

## „Religio ordinat hominem solum ad deum“

Niklas Luhmanns Einwände gegen den typisch  
einheitstheoretischen Zuschnitt der (katholischen) Ordnungstheorie

*Matthias Sellmann*

Analysten der geistigen Situation unserer Zeit sind sich schnell einig, dass eine zentrale denkerische Herausforderung mit dem Phänomen der politisierten, öffentlichen Religion begegnet. In breitem Schulterschluss von Soziologie, Politikwissenschaft, Theologie und Religionswissenschaft ist man sich spätestens nach ‚Nine eleven‘ darin einig, dass der Entwicklungspfad moderner Gesellschaften nicht mehr einfach mit dem Verfallsschema des Religiösen und dem Siegeszug des Säkularen beschrieben werden kann. Der Terroranschlag auf das New Yorker World Trade Center am 11.9.2001 hat einen neuen diskursiven und politischen Horizont aufgespannt, der zu einer völlig veränderten Wahrnehmung religiöser Phänomene geführt hat.<sup>1</sup> Spätestens seit diesem Tag muss der zum Teil gewaltbereit eingeforderte öffentliche Geltungsanspruch religiös gegründeter Gruppen als Ordnungsproblem ersten Ranges gelten.<sup>2</sup> Das Projekt politischer Steuerung moderner Gesellschaften hat ein neues und hochmobiles Themenfeld bekommen, und Akteure auf allen politischen Ebenen von der Kommune bis zum Europäischen Parlament scheinen gut beraten, die hier virulenten Energien sehr ernst zu nehmen.

Der Befund ruft auch nach einer Neubesinnung auf das Verhältnis von Religion und Ordnungstheorie.<sup>3</sup> Die Frage lautet, inwiefern Religion für das Projekt politischer Steuerung als Ressource und inwiefern als Risiko zu bewerten ist. Kenner fragen bereits jetzt: „Wieviel Religion verträgt Deutschland?“<sup>4</sup> In dieser Frage verbirgt sich eine enorme Herausforderung für katholische Intellektualität, denn die veränderte Sachlage verbietet ganz offensichtlich einen konsequent konsensuellen Zugriff auf Religion. Dieser aber ist für katholisches Denken gute Gewohnheit. Die These lautet: *Katholische Religions-*

*theorie ist typischerweise fundiert von der ordnungstheoretischen Idee, dass Religion eine Ressource sei, die die sozialen „Teile“ zur Einheit eines gesellschaftlichen „Ganzen“ zusammenbindet. Dies wird im Folgenden sowohl theologisch wie phänomenologisch gezeigt (1.). Hieran schließt sich die Problematisierung einer derartigen Theoriestrategie an, und zwar unter Bezug auf die Differenztheorie Niklas Luhmanns (2.).*

## **1. Die einheits theoretische Modellierung von Religion und Ordnung im katholischen Denken**

Um den Sachverhalt zu plausibilisieren, muss zunächst, unzulässig vereinfacht, ein wenig philosophische Ordnungstheorie gepaukt werden. Ordnungstheorien können gemäß dominierender Paradigmen sortiert und veranschaulicht werden (75–85). Immer geht es dabei um eine Beziehung von Vielfalt und ihrem Zusammenhang. Im antiken Paradigma „Allgemeines und Besonderes“ wird das Einzelne der Welterfahrung als Ausfluss und Ausdruck des Einen verstanden; hier ist Ordnung monokausal verstanden. Im stoischen und dann neuzeitlich (v.a. Nikolaus von Kues) wieder entdeckten Paradigma „Ganzes und seine Teile“ wird das Einzelne der Welterfahrung entweder additiv als *Gesamtheit* eines Ganzen, penetrativ als *Einheit* eines Ganzen oder konstellativ als Wechselbeziehung bewertet. Ordnung wird hier bikausal errichtet, nämlich zugleich von den Teilen und vom Ganzen her. Im systemtheoretischen Paradigma „System/Umwelt“ bekommt soziale Ordnung einen polykausalen Ursprung: Das Einzelne der Welterfahrung wird potenziell gleich mehrfach in eigenlogische Systemoperationen eingespeist und zu hier relevanten Strukturen verbunden. Ordnung „gibt“ es nicht ontologisch, sie wird erst nachträglich dort rekonstruierbar, wo soziale Systeme die Gesellschaft funktional differenzieren.

Man kann sagen, dass der heute vorherrschende Standard der soziologischen Ordnungstheorie dem Paradigma „Ganzes und seine Teile“ folgt (85–91). Ordnung wird bikausal aus den Aktivitäten der „Teile“ und dem überwölbenden „Ganzen“ gewonnen, die zu-

einander in Spannung stehen. Hier taucht ein folgenschweres Theorieproblem auf. Niklas Luhmann hat scharfsinnig darauf hingewiesen, dass im Paradigma „Ganzes und seine Teile“ ein Schwergewicht auf dem Ganzen liegt, dem damit ein theoretischer Vorrang zukommt: Das Ganze wird zweifach, nämlich entweder als Gesamtheit oder als Einheit der Teile aussagbar.<sup>5</sup> Durch diese Betonung geschieht zweierlei, und hier gelangen wir zur religionstheoretischen Frage zurück: Erstens kommt dem Ganzen die Funktion zu, sich selbst gegenüber den Teilen zu behaupten – im additiven Sinn als Zwang der Teile zum Ganzen (das ordnungstheoretische Projekt des Thomas Hobbes), im penetrativen Sinn als Durchdringung der Teile mit dem Ganzen (das ordnungstheoretische Projekt des Emile Durkheim). Zweitens wird hierüber jede Ordnungstheorie in diesem Paradigma latent oder explizit normativ. Sie avanciert in ihrer Betonung des Ordnungserhalts gewissermaßen zur Anti-Krisen-Wissenschaft<sup>6</sup> und ist immer auf der Suche nach jenen Ressourcen, die die Teile dazu bringen, etwas Ganzes aufzubauen, oder, wie es dann im Jargon heißt: die das soziale Band um die Einzelnen schlingen, um diese zu verbinden und zu halten.

Hier kommt es dann zu jener eigentümlichen win-win-Situation zwischen Ordnungstheorie und katholischer Religion. Denn katholisches Religionsverständnis ist konsensuell ordnungsbezogen und sucht nach jenen Punkten, an denen es sich förderlich in politisches Steuerungsmanagement einbringen kann.

## 1.1 Religion als konsensuelle Ressource sozialer Ordnung: Der theologische Befund

In der theologischen Bestimmung von Religion wird ganz fundamental mit dem Ordnungsbegriff gearbeitet. Prominent ist dabei der Zugriff auf die Religionsdefinition des Thomas von Aquin, der knapp formuliert: „*Religio proprie importat ordinem ad Deum.*“ Und: „*Religio ordinat hominem solum ad Deum.*“<sup>7</sup> Als Religion wird also bezeichnet, was den Menschen auf Gott hinordnet. Dieser Satz hat eine anthropologisch-subjektivierbare Wendung wie eine kulturtheoretische. Vom Subjekt her gelesen bezeichnet Religion dann eine erlösende Be-

ziehung zu Gott. Diese ist jedoch nicht an eine bestimmte religiöse Praxis gebunden, sondern das *ordo ad deum* ist in aller menschlichen Praxis ermöglicht. Max Seckler bringt hier das Kriterium der kulturellen Entgrenzung, die in sich einen religionskritischen Bezug birgt: Es kann ja sein, dass die kulturell als ‚religiös‘ anerkannten menschlichen Praxen diesen *ordo ad deum* viel weniger aktualisieren als andere, nicht als ausdrücklich religiös klassifizierte Tätigkeiten (180). Der Grund für die immer gegebene Option, in der Existenz diesen Ordo vorzunehmen, ist kosmologisch. Denn die Schöpfung ist auf Gott hingebunden und damit *capax infiniti*. Dies ist notwendig, aber nicht hinreichend: Es muss sich eine Hinordnung des Menschen zu Gott im Horizont der Heilsfrage vollziehen, um im theologischen Sinn vollgültig von Religion sprechen zu können. Damit sind bestimmte emotive (Tillich, Schleiermacher, Otto), funktionale (Lübbe, Luhmann) oder transzendentalphilosophische (Habermas, Apel) Religionsbegriffe ausgeschieden: „Für den theologischen Religionsbegriff liegt das Wesen der Religion nicht in einer *Befindlichkeit* der Existenz oder in einer *Zuständigkeit* des Bewusstseins, sondern im *realen Transzendieren auf Gott hin im Horizont der Heilsfrage*, also in einem *bejahten Heilsinteresse* und im Mut zum Beschreiten eines *Weges* in der diesbezüglichen Praxis.“ (182, H.i.T.) So konzipiert, wird es zur selbstverständlichen Idee katholischer Religionsausübung, ganz praktisch und in Allianz mit den als legitim erkannten politischen Organen konsensuell für Ordnung zu sorgen.

## 1.2 Religion als konsensuelle Ressource sozialer Ordnung: Der phänomenologische Befund

Religionspolitische Akteure greifen nur zu gern zu, wenn ihnen die Kirchen genau jene aus dem konsensuellen Religionsverständnis resultierende Praxis anbieten. Besonders christdemokratische Politiker – aber nicht nur diese! – sehen im Knüpfen des sozialen Bandes die gesellschaftliche Hauptaufgabe der christlichen Kirchen. Dies ergibt etwa die Lektüre eines aktuellen religionspolitischen Sammelbandes, herausgegeben von Bernhard Vogel, in dem eine von der Konrad-Ade-

nauer-Stiftung initiierte Umfrage zu „Religion und Politik“ vorgestellt und kommentiert wird. Schon im Vorwort nimmt Vogel das bekannte Böckenförde-Diktum auf und schlussfolgert: „Der weltanschaulich neutrale Staat ist auf den Beitrag der Religionsgemeinschaften, insbesondere der Kirchen, angewiesen, weil er von Werten lebt, die u. a. von den Kirchen tradiert, gepflegt und neu formuliert werden. In einer Zeit, in der in vielen westlichen Gesellschaften immer stärkere Bindungsverluste festzustellen sind, haben Glaube und Kirche eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die Kohäsion der Gesellschaft.“<sup>8</sup> Eine Fokussierung dieses Grundgedankens auf das, was die CDU mit ihrem ‚C‘ signalisieren will, gibt Christoph Böhr, wenn er herausstellt: „Im Kern (von Politik, MS) geht es also um die Frage nach der Ordnung unseres Zusammenlebens, genauer gesagt: den Grundlagen und den Regeln dieser Ordnung. Die Union hat sich mit ihrer Gründung für ein Menschenbild entscheiden, das bis heute von seiner Strahlkraft nichts verloren hat. Es ist das christliche Bild vom Menschen (...) (36)<sup>9</sup> Hermann Kues zieht aus den Umfrageergebnissen den Schluss, dass die Menschen offenkundig wollen, „dass die Kirchen ihre Wertevorstellungen und Orientierungen anbieten, dass sie allerdings nicht Politik machen (...) (73). Stephan Eisele von der initiiierenden Konrad-Adenauer-Stiftung bringt die Ergebnisse auf einen ähnlichen Punkt: „Mehr Mut bei den Kirchen und mehr Werte in der Politik“ (90). Weitere Statements lassen sich problemlos beibringen, in denen ganz offensichtlich wird, dass auch Unionspolitiker soziale zunächst und vor allem als normative Integration verstehen. So hält Ministerpräsident Erwin Teufel mit seinem Kongress „Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?“ vor allem Ausschau „nach einem wertgebundenen Grundkonsens aller“<sup>10</sup> (11); fixiert Wolfgang Schäuble die Grundwerte „Vernunft und Bescheidenheit, (...) Mut und Demut“ (78) sowie die wertproduktiven Größen wie Familie, soziales Netzwerk, Ehrenamt oder Nation als Fundament der gedeihlichen Mischung von Freiheit und Gemeinsinn; und fordert Heiner Geißler „die Rückbesinnung auf die Erziehung zu den Grundwerten unserer Gesellschaft“, auf die „integrative Kraft der Grundwerte“ (100; vgl. 100–108), ja auf eine „Feminisierung der Gesellschaft“ (106f). Der damalige Bundespräsident Roman Herzog begrüßte die Teilnehmer der anlässlich des Kon-

sultationsprozesses „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage“ veranstalteten „Berliner Konsultation“ mit dem Hinweis, die Kirchen könnten im politischen Interessenspiel als „mentale Katalysatoren wirken und zum gesellschaftlichen Konsens auf der Maßnahmenebene beitragen.“<sup>11</sup> Edmund Stoiber sieht den elementaren Wert des Sozialwortes in seiner „Aufforderung an jede Politik, sich nicht mit technokratischem Gesetzeshandwerk zu begnügen.“ Und er folgert: „In dieser Wertgebundenheit, für die die CSU steht, finden wir breitesten Konsens mit den Kirchen.“<sup>12</sup>

Angesichts der Fülle der belegbaren Beispiele liegt es nah, von einer Art reflexiver, vielleicht sogar vorbewusster Alltagstheorie zu sprechen, nach der eine Art Automatismus abläuft, dem gemäß die Kirchen vor allem als Wertlieferanten gesehen und geschätzt werden. Obwohl doch viele Ereignisse gerade jüngerer Datums ansprechbar wären, in denen sich deutlich die konfliktive Wirkung von religiösen Akteuren gezeigt hat, zum Teil bis zum offenen Gewaltausbruch, scheint das Klischee ungebrochen, mindestens die in den Kirchen organisierten christlichen Religionsgemeinschaften seien vor allem pazifizierende Konsensbeschaffer. Religionspolitik in Deutschland wird, zumindest gemäß ihrer offenbaren Rhetorik, auf die Kirchen hin mit dem Ziel betrieben, diese als Generatoren des normativen Grundkonsenses zu gewinnen, den man für unverzichtbar hält. Hier wirkt eine implizite Ordnungstheorie im Paradigma „Ganzes und seine Teile“: Die Kirchen sollen jene Verpflichtungsmechanismen aktivieren, die das soziale Band der Vergesellschafteten stärken und ausbauen. Und dies ist keine Fremdzuschreibung von außen: Wirklich elektrisierend wird der Befund dadurch, dass diese säkular-politische Erwartungsbildung von Seiten kirchlicher Akteure in voller Form angenommen zu werden scheint. So ergibt etwa eine Sichtung von diözesanen Selbstverständnispapieren der kirchlichen Erwachsenenbildung eine frappierend schematische Argumentationsführung, gemäß der man sich selbst fast ausschließlich als normative Integrationsagentur versteht.<sup>13</sup>

Es ist gerade dieser Automatismus, diese mitlaufende Normativität, diese geradezu organisistische Ordnungsidee, die den harten Ein-

spruch der Systemtheorie gegen das Paradigma „Ganzes und seine Teile“ provoziert. Und gerade weil Religion in der Gegenwart ihre ordnungsdestruktive Kraft offenbart, muss man sich mit diesem Einspruch auseinandersetzen. Hier wird es für katholisches Denken un-  
bequem.

## **2. Einwände Niklas Luhmanns gegen ein Ordnungsdenken im Paradigma „Ganzes und seine Teile“**

In der für ihn typischen Haltung des Theoriesezierens analysiert Niklas Luhmann folgende, im Paradigma „Ganzes und seine Teile“ mitgeführte, aber nicht mitbeobachtete „blinde Flecken“, die im Paradigma „Ganzes und seine Teile“ ein Ordnungsdenken erzeugen, das nach Luhmanns Auffassung in keiner Weise mehr die Komplexität moderner Gesellschaften zu strukturieren vermag: (1) Abhängigkeit vom Differenzierungsbegriff; (2) Produktion von Konsenserwartungen; (3) Ausblendung des Gegenbegriffs von Integration; (4) Normative Erwartungsbildung durch Integrationsrhetorik; (5) Behauptung von Ganzheiten; (6) Behauptung der Positivität von Integration.<sup>14</sup>

### **2.1 Abhängigkeit vom Differenzierungsbegriff**

Luhmann beginnt seine Kritik am Ordnungsdenken im Paradigma „Ganzes und seine Teile“ an der von wichtigen Vertretern offen zugegebenen Unklarheit des Integrationsbegriffs. Dieser bleibt entweder selbst undefiniert oder wird so tautologisch verwendet, dass der Begriffgebrauch keine theoretische Außenkontrolle erlaubt. Er wird nicht an andere klare Begriffe anschließbar und erzeugt damit kein operables Diskursfeld. Der Grund liegt nach Luhmann in seiner unreflektierten Abhängigkeit vom Differenzierungsbegriff, in dessen Schatten er mitläuft und von dessen vermeintlicher Klarheit er parasitär profitiert. In deutlich normativer Teleologie behauptet die Differenzierungstheorie seit Spencer eine geradezu gesetzmäßige Beziehung zwischen Differenzierung und Integration. Differenzierungsprozesse erzeugen ihre Inte-

grationsmodi aus sich heraus – das war die faszinierende „Entdeckung“ der klassischen Modernisierungstheoretiker: sei es einfach durch Evolution (Spencer), durch Arbeitsteilung (Durkheim), durch generalisierte Wertsymboliken (Parsons), durch Sprache (Habermas) oder etwa durch Interaktion (Simmel). Allerdings: Mehr als ein Postulat ist diese ‚Entdeckung‘ nach Luhmann nicht. Sie setzt ganz auf die „typisch alteuropäische“ Strategie, soziale Differenzierungsprozesse über normative Kommunikationsabschlüsse sowohl rhetorisch wie theoretisch zu bewältigen.<sup>15</sup>

## 2.2 Produktion von Konsenserwartungen

Diese Bewältigung läuft über die Produktion von Konsenserwartungen und Einheitsperspektiven. Das Paradigma „Ganzes und seine Teile“ wertet das „Ganze“ strukturlogisch auf und gibt damit dem „Allgemeinen“ einen höheren Rang als dem „Einzelnen“. Die „Teile“ werden also mit einer Art Bestimmung auf das „Ganze“ hin versehen. Dies gilt natürlich besonders für den penetrativen Theorietyp, aber auch für den additiven, für den ja mindestens die Erwartung konstitutiv ist, dass die „Teile“ sich erst über restriktive Steuerungen einer allgemeinen Ebene nicht in selbstdestruktive Strategien verwickeln. Durch die letztlich von der Stoa bezogene Betonung des „Allgemeinen“, „Ganzen“ bekommt das Ordnungsdenken im Paradigma schnell metaphysische Zusatzplausibilitäten. Diese drücken sich in scheinbar selbstverständlichen Sätzen aus wie etwa: „Das Ganze ist mehr als seine Teile“; „die Teile müssen im Ganzen aufgehoben, repräsentiert sein“; oder: „Die Teile sind einander auf das Ganze hin homogen.“ Genau diese Selbstverständlichkeit ist Folge seiner paradigmatischen Fundierung und modelliert die Ordnungsfrage letztlich als Erkenntnis- und Willenszumutung: Die „Teile“ *sollen* ihre Hinordnung auf das „Ganze“ erkennen und ihr zustimmen. Die eigentliche Steuerungsressource, gewissermaßen die „letzte Patrone“ der Politik, wird dann zum Beispiel der Solidaritätsappell des Landesvaters, die Grundwerte zu achten und zu pflegen.<sup>16</sup> Luhmanns Einschätzung zur Überzeugungskraft solcher Kommunikationen lautet kurz und lakonisch: „Ein normativer, Inte-

gration fordernder oder doch guttheißender Begriff muss in Gesellschaften, die komplexer werden, auf zunehmenden Widerstand stoßen [...], so dass die Hoffnung auf Integration schließlich zu einer Ablehnung der Gesellschaft führt, in der man lebt. Und dann?“<sup>17</sup> Luhmann hat ausführlich gezeigt, in welchen Varianten sich die normative Aufladung im Paradigma „Ganzes und seine Teile“ zu überzogenen, theoretisch unkontrollierten und weitere Erkenntnisgänge blockierenden Konsenserwartungen vollzieht: erstens in der Annahme, die Gesellschaft bestehe aus konkreten Menschen, zweitens: genauer: aus ihren übereinstimmenden Zwecksetzungen; drittens, dass Gesellschaften territorial begrenzte Gebilde seien und viertens, wegen dieses Gebildecharakters sei es durch die Soziologie möglich, Gesellschaft von außen zu beobachten.<sup>18</sup> Die ersten drei Annahmen „verhindern eine genaue begriffliche Bestimmung des Gegenstandes Gesellschaft“ (25). Sowohl die „humanistische ebenso wie die regionalistische Begriffstradition [könnte man, MS] an ihrer eigenen Unbrauchbarkeit zerbrechen lassen“ (33), weil sie nicht mehr erfassen, welche Dynamiken die Differenzierungsprozesse der modernen Weltgesellschaft entfalten. Luhmann fordert daher den „Übergang zu einem radikal antihumanistischen, einem radikal antiregionalistischen und einem radikal konstruktivistischen Gesellschaftsbegriff“ (35). Erst dadurch, dass die Integration „der Gesellschaft“ nicht als Wesenfrage erkundet wird, sondern als Teil der Selbstbeschreibung des Gesellschaftssystems selbst, also als autopoietisch erzeugte Selbstirritation, wird es möglich, „normative und evaluative Standards im Umgang mit Menschen [...] als Eigenleistung der Gesellschaft zu erkennen statt sie als regulative Ideen oder als Komponenten des Begriffs von Kommunikation voraussetzen zu müssen“ (35). Bekanntlich wird „Ethik“ damit zur „Reflexionstheorie von Moral“, ja: zur Möglichkeit der Warnung vor Moral, also zur ausschließlich deskriptiven Analyse semantischer Operationen.<sup>19</sup> Aber, und darum geht es Luhmann an dieser Stelle: Nur so scheint die Gefahr gebannt, über die typischen normativen Grundierungen im Paradigma „Ganzes und seine Teile“ zur Invisibilisierung von Optionen verurteilt zu sein.

### 2.3 Ausblendung des Gegenbegriffs von Integration

Wie sich derartige Invisibilisierungen vollziehen, hat Luhmann deutlich herauspräpariert. Zum einen fehlt in der Ordnungstheorie des kritisierten Paradigmas die Indikation dessen, was fehlt, wenn Integration fehlt. Da der Begriff normativ ausgepreist ist, überblendet er seine Gegenseite: Die Frage nach Desintegration rückt auf die dunkle Seite, sie wird begrifflich überschattet.<sup>20</sup> Die zugrunde liegende Logik ist totalitär: Sie „verlangt, dass ihr Gegenteil ausgemerzt wird. Sie fordert die Herstellung von Einheitlichkeit. Jetzt erst müssen alle Menschen zu Menschen gemacht, mit Menschenrechten versehen und mit Chancen versorgt werden. [...] Innerhalb der totalitären Inklusionslogik machen sich Exklusionen als ‚Rest‘probleme bemerkbar, die so kategorisiert sind, dass sie die totalitäre Logik nicht in Frage stellen.“<sup>21</sup> Anders gesagt: Desintegration taucht daher nicht als Politikoption auf, weil sie temporär oder rhetorisch als domestizierbar gilt. Der positive Integrationsbegriff weckt den Fortschritts-optimismus, Zustände der Desintegration seien nur vorübergehend. Mindestens aber ist nicht vorgesehen, desintegrative Prozesse als Dauermerkmal von moderner Vergesellschaftung zu akzeptieren. Hiergegen werden dann so genannte „primäre Sekundärsysteme“ gebildet, die desintegrative Prozesse insofern wieder in den Integrationsbereich überführen, als sie die „Betroffenen“ als Problemfälle unter Rollenzuschreibung stellen, nämlich als „Klienten“, eine Leitsemantik „Hilfe/Nicht-Hilfe“ ausbilden und somit Kommunikations- und Organisationsfelder auszuweisen in der Lage sind.<sup>22</sup>

### 2.4 Normative Erwartungsbildung über Integrationsrhetorik

Die zweite Domestikationsstrategie läuft über eine umfangreiche Integrationsrhetorik. Gerade im Sog des ausschließlich als positiv bewerteten Integrationsbegriffes federt die moderne Gesellschaft Prozesse der Marginalisierung und der konfliktiven Exklusion über die immer stärker intensivierte Idee einer ursprünglichen Gleichheit aller Menschen ab. Diese mündet schließlich in die Formulierung der

Menschenrechte ein, welche immerhin, wenn nicht juristisch, dann doch moralisch einklagbar sind. Damit einher geht eine Hochschätzung des Individuums und seiner autonomen Lebensführung. Schon Talcott Parsons hatte entdeckt, dass eine kulturelle Produktion von Einheitssymboliken je stärker wird, desto real differenzierter sich die Strukturen einer Gesellschaft ausbilden. Anders gesagt: Reale Desintegration wird auf der rhetorischen Metaebene von generalisierten Einheitssymboliken verharmlost und dem moralischen Diskurs überantwortet. Damit verändert sich das Selbstverständnis der Individuen radikal. Sie bilden ein Anspruchsdenken dahingehend aus, dass eine gesellschaftliche Rand- oder Notlage gegen das ethische Programm der Moderne verstößt und daher vom Kollektiv zu beheben sei. Die Forderung nach Ausgleichsgerechtigkeit wird vom Jenseits ins gesellschaftliche Diesseits verlegt und gewissermaßen als „Rechtsanspruch auf gewährtes Glück“ rezipiert.<sup>23</sup>

## 2.5 Behauptung von Ganzheiten

Für Luhmann bietet sich die Gesellschaft nicht als irgendwie zugriffliches „Ganzes“ dar. Gesellschaft ist ihm einfach die Summe aller einander erreichbarer Kommunikation. Gesellschaftliche Differenzierung begreift er als Emergenz. Insofern sich funktionale Differenzierung in autopoietischen Teilsystemen vollzieht, geschieht nirgendwo mehr eine summarische oder gar synthetische Zusammenschau des „Ganzen“. Gesellschaft zerfällt, will man diesen dramatisierenden Begriff benutzen, in eigenlogisch operierende Systemkontexte, die alle einen spezifischen Blick auf ihre Umwelten ausbilden. So geschieht nicht ein Ereignis, das in vielen Systemkontexten beobachtet wird, sondern das Ereignis, ja: die „Gesellschaft“ wird vervielfacht: Je nach Codierung kann etwa ein Zugangsglück als massenmediales, juristisches, politisches oder religiöses Kommunikationsereignis codiert und bearbeitet werden.<sup>24</sup> Gesellschaft ist damit polykontextural. Dabei besteht zwischen den Teilsystemen ein prinzipieller Orientierungsdissens: Es ist eben nicht so, dass ein und dasselbe Ereignis nur verschieden interpretiert, vor der Folie einer gemeinsamen Wertematrix aber ähnlich be-

wertet wird, sondern jedes Teilsystem stellt einen in sich geschlossenen Komplex dar. Auch das Teilsystem der Politik hat keinen funktionsimperativen Primat vor den anderen Systemen, auch hier gibt es keinen Organisationsplan, der wie „von oben“ auf die systemischen Operationen blickt, geschweige denn zugreift. Mit Luhmann: Es gibt keine Identität der Differenz, die moderne Gesellschaft ist eine Gesellschaft „ohne Spitze und ohne Zentrum“<sup>25</sup>. Im Umkehrschluss: Die Behauptung eines irgendwie lokalisierbaren „Ganzen“ innerhalb des Paradigmas „Ganzes und seine Teile“ operiert mit einem Begriff von Politik oder von Kultur, der beide Systeme mit normativen Steuerungserwartungen überfrachtet.

## 2.6 Behauptung der Positivität von Integration

Die Analysefigur der autopoietisch operierenden Teilsysteme besagt weder deren Autarkie noch das Fehlen intersystemischer Leistungsbeziehungen. Es gibt natürlich gemeinsame Ko-Evolutionen von Systemen, Integrationsmodi, die bei Luhmann „strukturelle Kopplungen“ genannt werden. Die im Hintergrund stehende Theorie kann und braucht hier nicht ausgeführt werden.<sup>26</sup> Wichtig ist aber die Umkehrung der Bewertung von Integration im Gegensatz zu der rein positiven im Paradigma „Ganzes und seine Teile“: Luhmann sieht die Leistungs- und Problemlösungseffizienz der modernen Gesellschaft gerade in der *niedrigen* Integration der Teilsysteme zueinander. Sein Integrationsbegriff lautet: „die Reduktion der Freiheitsgrade von Teilsystemen, die diese den Außengrenzen des Gesellschaftssystems und der damit abgegrenzten internen Umwelt dieses Systems verdanken“<sup>27</sup>. Das heißt: Das „Ganze“ ist *weniger* als die Summe seiner „Teile“.<sup>28</sup> Integration ist im besten Fall die Verhinderung von teilsystemisch interdependenten Überlastungen durch die Produktion von Optionsüberschüssen auf einer höheren emergenten Ebene. Diese Ebene ist aber keineswegs ein kultureller Wertekonsens oder ein politisches Verbot, sondern lediglich die antizipierte Negativität von ungehemmter Optionsproduktion im System selbst – ein Vorgang, den Luhmann als „Reflexion“ benennt. Noch einmal: Es gibt keinen systemübergreifenden Maßstab der Beur-

teilung von förderlicher oder riskanter Ko-Evolution von Systemen, der nicht wieder selbst teilsystemisch gesteuert wäre.<sup>29</sup> Die Kohäsion der Gesellschaft verdankt sich gerade der niedrigen Verflechtung der Funktionssysteme untereinander, so dass der Zugriff des einen Systems auf die Subjekte nicht sofort Zugriffe anderer Systeme nach sich zieht.<sup>30</sup> Es ist nach Luhmann gerade der Freiheitsgewinn und sogar Bedingung der Möglichkeit von Individualität, dass die Eigendynamik etwa von Machtgewinn im politischen System nicht automatisch auch eine begünstigte Stellung im Wirtschafts- oder Religionssystem bedeutet. Reichtum bedeutet nicht, dass man plötzlich zwei Wählerstimmen hat, und sportlicher Erfolg signalisiert keinen religiösen Sündenablass. Zwischen den Systemen sind Interdependenzunterbrechungen eingerichtet, kein System kann vollinklusiv auf das Subjekt zugreifen, so dass sich Zwischenräume ergeben, in denen sich so etwas wie Privatheit und Intimität ereignet. Hohe Interdependenz der Teilsysteme, oder eben: hohe Integration ist gerade ein pathologisches Merkmal, welches Modernisierung verhindert. Luhmann zeigt dies deutlich an den Patronage- und Korruptionssystemen in Schwellenländern, in denen die hohe Integration der Akteure in den Systemen Entwicklung gerade sabotiert.<sup>31</sup>

Insgesamt lautet die Diagnose Luhmanns dann auch: „Die moderne Gesellschaft ist überintegriert und dadurch gefährdet. Sie hat in der Autopoiesis ihrer Funktionssysteme zwar eine Stabilität ohnegleichen [...]. Zugleich ist sie aber auch in einem Maße durch sich selbst irritierbar wie keine andere zuvor. Eine Vielzahl struktureller und operativer Kopplungen sorgen für wechselseitige Irritation der Teilsysteme, und das Gesamtsystem hat [...] darauf verzichtet, regulierend einzugreifen.“<sup>32</sup> Es ist keine Frage, dass Luhmann für diesen riskanten Ist-Zustand auch den seiner Ansicht nach unzureichenden Integrationsbegriff im Paradigma „Ganzes und seine Teile“ verantwortlich macht. Konsequenterweise will er daher diesen Begriff verabschieden. Er stellt um auf die Begrifflichkeit von Inklusion/Exklusion; damit rückt die Involviertheit von „Personen“ in die Systeme neu in den Blick, also das Problem der Sozialintegration, oder in Luhmanns Diktion, das Problem struktureller Kopplung zwischen psychischen und sozialen Systemen. Insgesamt traut der späte Luhmann

der systemischen Integration des Gesellschaftssystems weniger zu als der frühe: Gerade in den letzten Schriften, offensichtlich ausgelöst durch einen Besuch in brasilianischen Favelas, hat Luhmann eindrucksvoll die Riskanz moderner Gesellschaften beschrieben. Seine hier vorgelegten Analysekategorien, gemäß denen die hohe systemische Effektivität mit einer viel zu hohen Integration im sozialen Exklusionsbereich der Weltgesellschaft und einem selbsterstörerischen Ressourcenraubbau im ökologischen Bereich erkauft wird, können auch trotz ihrer selbstaufgelegten Moralaskese von sozialetischen Forschungsprogrammen genutzt werden.<sup>33</sup>

Bisher geschieht dies eher nicht. Sowohl die soziologische Integrationstheorie wie die theologische Konzept- und die religionspolitische Erwartungsbildung ist in ihren *mainstreams* an einem Ansatz werthafter Integration orientiert, in dem entweder von zivilgesellschaftlichen Moraldiskursen, von demokratischer Selbstkorrektur im Politiksystem oder gar von religiösen Anbietern selbst die Bereitstellung gesamtgesellschaftlich nutzbarer Konsensressourcen erwartet werden. Hier liegt eine intellektuelle Herausforderung für katholische Denker/innen.<sup>34</sup> Die Frage steht im Raum, ob katholische Religionstheorie und -praxis auch differenzierungssensibel betrieben werden kann, wie Religion unter den Bedingungen polyzentraler Gesellschaftsorganisation gedacht werden will, an welchen Stellen Religion mit Recht aus dem Geschäft sozialer Steuerung herausgehalten werden muss und welche Ressourcenkraft Religion neben der der Konsensbeschaffung übernehmen könnte.

## Literatur

- Bärsch, Claus E. / Berghoff, Peter / Sonnenschmidt, Reinhard (Hg.): „Wer Religion verkennt, erkennt Politik nicht.“ Perspektiven der Religionspolitologie, Würzburg 2005.
- Brocker, Manfred / Behr, Hartmut / Hildebrandt, Mathias: Einleitung: Religion – Staat – Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik, in: dies. (Hg.), Religion – Staat – Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik, Wiesbaden 2003, S. 9–30.

- Casanova, José: „Private und öffentliche Religionen“, in: Hans-Peter Müller / Steffen Sigmund (Hg.), *Zeitgenössische amerikanische Soziologie*, Op-laden 2000, S. 249–280.
- Englert, Rudolf: Von der Katechese zur Salutogenese? Wohin steuert die religiöse Erwachsenenbildung?, in: ders. / Leimgruber, Stefan (Hg.), *Erwachsenenbildung stellt sich religiöser Pluralität*, Gütersloh/Freiburg 2005, S. 83–106.
- Fuchs, Peter / Schneider, Dietrich: Das Hauptmann-von-Köpenick-Syndrom. Überlegungen zur Zukunft funktionaler Differenzierung, in: *Soziale Systeme* 2/1995, S. 203–224.
- Gabriel, Karl: Vorwort, in: ders. (Hg.), *Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa* (= Bd. 44 des Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften), Münster 2003, S. 7–11.
- Giddens, Anthony: Die klassische Gesellschaftstheorie und der Ursprung der modernen Soziologie, in: Lepenies, Wolf (Hg.), *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*, 4 Bände, Bd. 1, Frankfurt am Main 1981, S. 96–136.
- Große-Kracht, Hermann Josef: Selbstbewusste öffentliche Koexistenz. Überlegungen zum Verhältnis von Religionen und Republik im Kontext moderner Gesellschaften, in: Gabriel, Karl (Hg.), *Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa* (= Bd. 44 des Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften), Münster 2003, S. 225–272.
- Guggenberger, Wilhelm: Niklas Luhmanns Systemtheorie. Eine Herausforderung der christlichen Gesellschaftslehre, Innsbruck/Wien 1998.
- Hafner, Johann Ev.: Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis, Freiburg i.B. 2003.
- Herzog, Roman: Ansprache beim Empfang im Schloss Bellevue, in: Kirchenamt der EKD / Sekretariat der DBK (Hg.), *Aufbruch in eine solidarische und gerechte Zukunft. Dokumentation der Berliner Konsultation über ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*. 9. bis 10. Februar im Abgeordnetenhaus von Berlin (= Gemeinsame Texte 8), Hannover/Bonn 1996, S. 131–133,
- Hildebrandt, Mathias / Brocker, Manfred / Behr, Hartmut: Einleitung: Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven, in: dies. (Hg.), *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden 2001, S. 9–28.
- Huntington, Samuel: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, 6. Auflage, München / Wien 1998.

- Kepel, Gilles: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München, 2. Auflage, 2001.
- Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1997.
- Luhmann, Niklas: Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas, in: Kleger, Heinz / Müller, Alois (Hg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. 2. ergänzte Auflage mit einem neuen Vorwort: Von der atlantischen Zivilreligion zur Krise des Westens, Münster 2004, S. 175–194 (zuerst 1978).
- Luhmann, Niklas: Inklusion und Exklusion, in ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 6, Die Soziologie und der Mensch, Opladen 1995, 237–264.
- Luhmann, Niklas: Jenseits von Barbarei, in ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 4, Frankfurt am Main 1999, 138–150.
- Luhmann, Niklas: Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt am Main, 3. Auflage 1996.
- Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, 6. Auflage, Frankfurt am Main 1996.
- Luhmann, Niklas: Wie ist soziale Ordnung möglich?, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 1, Frankfurt am Main 1981, S. 195–285.
- Minkenber, Michael / Willems, Ulrich (Hg.): Politik und Religion, Wiesbaden 2003.
- Peters, Bernhard: Die Integration moderner Gesellschaften, Frankfurt am Main 1993.
- Schieder, Rolf: Wieviel Religion verträgt Deutschland?, Frankfurt am Main 2001.
- Schimank, Uwe: Funktionale Integration und Systemintegration der modernen Gesellschaft, in: Friedrichs, Jürgen / Jagodzinski, Wolfgang (Hg.): Soziale Integration, Opladen 1999, S. 47–65.
- Schimank, Uwe: Theorien sozialer Differenzierung, Opladen 1996.
- Seckler, Max: Der theologische Begriff der Religion, in: Walter Kern u. a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 1: Traktat Religion, Freiburg/Basel/Wien 1985, S. 173–194.
- Sellmann, Matthias: Die Sinn(er)findung der katholischen Erwachsenenbildung. Eine Analyse aktueller Leitbilder, in: Englert, Rudolf / Leimgruber, Stefan (Hg.), Erwachsenenbildung stellt sich religiöser Pluralität, Gütersloh/Freiburg 2005, S. 67–82.
- Sellmann, Matthias: Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen, Frankfurt am Main 2007.
- Starnietzke, Dirk: Diakonie als soziales System, Stuttgart u. a. 1996.
- Stoiber, Edmund: Eine erste Beurteilung des Sozialworts aus der Sicht des Freistaates Bayern, in: Nacke, Bernhard (Hg.), Das Sozialwort der Kir-

- chen in der Diskussion. Argumente aus Parteien, Verbänden und Wissenschaft, Würzburg 1997, 57–67.
- Teufel, Erwin (Hg.): Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?, Frankfurt am Main 1996.
- Thierse, Wolfgang (Hg.): Religion ist keine Privatsache, Düsseldorf 2000.
- Tyrell, Hartmann: Von der ‚Soziologie statt Religion‘ zur Religionssoziologie, in: Krech, Volkhard/Tyrell, Hartmann (Hg.): Religionssoziologie um 1900, Würzburg 1995, 79–127.
- Vogel, Bernhard (Hg.): Religion und Politik. Ergebnisse und Analysen einer Umfrage, Freiburg i.B., 2003.
- Waldenfels, Hans: Art. Religion, in: Baer, Harald u. a. (Hg.), Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus, Freiburg/Basel/Wien 2005, S. 1074–1080.
- Waldenfels, Hans: Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn u. a., 2. Auflage, 1988.
- Wilhelms, Günter: Die Ordnung moderner Gesellschaft. Gesellschaftstheorie und christliche Sozialethik im Dialog, Stuttgart 1997.
- Willems, Ulrich / Minkenber, Michael: Politik und Religion im Übergang – Tendenzen und Forschungsfragen am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: dies. (Hg.), Politik und Religion, Wiesbaden 2003, S. 13–44.
- Willke, Helmut: Systemtheorie I. Grundlagen: Eine Einführung in die Grundprobleme der Theorie sozialer Systeme, 5. Auflage, Stuttgart 1996.
- Willke, Helmut: Zum Problem der Integration komplexer Sozialsysteme: Ein theoretisches Konzept, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 30 (1978), S. 211–227.
- Zirker, Hans: Art. Religion. Systematisch-theologisch, in: LThK, Bd. 8, Freiburg u. a. 1999, S. 1041–1043.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Natürlich ist die fachwissenschaftliche Wahrnehmung einer neuen und vor allem politisch virulenten Öffentlichkeit von Religion auch schon vor dem September 2001 ausgeprägt. José Casanova verweist bereits 1994 auf vier bedeutende Phänomenkomplexe, die eine politische Neubewertung des Faktors Religion nötig gemacht haben: die schiitische Revolution Khomeinis im Iran, die polnische Gewerkschaftsbewegung *Solidarnosc*, die politische Mobilisierung des protestantischen Fundamentalismus in den USA sowie der Beitrag des Katholizismus in den Revolutionen Nicaraguas und in anderen lateinamerikanischen Konflikten (vgl. Casanova, „Private und öf-

fentliche Religionen“ (S. 250). Auch die bekannten Bücher von Gilbert Kepel sahen schon ab 1994 das Thema der „Rache Gottes“ und „Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch“. Die Debatte um Samuel Huntingtons „Kampf der Kulturen“ aktiviert bereits ab 1996 ein intensives religiös-kulturelles Interesse der Politikwissenschaft. Der Begriff der „Religionspolitologie“ wird 1994 von Claus E. Bärsch geprägt (vgl. Bärsch u. a., „Wer Religion verkennt“), der in demselben Jahr ein Institut für Religionspolitologie an der Universität Duisburg etabliert. Trotzdem aber hebt der Anschlag auf das WTC die Wahrnehmung öffentlicher Religion auf ein neues qualitatives und erst jetzt im quantitativen Sinn öffentliches Niveau. Hierfür sorgen massenmediale Publikationen genauso wie symbolpolitische Inszenierungen; vgl. etwa die Serie im STERN ab dem 25.10.2001 mit dem Titel „Mohammeds zornige Erben“ sowie die zahlreichen Lichterketten oder Friedensdemonstrationen im Gefolge des Anschlages. Auch Gabriel, „Vorwort“, S. 7 formuliert: „Den letzten Anstoß zu einem expliziten Umbau der Wahrnehmungs- und Denkmuster mit Auswirkungen bis in den ‚common sense‘ der beteiligten Wissenschaften hinein scheinen die Ereignisse des 11. September 2001 gegeben zu haben.“ Folge sei ein „spektakuläre[r, MS] Riss des Wahrnehmungsschleiers in Sachen Religion“, ein „hektisches“ Bemühen der Sozialwissenschaften um die angemessene Situationsdeutung sowie „eine komplette Umkehr der bisherigen Fragerichtung“ (alle ebd.). Nach Große-Kracht, „Selbstbewusste öffentliche Koexistenz“, S. 225 sei nach dem 11.9.2001 „das kulturelle Selbstverständnis der westlichen Gesellschaften bis ins Mark erschüttert“; der Anschlag habe „das Thema ‚Religion‘ wieder neu und mit denkbar massiver Wucht ins Zentrum der Aufmerksamkeit kaputtuliert.“ Politikwissenschaftlich heißt es ähnlich, aber lapidar: „Angesichts der Vielzahl von Konflikten und Regelungsgegenständen sowie der spezifischen Logik und Dynamik darauf bezogener politischer Prozesse macht es inzwischen [sic! MS] durchaus Sinn, von einem eigenständigen Politikfeld ‚Religionspolitik‘ zu sprechen.“ So Willems/Minkenber, „Politik und Religion im Übergang“, S. 16.

<sup>2</sup> Vgl. als umfassende Einführung in die Phänomenologie öffentlicher Religion die Einführungen in wichtige religionspolitische Sammelbände: Willems/Minkenber, „Politik und Religion im Übergang“; Hildebrandt/Brockner/Behr, „Einleitung“; Brockner/Behr/Hildebrandt, „Einleitung“.

<sup>3</sup> Eine ausführliche Sondierung dieser Verhältnisbestimmung unternimmt jetzt Sellmann, Religion. Die folgenden Zahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Buch.

<sup>4</sup> So der Titel eines Buches von Rolf Schieder.

<sup>5</sup> Luhmann, Soziale Systeme, S. 20f. sowie Luhmann, Gesellschaft, S. 912–931.

<sup>6</sup> Dies hat niemand so unbequem herausgearbeitet wie Robert Spaemann; vgl. seine Schrift mit dem bezeichnenden Titel: »Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald«, München 1959; sekundär dazu Tyrell, *Religionssoziologie*, S. 82–85; vgl. aber auch die wenig beachtete Gegenanalyse von Giddens, „Die klassische Gesellschaftstheorie“.

<sup>7</sup> Thomas von Aquin, S-th. II-II 81,1; zitiert bei Seckler, „Der theologische Begriff der Religion“, S. 179; die folgenden Zahlen in Klammern beziehen sich auf diesen Text. Über die thomanische Definition gewinnen auch etwa Hans Zirker, „Religion“, S. 1041 oder Hans Waldenfels, *Fundamentaltheologie*, S. 111f; ders., „Religion“, S. 1074f ihren theologischen Religionsbegriff.

<sup>8</sup> Vogel, *Religion und Politik*, S. 8; die folgenden Zahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Buch.

<sup>9</sup> Ebd., S. 37 kommt Böhr übrigens aktuellen Äußerungen von Ministerpräsident Jürgen Rüttgers ziemlich nah, wenn er fortfährt: „Kein anderes Menschenbild ist von einer vergleichbaren inneren Schlüssigkeit und Stimmigkeit, der sich auch jene nicht entziehen können, die mit der Begründung der unantastbaren Würde aus seiner Gottesebenbildlichkeit nicht übereinstimmen.“

<sup>10</sup> Teufel, *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen*; die folgenden Zahlen in Klammern verweisen auf dieses Buch.

<sup>11</sup> Herzog, *Ansprache*, S. 133.

<sup>12</sup> Stoiber, *Beurteilung*, S. 58. Es ist ohnehin bemerkenswert, wie oft sich auch neuere Äußerungen der politischen Elite positiv auf das innerkirchlich eher vernachlässigte und vor allem weder inhaltlich noch prozessual-methodisch weitergeführte so genannte Wirtschafts- und Sozialwort beziehen; vgl. nur die folgenden Statements führender SPD-Politiker in Thierse, *Privatsache*, S. 9 (Thierse); S. 51 (Vogel); S. 68 (Reichert); S. 81–87 (Schreiner); S. 229f (Beck); S. 252 (Vogt).

<sup>13</sup> vgl. dazu Sellmann, „Sinn/er/findung“ sowie Englert, „Katechese“, S. 104–106.

<sup>14</sup> Vgl. zum Folgenden vor allem Luhmann, „Inklusion“; Luhmann, *Gesellschaft*, S. 595–634. 912–931; Willke, „Zum Problem der Integration“; Willke, *Systemtheorie*, S. 201–261.

<sup>15</sup> Vgl. Luhmann, „Inklusion“, S. 237f; Luhmann, *Gesellschaft*, S. 595–603.

<sup>16</sup> Und damit wird Integration zu einer zivilreligiös zu legitimierenden Operation; vgl. dazu Luhmanns Thesen im wirkungsgeschichtlich äußerst kräftigen Grundwerteaufsatz (= Luhmann, *Grundwerte*).

<sup>17</sup> Luhmann, *Gesellschaft*, S. 603.

<sup>18</sup> Vgl. Luhmann 1997, *Gesellschaft*, S. 23–35; die folgenden Zahlen in Klammern beziehen sich auf diesen Text.

<sup>19</sup> Vgl. Luhmann, „Paradigm lost“.

<sup>20</sup> Hier greift ein Punkt, der zu Luhmanns Credo gezählt werden darf: „Theorietechnisch ist ein Begriff nur zu gebrauchen, wenn er sichtbar macht, was er ausschließt.“ (Luhmann 1995, Inklusion, S. 239). Genau diese Leistung erbringt der Integrationsbegriff nicht. Luhmann wechselt daher ebd.: 240ff zum Begriff der „Formen“ über, die als Ergebnis „unterscheidender Bezeichnungen“ entstehen. Wie weiter unten ausgeführt wird, arbeitet Luhmann mit der Beobachtungsform Inklusion/Exklusion.

<sup>21</sup> Luhmann, Gesellschaft, S. 626; vgl. auch die illustrativere Skizzierung desselben Themas in Luhmann, „Jenseits von Barbarei“, S. 146: „Man bestreitet die Existenz der Hölle, muss dann aber im Himmel bessere und schlechtere Plätze vorsehen. Man erkennt Problemfälle und muss dann mit Therapie oder Sozialarbeit oder Entwicklungshilfe nacharbeiten. Die Logik der funktionalen Differenzierung schließt gesellschaftliche Exklusionen aus, muss es dann aber erlauben, innerhalb der Funktionssysteme nach systemeigenen Kriterien zu differenzieren.“

<sup>22</sup> Vgl. dazu Baecker, „Soziale Hilfe“; Fuchs/Schneider, „Das Hauptmann-von-Köpenick-Syndrom“; Starnietzke, Diakonie.

<sup>23</sup> Vgl. Luhmann, Gesellschaft, S. 626–630; theoriepragmatisch sieht Luhmann hier, dass Exklusionen in die Form von Inklusionen gekleidet werden; dies geschieht etwa ab der Ausbildung der Menschenrechtsidee im 18. Jahrhundert. Luhmann, Inklusion, S. 242.245 folgt hier Foucaults Analysen jener „totalen Institutionen“ (Arbeitshaus, Gefängnis, Irrenanstalt), in denen die gesellschaftlich Exkludierten über Besserungsprozesse re-inkludiert werden sollten, „deren Härte in auffälligem Kontrast steht zu den Humanitätsidealen der Aufklärung, die offensichtlich nur für den inkludierten Bevölkerungsanteil bestimmt waren.“

<sup>24</sup> Dieses Beispiel bringt Schimank, „Funktionale Integration“, S. 51.

<sup>25</sup> Schimank, Theorien, S. 189 zitiert hier Luhmann, Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat, München 1981:22. Vgl. zum ganzen die Darstellung ebd., S. 185–200.

<sup>26</sup> Vgl. dazu nur Schimank, „Funktionale Integration“, S. 53–60 (mit Lit.).

<sup>27</sup> Luhmann, Gesellschaft, S. 603.

<sup>28</sup> Dazu schon Willke, „Problem der Integration“, S. 242–246: „Integration erhöht die Fähigkeit eines Systems, sich in einer komplexen und risikoreichen Umwelt seine Identität und Handlungsfähigkeit zu erhalten. Dies geschieht durch einen widersprüchlichen Prozess: einerseits erzeugt das System höhere Eigenkomplexität [...], andererseits muss diese erhöhte Eigenkomplexität durch effektivere Kontrollmechanismen gesteuert werden – und diese Notwendigkeit *reduziert Optionen* unter Steuerungsgesichtspunkten.“ (246, Hervorhebung MS).

<sup>29</sup> An diese Wendung dockt bei Luhmann die Häme an, mit der er die Diskurstheorie überzieht: Deren Optimismus, über Diskurse zu solch systemübergreifenden Konsensmaßstäben zu kommen, sei zum einen doch wieder selbstreferentiell, weil „die diskutierende Öffentlichkeit [...] das heraussortiert, was jedem Vernünftigen als vernünftig erscheint“; zum anderen exklusionsproduktiv statt -abbauend, weil mit neuen Fronten, etwa gegen die „Konservativen“, gearbeitet wird; zum dritten gesellschaftstheoretisch unterbelichtet, weil am Ende immer nur einer schuld ist: die Gesellschaft, aus der man sich diskutierend offensichtlich verabschieden wollte; vgl. nur Luhmann 1995, „Inklusion“, S. 247f (Zitat 247).

<sup>30</sup> Als Kennzeichen einer derart förderlichen, niedrigen Integration benennt Luhmann, „Barbarei“, S. 148f: „lockere Kopplung, relative Fehlerfreundlichkeit, Karriere als Modus der Integration von Individuen und Gesellschaft, Polykontextualität der Beobachtungsperspektiven, bessere oder schlechtere Lebensbedingungen bei hohem Grad akzeptierter Individualisierung der Kommunikation“.

<sup>31</sup> Vgl. Luhmann 1995, „Inklusion“, S. 250–264.

<sup>32</sup> Luhmann 1997, Gesellschaft, S. 618.

<sup>33</sup> Luhmann beschreibt hier, wie die Kommunikation im Exklusionsbereich wieder auf die Beobachtung von Körpersymboliken degeneriert und spekuliert sogar, dass die Codierung „inkludiert/exkludiert“ sich weltgesellschaftlich wie eine Metacodierung auf alle übrigen Funktionssysteme legen könnte, was deren Effektivität erheblich lähmen würde; vgl. etwa Luhmann 1999, „Barbarei“, S. 147–150; Luhmann, Gesellschaft, S. 618–634. Als Offerte an sozialetische Konzepte ist weiterhin zu nennen, was Systemtheoretiker in Anknüpfung, durchaus aber auch im Widerspruch zu Luhmanns Integrationsseksis für Modi vorschlagen. Vor allem die von Gunter Teubner und Helmut Willke entwickelte „dezentrale Kontextsteuerung“, die von Fritz Scharpf und Renate Mayntz erarbeitete „akteurtheoretische Erweiterung der Systemtheorie“ und die Idee des „Verhandlungsnetzwerkes“ führen hier weiter; vgl. für einen ersten Überblick Schimank, Theorien, S. 196–200. 241–267. Erste gelungene sozialetische Reflexionen dieser Ansätze liegen vor mit Wilhelms, Ordnung; sowie mit Guggenberger, Systemtheorie, S. 166–179.

<sup>34</sup> Faszinierend stellt sich der systemtheoretischen Herausforderung etwa Hafner, Selbstdefinition.