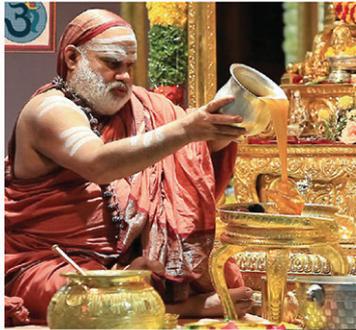


# Jürgen Mohn Hubert Mohr (Hg.) Die Medien der Religion





# Die Medien der Religion

PVER  
VALA  
ERNG  
LAGO

**CULTuREL**

Religionswissenschaftliche Forschungen  
Recherches en sciences des religions

Im Auftrag der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft

herausgegeben von

Philippe Bornet, Oliver Krüger, Jens Schlieter, Christoph Uehlinger  
und Rafael Walthert

Band 6 – 2015

Jürgen Mohn, Hubert Mohr (Hg.),  
unter Mitarbeit von Lucia Lanz

## Die Medien der Religion

P V E R  
V A L A  
E R N G  
L A G O

Publiziert mit freundlicher Unterstützung der  
Schweizerischen Akademie für Geisteswissenschaften



Bibliografische Informationen 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.

#### Umschlaggestaltung

Simone Ackermann, Zürich, unter Verwendung des Titelblatts von *Hinduism Today*, Okt.-Dez. 2011, mit dem *Hindu of the Year*, des Bilds eines Orakels auf Schildkrötenpanzer in der Shang-Dynastie und der Fotografie einer Trauung, vermutlich im Bündnerischen Safien, um 1942/43.

Druck

ROSCH-BUCH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-22012-9

© 2015 Pano Verlag, Zürich

[www.pano.ch](http://www.pano.ch)

Alle Rechte vorbehalten

## Inhalt

Vorwort .....	7
<i>Dirk Baecker</i>	
Leere Gewissheit: Die Form der Religion in den Medien der Gesellschaft .....	9
<i>Stephan Peter Bumbacher</i>	
Die Medien in den Religionen des Alten China.....	47
<i>Peter Seele</i>	
Leitmedium Geld. Über die Entstehung des Kreditgeldes aus dem antiken <Opferbetrieb> .....	73
<i>Karénina Kollmar-Paulenz</i>	
«Shugden versus pluralism and national unity». Der Shugden Konflikt und die Rolle der Medien.....	85
<i>Frank Neubert</i>	
Die mediale Konstruktion eines <globalen Hinduismus>. Überlegungen zum Verhältnis von Globalisierung, Massenmedien und Religion am Beispiel von <i>Hinduism Today</i> .....	111
<i>Magali Jenny</i>	
L'aventure d'un bestseller. De l'expérience de l'adaptation d'une recherche en science des religions pour le grand public .....	137
<i>Anna-Katharina Höpflinger</i>	
Zwischen Massenmedialität und Exklusivität. Kleidung als Medium von Religion am Beispiel des Bündner Talars.....	153
<i>Monika Glavac</i>	
Im Spannungsfeld zwischen Karikatur und Religion. Das Fremde in einer Mohammedkarikatur und in <i>Credulity, Superstition and Fanaticism. A Medley</i> von William Hogarth .....	175

*Dirk Johannsen / Anja Kirsch*

«Religion» als Stilmittel der Fantastik.

Eine wirkungstheoretische Betrachtung der Fernsehserie *Lost*..... 197

*Oliver Krüger*

Das Internet als Noosphäre. Teilhard de Chardin, McLuhan

und die Utopie einer globalen Gemeinschaft ..... 225

Podiumsdiskussion anlässlich der Tagung

«Religion und Massenmedien» der Schweizerischen Gesellschaft

für Religionswissenschaft. Basel, Alte Universität, 17.10.09. .... 243

Auswahlbibliographie 2009–2014 ..... 269

Autorinnen und Autoren..... 275

## Vorwort

Der vorliegende Band geht auf die Jahrestagung der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft aus dem Jahr 2009 zum Thema «Religion und Massenmedien – Religion et mass media» zurück. Nicht alle Vorträge der Tagung konnten für den Band zur Verfügung gestellt werden, so dass aufgrund der inhaltlichen Schwerpunkte der einzelnen Beiträge der Fokus allein auf Massenmedien für die Publikation nicht gegeben ist. Der Band bietet allerdings einen, wenn auch selektiven, so doch auch repräsentativen Überblick zu den verschiedenen Medien, in denen Religionen sich kommunikativ vermitteln. Hinzu kommen Beispiele aus dem Kontext der technischen Massenmedien.

Die Medien der Religion und Religionen bestimmen nicht nur die Form der Religion der Gesellschaft (D. Baecker), sondern weisen eine lange Geschichte vom Alten China (P. Bumbacher) über die Omnipräsenz des Geldes in der europäischen Religionsgeschichte (P. Seele) bis hin zu den gegenwärtigen Ausprägungen in den Massenmedien selbst auf: im Shugden-Konflikt (K. Kollmar-Paulenz), im globalen Hinduismus (F. Neubert), bei der Adaption von Forschungen in den heutigen Massenmedien (M. Jenny), bei religionsbezogenen Karikaturen (M. Glavac), in der Fernsehserie *Lost* (D. Johannsen / A. Kirsch) und schliesslich unter den Bedingungen des Internets (O. Krüger).

Die Tagung wollte aber nicht nur den Aspekten des Gebrauchs und des Einflusses der verschiedenen Medien in den Religionen nachgehen, sondern auch direkt religionsbezogene Fragestellungen zusammen mit Vertretern der Medienbranche diskutieren. Insofern dokumentiert das Podiumsgespräch im Anschluss an die Beiträge eine vielstimmige und schlaglichtartige Beleuchtung der Wechselbeziehungen und -wirkungen zwischen der Medien- und Religionslandschaft im Jahr 2009.

Für die Hilfe bei der Transkription des Podiumsgesprächs danken wir Stefan Ragaz. An der Endredaktion des Bands war Lucia Lanz wesentlich beteiligt und hat für das letztendliche Erscheinen des Bandes mit Rat und Tat gesorgt. Auch für die organisatorische und finanzielle Unterstützung der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft sowie der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften möchten wir sehr herzlich danken. Ebenso gilt unser Dank Marianne Stauffacher,

unserer leider allzu früh verstorbenen Betreuerin von Seiten des Verlags, sowie ihrer Nachfolgerin, Lisa Briner, und Corinne Auf der Maur, die unser Projekt stets kompetent und verständnisvoll begleitet haben.

Jürgen Mohn, Hubert Mohr

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

*Dirk Baecker*

## I.

Als Kulturform der Gesellschaft hat Niklas Luhmann<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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 vor-

1 Luhmann 1997: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 405 ff.

2 Malinowski 2005: *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*; Geertz 1987: Dichte Beschreibung.

zuführen, 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 Religion der Gesellschaft<sup>3</sup> 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,<sup>4</sup> 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 Einmalerfindungen, 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,<sup>5</sup> 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 Einmalerfindung 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 kulturwissen-

3 Luhmann 2000: *Die Religion der Gesellschaft*; vgl. Luhmann 1977: Funktion der Religion.

4 Weber 1988: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*.

5 Kauffman 2005: EigenForm; vgl. von Foerster 1993a: Gegenstände.

schaftlichen 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 offenlegt, die dann anschliessend sowohl relativiert als auch variiert werden kann.

Mit der Annahme der Einmalerfindung 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.<sup>6</sup> 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.

6 Varela 1990: *Kognitionswissenschaft – Kognitionstechnik*.

## 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.<sup>7</sup>

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.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup>

7 Luhmann 1980: Talcott Parsons.

8 Shannon / Weaver 1963: *The mathematical theory of communication*, 7 f., 31 ff., 65 ff.; vgl. MacKay 1969: *Information, Mechanism and Meaning*.

9 Baecker 2002a: Kommunikation im Medium der Information; Baecker 2005a: *Kommunikation*; Baecker 2005b: *Form und Formen der Kommunikation*.

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.<sup>10</sup> Wir haben es mit einer mindestens dreierseitigen 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,<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup>

Medien dieser Art haben auf Bewusstsein und Gesellschaft dramatische Auswirkungen, weil sie einschränken, welche Dinge oder allgemein Formen in ihnen möglich sind.<sup>14</sup> Im Anschluss an Talcott Parsons' Entdeckung von *Interaktionsmedien* (nämlich: der Interaktion verschiedener Referenzsysteme, die in jeder Handlung differenziert und integriert werden müssen)<sup>15</sup> unterscheidet Luhmann zwischen *Verbreitungsmedien* der Kommunikation, die es erlauben, Kommunikation über den Kreis der

10 Spencer-Brown 2008: *Laws of Form*; vgl. Baecker 1993a: *Kalkül der Form*; Baecker 1993b: *Probleme der Form*.

11 Kardec 2000: *Das Buch der Medien*.

12 Heider 2005: *Ding und Medium*.

13 Luhmann 1997, 190 ff.

14 McLuhan 2001: *Understanding Media*.

15 Parsons 1980: *Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien*.

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.<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> 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 eingepägt 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

16 Luhmann 1997, 202 ff.; Luhmann 1996a: *Die Realität der Massenmedien*.

17 Vgl. Baecker 2004: Beobachtung mit Medien; Baecker 2008: Medienforschung.

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.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup>

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 Fremddreferenzen 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

18 Ashby 1981: Principles of Self-Organisation; von Foerster 1993b: Über das Konstruieren von Wirklichkeiten; Maturana 1981: Autopoiesis; Luhmann 1984: *Soziale Systeme*; Baecker 2002b: *Wozu Systeme?*

19 Luhmann 1996b: Zeit und Gedächtnis.

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 Be-

schreibungen 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.<sup>20</sup>

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 praktikierbar ist und erkennbar und praktikierbar 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.<sup>21</sup>

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.<sup>22</sup> Nur so ist die

20 Durkheim 1988: *Über soziale Arbeitsteilung*; Simmel 1989: *Über soziale Differenzierung*; Luhmann 1997, 595 ff.

21 Luhmann 2000, 53 ff.

22 Spencer-Brown 2008, 90 ff.

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*:

$$a = a \left| b$$

Das *cross*  $\left|$ , 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:

$$a = a \left| b \right|$$

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,<sup>23</sup> 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 Einmalerfindung 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,<sup>24</sup> 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,<sup>25</sup> 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 Ah-

23 Luhmann 1990: Weltkunst.

24 Luhmann 2000, 60; vgl. Luhmann 1997, 232 ff.

25 Luhmann 1997, 218 f.

nen 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<sup>26</sup>) 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:

$$\begin{array}{l} \text{Religion = Glauben} \quad \Bigg| \quad \text{Wissen} \\ \\ \text{= Gewissheit} \quad \Bigg| \quad \text{Ungewissheit} \end{array}$$

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:

26 Vgl. Derrida 2004: *Die différance*; Deleuze 1997: *Differenz und Wiederholung*; Lyotard 1987: *Der Widerstreit*.