

Das Medium der Religion Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen

Niklas Luhmann

Zusammenfassung: Der Text verwendet die allgemeine Unterscheidung von Medium und Form, um nach einem besonderen Medium der Religion zu fragen. Eine für Hochkulturen überzeugende Antwort wird in der Unterscheidung zwischen Gott und den Seelen gesucht. Der Einsatz dieser Unterscheidung in der religiösen Kommunikation hat sämtliche Fragen nach der Lebensführung mit Blick auf das Schicksal der Seele nach dem Tode kontingent gesetzt und unter religiösen Vorzeichen mobilisiert. Auf diese Weise war eine lose gekoppelte Menge von Möglichkeiten und mit ihr ein mediales Substrat ausdifferenziert worden, das in den Entscheidungen der Lebensführung immer wieder auf feste, aber instabil bleibende Formen gebracht werden konnte. Während damit ältere Medien der Religion und unter ihnen vor allem die irritierende Offenheit von Trancezuständen sowie ihre Sublimation zu den Figuren der Prophetie und schließlich des Heiligen Geistes zunächst einmal abgehängt waren, scheint in der modernen Gesellschaft auch dieses neuere Medium der Religion an die Grenzen seiner Reproduzierbarkeit zu stoßen, weil weder die säkularisierte Alltagsmoral dieser Gesellschaft noch ihre Inklusionsordnung zur Bildung von Formen in diesem Medium beitragen.

I.

Die Einflüsse der Philosophie auf die Theologie haben seit einem Höhepunkt vor zweihundert Jahren deutlich abgenommen. Sie sind nicht ersetzt worden. Die Frage nach den erkenntnistheoretischen Möglichkeiten der Theologie, die einem Trend in der Philosophie folgt, kann man nicht als ausreichenden Ersatz ansehen; und man sieht auch nicht, daß sie den neueren konstruktivistischen Anregungen zu folgen vermöchte, die ja ihrerseits ein deutlich empirisches Fundament haben und mit Systemtheorie eng verbunden sind. Kommt die Theologie denn, so wird man fragen müssen, mit der Exegese ihrer Texte und mit dem hochgesteckten Ziel der Selbstvergewisserung des Glaubens aus?

Außerdem hat sich, wie schon Hegel beobachten konnte, das Interesse der Theologie von Aussagen über Gott zu Aussagen über Religion verschoben.¹ Die brennende Frage des Verhältnisses zu meinem Gott scheint durch die Frage ersetzt zu sein, ob Religion notwendig sei. Das bedeutet

¹ Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, zit. nach Werke Bd. 16, Frankfurt 1969, S. 102.

sicher nicht, daß man Gott aus den Augen verliert, aber man kontextiert ihn anders; vielleicht auch, um registrieren zu können, daß man in einer „säkularisierten“ Gesellschaft lebt und für diese zu predigen hat. Wenn aber der Rahmen der theologischen Bemühungen auf diese Weise gedehnt wird, müßten dem nicht auch theoretische Bemühungen folgen? Solange die Theologie Theologie bleibt und nicht einfach eine (wie immer fundierte, heute entweder anthropologische oder soziologische) Religionswissenschaft wird, bleibt die Entität Gott für sie zentral. Aber man kann dann immer noch die Frage nach der religiösen Qualität – wenn nicht Gottes, so doch des Glaubens an Gott stellen; und das könnte in begriffliche und dann in theoretische Probleme auslaufen, deren Lösung nicht „missionarischen“ Charakter haben, nicht in der Aufforderung, an Gott zu glauben, liegen kann.

Eine Theologie, die sich für solche glaubensneutralen Begriffsfragen nicht interessiert, sondern sich lediglich als Reflexionswissenschaft einer bereits etablierten, also zum Beispiel der christlichen Religion versteht, könnte Gefahr laufen, ihre eigenen Grundlagen nicht mehr kontrollieren zu können und dann den jeweils modischen, jeweils in der Massenmedien sichtbaren Trends zu folgen.² Aber gibt es andere Möglichkeiten, sich stärker theoretisch und damit in einer besser kontrollierbaren Weise auf Gesellschaft einzulassen?

Die folgenden Ausführungen haben das Ziel, eine solche Möglichkeit vorzustellen, und zwar mit Hilfe der Unterscheidung von Medium und Form. Es mag viele andere Wege geben (zum Beispiel systemtheoretische); aber in der gegebenen Welt müssen wir uns konzentrieren.

II.

Wenn im Folgenden von „Medium“ die Rede ist, so ist damit nicht eine geheimnisvolle, ätherische Substanz gemeint oder ein Fluidum, das erregend wirken und außergewöhnliche Zustände erzeugen kann. Überhaupt geht es nicht um etwas, das es „an sich“ gibt. Und gemeint ist auch nicht ein Medium der Übertragung von Vorstellungen, Informationen, Nachrichten von einem Träger auf einen anderen. Vielmehr gehen wir auf einen allgemeineren Begriff zurück, aus dem man dann möglicherweise verschiedene Anwendungsweisen (für Wahrnehmungen oder für Trance-Zustände oder für Übertragungsvorgänge) gewinnen kann.

Der Begriff Medium soll hier eine spezifische Differenz bezeichnen, und zwar die Differenz zwischen einem medialen Substrat und einer in diesem Substrat gebildeten Form.³ Die Differenz ergibt sich aus Unterschieden der

2 Dazu Michael Welker, Niklas Luhmanns Religion der Gesellschaft, *Sociologia Internationalis* 29 (1991), 149-157.

3 Diese Fassung geht zurück auf die (lange Zeit vergessenen) Untersuchungen von Fritz Heider über Wahrnehmungsmedien. Siehe Fritz Heider, Ding und Medium, Sym-

Kopplung von Elementen, die, wenn es um spezifische Medien geht, nicht weiter aufgelöst werden können. Ein mediales Substrat besteht aus einer großen Zahl von nur lose gekoppelten Elementen, eine Form kommt durch feste Kopplung der Elemente eines Mediums zustande. Heiders Beispiel: Um Dinge sehen zu können, braucht man hinreichend neutrales Licht. Ein anderes Beispiel: Um sprachlich kommunizieren zu können, braucht man Worte, die auf sehr viele (aber nicht beliebige) Weisen zu Sätzen gekoppelt werden können. In beiden Fällen gilt: es kommt für die Verwendung des Mediums nicht auf eine physikalische Analyse des Lichtes oder eine phonetische Analyse der Worte an, auch wenn man weiß, daß eine solche Dekomposition möglich wäre. Sie wäre nicht hilfreich, sie würde das Medium selbst auflösen.

Lose Kopplung ist die Voraussetzung für die Stabilität und die Regenerierbarkeit des Mediums. Über feste Kopplungen kann man nur temporäre Formen bilden, die sich wie Sätze, die gesprochen sind, wiederauflösen und ihre Elemente für andere Kompositionen freigeben. Die Formbildung verbraucht das Medium nicht, sie dient im Gegenteil dazu, das Medium durch Verwendung zu reproduzieren. Ein Medium ist also, dank seiner konstitutiven Differenz, instabil und stabil zu gleich. Es ist reproduzierbar. Das deutet darauf hin, daß immer ein selbstreproduktionsfähiges „autopoietisches“ System vorausgesetzt ist, daß das Medium verwendet und die im Medium erzeugten Formen von Fall zu Fall auswählt. Anders gesagt: Das Medium ist immer Medium eines Beobachters, der Formen unterscheidet, Formen herausgreifen kann und damit zugleich eine andere Seite der Form, eben das Medium erzeugt. Und das gilt auch, wenn er Formen und mediale Substrate, zum Beispiel Sätze und Worte oder Licht und Dinge unterscheidet und als die andere Seite dieser Unterscheidung jetzt ein Metamedium, etwa „Sinn“, reproduzieren muß.

In einer informationstheoretischen Sprache, die darauf abstellt, wie ein Beobachter Informationen gewinnt und verarbeitet, kann man lose Kopplung auch als Varietät und feste Kopplung als Redundanz bezeichnen. Dabei wird auf die Erleichterungen abgestellt, die eine wiederholte Verwendung von Formen mit sich bringt. Man braucht nicht von Fall zu Fall immer neue Formen erfinden und ausprobieren. Man kann anhand vertrauter Formen Wiederholungen vollziehen und Abweichungen erkennen, also Varietät in die Form von Überraschung, Abweichung, Neuerung bringen. Je nach Komplexität des Systems kann sich das Verhältnis von Varietät und Red-

posion 1 (1926), 109-157. Es ist nicht uninteressant, anzumerken, daß Heider sich später vor allem für Wahrnehmung und Attribution von Kausalität interessiert hat – so als ob auch Kausalität ein Medium einer riesigen Menge von Kombinationsmöglichkeiten sei, das aber nur durch Zurechnung bestimmter Wirkungen auf bestimmte Ursachen Form gewinnen könne. Siehe Fritz Heider, *Social Perception and Phenomenal Causality*, *Psychological Review* 51 (1944), 358-374. Eine allgemeine Theorie des Verhältnisses von Medium und Form ist daraus zunächst nicht entstanden. Wichtige Anregungen aber bei Karl E. Weick, *Der Prozeß des Organisierens*, dt. Übers. der zweiten Auflage (1979) Frankfurt 1985, insb. 163ff., 239ff., 335f.

undanz verschieben. Die Entwicklung eines Religionssystems von Riten zu Glaubensbekenntnissen und von Kultzentrierung zu Textzentrierung ist dafür ein gutes Beispiel.

Für eine kurze Einführung in diese Begrifflichkeit ist schließlich noch wichtig, daß verschiedene Medien nicht nur nebeneinander entwickelt werden, sondern auch aufeinander aufgebaut werden können, indem die Formen, die in einem Medium produziert werden, zugleich als Medium für andere Formen dienen können – so Worte im akustischen oder, bei Schrift, im optischen Medium als Medium der Sprache oder imaginäre Räume in der perspektivisch konstruierten Malerei oder im Roman als Medium für ungezählte Gestaltungsmöglichkeiten. Wenn man nach einem Medium der Religion fragt, wird man deshalb solche Vorentwicklungen in Rechnung stellen müssen, auch wenn die Religion selbst dem, was sie dem Glauben als Form anbietet, ewige und unbedingte Wahrheit zuspricht.

III.

Es fällt nicht schwer, ein sehr ursprüngliches Medium der Religion in Trance-Zustände von Personen zu identifizieren. In der Form von Trance-Zuständen schafft die Gesellschaft sich künstliche Objekte, die wahrnehmbar sind und insoweit das Problem des Konsenses gar nicht erst aufkommen lassen.⁴

Der Trance-Zustand selbst ist das mediale Substrat, das zu Tage tretende Verhalten die Form, die sich im Medium bildet und vorübergeht, aber zugleich das Medium selbst erneuert. Die Erscheinung ist so weit verbreitet, daß man eine Vielzahl von ursprünglichen Entstehungsweisen unterstellen kann, und zwar angesichts der großen Zahl von neuen Kulte (zum Beispiel in Mittel- und Südamerika) bis in dieses Jahrhundert hinein. Die Griechen hatten von *manía* gesprochen, hatten sie den direkt inspirierenden Musen oder einer späteren Generation, dem in Andeutungen sprechenden Apollo zugeschrieben – und sie für die höchste göttliche Gabe gehalten.⁵ Die Disziplinierung lag im Erfordernis der metrischen Form, die auf mündliche Kommunikation und auf Gedächtnis eingestellt war. In allen Fällen gilt als wesentliche Voraussetzung das Außergewöhnliche der Erscheinung, die Außeralltäglichkeit, die an den Formen des Verhaltens auch dann erkennbar ist, wenn man durchaus weiß, wie man solche Zustände erzeugt und wie man entsprechende Abläufe organisiert.

Der Verschiedenheit sozioevolutionärer Ursprünge entspricht eine Mehrheit von Strukturierungsmöglichkeiten – zum Beispiel in der Frage, ob

4 Zu „quasi-objets“ in diesem Sinne vgl. Michel Serres, *Genèse*, Paris 1982, 146ff. Diesen Begriff kann man selbstverständlich ausdehnen auf Quasi-Objekte anderer Art, vor allem auf Opfer und auf Riten.

5 „*tà mégista tòn agathôn*“, wie es in Platons *Phaidros* heißt (244 A), ganz im Gegensatz also zu der den Göttern durch Betrug abgerungenen Technik des eigenen Könnens.

alle oder nur ausgesuchte, dazu bestimmte Teilnehmer trancefähig sind; ob schwarze und weiße Magie unterschieden werden; ob Heilung oder Erkenntnisgewinn im Vordergrund steht; ob es sich um geplante, eigens dafür inszenierte Zusammenkünfte handelt oder um etwas, was unerwartet und für die Umstehenden um so erstaunlicher, immer aber öffentlich geschieht; und wie überhaupt das Verhältnis zu Auslöseanlässen wie Krankheiten oder sonstigen Übeln geregelt ist. Es scheint hier keine nachkonstruierbare evolutionäre Sequenz zu geben. Jedenfalls zeigen auch trancebasierte Kulte, die in diesem Jahrhundert in sozial und ökonomisch unterdrückten, aus Teilnahmemöglichkeiten an der modernen Gesellschaft weitgehend ausgeschlossenen Bevölkerungskreisen Mittel- und Südamerikas neu entstehen, durchaus primitive Züge – etwa: keine institutionell festgelegte Rollendifferenzierung und keine Trennung von schwarzer und weißer Magie. Nimmt man an, daß solche Neuerscheinungen, wie auch fundamentalistische Trends in etablierten Religionen, gerade durch die moderne Gesellschaft und ihre Folgen wie Exklusionen oder Identitätsprobleme motiviert sind, so spricht das deutlich gegen jede lineare Geschichtskonstruktion. Eher wird man davon ausgehen müssen, daß gewisse Medien relativ voraussetzungsfrei entstehen können (auch wenn Diffusion heute eine unbestreitbare Rolle spielt), während andere zu voraussetzungsreich gebildet sind, als daß man mit massenhafter Neuentstehung zur Befriedigung unmittelbarer religiöser „Bedürfnisse“ rechnen könnte.

Aber haben Hochreligionen wie die des Christentums überhaupt ein Medium im Sinne des vorstehend definierten Begriffs? Und wenn ja, besteht irgendeine Chance, dieses Medium rückzubeziehen auf Ursprünge in ekstatischen Zuständen, wie sie in der Gestalt von Propheten deutlich überliefert sind? Oder sind diese Möglichkeiten durch theologische Interpretationen, etwa die als Erscheinen des Geistes Gottes, verschlossen? Denkt man an die Schwierigkeiten der katholischen Kirche in Lateinamerika, solchen Phänomenen ursprünglicher Religiosität gerecht zu werden, obwohl, ja vielleicht gerade weil die Bibel das prophetische Wort auf ekstatische Zustände bezieht, wird die Aktualität dieser Frage deutlich. Die schriftliche Fixierung des Berichts garantiert zugleich die Unwiederholbarkeit; denn es scheint jetzt zu genügen, daß man die Schrift immer wieder liest, zur Kenntnis nimmt und interpretiert, ohne daß zu diesem Empfang des Geistes noch Trancezustände erforderlich wären.

Die Bibel hat manche Zeugnisse von Trancezuständen, von heiliger Bessenseheit, von wirrem Reden („Zungenreden“) bewahrt. Das Besondere an der biblischen Prophetie ist zunächst, daß sie sich unabhängig macht von der im vorderen Orient üblichen Form der Divination, nämlich dem Lesen göttlicher Zeichen. Wie sie durch Schrift schon festgelegt und erkennbar sind. Die Propheten stellen nicht Fragen, auf die sie eine Antwort erwarten, sondern reagieren auf unmittelbare göttliche Inspiration, also auf eine ad

hoc Aktivität ihres Gottes.⁶ Sie kommunizieren, zunächst mündlich, Willenszeugnisse der Gottheit, Weisungen, Warnungen. Eben dazu benötigen sie nicht Weisheit und Schriftkenntnis, sondern außergewöhnliche Körper- und Geisteszustände: Trancezustände. Insofern kontiniert hier, gewendet gegen elitären Schriftgebrauch, eine primär orale Kultur. Die Propheten bezeugen. Sie bezeugen die Anwesenheit des Geistes in heute längst vergangenen Situationen. Sie provozieren, wie berichtet wird, Unglauben und Glauben, abhängig vom Dabeisein und Miterleben. Sie können Aussagen mitteilen, die überraschen, können aber auch magisch wirken, Wunder bewirken und dadurch Zeugnis ablegen von der Präsenz und der Willensmacht ihres Gottes. Die Resonanz ist zunächst auf die Miterlebenden beschränkt. Aber da Schrift und alsbald auch phonetische Schrift zur Verfügung steht, kommt es zu Aufzeichnungen, die über das Zeugnis selbst und auch über die Reaktion der Miterlebenden berichten und die Kunde davon verbreiten. Dabei sind die Propheten nicht auf Eigenentschlüsse von Zeugen angewiesen, sie können auch selber diktieren oder sogar, wie Moses, schriftliche Mitteilungen finden und für ihre textgenaue Verbreitung sorgen. Man sieht an diesen Ausformungen, wie die Schrift die zunächst im Mündlichen wurzelnde Institution resorbiert, ohne daß dies zur Rückkehr zu einer divinatorischen Lektüre göttlicher Zeichen führen würde. Durch diese Umsetzung von mündlichen Zeugnissen in Schrift wird eine Tradition erzeugt, wird das Ereignis dekontextiert und rekontextiert, nämlich eingebracht in Erzählungen für die, die dann an dieses wie auch an andere Wunder einer heiligen Geschichte „glauben“ müssen. Die Buchreligion sperrt sich gegen eine rituelle, eine kultische Wiederholung solcher Ereignisse. Sie wiederholt sich selber – als Schrift. Aber heißt das, daß die Religion jetzt auf ein Medium verzichten muß und verzichten kann, weil ja alles geschrieben und damit als Kanon verfügbar ist? Oder evoluiert jetzt ein Medium in anderer, mit Schrift kompatibler Form?

IV.

Es liegt nahe, die gesuchte Nachfolge für die christliche Religion im Heiligen Geist zu sehen. Diese Figur der Dogmatik hat sich unmittelbar aus der Erfahrung ekstatischer Zustände ergeben. Sie summiert gleichsam diese Situationserfahrungen, die wiederholt belegt sind, sie ist deren Geist.⁷ Sie verdankt ihre Präsenz der Selbstreferenz der Schrift, die Schrift bezeichnet sich selbst als durch den Heiligen Geist inspiriert.⁸ Aber mit höheren be-

6 Siehe dazu Cristiano Grotanelli, *Profezia e scrittura nel Vicino Oriente*, *La Ricerca folklorica: La scrittura: Funzioni e ideologie* 5 (1982), 57-62.

7 Siehe dazu Michael Welker, *Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1992.

8 Bei „Selbstreferenz der Schrift“ wird man zunächst an monumentale Inschriften denken, zum Beispiel an Selbstautorisation des Gesetzes durch öffentliche Darstellung in

grifflichen Ansprüchen beginnen die Schwierigkeiten. Der Heilige Geist wird als Entität vorgestellt, als Teilnehmer am Mysterium der göttlichen Trinität. Wie könnte man hier von loser und fester Kopplung oder überhaupt von Differenz sprechen? Oder handelt es sich vielleicht um eine Gesamtformel für Formen eines Mediums, das noch zu entdecken ist?

Man könnte überlegen, ob sich vielleicht ein ganz neues Medium gebildet hat, das allmählich aus altbekannten religiösen Figuren entstanden ist – allmählich, das heißt auch: unbeachtet und ohne Reflexion seiner Eignung als Medium. Als Figuren kämen in Betracht: Gott auf der einen Seite und die Seelen auf der anderen, und das Medium läge nicht in einer besonderen religiösen Substanz, sondern in genau dieser Differenz, die sich als lose Kopplung erweist.

Gott im monotheistischen Verständnis konstituiert sich als Beobachter-Gott. Das ist der Gott, der sich nicht mehr nur befragen läßt, sondern auf Grund eigener Beobachtungen im prophetischen Geschehen aktiv interveniert. Die Fähigkeit, alles zu beobachten (und beobachten heißt: erschaffen und erkennen) unterscheidet ihn von allen sakralen Mächten der Frühzeit. Er ist ein schrecklicher Gott, denn ihm entgeht nichts; und schlimmer noch: er kann nicht vergessen, sondern nur vergeben. Mit dieser Universalität des Alles-Beobachters ist zugleich klargelegt, daß er der Einzige ist, und daß weder Engel noch Menschen ihn zureichend beobachten können. Der Versuch selbst ist schon Anmaßung, ist schon Rebellion, ist schon Sünde, und dies auf der Ebene der Engel, das belegt der Fall Satans, wie auf der Ebene der Menschen. Vom Menschen aus ist nur zu sehen, daß Gott sich selbst verhüllt – und gerade das macht seine Herrschaft zum Gegenstand von Furcht und Sorge. Die Beobachtung dieses Beobachters ist also nur im Eingeständnis ihrer Unmöglichkeit, nur als *docta ignorantia* möglich.

Eine Seele braucht der Mensch, um seinen eigenen Tod und das Danach denken zu können. Seine Seele garantiert ihm ein Leben nach dem Tode – wie immer das dann im einzelnen ausgemalt worden ist. Die Figur der Seele ersetzt ältere Mythologeme, die die Einheit von Leben und Tod auf der Ebene des Körpers als Verzehren und Ausscheiden dargestellt hatten. Sie substantiviert das Problem, indem sie die Seele vom Körper unterscheidet. Auch diese Vorstellung ist alt. Sie ist keineswegs an monotheistische Religionen gebunden. Aber erst das Zusammenführen dieser beiden aus unterschiedlichen Quellen stammenden Vorstellungen erzeugt das Medium, von dem hier die Rede ist.

Der Begriff der Seele war immer ans Bewußtsein gebunden, da man

der griechischen Stadt. Vgl. Marcel Detienne, *L'écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce*, in: ders. (Hrsg.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille 1988, 7-26 (18). Vgl. auch ders., *L'espace de la publicité: ses opérateurs intellectuels dans la cité*, a.a.O., 29-81 (49ff.) über autocitation, autodéfense und Verweisung von Texten auf Texte als Struktur der Publikation von Schrift. Schließlich hat aber jede schriftliche Kommunikation (im Unterschied zur mündlichen) das Problem, *sich selbst* als Kommunikation eines Abwesenden zu legitimieren.

zwar die Zerstörung des eigenen Leibes denken kann (man hat dies an anderen gesehen), nicht aber einen letzten Gedanken denken kann, auf den nichts mehr folgt. Die Seele kann sich selbst beobachten, ihre Individualität wird am Ende einer längeren Diskussion mehr durch Selbstreferenz als durch Substantialität definiert. Aber gerade dann kommt heraus, daß sie weder ihren Anfang noch ihre Ende beobachten kann. Sie gleicht in ihrer Zeitlosigkeit, die durch das fleischliche Leben nur unterbrochen wird, Gott. Erst im Monotheismus wird jedoch die Seele zum Korrelat des beobachtenden Gottes. Sie hat ihre Identität und ihre Identitätsgewißheit allein und ausschließlich darin, daß Gott sie beobachtet (= schafft, = kennt, = liebt, ohne daß diese anthropomorphen Begriffe in Gott unterscheidbar sind). Aber sie kann ja nicht beobachten, daß und wie Gott sie beobachtet! Als Relation ist dieses Verhältnis Gott/Seele also nicht zu denken, auch nicht im ontologischen Sinne einer nur akzidentellen Verbindung verschiedener Substanzen. Aber wie sonst?

Formal ist die Einheit des Mediums durch eine Ausschlußregel garantiert, nämlich durch den Ausschluß der Selbsterlösung der Seele.⁹ Sie ist auf „Gnade“ angewiesen. Im übrigen hat das Verhältnis Gott/Seele alle für ein Medium erforderlichen Merkmale: Es generiert und regeneriert lose Kopplungen dadurch, daß es eine Fülle von kombinatorischen Möglichkeiten bereithält, die aber nur in concreto, in den Entscheidungen der Lebensführung Form gewinnen können. Und es läßt sich nur in bestimmten Formen realisieren, in der ständigen Entscheidung für oder gegen Gott. Es bietet keine Sicherheit, so wenig wie das Sehen der Augen gegen Überraschungen schützt. Es findet sich der Zeit ausgeliefert, in der jeder Tag neu ist. Die darauf bezogene Befindlichkeit der Seelen trägt den Namen „Sünde“. So wird die Seele zum mitschuldigen Opfer ihres Körpers – auf ewige Zeiten. Die Figur der „Sünde“ entspricht, ob als habitus oder als Schuld, dem gesteigerten Anspruchsniveau in bezug auf individuell entscheidbares Handeln; und gesteigertes Anspruchsniveau als Konsequenz einer hochkulturellen Kontexterweiterung beim Überschreiten der Schranken tribaler Differenzierungsformen. Das auf Sünde zentrierte Medium hält, könnte man sagen, die Unterscheidung „Gott und die Seelen“ zusammen – nicht im Sinne eines Symbols der Einheit der Differenz (das bleibt der parallel entwickelten Mystik überlassen), wohl aber als Schema der Übersetzung des Mediums in die daraus fallweise zu entwickelnde Formen, die als individuelle Schicksale interpretiert werden können. Auf diese Weise wird eine auf die Bedingungen in Hochkulturen passende Orientierung bereitgestellt, die auf das allzu einfache Medium der Trance-Zustände verzichten kann und sowohl die kosmologischen Kontextbedingungen des gesellschaftlichen Lebens der Menschen als auch deren Einzelschicksale verständlich machen kann.

9 So wie auch in anderen Medien „Selbstbefriedigung“ ausgeschlossen werden muß, um kommunikative Problemlösungen zu erzwingen, beim Geld ebenso wie bei der Liebe, im Falle von Amtsmacht ebenso wie im Falle von Wahrheit.

In einem zweiten Durchgang ergibt sich eine weitere Merkwürdigkeit. Sowohl Gott als auch Seelen verdanken ihre Identität einer Unterscheidung, die in sich selbst wieder eintritt, fast könnte man sagen: einer imaginären Zahl.¹⁰ Im Falle Gottes liegt das Problem in der Selbstbeobachtung, die, da alles Beobachten ein Unterscheiden erfordert, einen Wiedereintritt des Beobachtens in den Beobachter, eine selbsterzeugte Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz zur Voraussetzung hat. Anders könnte man nicht sagen, daß Gott alles beobachten kann. Für ihn gilt kein Gesetz, aber auch kein Verbot der Selbstexemption;¹¹ denn wer sollte dieses Gesetz oder dieses Verbot autorisieren? Im Falle der Seele finden wir dieselbe Form der Problemlösung durch Wiedereintritt in der Vorstellung des Lebens nach dem Tode, oder genauer: des Lebens vor und nach dem Aufhören des Lebens. Bei jedem solchen Wiedereintritt muß eine Identität gedacht sein, die über die Grenze der Unterscheidung hinübergerettet werden kann; und zugleich ist die Notwendigkeit dieses Hinüberrettens, dieses Kreuzens der Grenze der einzige Grund, der uns berechtigt, eine Identität anzunehmen. Jedenfalls dann, wenn man sich auf das Figurenspiel dieser Semantik einläßt. Aber warum sollte man das? Weil man durch den Glanz der Konstruktion und durch die Eleganz ihrer Mathematik geblendet ist? Und wenn: gibt es für deren Plausibilität soziologische Gründe oder gar gesellschaftsstrukturelle Bedingungen?

V.

Eine Antwort könnte lauten, daß in genau dieser Konstruktion die Bedingungen für ein Medium der Religion erfaßt sind, das von Trance abstrahieren und auch unter der Bedingung von Schrift noch überzeugen kann. Und wenn wir diese Antwort wieder in eine Frage transformieren: Wie lose oder wie fest koppelt die Seele sich an die Beobachtung Gottes, wenn sie keine Gewißheit haben kann, daß ihre Beobachtung dieses Beobachters etwas anderes ist als Sünde?

So sicher die Seele ihr eigenes Wohlergehen diesseits und jenseits der Schwelle des Todes bevorzugt, so sicher disponiert Gott nach eigenen Kriterien. Aber wie treffen sich diese beiden Einschränkungen der Beliebbarkeit? Es mag ungezählte Möglichkeiten geben, aber welche von ihnen wird Schicksal, wird Form? Auf dieser Seite des Lebens vor dem Tod beobach-

10 Dies im Hinblick auf den Begriff des „re-entry“ bei George Spencer Brown, *Laws of Form*, zit. nach dem Neudruck New York 1979. Siehe die Überlegungen über Gleichungen zweiten Grades (54ff.) und die Illustration (69ff).

11 Als Beispiel für Selbstexemption siehe die Szene mit der Ehebrecherin in Joh. 8, 1-11. Jesus sagt: „Wer unter Euch ...“ Würde er sich selbst einschließen, müßte er selbst den ersten Stein werfen. Das neue Gesetz kann nur paradox, nur durch Verstoß gegen sich selbst in Kraft gesetzt werden. Was auf die Erde geschrieben wird, bleibt deshalb unsichtbar.

tet man eigenes Ungenügen und eigenes Leid. Die Beunruhigung darüber wird mit dem (unübersetzbaren) Begriff der admiratio beschrieben, der in seiner langen Geschichte zunehmend negative Komponenten aufnimmt, also Staunen, Bewunderung, Verwunderung, Leid und Mitleid und auch Reue einschließt.¹² Admiratio ist Irritation durch Abweichung in einer Welt, die man als von Gott beobachtet weiß. Es ist, wie Descartes dann meint, die primäre, noch kriterienlose Passion – wir würden vielleicht sagen: der Betroffenheit – eine Irritation, die sich selbst noch nicht unterscheiden kann.¹³

Auch aus streng theologischen Quellen erfährt man etwas über Probleme mit dem Seelenheil oder Seelenunheil. Die Semantik der besorgten Irritation und der Ungewißheit registriert hier nur die subjektive Seite des Problems. In der Perspektive der oben skizzierten Medientheorie müßte man das reformulieren und auf offene, lose Kopplung von Lebensführung und Seelenheil abstellen, auf zu viel Varietät und zu wenig Redundanz im Medium der Religion.

Seit dem Mittelalter hatte die Kirche die Probleme dieses Mediums vor Augen gehabt, hatte sie bearbeitet – und dadurch zugleich vergrößert. Das gilt einerseits für die Gotteslehre, für das theologische Durchdenken und Beschreiben des absoluten Beobachter-Gottes, der alles, was er beobachtet, in Kontingenz verwandelt. Er ist nicht an die Natur gebunden, die er ja selbst geschaffen hat. Er kann Wunder tun und hätte auch eine ganz andere Natur einrichten können. Ob er die Gesetze der Logik beachten müsse, bleibt umstritten. Lediglich auf Seiten der Moral scheint es eine Grenze seiner Willkür zu geben. Er ist ein guter, kein schlechter Gott. Aber wenn das eine Bindung ist, bleibt offen, nach welchen Kriterien er die Differenz von gut und schlecht handhabt und vor allem: welche Kriterien er dem Jüngsten Gericht zugrundelegen wird.

Was die Selbstbestimmung der individuellen Lebensführung angeht, so führt die Analyse von Individualität zu dem Ergebnis, daß nur Selbstreferenz Individualität zu erzeugen mag – und nicht etwa naturale Besonderheiten, die der Einzelne mit niemandem teilt; denn es gibt immer auch andere mit vergleichbaren Eigenschaften. Gott und die Seele stehen einander also wie zwei durch Selbstreferenz bestimmte Einheiten gegenüber. Die Seele mag schwanken, solange das Leben währt, gerade weil sie den Beobachter-Gott als konstant voraussetzt.¹⁴ Aber das heißt, daß die Möglichkeiten der Kombination gegen unendlich tendieren und allenfalls noch geschicht-

12 Einige Hinweise bei Marvin T. Herrick, *Some Neglected Sources of Admiratio*, *Modern Language Notes* 62 (1947), 222-226. Eine bonum/malum Ambivalenz, die den Begriff spaltet, findet sich bereits bei Thomas von Aquino, *Summa Theologiae Ia IIae q. 41 a.4*. Vgl. auch *Summa Theologiae Ia IIae q. 32 a.8* für ignorantia/desiderium.

13 Il me semble que l'admiration est la première de toutes les passions; et elle n'a point de contraire", heißt es im Art. 53 von *Les passions de l'âme*, zit. nach: Descartes, *Œuvres et lettres*, éd. de la Pléiade, Paris 1952, 723-4.

14 Siehe den etwa 1330 entstandenen *libro de buen amor* eines Juan Ruiz, Arcipreste de Hita (Hrsg. von C. Real de la Riva, Madrid 1975). Ich folge dem Bericht von Hans Ulrich Gumbrecht, *Eine Geschichte der spanischen Literatur* Bd. 1, Frankfurt 1990, 97ff.

lich bestimmt sein können: durch die Weltgeschichte als Heilsgeschichte und durch die in der regelmäßigen Beichte fixierte individuelle Sündenbiographie.

In dieser Spannung etabliert die Kirche sich selbst als Vermittlungsorgan. Sie sieht ihre Aufgabe darin, das selbsterzeugte Problem dieses Mediums zu lösen. Sie selbst begründet damit ihren Sinn als Heilsanstalt. Ihre Ressourcen liegen in ihrer schriftlich fixierten Tradition und in hinzugefügten institutionellen Errungenschaften, vor allem weitgehenden Kompetenzen auf dem Gebiet des Rechts und in der Beichte als einem Instrument der Glaubensdurchsetzung und der sozialen Kontrolle. Die Form, die das Medium der Religion unter diesen Bedingungen annimmt, ist im Alltagsgebrauch die Form der Moral, das heißt: die Unterscheidung des Guten vom Bösen. Die Welt sei, so liest man noch im 17. Jahrhundert, eingeteilt in „deux grandes et generales classes où tous sans exceptions sont enroulez de part ou autre, de bons ou de meschans“.¹⁵ Demgemäß ist die Furcht vor Gott die Weisheit, auf die es ankommt; und „Gott“ symbolisiert hier die Einheit der Differenz von Himmel und Hölle. Zwar zögert man vor den Konsequenzen des Code: die Höllenfurcht ist nicht an sich gut, aber sie führt zum Guten. Man solle jeden Tag daran denken, das diene zum Ausbrennen des Übels in der Seele, bevor es zu spät ist; denn in inferno nulla est redemptio.¹⁶ Die Differenz des Mediums der Religion und des Moralcodes zeigt sich nur noch darin, daß Gott nicht möchte, daß man allein aus Angst vor der Hölle sich zum Guten entscheide. Es ist nur ein psychologischer Trick.¹⁷ Das erkennt man leicht an der unterschiedlichen Stärke der eingesetzten Motivationsmittel: In der Hölle sind Flammen zu erwarten, im Himmel nur Musik. Im übrigen ist es ja ohnehin so, daß die Seele sich selbst und ihre eigene Aufrichtigkeit nicht wirklich kennen kann, also auch wissen kann, daß sie nicht wissen kann, ob sie aus Furcht vor der Hölle handelt oder in wahrem Glauben.

Ungereimtheiten über Ungereimtheiten also. Wieso erträgt man das – als Religion? Und wie lange noch?

Man kann gut verstehen, daß in einem Religionssystem, das für den Eigengebrauch ein solches Medium erzeugt und reproduziert, Reformprobleme zu einer Dauerirritation werden. Der Reformeifer verselbständigt sich. Er findet im Medium die nötige Nahrung. Dessen Bezug auf Gott suggeriert absolute Kriterien, die nicht kompromißfähig sind, sondern bei allen auftauchenden Kontroversen sozial diskriminierend wirken: nur eine der Parteien kann Recht haben.¹⁸ Ein Ausweg scheint in ständigen, leicht zu starten-

15 So Jean-Pierre Camus, *Les Diveritez* Bd. 2, Paris 1609, fol. 73.

16 Camus a.a.O. fol 5, 79, 85.

17 Jedenfalls gilt auch: Gott straft nicht. Für wirklichen Glauben ist die Hölle unnötig. Aber es gibt die Hölle in der Seele selbst, die ihre Neigung zur Sünde bemerkt. So Thomas Browne, *Religio Medici* (1643), zit. nach der Ausgabe der *Everyman's Library*, London 1965, 54ff.

18 Das talmudische Judentum hatte hier einen Ausweg gefunden, der auch abweichende Meinungen als Ausdruck des Willens Gottes, als Interpretation der Torah gelten

den Reformprogrammen gelegen zu haben, die mit einer hoch selektiven Problemsicht in eine durchorganisierte Kirche einzubrechen versuchen. An die Stelle einer Evaluation der Folgen – etwa unter dem Gesichtspunkt einer verbesserten religiösen Qualität des Erlebens und Handelns, eines Zuwachses an Frömmigkeit oder an Sündenenthaltung – tritt der Bedarf nach Inaugurierung weiterer Reformen.¹⁹

Eine andere Art, dasselbe Problem abzuwehren, liegt in der Zweitcodierung der Religion durch Moral. Die Gleichsetzung wird wohlweislich vermieden, aber wenn die Moral auf religiöse Grundlagen Bezug nimmt, ist die Frage zumindest offen, ob die Moral die Hilfe der Religion oder die Religion die Hilfe der Moral benötigt. Moral erfordert Sünde, und Sünde erfordert Ideen, denen man mit faktischem Handeln nicht genügen kann. Solche Ideen müssen religiös eingeführt werden und verhelfen der Religion dann dazu, sich moralisch zu explizieren.

Der Zirkel kann in die eine oder in die andere Richtung aufgelöst werden, so wie jede Hierarchie umkehrbar bleibt. Wenn die Moral auf eine religiöse Begründung verzichtet, muß sie selbst für ihre Begründung aufkommen, und wir kennen die Alternativen des späten 18. Jahrhunderts – transzendentaltheoretisch oder utilitaristisch, also rein akademisch. Zugleich verzichtet die Moral damit auf die Möglichkeit, das Paradox ihres eigenen Codes der Religion zu überstellen. Sie findet sich dann selbst in der eigenen Paradoxie gefangen. Wie ein Zeitgenosse von Kant und Bentham rotiert: „Moralität ohne Sinn für Paradoxie ist gemein.“²⁰ (Und man könnte dann wohl ergänzen: ohne Sinn für Ironie!) Jedenfalls scheint die Vorstellung, Moral sei religiös begründungsbedürftig, mit dem Arrangement zu korrelieren, das das Medium der Religion entwickelt hat: die Differenz von Gott und den Seelen, wobei Gott zugleich als Einheit dieser Differenz und als selbst differenzunbedürftig angenommen wird.²¹ Die Eckpunkte des Systems, daß Gott die Welt geschaffen hat und sie laufend beobachtet und daß jedes Individuum (oder zumindest: jeder Christ) eine Seele hat, unterliegen keinem Zweifel, aber gerade von diesen Eckpunkten her korrodiert das System der Gnadenverwaltung und der aus der Beichte entstandenen Moralkasuistik. Die Rechtskompetenzen der kirchlichen Jurisdiktion, die nur in einem pluralistischen Rechtsgefüge der grundherrlichen, städtischen,

ließ. Nach der Errichtung eines Staates Israel kann man eine Art Test dieser evolutionären Erfindung beobachten. Vielleicht hatte sie vorausgesetzt, daß es keinen jüdischen Staat mit entsprechenden Entscheidungszwängen gegeben hatte.

19 Auf der Organisationsebene kann man darin einen ganz typischen Verlauf erkennen, bei dem jede Reform schon das Thema für die nächste vorbereitet. Im heutigen Normalfall geht es dann freilich nicht um eine Orientierung am Willen Gottes, sondern an den (ebenso apodiktisch vorausgesetzten) Kriterien rationaler und effizienter, an ihren Produkten ausgewiesener Organisation. Siehe dazu Nils Brunsson/Johan P. Olsen, *The Reforming Organization*, London 1993.

20 Friedrich Schlegel, *Ideen* 76, zit. nach: *Werke in zwei Bänden*, Berlin 1980, Bd. 1, 272.

21 Alle außer Gott sind nur „something but by distinction“ (Browne a.a.O., 40, vgl. auch 82) und 76: „I am one me thinks, but as the world.“

feudalrechtlichen usw. Gerichtsbarkeiten haltbar gewesen waren, werden durch den frühmodernen Territorialstaat geschluckt. Die Reformation löst bei strikter Erhaltung der Texttradition das Problem des Mediums in Paradoxien auf – sei es, daß man lutherisch auf die Äußerlichkeit des Wortes (*verbum solum habemus*) die Innerlichkeit der Glaubensgewißheit gründet; sei es, daß man calvinistisch-puritanisch gerade aus der Stärke der Zweifel und den durch sie motivierten Bemühungen auf Errettung schließt. Das Problem wird jetzt in der anstaltlichen Vermittlung, in der Behauptung eines Gnadenschatzes der Kirche und in der Anmaßung einer päpstlichen Kompetenz gesehen und über die Definition eines Gegners ausgeschaltet. Aber dann bleibt als Glaubensform nur die Paradoxie – und wie lange wird das halten, wenn das Individuum andere Bestätigungsmöglichkeiten sucht und findet?

Die Tradition hatte die religiöse Kommunikation, die in ihrem Medium Formen bildet, mit dem Begriff der Kirche bezeichnet. Daß darunter heute oft eine anstaltliche Organisation mit Mitgliedern und Nichtmitgliedern verstanden wird, ist schon problematisch genug. Das eigentliche Problem scheint jedoch zu sein, daß die Mitgliedschaft mit dem Medium der Religion nicht in Einklang gebracht werden kann. Wenn es immer schwieriger wird, einen „gesegneten“ Zusammenhang zwischen Gott und Seele herzustellen und wenn nicht mehr zu erkennen ist, was man für seine Seele tun soll, sofern man überhaupt eine ist, können die Spannungen im Medium so stark werden, daß der Zusammenhang reißt, daß keine Formen mehr gebildet werden und daß dann auch das Medium selbst nicht mehr reproduziert wird. Denn als bloße Differenz von Gott und Seele bleibt es leer.

Die Formel von „Tod Gottes“ erinnert daran – in historischer Perspektive. Für die Zukunft bleibt dann nur noch die letzte, trotzige Gebärde der Seele: der Wille zur Macht – aber leider nicht: zur Macht über den Tod.

VI.

Max Weber hatte bekanntlich eine vergleichbare Analyse zu dem Ergebnis geführt, daß die Religion durch eigene Rationalisierung sich selbst einen tragischen Untergang bereite. Sie habe dem „okzidentalen Rationalismus“ die Starthilfe gegeben und werde, wenn die moderne säkularisierte Gesellschaft einmal etabliert ist, nicht länger in Anspruch genommen. Die Unwahrscheinlichkeit einer religiös-asketischen Weltablehnung sei benötigt worden, um einer anderen Unwahrscheinlichkeit, der des modernen Rationalismus, über die Schwelle starker psychologischer und sozialer Hemmungen hinwegzuhelfen. Nachdem das Unwahrscheinliche normalisiert sei (und das entspricht durchaus heutigen, für Weber noch nicht verfügbaren evolutionstheoretischen Vorstellungen), wird dieser wuchtige Motivstoß nicht länger benötigt – zumindest nicht in dieser Form und nicht für Probleme dieser Art.

Stellt man die soziologische Theorie von handlungstheoretischen auf systemtheoretische Prämissen und damit von Motivproblemen auf Medienprobleme um, ergibt sich eine andersartige Diagnose. Theoretisch verlagert sich das Problem jetzt auf die Frage, ob unter modernen Bedingungen gesellschaftliche Systembildungen und Medien/Form-Bildungen konvergieren, so daß man, abgesehen vom gesamtgesellschaftlichen Medium der Sprache, nur noch mit systemspezifischen Medien zu rechnen hat.²² Bestimmte symbolisch generalisierte, auf das Erreichen unwahrscheinlicher Akzeptanz spezialisierte Medien dienen in der Tat als Grundlage der Ausdifferenzierung von besonderen Funktionssystemen und bleiben auf den Gebrauch in diesen Systemen beschränkt, – so Geld auf die Wirtschaft, Liebe auf Intimsysteme, besonders Familien, amtsbasierte Macht auf das politische System und innovativ gebrauchte Wahrheit auf die Wissenschaft. Die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft gründet sich vor allem auf diese Konstellation. Im Falle der Religion wird man von Medien dieses Typs kaum sprechen können. Es geht hier nicht in erster Linie darum, unwahrscheinliche Kommunikation so zu konditionieren, daß sie trotzdem und regelmäßig mit Erfolg rechnen kann.²³ Gleichwohl kann man aber beobachten, daß auch das Religionssystem der Gesellschaft so weit ausdifferenziert ist, daß das Medium der Religion nur noch für religionsspezifische Formenbildungen benutzt werden kann. Wozu braucht man eine Seele – wenn nicht für Kommunikation im Bereich der Religion? Die Romantik hatte zwar noch Verständnis für den Volksglauben an ein Leben nach dem Tode, hatte sich aber von Seele auf Geist umgestellt und sich damit von den Kopplungen des Sündenmechanismus und damit von der christlichen Trost- und Gerechtigkeitsmaschinerie abgelöst.²⁴ Und damit verpufft auch die Funktion, die Gott als Garantem genau dieses Zusammenhangs zugeschrieben war. Denn wozu geht man davon aus, daß es einen Gott gibt, der alles, was geschieht beobachtet, also kennt, schafft, liebt – wenn nicht für Kommunikation im Bereich der Religion? Für das Medium der Ekstase lassen sich weniger eindeutige Beziehungen behaupten.

22 Man könnte hier eine Parsons-Diskussion anhängen, denn Parsons hat diese These in der Tat vertreten. Ich sehe davon jedoch ab, weil die Theoriearchitektur, der Systembegriff und der Medienbegriff bei Parsons ganz anders konstruiert sind, so daß ein Vergleich in Einzelpunkten wenig sinnvoll ist.

23 Zu dieser eingeschränkten Auffassung von „symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien“ siehe auch Niklas Luhmann/Raffaele De Giorgi, *Teorie della società*, Milano 1992, 105ff.

24 Bei Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik*, zit. nach Werke Bd. 5, München 1963, 65, liest man: „Wenn es der gewöhnliche Mensch gut meint mit seinen Gefühlen, so knöpft er – wie sonst jeder Christ es tat – das feiste Leben geradezu einem zweiten ätherischen nach dem Tode glaubend an, welches eben zu jenem wie Geist zu Körper passet, nur aber so wenig durch *vorherbestimmte Harmonie, Einfluß, Gelegenheit* mit ihm verbunden ist, daß anfangs der Leib alleine erscheint und waltet, hinterher der Geist“. Wir zitieren so ausführlich, um zu belegen, wie der Kopplungsmechanismus „*vorherbestimmte Harmonie, Einfluß, Gelegenheit*“ seiner eingebauten Differenziertheit beobachtet – und damit fragwürdig wird.

Hier mischen sich heute therapeutische, medizinische und religiöse Verwendungen. Aber selbst dann kann man die Neurophysiologie von Trancezuständen erforschen oder mit drogenbasierten oder meditativen Therapien experimentieren, ohne an einer religiösen Auswertung interessiert zu sein – und ebenso umgekehrt. Spätestens an der Formenbildung, die dies Medium ermöglicht, erkennt man den Unterschied der Systeme.

Geht man von diesen Überlegungen aus, sind bestimmte Strukturen religiöser Kommunikation im 20. Jahrhundert besser zu verstehen als mit der Hypothese einer unaufhaltbaren Säkularisierung. Die Unwahrscheinlichkeit religiöser Formenbildung kommt darin zum Ausdruck, daß religiöse Kommunikation nicht mehr verlangt wird und Teilnahme an Religion nicht mehr zur Voraussetzung der Teilnahme an anderen Funktionssystemen gemacht werden kann. Wenn dies trotzdem geschieht, wie heute in manchen sich zum Islam bekennenden Staaten, erschwert das die Steigerung der politischen Funktionserfüllung in Richtung auf ein optimales Verhältnis von Konsens und Gewalt bei einer hochkomplexen Aufgabenstellung. Freigabe der Teilnahme an Religion heißt weiterhin, daß die Inklusion ins Religionssystem allein durch dieses System geregelt wird. Das wiederum läßt es fraglich erscheinen, ob ein spezifisches Religionsmedium wie das Gott/Seele-Medium die uns vertraute Vorherrschaft weiterhin in Anspruch nehmen kann, oder ob Religionen auf der Basis von Meditation oder von Trance-Zuständen oder auch Religionen, die nur eine übliche weltliche Moral exaltieren, nicht ebenfalls dazu dienen, das Angebot zu vervollständigen. Ein solcher Pluralismus schließt nicht aus, daß jede Religion sich selbst für die einzigwahre Religion hält, und daß eines der Motive, sich zu einer Religion zu bekennen, darin liegt, daß es diese ist und keine andere.

Wie Theologen mit solchen Sachverhalten umgehen können, muß hier offen bleiben. Soziologisch könnte es sinnvoll sein, die Mystifikationen der Religionen diesen zu überlassen und statt dessen Religion, wie auch andere Funktionsbereiche, unter systemtheoretischen und unter medien-theoretischen, in jedem Falle unter differenztheoretischen Gesichtspunkten zu beschreiben.