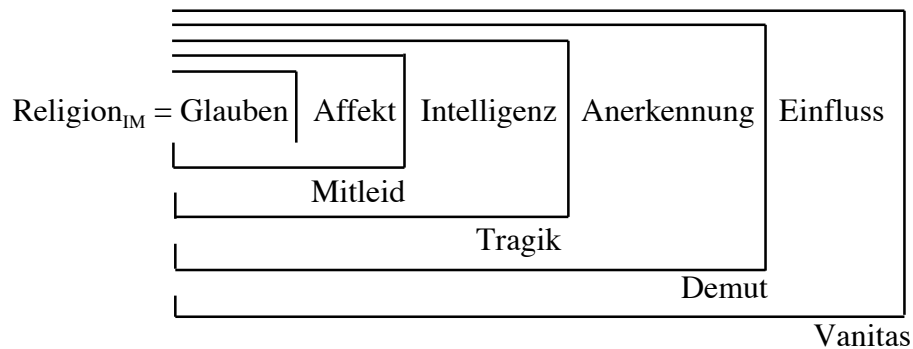
Das Verfahren einer Bestimmung der Form der Religion in den Medien der Gesellschaft dürfte mit diesem Beispiel der Auseinandersetzung der Religion mit ebenso ausgewählten wie prominenten Verbreitungsmedien der Kommunikation hinreichend deutlich geworden sein. Wir vervollständigen unsere Skizze jedoch, indem wir auch die möglichen Algorithmen der Auseinandersetzung der Religion mit anderen Medien der Gesellschaft benennen. Spätestens jetzt dürfte erkennbar geworden sein, dass die Auseinandersetzung der Religion mit den Medien der Gesellschaft jeweils auf eine Neubestimmung der Religion im Rahmen ihrer Einmalerverfindung als Kommunikation des Nicht-Negierbaren ist. Wir testen diesen Gedanken abschließend an den Beispielen der Interaktionsmedien, der Erfolgsmedien und der Massenmedien der Gesellschaft.

Talcott Parsons hat seine Soziologie bekanntermaßen nicht nur als Theorie sozialer Systeme, sondern darüber hinaus auf der Ebene eines allgemeinen Handlungssystems als Theorie der Differenzierung und Integration eines sozialen Systems, eines Persönlichkeitssystems, eines Verhaltenssystems und eines kulturellen Systems entworfen (Parsons 1977 und 1980: 229 ff.). Jedes dieser Systeme verfügt über ein Interaktionsmedium, das es mit den anderen Systemen verknüpft beziehungsweise deren Problemstellungen in eigene Handlungsorientierung übersetzt. So sind Affekte das Interaktionsmedium des sozialen Systems, deren Formen dessen Hauptaufgabe der Integration betreuen. Intelligenz ist das Medium des Verhaltenssystems, deren Formen die Kompetenzen definieren, die in anderen Systemen abgefragt werden. Anerkennung ist das Medium des Persönlichkeitssystems, deren Formen dieses ganz im Sinne Hegels erreichbar für die Anforderungen der anderen Systeme machen. Und Einfluss ist das Interaktionsmedium des kulturellen Systems. Einfluss bezieht sich auf normative Werte, die Handlungen jenes Prestige vermitteln, das sie in anderen Systemen durchsetzungsfähig macht. Die Diskussion bei Parsons ist differenzierter und subtiler, doch wir beschränken uns auch hier auf eine erste Skizze.

Im Unterschied zu unserer Diskussion der Auseinandersetzung der Religion mit den Verbreitungsmedien können wir hier nicht historisch oder diachron, sondern müssen synchron und im Hinblick auf die Gleichzeitigkeit des Auftretens der entsprechenden Medien argumentieren. Konnte aus der Analyse der Abfolge der Verbreitungsmedien eine gewisse Medienarchäologie gewonnen werden, so haben wir es jetzt durchgängig nicht nur mit Phänomenen der Überlagerung, sondern auch mit Phänomenen der Gleichzeitigkeit und Gleichwertigkeit zu tun. Dank zu bewältigender Vielfalt erhöht dies den Druck auf die Religion, dank Unabdingbarkeit eines selektiven Umgangs mit dieser Problematik erhöht es

jedoch auch die Freiheitsgrade der Suche der religiösen Kommunikation nach einem geeigneten Fokus.

Wir formulieren den Algorithmus des Kalküls der Religion in der Auseinandersetzung mit diesen Interaktionsmedien des Handlungssystems von Parsons, R_{IM} , wie folgt:



Wir bleiben dabei, dass jede Religion die Möglichkeit des Glaubens markiert, unsere Kurzformel für eine leere, also negationsfeste Gewissheit. Hierin unterscheiden sich unsere Überlegungen von einem theologischen Ansatz, der vermutlich der Gewissheit einen Inhalt geben würde, eine Gottesidee, selbst wenn diese Idee dann wiederum auf das schlechthin Unbestimmte verweist (Baecker 2009). Im Übrigen unterscheidet sich unser Ansatz auch von Parsons' eigener Religionstheorie, die im Wesentlichen um die Frage kreist, wie das "telische Subsystem" der dem Handlungssystem übergeordneten "human condition" in diesem Handlungssystem für Zwecke der moralischen Orientierung verfügbar gemacht werden kann. In konkreteren Analysen kommt er dabei allerdings zum Ergebnis gewisser Chancen für die Entwicklung einer Religion der Liebe, deren Ingredienzien Mitleid, Tragik ("sense of tragedy") und Demut wir hier aufgreifen und durch ein Gefühl der Vergeblichkeit abrunden (Parsons 1978b: insbes. 262 f.).

Religiöse Kommunikation sieht sich in einer modernen Gesellschaft, die laut Parsons nicht mehr über Ungleichheit, das heißt über soziale Schichten differenziert und integriert wird, sondern über Medien (das heißt auch: nicht mehr über eine statische, sondern über eine dynamische Ordnung), mit attraktiven Handlungsoptionen konfrontiert, die in nahezu allen denkbaren sozialen Lagen Orientierung versprechen. Im Grunde würde es genügen, sich auf Affekte, Intelligenz, Anerkennung und Einfluss zu verlassen, um auf alle wesentlichen Fragen der Handlungsorientierung vorbereitet zu sein. Schaut man sich diese Medien jedoch genauer an, sind sie Konjunkturen unterworfen, die es jeweils ungewiss werden lassen, worauf man sich verlassen kann, wenn man sich auf sie verlässt. Affekte schwanken

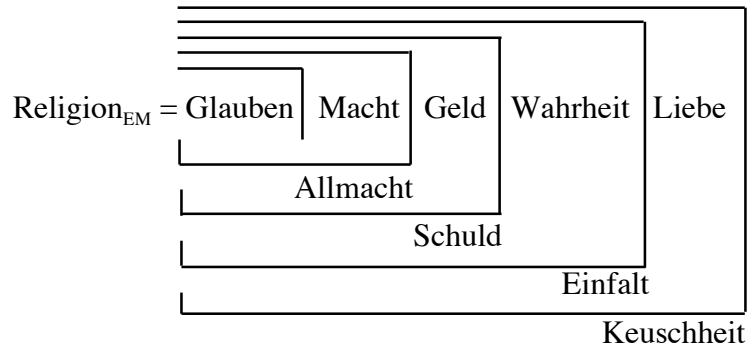
zwischen Hass und Liebe, die Intelligenz erfordert Kompetenzen der Anpassung ebenso wie solche der Distanzierung, Anerkennung ist schwer zu gewinnen und leicht zu verlieren und die Wahrnehmung von Einfluss setzt Netzwerkkompetenzen voraus, die weit über den bloßen Besitz von Prestige hinausreichen.

Je deutlicher diese Konjunkturen jedoch sind, desto leichteres Spiel hat die Religion. In der Tat scheint dies der Aspekt zu sein, der Religionen am ehesten in die Nachbarschaft von Weisheitslehren zu rücken erlaubt, wenn Weisheitslehren vor allem darin bestehen, das Schwanken der Medien bei den anderen zu beobachten und auszunutzen und bei sich selbst mit Gleichmut zu überspielen. Jedenfalls kann man, wie es unser Algorithmus R_{IM} zu formulieren versucht, punktgenau feststellen, wie die religiöse Kommunikation in der Auseinandersetzung mit den Interaktionsmedien die Orientierung am Glauben durch den Entwurf negationsfester Varianten der jeweiligen Medien zu fördern und abzusichern versucht. Als negationsfestes Gefühl gilt ihr das Mitleid. Wer kein Mitleid empfindet, glaubt nicht, wem jedoch das Mitleid nicht unbekannt ist, ist schon fast erlöst. Gegenüber den ungewissen Möglichkeiten der Intelligenz propagiert sie einen Sinn für Tragik, der immer zutrifft, gleichgültig, ob man sich kompetent oder inkompetent verhält. Zur Not kann man ihn sogar unter Beweis stellen, indem man zu Mitteln der Gewalt greift. Wer ob der Unwägbarkeiten von Anerkennungsspielen schon fast verzweifelt und vor lauter Suche nach Anerkennung kaum noch aus noch ein weiß und erst recht dem, der alle Anerkennung bereits zu besitzen scheint, empfiehlt sie Demut, denn diese überdauert den Gewinn ebenso wie den Verlust von Anerkennung. Und wer gestern noch Einfluss hatte, ihn heute jedoch verloren hat, dem empfiehlt sie ebenso einen Sinn für die Vergeblichkeit des Geschehens wie dem, dem überraschend neuer Einfluss zugeschrieben wird.

Die leeren Gewissheiten dieses Glaubens lassen sich nicht trennscharf voneinander unterscheiden. Sie nehmen beieinander Anleihen auf und tragen Sorge, ihre Bezugsprobleme nicht allzu genau zu nennen. Aber sie definieren Gemütslagen des Glaubens und damit Chancen religiöser Kommunikation, die sich einem hinreichend analytischen Blick doch als erstaunlich punktgenau erschließen.

Ähnliches gilt für unsere letzten beiden Algorithmen des Kalküls der Religion, die es mit den inzwischen wesentlich prominenteren Erfolgsmedien und den Massenmedien der modernen Gesellschaft zu tun haben.

Den Algorithmus, R_{EM} , der Auseinandersetzung der Religion mit den Erfolgsmedien der Kommunikation, so wie sie Luhmann beschrieben hat (Luhmann 1997: 316 ff.), schreiben wir, indem wir uns auf einige wenige, aber für die Religion maßgebliche Medien beschränken, wie folgt an:



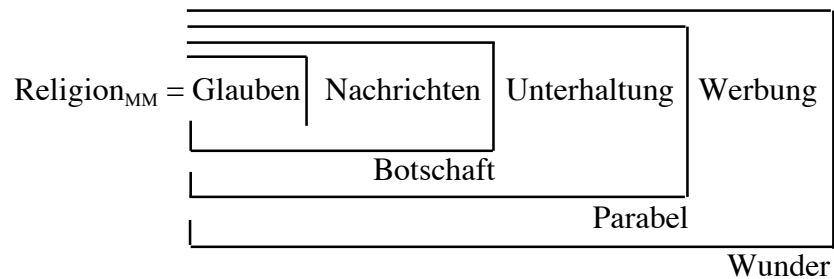
Die Grundidee ist wieder dieselbe. Jedem dieser Erfolgsmedien, die, wir erinnern uns, durch ihre Selektivität, das heißt durch die scharfe Beschränkung ihrer Ansprüche die Wahrscheinlichkeit der Annahme entsprechender Kommunikationsofferten steigern, setzt die religiöse Kommunikation im Medium des Glaubens ihre immer wieder leere Gewissheit entgegen: der Macht, die man gewinnen und verlieren kann, den Glauben an die Allmacht Gottes; dem Geld, dessen Vermögen schwankt, eine Schuld, die nicht wankt; der Wahrheit, die man, sich ihr nähernd, dennoch nie erreicht, die selige Einfach, wenn nicht sogar Torheit; und den Abgründen der Liebe die Keuschheit im Wissen um Gottes Gnade.

Es fällt auf, dass Medienkonfusionen hier weniger zwischen einzelnen religiösen Programmen als vielmehr zwischen diesen Programmen und ihrem gesellschaftlichen Bezugspunkt zu erwarten, ja geradezu die Regel sind. Das ist dann, wenn die Religion sich nur innerhalb der Gesellschaft von der Gesellschaft unterscheiden kann, nicht zu vermeiden. Dennoch scheint dieser Algorithmus R_{EM} mehr mit Tendenzen zur Säkularisierung der Religion zu tun zu haben, als dieser lieb sein kann. Machtkalküle der Herrschenden nehmen Bezug auf die Allmacht Gottes; der Kapitalismus entwirft sich im Rahmen der protestantischen Ethik als Form der Arbeit an der Schuld; Wissenschaftler begnügen sich in größter Einfach immer wieder mit einem Glauben an ihre Erkenntnisse, die keinem methodischen und theoretischen Standard entsprechen; und die Keuschheit schützt nicht vor einer Hingabe an die Götter und ihre Geschöpfe, die den sexuellen Vollzug durchaus mit einschließt.

Aber anders geht es nicht. Die Religion ist auf eine Kulturform der Auseinandersetzung mit den Medien der Gesellschaft angewiesen, die ihr Chancen zur Kommunikation des Glaubens dort einräumen, wo sich diese finden lassen. Religion kann sich nicht auf Evidenzen früherer Gesellschaften verlassen, wenn es diese Evidenzen denn je gab, sondern

muss sich dort zu bewähren versuchen, wo die Gläubigen tatsächlich gefordert sind. Sie sind gefordert im Umgang mit Macht und Geld, Wahrheit und Liebe; und weitere Medien, nicht zuletzt Kunst und Recht, ließen sich ergänzen. Hier treten jeden Moment Ungewissheiten auf, die nicht immer in den jeweiligen Medien selber bearbeitet werden können, sondern als eine Art *lender of last resort* eine re-ligio anbieten, die den Umweg über eine leere und darum alsbald wieder zu vergessende Gewissheit nehmen.

Unser abschließender Algorithmus, R_{MM} , macht das noch deutlicher. Den Nachrichten, der Unterhaltung und der Werbung der Massenmedien, wenn wir der Sparteneinteilung Luhmanns folgen (1996a), setzt die Religion die Nicht-Negierbarkeiten einer Botschaft, einer Parabel und des Wunders entgegen:



Hier laufend wechselnde, sich jagende Nachrichten, dort eine Botschaft, die mit sich identisch bleibt; hier eine Unterhaltung, die auf den ersten Blick Spannung schafft und auf den zweiten Blick schon wieder vergessen ist, dort Parabeln, die sich fast unscheinbar dem ersten Zugriff entziehen und erst auf Dauer ihre Wirkung entfalten; hier eine Werbung, die keine Zweideutigkeit auslöst, um dem Konsumenten eine Zustimmung zu entlocken, die ihm selbst verborgen bleibt, und dort das Wunder eines Ereignisses, das sich ganz in sich erschöpft und gerade so auf das ganz Andere verweist: In diesen Formen lernt eine Religion von den Spielen der Massenmedien, wie diese von den Formen der Religion gelernt haben.

VI.

Wollte man die Kulturform der Religion in den Medien unserer aktuellen Gesellschaft in Gänze nennen, müsste man R_{O4} , R_{IM} , R_{EM} und R_{MM} ineinander schachteln und jeden ihrer Werte, das bleibt bei Wiedereintrittsformeln nicht aus, auf jeden anderen beziehen, das heißt mit wechselseitigen Negationen wie Implikationen rechnen. Eine einfache Addition der Algorithmen würde den Kalkül der Religion der aktuellen Gesellschaft nicht beschreiben.

Eher können wir uns eine Netzwerksynthese vorstellen, die mit Unbestimmtheiten wie Bestimmtheiten rechnet und schon deswegen auf einen Beobachter angewiesen ist, der eine Wahl trifft, die unbegründbar bleibt, in der Religion wie andernorts (Kauffman 1978).

"There can be no distinction without motive, and there can be no motive unless contents are seen to differ in value," schreibt George Spencer-Brown (2008: 1). Die Netzwerksynthese rekrutiert ihre Motive aus Wertdifferenzen, die sich auf Inhalte beziehen. Das ist einerseits eine extrem geschlossene Veranstaltung, andererseits ein unberechenbarer Gesamtsachverhalt. Denn welche Inhalte an welcher Stelle welche Differenz machen, ist auch und gerade dann unvorhersehbar, wenn die Determinismen im Nachhinein offen auf der Hand liegen. Für die Religion bedeutet das, dass man nicht wissen kann, ob und wie lange sie sich in nahezu unspezifischer Differenziertheit gleichsam bei allen Werten der Gesellschaft aufhält und nahezu überall ihre leeren Gewissheiten zu plazieren versucht und wann und warum sie sich im Gegensatz dazu auf einige wenige Werte spezialisiert und eine hochaggregierte Kompaktposition in die Welt setzt, auf deren Nicht-Negierbarkeit sie dann besteht.

In der aktuellen Weltlage oszilliert die Religion zwischen ebenso unverbindlichen wie weltkundigen Zivilreligionen und ebenso unerbittlichen wie weltabgewandten Fundamentalismen. Beide Pole haben ihren Realismus. Beide behaupten eine semiotische Realität, an deren Existenz kein Zweifel aufkommen kann, so lange man sich an die Gewissheiten hält, die punktgenau der Gesellschaft anempfohlen beziehungsweise entgegengeschleudert werden. Vermutlich darf man sich darüber keine Illusionen machen. Leere Gewissheiten können im charmanten Gewand der Menschenfreundlichkeit auftreten, aber auch mit der Gewalt eines Hasses, der keinen Widerspruch kennt.

Mit der hier vorgestellten Methodologie einer Kultur- als Formtheorie der Religion empfehlen wir Betreibern wie Beobachtern der Religion, sich weniger als bisher von den großen Formen der Rituale, Kulte und Kirchen beeindruckt zu lassen und wesentlich genauer als bisher auf jene kleinen Brücken zu achten, mit denen die Religion nichts anderes leistet als Übergänge in Kommunikationen, die andernfalls an ihren Paradoxien scheitern könnten. Die religiöse Kommunikation ist jene Kommunikation, die sich anheischig macht, jedes Kommunikationsproblem lösen zu können, und sei es in der Form des Trostes und der letzten Ölung. Das macht sie zum einen hochempfindlich gegenüber fast jedem Ereignis im Netzwerk der Gesellschaft, zwingt sie zum anderen jedoch auch zu extrem schmalspurigen Reaktionen. Andernfalls erwiese sie sich rasch als überfordert.

Literatur:

- Agamben, Giorgio (2002): *Homo Sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*, aus dem Italienischen von Hubert Thüring, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2003): *Was von Auschwitz bleibt: Das Archiv und der Zeuge (Homo Sacer III)*, aus dem Italienischen von Stefan Monhardt, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Aristoteles (1999): *Rhetorik*, übersetzt und hrsg. von Gernot Krapinger, Stuttgart: Reclam.
- Ashby, W. Ross (1981): *Principles of Self-Organization*, in: ders., *Mechanisms of Intelligence: Ross Ashby's Writings on Cybernetics*, hrsg. von Roger Conant, Seaside, Cal.: Intersystems, S. 51-74.
- Baecker, Dirk (1993a): *Kalkül der Form*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Baecker, Dirk (1993b): *Probleme der Form*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Baecker, Dirk (2002a): *Kommunikation im Medium der Information*, in: ders., *Wozu Systeme?* Berlin: Kulturverlag Kadmos, S. 111-125.
- Baecker, Dirk (2002b): *Wozu Systeme?* Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Baecker, Dirk (2004): *Beobachtung mit Medien*, in: ders., *Wozu Soziologie?* Berlin: Kulturverlag Kadmos, S. 257-272.
- Baecker, Dirk (2005a): *Kommunikation*, Leipzig: Reclam.
- Baecker, Dirk (2005b): *Form und Formen der Kommunikation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Baecker, Dirk (2007): *Zu Funktion und Form der Kunst*, in: ders., *Wozu Gesellschaft?* Berlin: Kulturverlag Kadmos, S. 315-343.
- Baecker, Dirk (2007b): *Studien zur nächsten Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Baecker, Dirk (2008): *Medienforschung*, in: Alexander Roesler und Stefan Münker (Hrsg.), *Was ist ein Medium?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 131-143.
- Baecker, Dirk (2009): *Gott rechnet anders: Das Risikokalkül des Kapitalismus und der Fingerzeig des Unbestimmten*, in: *Lettre International 84* (Frühjahr 2009), S. 84-88.
- Deleuze, Gilles (1997): *Differenz und Wiederholung*, aus dem Französischen von Joseph Vogl, 2., korr. Aufl., München: Fink.
- Derrida, Jacques (2004): *Die différance: Ausgewählte Texte*, hrsg. von Peter Engelmann, Stuttgart: Reclam.

- Durkheim, Emile (1981): Die elementaren Formen des religiösen Lebens, aus dem Französischen von Ludwig Schmidts, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile (1988): Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, aus dem Französischen von Ludwig Schmidts, mit einer Einleitung von Niklas Luhmann, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Geertz, Clifford (1987): Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, aus dem Englischen von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Giesecke, Michael (1991): Der Buchdruck in der frühen Neuzeit: Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Girard, René (1978): Des choses cachées depuis la fondation du monde: Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort, Paris: Grasset.
- Günther, Gotthard (1980): Identität, Gegenidentität und Negativsprache, in: Hegel-Jahrbuch 1979, Köln: Pahl-Rugenstein, S. 22-88.
- Heider, Fritz (2005): Ding und Medium, Nachdruck Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Horkheimer, Max, und Theodor W. Adorno (1969): Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Husserl, Edmund (1976): Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, in: Husserliana, Bd. VI, hrsg. von Walter Biemel, 2. Aufl., Den Haag: Nijhoff, S. 314-348.
- Kant, Immanuel (1964): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: ders., Werke, Bd. XI, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 53-61.
- Kardec, Allan (2000): Das Buch der Medien: Ein Wegweiser für Medien und Anrufer über Art und Einfluß der Geister, die Theorie ihrer verschiedenen Kundgebungen, die Mittel zum Verkehr mit der unsichtbaren Welt und die möglichen Schwierigkeiten, denen man beim Experimentalspiritismus begegnen kann, 3. Aufl., Freiburg im Breisgau: Herrmann Bauer Verlag.
- Kauffman, Louis H. (1978): Network Synthesis and Varela's Calculus, in: International Journal of General Systems 4, S. 179-187.
- Kauffman, Louis H. (1987): Self-Reference and Recursive Forms, in: Journal of Social and Biological Structures: Studies in Human Sociobiology 10, S. 53-72.
- Kauffman, Louis H. (2005): EigenForm, in: Kybernetes 34, S. 129-150.

- Leach, Edmund (1979): Kultur und Kommunikation: Zur Logik symbolischer Zusammenhänge, aus dem Englischen von Eberhard Bubser, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1978a): Einleitung in das Werk von Marcel Mauss, in: Marcel Mauss, Soziologie und Anthropologie, Bd. 1, aus dem Französischen von Henning Ritter, Frankfurt am Main: Ullstein, S. 7-41.
- Lévi-Strauss, Claude (1978b): Gibt es dualistische Organisationen? In: ders., Strukturele Anthropologie I, aus dem Französischen von Hans Naumann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 148-180.
- Luhmann, Niklas (1977): Funktion der Religion, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1980): Talcott Parsons – Zur Zukunft eines Theorieprogramms, in: Zeitschrift für Soziologie 9, S. 5-17.
- Luhmann, Niklas (1984): Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1987a): Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu? In: ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 227-235.
- Luhmann, Niklas (1987b): Die Unterscheidung Gottes, in: ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 236-253.
- Luhmann, Niklas (1990): Weltkunst, in: ders., Frederick D. Bunsen und Dirk Baecker, Unbeobachtbare Welt: Über Kunst und Architektur, Bielefeld: Haux, S. 7-45.
- Luhmann, Niklas (1993): Die Paradoxie der Form, in: Dirk Baecker (Hrsg.), Kalkül der Form, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 197-212.
- Luhmann, Niklas (1996a): Die Realität der Massenmedien, 2., erw. Aufl., Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1996b): Zeit und Gedächtnis, in: Soziale Systeme: Zeitschrift für soziologische Theorie 2, S. 307-330.
- Luhmann, Niklas (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2000): Die Religion der Gesellschaft, hrsg. von André Kieserling, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lyotard, Jean-François (1987): Der Widerstreit, aus dem Französischen von Joseph Vogl, München: Fink.

- MacKay, Donald M. (1969): *Information, Mechanism and Meaning*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Maturana, Humberto R. (1981): *Autopoiesis*, in: Milan Zeleny (Hrsg.), *Autopoiesis: A Theory of Living Organizations*, New York: North-Holland, S. 21-32.
- McLuhan, Marshall (2001): *Understanding Media: The Extensions of Man*, Reprint London: Routledge.
- McLuhan, Marshall, und Quentin Fiore (2001): *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects*, Reprint Corte Madera, Cal.: Gingko Press.
- Malinowski, Bronislaw (2005): *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsätze*, aus dem Englischen von Fritz Levi, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Parsons, Talcott (1977): *Some Problems of General Theory in Sociology*, in: ders., *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York: Free Press, S. 229-269.
- Parsons, Talcott (1978): *Belief, Unbelief, and Disbelief*, in: ders., *Action Theory and the Human Condition*, New York: Free Press, S. 233-263.
- Parsons, Talcott (1980): *Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien*, hrsg. von Stefan Jensen, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Simmel, Georg (1989): *Über sociale Differenzierung: Soziologische und psychologische Untersuchungen*, in: ders., *Gesamtausgabe, Bd. 2: Aufsätze 1887-1890, Über sociale Differenzierung, Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)* (hrsg. von Heinz-Jürgen Dahme), Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 109-295.
- Spencer-Brown, George (2008): *Laws of Form*, Lübeck: Bohmeier.
- Turner, Victor (1969): *The Ritual Process*, Chicago: Aldine.
- Varela, Francisco J. (1990): *Kognitionswissenschaft – Kognitionstechnik: Eine Skizze aktueller Perspektiven*, aus dem Englischen von Wolfram K. Köck, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Vernant, Jean-Pierre (1982): *Die Entstehung des griechischen Denkens*, aus dem Französischen von Edmund Jacoby, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- von Foerster, Heinz (1993a): *Gegenstände: greifbare Symbole für (Eigen-) Verhalten*, in: ders., *Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke*, hrsg. von Siegfried J. Schmidt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 103-115.
- von Foerster, Heinz (1993b): *Über das Konstruieren von Wirklichkeiten*, in: ders., *Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke*, hrsg. von Siegfried J. Schmidt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 25-49.

Weber, Max (1988): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, hrsg. von Marianne Weber, 3 Bde., Tübingen: Mohr.