

Niklas Luhmann

Schriften zur Organisation 3

Gesellschaftliche Differenzierung



Springer VS

Niklas Luhmann

Schriften zur Organisation (LSO)

Band 3

Niklas Luhmann

Schriften zur Organisation

Herausgegeben von Ernst Lukas und Veronika Tacke

Band 3

Niklas Luhmann

Gesellschaftliche Differenzierung

Herausgegeben von Ernst Lukas und Veronika Tacke

 Springer VS

Hrsg.

Ernst Lukas
HLP OrganisationsBerater
Frankfurt am Main, Deutschland

Veronika Tacke
Fakultät für Soziologie
Universität Bielefeld
Bielefeld, Deutschland

ISBN 978-3-658-23211-5 ISBN 978-3-658-23212-2 (eBook)
<https://doi.org/10.1007/978-3-658-23212-2>

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

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2019

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Verantwortlich im Verlag: Katrin Emmerich

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Vorwort

Das Konzept der „funktional differenzierten Gesellschaft“ gehört zu den ältesten Motiven der Soziologie. Aber erst von Niklas Luhmann wird es in einem systematischen Zusammenhang mit der Theorie der Organisation behandelt. Beide Konzepte bezeichnen für Luhmann nicht nur markante Strukturmerkmale der modernen Gesellschaft, sondern unterscheiden diese auch von allen vorangegangenen Gesellschaften.

Wir haben in diesem dritten Band Texte zusammengestellt, in denen besondere Formen oder Typen von Organisationen unter dem Blickwinkel gesellschaftlicher Differenzierung behandelt werden, darunter Kirchen, Schulen, Universitäten, Gerichte, Unternehmen und politische Organisationen. Der Band erscheint zeitgleich mit Band 2, der die Schriften zur allgemeinen „Theorie organisierter Sozialsysteme“ enthält. Die Aufteilung in zwei Bände nach dem Kriterium allgemein/spezifisch ist nur als editorisches Ordnungsprinzip gedacht; wir verstehen die Bände, deren Texte vielfach aufeinander verweisen, als eine Einheit.

In der editorischen Notiz zu Band 2 haben wir den Aufbau der Bände erläutert, und wir geben dort auch Hinweise zum Kontext, in dem die Texte jeweils entstanden sind. Erläuterungen zu Absicht und Aufbau der gesamten Ausgabe gibt vorläufig das Nachwort zu Band 1. Der gesamte editorische Apparat mit Annotationen zu den Texten, Index und Bibliografie wird in Band 6, dem letzten Band der Ausgabe, erscheinen.

Ernst Lukas und Veronika Tacke
im November 2018

Inhalt

Religion

Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen	3
Kirchliche Organisation	55
Religiöse Organisationen	95

Erziehung und Wissenschaft

Organisation des Erziehungsprozesses	117
Organisation in der Wissenschaft	181
Forschungsprojekte	189
Die Universität als organisierte Institution	193
Respezifikationen: Organisation und Professionalisierung	203

Wirtschaft

Organisationen im Wirtschaftssystem	227
Medium und Organisation	259
Wirtschaftsethik – als Ethik?	279

Recht und Politik

Die Stellung der Gerichte im Rechtssystem	293
Politische Organisationen	331
Strukturelle Kopplung über Organisation	371

Funktionale Differenzierung

Die Differenzierung von Politik und Wirtschaft und ihre gesellschaftlichen Grundlagen	379
Differenzierung – 11. Vorlesung	401

Anhang

Nachweise	427
Abdruckgenehmigungen	431

Religion



Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen

I. Problemstellung und Leitbegriffe*

Keine der zentralen gesellschaftlichen Funktionen wird voll und ganz durch organisierte Sozialsysteme getragen. Dies ist für den Bereich der Funktionen, die der Familie verblieben sind, evident. Aber auch Wirtschaft und Politik bestehen als funktional ausdifferenzierte Teilsysteme der Gesellschaft nur zum Teil aus Organisationen und werden nicht zur Identität eines organisierten Systems integriert; man denke an die Bedeutung des Marktes in der Wirtschaft und an das Publikum oder die öffentliche Meinung im politischen System. Für die wissenschaftliche Forschung läßt sich der gleiche Sachverhalt einer nur partiellen Organisierbarkeit feststellen¹, und im Bereich des religiösen Erlebens und Handelns scheint es nicht anders zu sein. Dieser Vergleich zeigt, daß die auf der Hand liegenden Grenzen der Organisierbarkeit des religiösen Erlebens und Handelns nicht nur eine besondere Eigentümlichkeit, ein Ausdruck des „Wesens“ von Religion sind, sondern auf eine prinzipielle Differenz der Funktionsebenen des Gesellschaftssystems und organisierter Sozialsysteme zurückgehen.

* Für eine eingehende Kritik der Erstfassung dieser Studie und für zahlreiche Anregungen bin ich Yorick Spiegel zu Dank verpflichtet.

1 Siehe zu den vorstehend genannten Beispielen die Aufsätze „Soziologie des politischen Systems“, „Wirtschaft als soziales System“ und „Selbststeuerung der Wissenschaft“, in: Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Köln/Opladen 1970.

Diese einfache Überlegung führt sogleich auf sehr komplizierte systemtheoretische Fragen. Alle älteren, zumeist dichotomischen Begriffsmodelle, in denen unser Problem expliziert worden ist, erweisen sich dabei als unangemessene Vereinfachungen. Man hat gesagt, die Kirche sei äußere Organisation oder Institution eines inneren geistigen Seins; sie sei endliche Manifestation eines ins Unendliche weisenden Bezugs; sie sei Mittel zum Zweck, aber nicht Selbstzweck. Oder man hat im Rahmen eines übergreifenden Verständnisses von Kirche zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche unterschieden.² Auf solche Weise wird Distanzierung zwar ausgedrückt, aber nicht auf eine ausreichende – das heißt: für Zwecke soziologischer Forschung ausreichend komplexe – Begrifflichkeit bezogen. Unsere Ausgangsüberlegung legt es nahe, solche Dichotomien durch einen systemtheoretischen Forschungsansatz zu ersetzen, der außer einer besser strukturierten Komplexität auch den Vorteil eines intensiven Kontaktes mit neueren interdisziplinären Theorieentwicklungen bietet.

Wir gehen davon aus, daß alle sozialen Systeme menschlicher Interaktion sich durch Selektion einer Struktur bilden, die die Komplexität dessen, was in der Welt möglich ist, reduziert und zugleich steigert – reduziert insofern, als im System nicht mehr alles möglich ist, was in der Welt möglich ist; und steigert insofern, als eben durch Reduktion neue Möglichkeiten möglich werden.³ Diese These hat einen engen Bezug zur Tradition des Kontingenzproblems. Sie kann theologisch als Schöpfung und soziologisch als Evolution interpretiert werden, denn in beiden Fällen läßt die Selektion des Wirklichen dieses als kontingent (= unnötig, auch anders möglich) erscheinen. Für das Folgende ist wichtig, daß die Identität eines Systems durch seine Selektivität begründet wird, und daß es dafür eine Mehrzahl von prinzipiell unterscheidbaren Möglichkeiten gibt.

Achtet man nicht auf die besonderen Funktionen oder Zwecke der Einzelsysteme, sondern auf die Selektionsweise selbst, dann lassen sich drei verschiedene Ebenen der Komplexität von Systembildungen unterscheiden: *Gesellschaftssysteme*, *organisierte Sozialsysteme* und *einfache Sozialsysteme elementarer Interaktion*. Systembildungen auf diesen Ebenen setzen sich wechselseitig voraus, sind aber nicht aufeinander zurückführbar, sondern durch ihren

2 Vgl. die Erörterung weiterer „Duale“ bei Yorick Spiegel, *Kirche als bürokratische Organisation*, München 1969, S. 78 ff.

3 Eine klassische Erörterung der Steigerung des Möglichen durch Reduktion des Möglichen bietet die politische Theorie von Thomas Hobbes über den Konstitutionszusammenhang von Freiheitsverzicht, Frieden und Recht.

jeweiligen Reduktionsstil selbständig und unersetzbar. Eine adäquate Erfassung dieses Sachverhalts erfordert eine Theorie, die mit einer Mehrheit von Systemreferenzen, also auch mit einer Mehrheit von System/Umwelt-Perspektiven rechnen und einen Wechsel der Bezugssysteme steuern kann. Über eine solche Theorie verfügt die heutige Soziologie nicht.⁴ Es herrscht vielmehr die Tendenz, je eine der Systemreferenzen zu verabsolutieren: entweder alle sozialen Beziehungen als Ausdruck der „gesellschaftlichen Verhältnisse“ (als solche gelten dann: Produktionsverhältnisse, Herrschaft, Schichtendifferenzierung) zu problematisieren oder aus der Perspektive von Organisationssystemen Gesellschaft nur als Umwelt zu sehen, der man sich anpassen muß; oder alle gesellschaftlichen und formal organisierten Strukturen auf elementare Interaktion als einzig greifbare Realität zurückzuführen. Für den Einstieg in unser Thema ist es entscheidend, solche Verabsolutierungen je einer Systemreferenz schon im begrifflichen Ansatz der Fragestellung zu vermeiden. Denn unser Problem liegt genau in der Differenz jener Ebenen der Systembildung.

Die Ausarbeitung unserer Fragestellung erfordert es also, die verschiedenen systembildenden Selektionsweisen, auf die wir uns im folgenden beziehen, in aller Kürze zu charakterisieren. Als *Gesellschaftssysteme* bezeichnen wir soziale Systeme, die *letzte, fundierende Reduktionen* leisten und damit soziale Ordnung in der Form begrenzter Möglichkeiten begründen.⁵ Gesellschaftssysteme sind gleichsam ins sozial Voraussetzungslose gebaut. Sie leisten die grundlegenden Strukturselektionen menschlichen Zusammenlebens wie Sprache, allgemeine Wertmuster, Gesichtspunkte der Systemdifferenzierung. Sie sind, wenn diese formelhafte Kontrastierung zur alteuropäischen Tradition erlaubt ist, in einem transzendentalen Sinne autark, nämlich in der Konstitution von Sinn. Sie bilden zudem die Systemebene, auf der allein sich sozio-kulturelle Evolution abspielt. Offensichtlich kann nach diesem Begriff heute unter

4 In der Parsonsschen Theorie des Aktionssystems ist zumindest ein Bewußtsein des Problems vorhanden. Parsons betont die Notwendigkeit, Systemreferenzen anzugeben und zu unterscheiden. Er trägt ihr jedoch lediglich mit einer schematischen System/Subsystem-Differenzierung Rechnung, in der die Eigenart unterschiedlicher Selektionsweisen gerade nicht zur Geltung kommt.

5 Zum Bezug dieses Gesellschaftsbegriffs zur alteuropäischen Tradition vgl. auch Niklas Luhmann, *Gesellschaft*, in: *Soziologische Aufklärung*, a. a. O., S. 137–153; ferner ders., *Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse*, in: *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft*. Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages in Frankfurt 1968, Stuttgart 1969, S. 253–266. Ein kompetenter amerikanischer Kritiker, Jan J. Loubser, hat (brieflich) eingewandt, daß bei dieser Fassung Gesellschaft nicht mehr als Sozialsystem, sondern als umfassendes Handlungssystem schlechthin begriffen werden müsse. Der Einwand ist weitere Überlegungen wert.

der Bedingung erdumspannender Kommunikation, in der alle Menschen füreinander erreichbar und verstehbar sind, nur noch von einem Gesellschaftssystem die Rede sein: der Weltgesellschaft.

Gesellschaftssysteme bilden durch Ausdifferenzierung in sich selbst gesellschaftliche *Teilsysteme*: Familien, politische Systeme, religiöse Systeme, Erziehungssysteme usw. Bei diesem Vorgang kommt es zur Institutionalisierung besonderer Rollenzusammenhänge, etwa der politischen Herrschaft oder der kirchlichen Glaubensbetätigung, die jedoch nicht ohne weiteres den Charakter von Organisation haben.⁶ Die Teilsystembildung innerhalb der Gesellschaft ist als Differenzierung dieses Systems sorgfältig zu unterscheiden von der Annahme eines andersartigen Prinzips der Systembildung: von Organisation.

Organisierte Sozialsysteme werden üblicherweise durch Formalisierung ihrer Struktur und (oder) durch Spezifikation von Zwecken charakterisiert.⁷ Beide Merkmale sind jedoch in sich klärungsbedürftig und müssen abstrakter begriffen werden, soll die spezifische Modernität von Organisation sichtbar werden.⁸ Wir sehen das Spezifische organisierter Sozialsysteme in der *nicht-kontingenten Verknüpfung zweier kontingenter Sachverhalte*: der Entscheidung über Mitgliedschaft (also über Eintritt und Austritt) und der Festlegung der Strukturmerkmale (z. B. Zweck, hierarchische Anordnung der Weisungsbefugnisse, Arbeitsentgelt), die im Falle einer Mitgliedschaft akzeptiert werden. Diese Strukturform nichtkontingenter Kontingenzverknüpfung hat eine sehr allgemeine Bedeutung für die Steigerung von Komplexität und tragbarer Unsicherheit.⁹ Sie ist in jedem Falle eine evolutionär sehr voraussetzungsvolle

6 Verkennt man dies, dann bildet man einen viel zu breit angesetzten Begriff von Organisation bzw. religiösen Organisationen, der für heutige Verhältnisse jeden analytischen Wert verliert. Ein Beispiel für diese übermäßig weite Begriffsbildung bietet Bryan R. Wilson, *Religious Organization*, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Bd. 13 (1968), S. 428–437.

7 Vgl. etwa Renate Mayntz/Rolf Ziegler, *Soziologie der Organisation*, *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, Bd. II, Stuttgart 1969, S. 444–513, oder Karl Hermann Tjaden, *Soziales System und sozialer Wandel: Untersuchung zur Geschichte und Bedeutung zweier Begriffe*, Stuttgart 1969, insb. S. 136 ff. Zur Anwendung dieses Begriffs auf Kirchen siehe auch die Zweifel, die Joachim Matthes, *Kirche und Gesellschaft: Einführung in die Religionssoziologie*, Bd. II, Reinbek 1969, S. 92, im Hinblick auf die Unschärfe der Mitgliedschaftsbedingungen äußert. Das führt auf das sogleich zu erläuternde Organisationskriterium hin.

8 Hierzu ausführlicher Niklas Luhmann, *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Berlin 1964, und ders., *Zweckbegriff und Systemrationalität: Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*, Tübingen 1968.

9 Siehe für den Bereich kategorisierender psychischer Strukturen Wendell R. Garner, *Uncertainty and Structure as Psychological Concepts*, New York/London 1962. In die

Ordnungsleistung, im Falle der Organisation eine im wesentlichen neuzeitliche Errungenschaft. Der Selektionsstil von Organisationssystemen hat somit einen deutlichen Bezug zur Komplexität des Gesellschaftssystems, die er tragen und steigern hilft. Er bezeichnet jedoch eine Ordnungsleistung, die auf der Ebene des Gesellschaftssystems (in das man nicht durch Entscheidung eintreten kann) nicht erbracht werden kann.

Der dritte Fall *einfacher Sozialsysteme* – zuweilen wird auch von elementarer Interaktion oder von face-to-face relationships gesprochen – beruht auf einem ganz andersartigen Selektionsprinzip, nämlich auf *wechselseitiger Wahrnehmung unter Anwesenden*.¹⁰ Man könnte, um Beispiele aus dem kirchlichen Bereich zu nehmen, an einen einzelnen Gottesdienst, an die Sitzung einer Synode, an eine Beichte denken. Die Wahrnehmung (die als wesentliches Moment Wahrnehmung der Wahrnehmungen anderer einschließt) umgrenzt das System und definiert, was für Kontinuität und Richtung des Verhaltens möglicherweise relevant werden kann. Wahrnehmung hat unersetzbare Vorteile, was Tempo und Komplexität unmittelbarer Erlebnisverarbeitung angeht. Da innerhalb dieser Grenzen zu viel vorkommt, entwickeln solche Systeme typisch das Selektions- und Kontrollprinzip *thematischer Konzentration*. Es gilt die Regel, daß, im großen und ganzen, nur ein Thema alle Anwesenden beschäftigt, daß ein gemeinsamer Gegenstand der Aufmerksamkeit in Bewegung gehalten wird und daß dessen Selektion die Geschichte des Systems formt. Man sieht sofort, daß diese Strukturbedingung die Komplexität des Systems scharf begrenzt auf eine Sequenz assoziierbarer Themen und daß höhere Komplexität nur durch Übergang zu einem andersartigen Selektionsstil, durch Aufgabe des Anwesenheitsprinzips mitsamt seinen Vorteilen und durch Zulassung einer Vielfalt gleichzeitig aktualisierbarer Themen gewonnen werden kann.

Es wird nun deutlich geworden sein, durch wie vielseitige und verschiedenartige Systemzusammenhänge religiöses Erleben und Handeln ermöglicht und bestimmt wird. Keine dieser Ebenen läßt sich von vornherein als irrelevant ausschließen – nicht einmal Organisation. Ein Weiteres kommt hinzu.

Rechtstheorie übernommen, führt dieser Gedanke zu einer Umkehrung der üblichen Behandlung des Verhältnisses von Recht und Sicherheit: Das Recht steigert nicht Sicherheit, sondern tragbare Unsicherheit.

10 Die systemtheoretische Analyse dieses Typs hat noch kaum begonnen. Am ehesten dürfte ein Hinweis auf Erving Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, Indianapolis 1961, weiterhelfen. Vgl. auch Niklas Luhmann, *Einfache Sozialsysteme*, Zeitschrift für Soziologie 1 (1972), S. 51–65.

Wir können das Verhältnis dieser Ebenen zueinander nicht einfach als konstant annehmen als eine Art notwendige kategoriale Differenz. Vielmehr ändert sich mit zunehmender Komplexität des Gesellschaftssystems diese Differenz selbst, und zwar in Richtung auf zunehmende Verselbständigung und Unabhängigkeit der Ebenen voneinander; jede gewinnt in ihrem spezifischen Selektionsstil größere Bedeutung, wenn insgesamt mehr Möglichkeiten zu ordnen, mehr Informationen zu bearbeiten, mehr Unsicherheiten zu absorbieren sind.¹¹ Eben deshalb schiebt sich in rasch wachsendem Umfange Organisation als Mittler zwischen Gesellschaft und Interaktion.

Diese Hypothese soll uns als Leitfaden dienen für die Untersuchung der Frage, inwieweit und in welchem Sinne Religion in der Form von Kirche als Organisation begriffen und betrieben werden kann. Unser Ansatz macht bereits klar, daß eine Gleichsetzung von Religion und Kirche als Organisation nicht in Betracht kommen kann. Er ermöglicht es aber, sich zu überlegen, welche Probleme sich aus Veränderungen der gesellschaftlichen Lage von Religion für die Organisationsebene ergeben; ob zum Beispiel Organisationssysteme hier wie in manchen anderen Funktionsbereichen die Ebene sein können, auf der eine Funktionsdefizienz für die Gesamtgesellschaft kompensiert werden kann; oder in welchem Sinne sonst Organisation Problemlagen der gesellschaftlichen Evolution reflektiert. Bei all dem müssen wir, so kompliziert das ist, eine doppelte Systemreferenz, den Bezug auf das Gesellschaftssystem und auf Organisationssysteme, zugleich im Auge behalten.

Damit soll die Berechtigung eines sehr viel unmittelbareren Vorgehens, das organisationssoziologische Erkenntnisse direkt auf Kirchen überträgt oder an ihnen ausprobiert, nicht bestritten werden.¹² Das Recht zu solchen Direktanleihen beruht darauf, daß Kirchen selbstverständlich in mancher Hinsicht Banken, Gefängnissen, Touristikunternehmen oder Behörden ähneln. Auf diese Weise, die im übrigen sorgfältiger empirischer Kontrolle bedürfte, käme man indes über das Einzelproblem, das den Vergleich rechtfertigt (etwa:

11 Diese Überlegung ergibt, nebenbei bemerkt, daß die verbreitete These von der abnehmenden Bedeutung unmittelbarer menschlicher Beziehungen in der modernen Gesellschaft dringend einer Überprüfung bedarf. Das Gegenteil trifft wahrscheinlich zu. Richtig ist allerdings, daß unmittelbare menschliche Interaktion sich nicht mehr so ohne weiteres aus der Gesellschaftlichkeit des Menschen ergibt, sondern eigens gesucht und nach ihren eigenen Strukturgesetzen gelebt werden muß (was nicht jedermanns Sache ist).

12 Siehe als leider sehr seltenes Beispiel für einen solchen Versuch Spiegel, a. a. O. Nach Abschluß des Manuskripts erschien Günther Bormann/Sigrid Bormann-Heischkeil, Theorie und Praxis kirchlicher Organisation, Opladen 1971.

hierarchische Struktur, Frage der günstigsten Bezirksgrößen, Möglichkeiten des Teamprinzips, Haushaltsplanung, Automation, Förderung von Innovation und Lernfähigkeit usw.) nicht hinaus. Uns geht es einerseits um eine Vorfrage für solche Vergleiche, andererseits um ein Gesamturteil über die Frage, ob und wie weit Kirche als Organisation religiöse Funktionen im Gesellschaftssystem erfüllen kann.

II. Gesellschaft und Religion

Jeder Versuch, das Wesen religiösen Erlebens und Handelns inhaltlich, und damit empirisch gehaltvoll, zu bestimmen, würde den Rahmen dieser Studie sprengen.¹³ Wir kommen aber nicht umhin, die Art des Bezugs der Religion auf das Gesellschaftssystem zu charakterisieren, weil davon abhängt, welche Problemlagen der Organisationsebene vorgegeben sind. Wir wählen dafür die Form einer funktionalen Aussage, die in weitem Maße offenläßt, welche konkreten historischen Ausprägungen eine Funktion erfüllt bzw. erfüllen könnte.¹⁴

Die gesellschaftliche Funktion der Religion bezieht sich letztlich auf die Selektivität des Gesellschaftssystems selbst, auf die Kontingenz seiner Strukturfixierung und einer damit verbundenen Umweltdeutung, die auch anders hätte ausfallen können. In den System/Umwelt-Beziehungen der Gesellschaft muß man, da die Erlebnisverarbeitungskapazitäten des Systems begrenzt sind, mit Grenzen der Zugänglichkeit rechnen, die bei sinnhaftem Erleben die Form von „Horizonten“ annehmen, das heißt in der Begrenzung zugleich ein „Darüber-hinaus“ anzeigen.¹⁵ Da System und Umwelt für das System unterscheid-

13 Als eine Einführung in die soziologische Diskussion vgl. Joachim Matthes, *Religion und Gesellschaft: Einführung in die Religionssoziologie I*, Reinbek 1967.

14 Die damit verbundenen Abgrenzungsschwierigkeiten werden seit langem diskutiert. Für die Religionssoziologie siehe etwa John Milton Yinger, *Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion*, New York 1957, S. 8 ff. Die notwendigen Präzisierungen müssen in einer Kombination von funktionaler Methode und Systemtheorie ausgearbeitet werden.

15 Diese Formulierung kann angeschlossen werden an eine in der allgemeinen Systemtheorie auftauchende Unterscheidung von organisierter und nichtorganisierter Komplexität. Siehe z. B. Warren Weaver, *Science and Complexity*, *American Scientist* 36 (1948), S. 536–544, oder Ludwig von Bertalanffy, *Robots, Men and Minds: Psychology in the Modern World*, New York 1967, S. 57 f. Sie muß allerdings für den Bereich sinnkonstituierender Systeme umgearbeitet werden. Vgl. hierzu meine Überlegungen in: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt 1971, S. 25 ff.

bar sind, gibt es solche Horizonte in doppeltem Sinne: als Welthorizont und als Innenhorizont, als unausschöpfbares „Und so weiter“ des Außen und als in der Reflexion nicht erreichbares, weil in ihr schon vorausgesetztes Innen. Die überlieferten Interpretationen dieser Horizonte als Welt und als Seele oder dann als Natur und als Reflexion erweisen sich insofern als unzureichend, als sie den gesellschaftlichen Bereich und dessen Unzugänglichkeiten auslassen. Vielleicht war die Frage nach der notwendigen Uneinsichtigkeit von Gesellschaft aus religiösen und politischen Gründen nicht stellbar. Erst im 19. Jahrhundert kommt sie unter begrenzenden Blickwinkeln, etwa im Ideologieproblem oder im Begriff der Entfremdung, ins Gespräch.

Sieht man, mit schärferer Abstraktion, Gesellschaft selbst als System, dann folgt daraus, daß es auch und gerade für Gesellschaft interpretationsbedürftige Außen- und Innenhorizonte gibt, deren Transzendieren ins Unbestimmbare führt. Durch das Gesellschaftssystem werden diese Unbestimmbarkeiten für alle sozialen Systeme „verwaltet“ und ins Bestimmbare transformiert. Eben darin hat die Gesellschaft als System ihre Einheit, daß sich Unbestimmbares nicht weiter differenzieren und sektoral abarbeiten läßt. In diese Beziehung von externen und internen Unbestimmbarkeiten müssen alle Bestimmbarkeiten, vor allem die Systemstrukturen und die durch Systeme konstituierten Weltentwürfe, eingebaut werden. Das setzt eine Chiffrierung, eine Benennung, eine modellhafte „gleichnisfähige“ Interpretation, eine instruktive Umformung jener Unbestimmbarkeiten voraus, und in der Spezialisierung auf diese unspezialisierbare Funktion scheint der gesellschaftliche Wirkungs- und Veränderungsbereich von Religion zu liegen.

Religion hat demnach die Funktion, die an sich kontingente Selektivität gesellschaftlicher Strukturen und Weltentwürfe tragbar zu machen, das heißt ihre Kontingenz zu chiffrieren und motivfähig zu interpretieren.¹⁶ Damit ist einmal gesagt, daß Religion der Systemebene der Gesamtgesellschaft zugeordnet ist und bleibt; sie kann sich nicht damit begnügen, die selektive Identität anderer Systeme, etwa die Kirchlichkeit einer Kirche, zu behaupten und zu

16 Mit dieser komplizierten Formulierung setzen wir uns ab von allen Versuchen, im Anschluß an Durkheim Religion auf eine primär integrative Funktion festzulegen (z. B. Yinger, a. a. O., S. 60 ff.), und zwar deshalb, weil das empirisch einfach nicht stimmt. Auch Parsons und seine Schüler bewegen sich von dieser Auffassung weg, indem sie Religion in den funktionalen Kontext von pattern maintenance, Identitätssicherung und unbewußter Motivation einordnen, der im Parsons-Schema von Integration unterschieden wird. Vgl. Robert N. Bellah, Religion: The Sociology of Religion, International Encyclopedia of the Social Sciences, Bd. 13, New York 1968, S. 406–414, nicht ohne Rückfälle allerdings, wie man auf S. 411 sieht.

reflektieren.¹⁷ Das zweite Problem, die Art dieses Bezugs auf Selektivität, ist schwieriger zu bestimmen.

Sicher erschöpft Religion sich nicht darin, gleichsam als Vorgänger soziologischer Theorie gesellschaftliche Selektionsleistungen als solche zu thematisieren und zu interpretieren. Sie beruht jedoch auf der durch Sprache konstituierten Fähigkeit zu negieren und Möglichkeiten auszudrücken¹⁸ und damit ein gegebenes Dieses, um mit Hegel zu formulieren, als Etwas und Anderes zu erfahren. Sie befaßt sich mit gesellschaftlicher Selektivität zunächst in ihren Folgeerscheinungen, in der Fragwürdigkeit ihrer Resultate, und überbrückt diese Fragwürdigkeit in Richtung auf Motive des Erlebens und Handelns.

Diese Funktion läßt sehr verschiedenartige Varianten der Erfüllung offen, bindet sie aber an angebbare Problemzusammenhänge und an Grenzen der Kompatibilität gesellschaftlicher Problemlösungen und unterwirft sie insofern gesellschaftlichem Wandel. Religion hat seit Anbeginn eine Beziehung zu den Notwendigkeiten und Möglichkeiten der Angstregulierung; sie bleibt hierin abhängig von dem Grad an Individualisierung von Angst im Erleben einzelner, den das Gesellschaftssystem erzeugt. Sie gerät beim Übergang von archaischen zu hochkultivierten Gesellschaften durch Ausdifferenzierung politischer Herrschaft in eine veränderte Lage, in der sie die jetzt politische Konstitution der Gesellschaft mitinterpretieren, sei es legitimieren, sei es kritisieren muß. Sie generalisiert ihr Deutungsschema, muß sich zu dessen Ausarbeitung selbst zu einem besonderen Sozialsystem ausdifferenzieren und eine Beziehung herstellen zu den gesellschaftlichen Mechanismen der Respezifikation generalisierter Erwartungsstrukturen, namentlich Erziehung und Recht.

17 In der theologischen und soziologischen Diskussion einer Trennung von Religion (oder gar: Kirche) und Gesellschaft wird sehr oft eine einfache systemtheoretische Unterscheidung, nämlich die von Sezession und Differenzierung, verkannt. Es gibt keine Herauslösung der Religion oder der Kirche aus der Gesellschaft im Sinne einer außergesellschaftlichen Existenz, denn jede Kommunikation begründet immer schon Gesellschaft. Es gibt dagegen Erscheinungen der Ausdifferenzierung und Insulation innerhalb der Gesellschaft, die aber als solche durch die Gesellschaftsstruktur ermöglicht werden und insofern von ihr abhängen, auch wenn sie die Möglichkeit der Selbstbehauptung gegenüber gesellschaftlichen Veränderungen begründen. Zum Gesamtthema siehe von soziologischer Seite auch Joachim Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg 1964, und theologisch z. B. Wolf-Dieter Marsch, *Institution im Übergang: Evangelische Kirche zwischen Tradition und Reform*, Göttingen 1970, S. 161 ff.

18 Man könnte auch weitere, kompliziertere sprachliche Vorbereitungen von Religion nennen, vor allem grammatische Strukturen, die einen Überschuß möglicher (= korrekter und verständlicher) über gesellschaftlich sinnvolle Aussagen erzeugen und dadurch Selektivität sichtbar machen.

Ein wichtiger, weichenstellender Faktor steckt in der Frage, ob die Bezugsgruppen politischen bzw. religiösen Erlebens und Handelns im Zuge der gesellschaftlichen Differenzierung identisch bleiben oder nicht. Ein hohes Maß an Nichtidentität steht für viele Fälle fest und ist eines der ersten Beispiele dafür, daß Teilsysteme der Gesellschaft in der Perspektive ihrer besonderen Funktion unterschiedliche Grenzen des Gesellschaftssystems fordern.¹⁹ Nur in wenigen Fällen, mit nachhaltigem Erfolg nur im Christentum und im Islam, wird jedoch *Universalität der möglichen Mitgliedschaft* zum religiösen Prinzip²⁰ und Programm. Nur hier kommt es zur Neutralisierung aller „askriptiven“ (von Geburt anhängenden) Kriterien für Mitgliedschaft oder religiöse Funktionen (z. B. Abstammung, ethnische Zugehörigkeit, Kastenzugehörigkeit), und darin liegt eine wesentliche, allein aber nicht ausreichende Vorbedingung der Organisationsfähigkeit, nämlich Abbau aller religiös legitimierten Mobilitätshindernisse.

All das sind hier nur andeutbare, geläufige, wenngleich nicht unumstrittene Themen der Religionssoziologie. Über sie hinausgehend können wir vermuten, daß es beträchtliche Unterschiede in der religiösen Chiffrierung des Selektionsproblems gibt und daß sich an ihnen das „Niveau“ religiöser Problemlösungen in bezug auf Entwicklungsstand und Entwicklungsaussichten einer Gesellschaft ablesen läßt. Die jeweils geglaubte konzeptuelle Fassung der Antwort auf dieses Problem scheint – mehr als irgendein anderer Faktor – die Komplexität und die gesellschaftliche Reichweite eines Religionssystems zu bestimmen – das heißt: die Zahl und die Verschiedenartigkeit der Zustände des Gesellschaftssystems, über die hinweg Religion mit anderen Bereichen kompatibel ist. Wir geben zwei Beispiele:

Ein wichtiger Typus generalisiert moralische und rechtliche Vorstellungen von gutem Handeln und Belohnung bzw. Verfehlung und Bestrafung zu einer allgemeinen (oft über das Leben hinausreichenden) kosmischen Kombinatorik, die als Natur gerecht einreguliert ist. Dieses Dogma verwendet die (oben bereits erwähnte) Strukturform nichtkontingenter Verknüpfung kontingenter

19 Vgl. Shmuel N. Eisenstadt, *Religious Organizations and Political Process*, *Journal of Asian Studies* 21 (1962), S. 271–294.

20 Man muß sich vor Augen halten, wie schwierig und „unnatürlich“ es gewesen sein muß, die Universalität der möglichen Mitgliedschaft mit der Exklusivität der faktischen Mitgliedschaft zu kombinieren, um den expansiven Dynamismus zu verstehen, den diese Kombination erzeugt hat. Zugleich hat diese Kombination nach ihrer Durchsetzung in bestimmten Territorien die im Prinzip angelegte Freiwilligkeit der Mitgliedschaft wieder aufgehoben, weil ein Ausschluß unerträglich wurde; sie wirkte dann nur nach außen expandierend, nicht nach innen mobilisierend.

Ereignisse und ist von da her außerordentlich flexibel. Wie die Entwicklung namentlich der indischen Religiosität zeigt, ist dieser Typus mit politischer Herrschaft und individualisierter Rechtsfähigkeit, die aus wirtschaftlichen Gründen notwendig wird, kompatibel²¹; er läßt sich zudem sehr gut als Rezept in einfache Systeme des Alltagsverhaltens übernehmen.

Ein zweiter Typus erwartet Grund und Gewißheit von *Kommunikation* (und kann sich darin auf zwischenmenschliche Erfahrung stützen). Er setzt die Personalisierung eines Gegenübers voraus – einen Gott, der sich mitteilt oder sich mitgeteilt hat und dem Entscheidungen zugerechnet werden können. Auch dafür gibt es vielfältige Formen. Der aus spätarchaischen Gesellschaften übernommene Polytheismus hatte die Kontingenz des Handelns und Zurechnens in der Form einer Pluralität von Gottheiten chiffriert, von denen man die eine oder die andere verantwortlich machen und in ihren Kultformen wählen konnte. Der Übergang zum Monotheismus trieb das Problem auf eine höhere Reflexionsstufe, die Religion mußte es jetzt *in sich selbst* unter einem Gott, das heißt *theologisch* lösen. Die Problemfassung schloß außerdem eine religiöse Chiffrierung der Zeit selbst (z. B. ihre Vergöttlichung) aus und führte zu einem abstrakteren Zeitbegriff, zur Auffassung der Zeit als Dimension von Schöpfung, Unsicherheit, Arbeit. Eine tragfähige Lösung kam, auf der Basis antiker Denkmittel, erst im Mittelalter zustande; sie ist mit einer dimensionalen Zeitvorstellung, mit der Begriffsgeschichte von contingens, dem Begriff der Schöpfung und der Allmächtigkeitsproblematik verbunden²² und wird über diese an den Begriff eines personalen Gottes angehängt, dessen kultmäßige Verehrung möglich bleibt. Sie erreicht die bisher abstrakteste und radikalste Konzeption von Selektivität, die von sich behaupten kann, mit jeder mög-

21 Hierzu mit viel historischem Material Charles Drekmeier, *Kingship and Community in Early India*, Stanford (Calif.) 1962.

22 Gerade am Schöpfungsgedanken läßt sich zeigen, daß damit eine neue Ebene der Generalisierung erreicht war. Der ursprüngliche Gehalt dieses Gedankens kommt heraus, wenn man ihn „von rückwärts“ aufrollt (denn die Motive stecken im Resultat). Man muß von der (politischen) Notwendigkeit der Strafe ausgehen, die einen Begriff der Sünde erfordert, der über eine strategische Negation, ein Verbot, in einen Ursprungskontext, eben die Schöpfung, eingebaut wird. Der Schöpfungsmythus legitimiert Herrschaft und Strafe und akzeptiert nur in diesem Rahmen Kontingenz. Diese zunächst nur moralisch begriffene Kontingenz wird dann generalisiert. Die entscheidende Nahtstelle liegt in der Verknüpfung der modallogischen Konzeption des Möglichen mit dem (kausal interpretierbaren) Begriff der Abhängigkeit, erstmals wohl bei Avicenna. Hierzu Guy Jalbert, *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs*, Ottawa 1961; und zu wichtigen Vorbehalten gegen eine Kontingenz der Welt schlechthin Thomas B. Wright, *Necessary and Contingent Being in St. Thomas*, *The New Scholasticism* 25 (1951), S. 439–466.

lichen Welt vereinbar zu sein. Begriffe wie Allmacht, Intellekt, Wille, Liebe werden als Attribute Gottes absolut gesetzt und dadurch ambivalent: Sie setzen Freiheit der Selektion im Rahmen des logisch Möglichen voraus und dienen zugleich als Begründungsbegriffe einer perfekten Realität. Die Theologie gibt damit die Chiffrierung ihres Bezugsproblems so gut wie auf und stößt an ein Ende, das sie nicht überschreiten kann. Zugleich erreicht das Kommunikationsmodell mit der Vorstellung der Inkommunikabilität seine Endform, der die Philosophie durch die nominalistische Trennung von Sprache und Sein sekundiert. Von diesen Ergebnissen bleiben spätere, „säkularisierte“ Problemfassungen abhängig²³, ebenso wie der Calvinismus, dem Max Weber die Einleitung des neuzeitlichen Rationalisierungsprozesses zugeschrieben hat.²⁴

Mag dieser Denkweg und der Zeitpunkt des Zusammenkommens der Gedanken soziologisch „Zufall“ sein, ihr Ankommen beim Problem kontingenter Selektivität und der hauptsächlich „weltliche“ Erfolg dieses Gedankens sind es nicht. Es läßt sich zeigen, daß diese Thematisierung der Welt als kontingenter Selektion der Entwicklung des neuzeitlichen Gesellschaftssystems vorgeht, ohne daß es indes gelungen wäre, von dieser Position aus Religiosität in ihrer gesellschaftlichen Funktion neu und adäquat zu formieren.

Die parallellaufenden, im wesentlichen aber nachfolgenden Veränderungen des Gesellschaftssystems liegen in einer immensen Erweiterung seiner Komplexität, in zunehmender funktionaler Differenzierung seiner Teilsysteme und in einem Hinausschieben und Verunklären seiner Grenzen. Vor allem muß man sich vor Augen führen, daß in der von Europa aus definierten Neuzeit die funktionstragenden Teilsysteme wie Familie, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft auf besondere Funktionen hin spezialisiert werden, während generelle Integrationsmittel – auf der Ebene der Grundorientierungen Religion, auf der Ebene der Rollen Schichtung – in ihrer Bedeutung entsprechend abnehmen. Dadurch werden in der Gesellschaft unter den jeweils systemspezifischen Sonderperspektiven der Teilsysteme die Horizonte des Möglichen erweitert und unterschiedlich definiert. Das hat zur Folge, daß die Teilsysteme jeweils andere Grenzen des Gesellschaftssystems voraussetzen und fordern müssen. Die politisch sinnvollen (konsensbildenden) Grenzen sind nicht mehr zugleich Grenzen sinnvoller wissenschaftlicher Diskussion, religiöser

23 Vgl. zu diesem Zusammenhang und der ihn tragenden Problemkontinuität Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966.

24 Für den Calvinismus ist das Gelingen einer Kombination unserer beiden Typen bezeichnend: der Einbau von weltlich interpretierbaren Kontingenzverknüpfungen – hier: Arbeit und Erfolg – in eine abstrakte Theologie der Kontingenz.

Kommunikation, Grenzen der Familienbildung oder Grenzen der wirtschaftlich einzukalkulierenden Möglichkeiten.²⁵ All das *macht die Interpretierbarkeit der Selektivität des Gesellschaftssystems äußerst schwierig* und – zwar nicht unter dem Gesichtspunkt der Planung, wohl aber unter dem Gesichtspunkt der privaten Lebensführung – *vielleicht unnötig*.

Für diese Gesamtentwicklung hat die theologische Dogmatik gleichsam eine Dachformel geliefert. Sie hat die Kontingenz der Welt als Ausdruck der Allmacht Gottes religiös legitimiert und damit zugleich den Spielraum für gesellschaftliche Weltkonstitution ins fast Beliebigste ausgedehnt. Darin steckt unter anderem ein *Verzicht auf Chiffrierung* dieser Selektivität, dessen Durchhaltbarkeit sich im Bereich des religiösen Erlebens und Handelns problematisch, wenn nicht als unmöglich erwiesen hat.²⁶ Jedenfalls kann man nicht sagen, daß eine Theologie der Kontingenz Religion geworden sei. Statt dessen ist es zu Ausweichlösungen gekommen – sei es zum Festhalten historisch überlieferter Dogmen in einer nur noch klerikalen Subkultur; sei es zur Verinnerlichung und Privatisierung von Religion²⁷; sei es zu einer Pluralisierung annehmbarer Glaubensangebote²⁸; sei es zu einer sonderproblembezogenen und damit umweltabhängigen Funktionalisierung kirchlicher Aktivitäten. In all diesen Fällen, die sich komplex kombiniert und verflochten haben, wird kon-

25 In der allgemeinen Soziologie ist diese Grenzauflösung durch funktionale Differenzierung schon früh erkannt und erörtert worden. Vgl. dazu Georg Simmel, *Über sociale Differenzierung*, Leipzig 1890; Guillaume de Greef, *Sociologie: La structure générale des sociétés*, 3 Bde., Brüssel/Paris 1908.

26 Einer der Artikulationspunkte dieses Problems scheint in der Problematik der Gottesbeweise zu liegen. Hier konnte eine logische und begriffliche Analyse des Kontingenzproblems, indem sie die Kontingenz von Kontingenz als undenkbar ansetzte, eine Sphäre supramodaler Notwendigkeit begründen. Sie vermochte es nicht, diese Notwendigkeit mit den zunehmend komplexer bewußten innerweltlichen Strukturen zu verbinden, geschweige denn: sie dem Gläubigen als kommunizierenden und entscheidenden, kultfähigen Gott vorzustellen.

27 Das Abstellen auf die historische Faktizität der christlichen Offenbarung ist dabei nicht nur eine Selbstrechtfertigung der klerikalen Seite, sondern gerade auch für die neue rationale Theorie der Religion der Verbindungspfad zur christlichen Überlieferung. Vgl. etwa Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, II c XX, § 48 (zit. nach der Ausgabe Amsterdam 1720, S. 563 f.), oder Thomas Hobbes, *Leviathan* ch. XII (zit. nach der Ausgabe der Everyman's Library, London/New York 1953, S. 63 ff.), und zum letzteren Bernard Willms, *Die Antwort des Leviathan: Thomas Hobbes' politische Theorie*, Neuwied/Berlin 1970, S. 180 ff.

28 Im Unterschied zum polytheistischen Pluralismus sind diese Glaubensangebote freilich wechselseitig exklusiv, mit der wichtigen Folge, daß ihre Wahl nicht mehr innerhalb, sondern nur noch außerhalb des Religionssystems gesteuert werden kann. Religiöse Toleranz wird ein Gebot der weltlichen Moral.

tingente Selektion nicht mehr auf der Ebene des Gesellschaftssystems interpretiert, sondern innerhalb eines ausdifferenzierten Religionssystems rekonstruiert. Sie wird greifbar darin, daß die klerikale Kultur als „andere Möglichkeit“ eine Laienkultur neben sich hat²⁹; oder darin, daß der Glaube des einzelnen sowie Richtung und Art seiner Beteiligung am religiösen Leben einerseits und zweckmäßige Formen kirchlicher „Befriedigung religiöser Bedürfnisse“ andererseits zum Gegenstand von Entscheidungen werden.

Damit stehen wir vor dem Problem, das wir auf die Organisationsebene transponieren und dort erörtern wollen. Unsere Fragestellung ist, dem analytischen Instrumentarium der Systemtheorie entsprechend, vielschichtig und kompliziert. Es scheint, daß das kirchlich-religiöse System sich aus dem gesamtgesellschaftlichen Systembezug herausgelöst hat³⁰, nachdem die dort zu erfüllende Funktion der Deutung von kontingenten Selektionen ferngerückt, ja unbehandelbar geworden ist; und daß statt dessen das Problem kontingenter Selektion nun im kirchlich-religiösen System selbst auftaucht und rekonstruiert wird: kleinformatiger, entscheidbar und vielleicht – das wollen wir überlegen – organisierbar.

III. Primäre Bedingungen der Umsetzung in Organisation

Kein soziales System kann den Formtypus Organisation frei wählen als eine Möglichkeit der Strukturgebung, die man ergreifen oder auch weglassen könnte. Die Organisation von Produktionsunternehmen setzt in ihrer Umwelt Märkte voraus, die Organisation einer Staatsverwaltung eine funktionierende Geldwirtschaft. Die Organisation wissenschaftlicher Forschung stellt hohe Ansprüche an den Entwicklungsstand von Wirtschaft und Politik. Für Systeme religiösen Erlebens und Handelns ist im Prinzip nichts anderes zu erwarten; nur daß sich hier die gesellschaftlichen Vorbedingungen von Organisierbarkeit und Nichtorganisierbarkeit in sehr eigentümlicher Weise verbinden. Über die allgemeinen Bedingungen des gesellschaftlichen Fungierens von Religion hinaus, die wir im vorigen Abschnitt erörtert haben, können wir diejenigen

29 Vgl. hierzu Otto Brunner, *Adeliges Landleben und europäischer Geist*, Salzburg 1949, S. 61 ff.

30 Diese Auffassung darf, wie nochmals zu unterstreichen ist, nicht verwechselt werden mit der These einer „Emigration der Kirche aus der Gesellschaft“. Es geht hier nicht um ein Handeln außerhalb von Gesellschaft, sondern um den Systembezug von Funktionen des Handelns in der Gesellschaft.

Momente, die dem kirchlich-religiösen System die Form eines organisierten Sozialsystems nahelegen, in primäre und sekundäre Bedingungen einteilen.

Die primären Bedingungen, die dem kirchlich-religiösen System die Annahme der Organisationsform ermöglichen, wenn nicht auferlegen, ergeben sich nahezu von selbst aus der neuzeitlichen Entwicklung des Gesellschaftssystems. Die steigende Komplexität der Gesellschaft und jene Überproduktion abstrakter Möglichkeitsentwürfe durch Sonderperspektiven führen dazu, daß jeder gefestigte Zustand nun als Selektion erscheint. Die überlieferte Gestalt der Kirche wird, auch ohne sich selbst zu ändern, gleichsam von außen her als eine unter anderen Möglichkeiten kontingent gesetzt (man könnte auch sagen: positiviert³¹). Hinzu kommt, daß aus den gleichen Gründen die Entscheidungszumutungen und Begründungslasten zunehmen – sowohl für die Kirche selbst als auch für den einzelnen. Sie werden in bezug auf die Kirche eher negativ, zumindest kritisch, in bezug auf den einzelnen positiv, nämlich als Freiheit, thematisiert. Trotz gegenläufiger Bewertung handelt es sich um komplementäre Aspekte eines einheitlichen Vorgangs, nämlich der Konstituierung von Selektivität in früher alternativenlosen Handlungsbereichen. Eine der Konsequenzen ist, daß die Möglichkeit von Eintritt und Austritt in Kirchen unter dem Gesichtspunkt der freiwilligen Annahme ihres Programms ideologisch gefordert und politisch-rechtlich gewährleistet wird.³² Selbst *in der Kirche* und sogar *im Kloster* wird *politisch* gesicherte Freiheit durchgesetzt.³³

Diesen neuen Bedingungen kommen alte Strukturmerkmale entgegen, die aus der Zeit des religiösen Pluralismus der Antike stammen und Aufnahme

31 Der Effekt, nicht die Ursache, läßt sich an der Religionsdiskussion des 18. und 19. Jahrhunderts ablesen, für die die historische Positivität der christlichen Kirchen eines der zentralen Themen war.

32 Wie weit dieser gesamtgesellschaftlichen Bewegung eine faktische Steigerung von Mobilität entspricht, ist eine andere, sehr schwer zu prüfende Frage. Wir stützen uns hier und im Folgenden nicht auf eine angeblich höhere Mobilität in Industriegesellschaften im Sinne faktischer Bewegungsvorgänge, sondern darauf, daß höhere Mobilität strukturell zugelassen und symbolisiert wird, so daß alle Teilsysteme der Gesellschaft sich entsprechend umstrukturieren. Die Gründung von Ehe und Familie auf Liebe ist ein anderes Beispiel, bei dem ebenfalls schwer auszumachen ist, wie weit die Gattenwahl dadurch faktisch mobilisiert wird.

33 Für diese Mobilisierung gibt es nicht nur gesamtgesellschaftliche, sondern auch spezifisch politische Gründe. Das politische System ist in seiner Autonomie und seiner Konfliktstruktur davon abhängig, daß in anderen Gesellschaftsbereichen ausreichende Mobilität herrscht, so daß politische Entscheidungen nicht durch unpolitische Rollenzusammenhänge präformiert und immobilisiert werden. Dies ist, wie man sich an der religionssoziologischen und politikwissenschaftlichen Diskussion der „Versäulung“ klarmachen kann, nicht in erster Linie ein Machtproblem, sondern ein Strukturpro-

bzw. Ausstoß aus der Kirche vorsehen. Sie waren zu alternativenlosen Kult-handlungen (Taufe) bzw. Strafen ohne selektive Funktion erstarrt, aber immerhin beibehalten worden. Man könnte daher eine günstige Ausgangslage für eine gesellschaftlich zugemutete Remobilisierung von Eintritt und Austritt und damit für die Annahme des Formtypus eines organisierten Systems vermuten. Doch diese Vermutung täuscht.

Um die Problemlage zu durchschauen, müssen wir uns das Konstitutionsprinzip organisierter Systeme, die nichtkontingente Verknüpfung kontingenter Sachverhalte³⁴, erneut vor Augen führen. Dieses Prinzip ist durch eine Freigabe von Eintritt und Austritt allein nicht zu verwirklichen. Es fordert die Herstellung einer *doppelkontingenten* Relation in dem Sinne, daß Mitgliedschaften *und* Strukturmerkmale beide in bezug aufeinander variiert werden können, fordert also nicht nur die Mobilisierung von Eintritt und Austritt, sondern auch eine Mobilisierung der Struktur des Systems. Mit dem Systemtyp Organisation ist also eine strukturelle Variabilität postuliert, die auf einer höheren Ebene liegt als alle früheren Formen der Anpassung dogmatischer oder institutioneller Muster an die *diversitas temporum*. Die hiermit verbundene Problematik können wir abstrakt analysieren (das heißt ohne im einzelnen zu berücksichtigen, welche Motivlagen Eintritt und Austritt regeln und was als Struktur des Systems fungiert).

Auf diese Frage kommen wir im nächsten Abschnitt zurück. Zweiseitig variierbare Relationen sind in hohem Maße voraussetzungsvoll und instabil, weil jede Seite aus einem sinnvollen Bezug zur anderen wegvariiert werden könnte.³⁵ Sie setzen daher ein Kontrollprinzip voraus, das die Möglichkeiten der Variation auf beiden Seiten limitiert und ihr Im-Bezug-Bleiben garantiert. Dies limitierende Prinzip kann ganz mit der einen Seite der Relation identifiziert werden, die dann ihren Charakter als *doppelkontingent* verliert. So hatte die ältere (vorökonomische) Konzeption der Zweckrationalität den Zweck als Gesichtspunkt der Wahl von Mitteln, nicht aber die Mittel als Gesichtspunkt der Wahl von Zwecken behandelt. Und so hatte die Kirche von einem feststehenden Dogma aus Eintritt und Austritt zu regulieren versucht, nicht aber

blem. Die religionssoziologische Literatur referiert Matthes, *Religion und Gesellschaft*, a. a. O., S. 132 ff. Für die politikwissenschaftlichen Aspekte siehe etwa Seymour M. Lipset, *Soziologie der Demokratie*, Neuwied/Berlin 1962, S. 18 f., 77 ff., oder Gabriel A. Almond/Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton (NJ) 1963 (unter dem Begriff „isolative political culture“).

34 Vgl. oben, S. 6.

35 Dies Problem habe ich im Falle der Kausalbeziehung erörtert in Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, a. a. O., S. 13 ff.

Eintritts- und Austrittsbereitschaften zum Anlaß der Variation ihres Dogmas genommen. Sie ist mit dieser Grundhaltung noch nicht autonome Organisation im hier verwendeten Sinne des Begriffs.

Zugleich erhellt diese Analyse den Ort, wo das Problem liegt. Eine Mobilisierung der Dogmatik – in der unten zu erläuternden organisationstheoretischen Terminologie könnten wir auch sagen: der Programmatik – wäre nur dann erreichbar, *wenn der religiöse Charakter von Eintritts- und Austrittsbereitschaften unabhängig von der vorhandenen Dogmatik ermittelt und der Strukturänderung zugrunde gelegt werden könnte.*³⁶ Eben das ist jedoch schwierig, wenn nicht unmöglich, da die Kriterien der Religiosität durch den oben beschriebenen Wandel des Gesellschaftssystems zu unbestimmt geworden sind. Die Gefahr bestünde, daß das System sich aufgrund der Doppelkontingenz von Mitgliedschaften und Strukturen aus seiner gesellschaftlichen Funktion hinausvariieren würde und vielleicht ein Verein für Geselligkeit, eine politische Protestbewegung oder eine Koalition zu gemeinsamem sozialen Aufstieg werden würde – wofür es Beispiele gibt.³⁷ Mit anderen Worten: Die gesellschaftliche Funktion der Religion ist nicht mehr eindeutig genug definierbar, um das hohe Risiko doppelkontingenter Organisation limitieren und das Identischbleiben des Systems trotz voller struktureller Variabilität sichern zu können.³⁸ Und es lassen sich auch keine handlichen Ersatzformeln entdecken wie im Falle wirtschaftlicher Organisationen das Profitmotiv oder im Falle politischer Organisationen der Wahlerfolg. Die Kirchen sind mithin in einer schwierigen Lage: Der Organisationsstatus wird ihnen als Konsequenz ihrer eigenen Selektivität zugemutet, ja aufgedrängt, aber es fehlt an einem dafür notwendigen, hinreichend eindeutigen Prinzip funktionaler Identifikation. Die Kirchen finden sich damit widerspruchsvollen Bestandsbedingungen ausgesetzt.

Zum Glück sind solche Widersprüche, das wissen Soziologen seit langem, nicht mit Bestandsunmöglichkeit gleichzusetzen.³⁹ Es gibt – gerade in hoch-

36 Die Theologen könnten dann sagen: Gott offenbare sich kontinuierlich im religiösen Erleben der Menschen und dirigiere von da her, und nicht aus dem Buch, die Kirche.

37 Vgl. Mayer N. Zald/Patricia Denton, *From Evangelism to General Service: The Transformation of the YMCA*, *Administrative Science Quarterly* 8 (1963), S. 214–234.

38 Man vergleiche damit die Elastizität der Organisationen des Wissenschaftssystems, denen es, wenigstens im Prinzip, gelingt, die Freiheit der Theoriwahl, der Methodenwahl und der Wahl wissenschaftlicher Kontakte mit einem offenen Rekrutierungsmodus zu kombinieren.

39 Für eine allgemeine Behandlung dieses Problems siehe Gideon Sjoberg, *Contradictory Functional Requirements and Social Systems*, *The Journal of Conflict Resolution* 4 (1960), S. 198–208.

komplexen, alternativenreichen Gesellschaften – genug Auswege und Kompensationsmöglichkeiten, und die Stabilität eines Systems kann auch darauf beruhen, daß es eine Ersatzlösung für ein unlösbares Problem festhält und reproduziert.

Eine sehr typische Reaktion auf diese Lage findet man auf historischen Grundlagen in großen kirchlichen Systemen. Sie kommt in einer internen Differenzierung des Systems zum Ausdruck, die es ermöglicht, den Organisationsstatus in verschiedenen Ausprägungen und in verschiedenen Graden der Verdichtung nebeneinander zu akzeptieren, ohne ihn in seine Konsequenzen zu treiben. Man kann ziemlich deutlich, wenn auch mit Unschärfen in der Abgrenzung⁴⁰, in den sogenannten Volkskirchen *rechnerische* (statistische, zählende) Mitglieder, die ihren Glauben als Quantität ausdrücken, unterscheiden von *aktiven* (besser: interaktiven) Mitgliedern, die an den „einfachen Systemen“ der Kirche (im oben, S. 4 f., definierten Sinne) teilnehmen, und von den *amtstragenden*, mehr oder weniger beruflich handelnden (professionellen) Mitgliedern, die diese einfachen Systeme faktischer Interaktion veranstalten, indem sie ihnen Arbeit widmen.

Für diese drei Arten von Mitgliedern wird die Mitgliedsrolle⁴¹ verschieden definiert. Die *rechnerischen* Mitglieder übernehmen eine rein formale Mitgliedsrolle und bleiben in ihr, vom Bekenntnis zur Mitgliedschaft und von Geldzahlungen abgesehen, passiv. Die *amtstragenden* Mitglieder tragen die Hauptlast der kirchlichen Arbeit und unterstehen darin nicht nur Glaubensregeln, sondern auch Dienstregeln, denen sie sich durch Eintritt in die engere Organisation kirchlicher Arbeit unterwerfen und durch Austritt aus ihr (der nicht dem Kirchenaustritt gleichkommt!) entziehen können. Die *aktiven* Mitglieder sind ein notwendiges Korrelat der Arbeitsorganisation; sie ermöglichen es dieser, interaktiv tätig zu sein, zum Beispiel Gottesdienst abzuhalten und eine engere Gemeinde (Kerngemeinde) kirchlichen Lebens in der Öffentlichkeit darzustellen und daneben zahlreiche nichtberufliche Aktivitäten arbeitsähnlicher Art durchzuführen. Die Abgrenzung der rechnerischen und der aktiven Mitglieder ist ein Problem. Obwohl der Unterschied sichtbar und kirchenpolitisch wichtig ist, wird er, um den Übergang zu aktiver Mitgliedschaft zu erleichtern, nicht formalisiert. Die besondere Bindung der aktiven Mitglieder beruht daher nicht auf ihrer organisatorischen Sonderstellung,

40 Eine verfeinerte Typenbildung ist nicht zuletzt deshalb schwierig, weil die Freiheit der Wahl des Grades der Teilnahme mitinstitutionalisiert ist.

41 Zu diesem Begriff Luhmann, Funktionen und Folgen formaler Organisation, a. a. O., S. 35 ff.

sondern auf den spezifischen Bindungsmitteln einfacher Interaktionssysteme, über die man zentral nicht disponieren kann.⁴² Die Abgrenzbarkeit der Amtsinhaber ist dagegen durch die Definition ihrer Rolle als Amt – was immer das im theologischen Selbstverständnis der Kirche bedeutet haben mag – organisatorisch und juristisch formalisiert und dadurch eindeutig feststellbar.⁴³ Sie bilden auch dann, wenn sie mit anderen Kirchenmitgliedern in Interaktion stehen, ein System für sich, dessen Wirken unter besonderen Bedingungen steht und der Kirche als Rechtspersönlichkeit zugerechnet wird.

Das Differenzierungsschema allein läßt die Bedingungen des Zusammenhalts und der Integration der Systemprozesse noch nicht erkennen.⁴⁴ Es ist schon zu komplex, um nach Art eines einfachen Tauschmodells – etwa: Beitragsleistung gegen Befriedigung religiöser Bedürfnisse – begriffen werden zu können. Besser dürfte sich die Theorie des „double interchange“ eignen, die Parsons für das Gesellschaftssystem, und zwar zunächst am Beispiel der Wirtschaft, ausgearbeitet hat.⁴⁵

42 Eine knappe Skizze des Entstehens solcher Bindungen in: Niklas Luhmann, *Institutionalisierung: Funktion und Mechanismus im sozialen System der Gesellschaft*, in: Helmut Schelsky (Hrsg.), *Zur Theorie der Institution*, Düsseldorf 1970, S. 27–41.

43 Um die Vorgeschichte des Amtsgedankens haben sich vor allem rechtswissenschaftliche Forschungen bemüht. Vgl. Bernatzik, *Kritische Studien über den Begriff der juristischen Person und über die juristische Persönlichkeit der Behörden insbesondere*, Archiv für öffentliches Recht 5 (1890), S. 169–318; Hans-Josef Schornstein, *Organpersönlichkeit und Organkompetenz*, Bonn 1933, insb. S. 3 ff. Speziell zum Kirchenamt jetzt ausführlich Ralf Dreier, *Das kirchliche Amt: Eine kirchenrechtstheoretische Studie*, München 1972 (*Ius Ecclesiasticum* Bd. 15). Die Motive der Verselbständigung (die soziologische Ausdifferenzierung eines besonderen Handlungssystems mit markierten Grenzen bedeutet) waren teils vermögensrechtlicher Art, teils in der Notwendigkeit begründet, kollegiales Handeln und Vertretungen einer Einheit zuzurechnen. Als Identifikationshilfe bot sich zunächst der Gedanke eines Zwecks oder eines Auftrags an, etwa: *cura animarum*. Die organisatorische Elastizität, nämlich die relativ unabhängige Variabilität von Personen, Aufgaben und Kommunikationsstrukturen, auf die wir unter VI. zurückkommen werden, war zunächst nur ein Nebengewinn außerhalb der leitenden Intention.

44 Jedenfalls folgen wir nicht der oft (z. B. von Osmund Schreuder, *Kirche im Vorort: Soziologische Erkundung einer Pfarrei, Freiburg/Basel/Wien 1962*) vertretenen Auffassung, daß die Trennung von rechnerischen und aktiven Mitgliedern (bei Schreuder: Nichtkirchgängern und Kirchgängern) als solche schon die Integration des kirchlich-religiösen Systems gefährde. Sie erzwingt nur den Übergang zu weniger konkreten, expressiven, weniger in einfachen Systemen sichtbar zu machenden Formen der Integration, also zu einer Generalisierung der Integrationsmittel und damit eine kompliziertere Kirchenpolitik, die Rückwirkungen auf mehrere verschiedenartige Teilsysteme zugleich bedenken muß.

45 Vgl. Talcott Parsons/Neil J. Smelser, *Economy and Society*, Glencoe (Ill.) 1956, S. 70 ff.; Talcott Parsons, *General Theory in Sociology*, in: Robert K. Merton/Leonard Broom/

Ausgangspunkt ist die Einsicht, daß differenzierte Systeme bei einer Mehrzahl von Teilnehmern die verfügbaren Möglichkeiten interner Beziehungen beträchtlich erweitern können, wenn sie mit Hilfe generalisierter Mechanismen von direkten zu indirekten Tauschbeziehungen übergehen. In unserem Falle scheint die Mitgliedschafts- und Beitragsbereitschaft der rechnerischen Mitglieder im wesentlichen darauf zu beruhen, daß die Interaktion zwischen den anderen, nämlich den aktiven und den amtstragenden Mitgliedern des Kirchensystems, funktioniert und damit Kontinuität von Religion symbolisiert – ein Tatbestand, der aus sehr unterschiedlichen Gründen geschätzt werden kann. Die rechnerischen Mitglieder werden nicht durch konkrete Befriedigung eigener religiöser Bedürfnisse motiviert. Sie geben *generalisierte* Unterstützung für ein anderes Tauschsystem im System und werden durch dessen sichtbare Präsenz im System gehalten.

Empirisch gesehen ist die Motivlage auf seiten der rechnerischen Mitglieder, wie überhaupt natürlich, sehr komplex und prekär.⁴⁶ Strukturell gesehen kann sie sich, da eigene Interaktion zurückgehalten wird, nur auf ein anderes Interaktionssystem in der Kirche sowie auf dessen gesellschaftliche Folgen beziehen und muß daher generalisiert sein. Daraus ergeben sich wichtige Konsequenzen. Generalisierte Motive sind in spezifischer Weise umweltempfindlich, empfindlich zum Beispiel gegen eine durch Inflation und Steuerrecht ausgelöste Steigerung der finanziellen Belastung oder gegen eine Schwankung der gesellschaftlichen Einschätzung der Mitgliedschaft.⁴⁷ Ferner dürfte die Erhaltung der Mitgliedschaft trotz Nichtbeteiligung auf eine ungewöhnlich konkrete, sinnfällige Rücksignalisierung der Präsenz von Kirche angewiesen sein, auf eine gewisse Publizität kirchlicher Aktivitäten, auf die Existenz kirchlicher Bauten, auf Besonderheiten der Sprache und des Tonfalls usw.

Leonard S. Cottrell (Hrsg.), *Sociology Today*, New York 1959, S. 3–38 (16 ff.). Weitere kursorische Andeutungen finden sich in den Studien über generalisierte Medien in: Talcott Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, New York/London 1967, S. 297 ff., 335 ff. Kritisch namentlich, Michael H. Lessnoff, *Parsons' System Problems*, *The Sociological Review* 16 (1968), S. 185–215.

46 ... und unbekannt! Einen Versuch der Typisierung unternimmt Yorick Spiegel, *Der statistische Christ und theologische Mutmaßungen*, *Evangelische Theologie* 29 (1969), S. 442–452; siehe auch ders., *Der Pfarrer im Amt*, München 1970, S. 125 ff., mit weiteren Hinweisen.

47 Man könnte überdies vermuten, daß generalisierte Motive dieser Art gegen Aufmerksamkeit empfindlich sind und eine bewußte Bilanzierung von Vorteilen und Nachteilen nicht vertragen. Der Fall des „Kirchgeldes“ ist ein anderes Beispiel dafür, daß die Aufmerksamkeitsschwelle berührt und Mitglieder vielleicht unnötigerweise auf ihre Mitgliedschaft aufmerksam gemacht wurden.

Schließlich muß eine solche Teilhabe ohne Teilnahme legitimierbar bleiben. Alles in allem sind es übersehbare (nicht notwendig auch auf die Dauer lösbare!) Probleme, die in einem solchen System zur Erhaltung der Motivation akut werden.

Eine solche Innenstruktur mit mindestens dreifacher Systemdifferenzierung und indirekten Tauschbeziehungen auf verschiedenen Ebenen der Generalisierung hat die Eigenschaft, das System relativ immun zu machen gegen Steigerungen der Komplexität und der Kontingenz seiner Umwelt. Es wird nicht prinzipiell verunsichert, wenn die Umwelt sich rasch und unübersehbar ändert, sondern die Innenstruktur definiert spezifische Empfindlichkeiten – etwa das Problem der Kirchenaustritte –, auf die reagiert werden muß.⁴⁸ Allerdings müßte man in solchen Fällen erwarten, daß bei hoher Komplexität und Kontingenz der Umwelt systemintern *wenige Variable um so strenger und um so elastischer* kontrolliert werden. Dies scheint jedoch Schwierigkeiten zu bereiten, eben weil das Kirchensystem als Ganzes nicht Organisation ist. Wenn die Steuerung des Systems nach Spielraum und präziser Reaktionsfähigkeit nicht ausreicht, wird das Unsicherheitsverhältnis zur Umwelt in der Form eines diffusen Problemgefühls spürbar werden, das seine Lösungen dann in einer „Flucht vor der Welt“ oder in ideologischen Dogmatisierungen sucht und den Kontakt mit denjenigen Variablen verliert, deren Bestimmung über die Zukunft des Systems entscheidet.

Dies Steuerungsproblem ist auch in Parsons' Begriffssprache, von der wir ausgingen, formulierbar. Wie Parsons⁴⁹ andeutet, setzt ein System, das auf indirektem Tausch, unspezifischen oder divergenten Motiven und auf generalisierten Vermittlungen beruht, in den Teilsystemen (in unserem Falle vor allem in der Kirchenbürokratie) besondere „Kriterien“ oder „koordinierende Standards“ voraus, nach denen die Respezifikation generalisierter Beiträge gesteuert werden kann – vergleichbar dem Kriterium der Zahlungsfähigkeit in den Organisationen der Privatwirtschaft. Der *generelle* Kredit der Kirche als Sy-

48 Eine organisationssoziologische Theorie, die einer solchen Differenzierung von äußeren und inneren Kontingenzen und Unsicherheiten zentrale Beachtung schenkt, formuliert James D. Thompson, *Organizations in Action: Social Science of Administrative Theory*, New York 1967. Unsere Analyse bezieht sich allerdings auf ein gesellschaftliches Teilsystem unter Organisationsdruck, nicht auf ein System, das seine Einheit als Organisation hat. Wir können deshalb die von Thompson behandelten organisatorischen Mittel der Problemlösung nicht ohne weiteres voraussetzen.

49 Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, a. a. O., S. 352 ff. Breitere Erörterungen sind in Vorlesungen vorgetragen worden.