

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Referenztheorien
der Pastoraltheologie

Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Praktische Theologie

In diesem Beitrag wird die komplexe Systemtheorie von Niklas Luhmann ausführlich dargestellt, und zwar insbesondere Luhmanns Überlegungen zur Religion in einer säkularisierten und funktional differenzierten Gesellschaft, zum Glauben als symbolisch-generalisiertes Kommunikationsmedium sowie zur Kirche, Seelsorge und Diakonie. Danach werden ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit der mögliche Gewinn und das Anregungspotenzial dieser Theorie für die Praktische Theologie benannt. Eine kurze metatheoretische Reflexion rundet den Artikel ab.

This paper firstly presents in detail the complex system's theory of Niklas Luhmann, in particular his reflections on religion in a secularized and functionally differentiated society, on faith as a symbolic-generalized medium of communication, and on the church, pastoral care, chaplaincy, and diakonia. Then without claim to completeness, the possible benefit of this theory for practical theology is denoted. A short meta-theoretical reflection rounds off the article.

Ich habe mich mit der Systemtheorie von Niklas Luhmann erstmals im Rahmen meiner Dissertation beschäftigt (Gärtner 2000).¹ In ihrem ersten Teil ging es darum, die sozialen Rahmenbedingungen der Gottesrede zu klären. Neben wissens- und christentumssoziologischen Ansätzen sowie im bewussten Kontrast zur Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas habe ich mich auch mit Luhmann beschäftigt, wobei beide die Grundform von Sozialität in der Kommunikation sehen. Luhmanns Denken hat mein eigenes dann nachhaltiger beeinflusst als erwartet.

Im vorgegebenen Rahmen für diesen Beitrag muss wegen der komplexen Gedankenführung, die Luhmann selbst einmal „labyrinthisch“ (1975a, 202) genannt hat, auf eine Kontextualisierung und Kritik seiner Theorie weitgehend verzichtet werden (vgl. hierfür Gärtner 2000, 75–79). Außerdem konzentriere ich mich innerhalb seiner Theorie auf die Überlegungen zur Religion, zum Glauben als symbolisch-generalisiertes Kommunikationsmedium und zur Kirche, Seelsorge und Diakonie. Nach einer Darstellung der Referenztheorie gebe ich in Thesenform den möglichen Gewinn und das Anregungspotenzial der Systemtheorie für die Praktische Theologie an. Eine kurze metatheoretische Reflexion rundet den Text ab.

Inzwischen gibt es eine kaum überschaubare Auseinandersetzung mit Luhmann (Jahraus et al. 2012), darunter auch mit seiner Konzeption einer Religion der Gesellschaft (Reder 2018, 841f). Gleiches gilt für die theologische Beschäftigung (Welker 1985; Thomas & Schüle 2006) und speziell für die Behandlung unterschiedlicher pastoraler

¹ Ich danke Matthias Sellmann für seinen kritischen Kommentar zu einer früheren Version dieses Artikels.

Handlungsfelder und praktisch-theologischer Fragestellungen (Emlein 2017; Rüdesheim 2004; Schuster 2008; Karle 2010; Sellmann 2010; Büttner, Scheunpflug & Eisenbast 2007; Gronover 2006; Lehmann 2018). Auch diese Rezeptionsgeschichte kann im Folgenden nur implizit aufgenommen werden.

1. Vorstellung der Referenztheorie

Seit der Moderne haben sich die sogenannten westlichen Gesellschaften in autonome Funktionsbereiche ausdifferenziert (Luhmann 1997a, 16–189; 595–776). Für Luhmanns operativen Konstruktivismus funktionieren diese als selbstreferenzielle Gebilde nach je eigenen Kriterien. Dadurch erschafft sich jeder Funktionsbereich mittels eines binären Kommunikationscodes seine Wirklichkeit. So zum Beispiel Politik: Macht/keine Macht, Wirtschaft: zahlen/nicht-zahlen, Recht: rechtmäßig/unrechtmäßig, Kunst: gefällt/gefällt nicht oder Wissenschaft: wahr/unwahr. Soziale Systeme bekommen dabei einen fortlaufenden Charakter; sie sind im Prozess der Selektion. Die hierfür gebrauchten binären Kommunikationen schaffen eine Differenz zwischen dem, was von einem System erfasst wird, und dem, was außen vor bleibt und so zur Umwelt eines Systems wird. Damit gelingt es, die Unübersichtlichkeit der Realität zu bezähmen: es geht um Komplexitätsreduktion. Zugleich entstehen strukturell blinde Flecken, denn selbstreferenzielle Systeme haben, selbst wo es Koppelungen zwischen ihnen gibt, Kontakt letztlich nur als Selbstkontakt (Luhmann 1984).

Die Zuweisung als identisch, d. h. zum System gehörig, oder als different, also zur Umwelt eines Systems gehörig, wird ausschließlich vom jeweiligen Funktionsbereich geleistet. Aus der Wirklichkeit wird herausgefiltert, was für das System relevant ist. So sieht die Politik eine kriegerische Bedrohung als Herausforderung des Machterhalts, während das Wirtschaftssystem dabei ans Geldverdienen denkt. Je komplexer die Welt wird, desto differenzierter müssen die jeweiligen binären Selektionsmechanismen sein. In der Folge ergibt sich „aus Größenzunahme für jedes System der Zwang, aber auch die Chance, mit eigenen Möglichkeiten der Relationierung selektiv zu verfahren und sich bei Bedarf zu differenzieren“ (Luhmann 1975b, 206). Eine anspruchsvollere Reduktion von Komplexität erfordert demnach eine Erweiterung der Selektionsraster und gegebenenfalls Anpassungen im System selbst. Eben darum hat sich die moderne Gesellschaft in funktionale Teilbereiche ausdifferenziert.

Auch die Religion ist für Luhmann ein Teilsystem neben anderen, das mit einem eigenen Code operiert: dem Glauben. Sie erfüllt(e) eine unvertretbare Funktion für das Ganze. Soziale Systeme können nämlich nicht über sich selbst hinaussteigen, d. h. sie können ihre jeweiligen Kommunikationsmedien mit der Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremdem nicht selbst beobachten. Für diesen Grenzfall tritt die Religion an. Sie stellt Kommunikationsformen bereit, um das, was Systeme nicht fassen und was für sie unbeobachtbar bleibt, doch bearbeiten zu können: Religion garantiert „die

Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare“ (Luhmann 2000, 127). Der Glaube bezieht sich also auf die Kontingenz aller Selektionen und kommuniziert dies seinerseits mit einer binären Codierung: Immanenz/Transzendenz. Er leistet damit die „Rückbindung des Unbezeichenbaren an das Bezeichenbare“ (Luhmann 1997a, 232) und macht beides grundlegend bestimmbar. So liefert die Religion die Deutung einer Wirklichkeit, die immer viel mehr ist, als vom jeweiligen System erfasst wird.

Auch der Glaube arbeitet dazu mit einer fundamentalen Unterscheidung, eben von Immanenz und Transzendenz. Daneben verfügt er über eine eigene Kontingenzformel, nämlich ‚Gott‘ (Luhmann 2000, 147–186). Mit der Gottesvorstellung liegt ein Symbol bereit, das die Unbestimmbarkeit der Realität in bestimmbar Kontingenz überführt. Denn die „Selektiertheit der Welt selbst aus einer Vielzahl anderer Möglichkeiten wird akzeptierbar, weil in Gott zugleich die Garantie der Perfektion dieser Selektion liegt“ (Luhmann 1977, 131f). Er ist zwar transzendent und damit nicht zu beobachten, aber er manifestiert sich auch in der Welt.

Die spezielle Funktion des Religionssystems ist es somit, mit ihrem Code die Kontingenz der Selektionen aller anderen sozialen Systeme zu thematisieren. Es stabilisiert damit die Beziehung zu einer überkomplex erscheinenden Wirklichkeit und macht die Welt bearbeitbar. Im Medium Glauben steht der Religion mit der Kontingenzformel ‚Gott‘ eine Vorstellung bereit, die die mögliche Verunsicherung durch die Nötigung zur Selektion umfängt. Während sich ‚Religion‘ dabei auf die Makroebene der Gesellschaft bezieht, ist es auf der Mesoebene die Kirche, die mit ihrer geistlichen Kommunikation die religiöse Funktion ausfüllt.

Probleme für das Religionssystem ergeben sich, weil in einem säkularen Zusammenleben die Teilsysteme auch ohne dessen Hilfe die Anschlussfähigkeit ihrer Kommunikation sicherstellen können (Luhmann 2000, 278–319). Politik, Wirtschaft, Kunst etc. verstehen sich in der Moderne weitgehend als autonom von religiöser Sinnstiftung. Deswegen ist diese nur noch für solche Bereiche plausibel, die nicht bereits durch die Ansprüche anderer gesellschaftlicher Systeme besetzt sind. Das hat Konsequenzen für den Glauben. Er bleibt vor allem bedeutsam auf dem sozialen Mikroniveau, wie etwa die Familie. Allerdings ist auch dort eine religionsfreie Lebensführung selbstverständlich geworden, und dies kann die Kirche nicht mehr sanktionieren.

Der Zusammenhang von Säkularisierung und Privatisierung des Glaubens schlägt auch auf die Leistung der Religion für ihr gesellschaftliches Umfeld durch, und zwar in Form von Diakonie sowie in Form von Seelsorge als Leistung für Individuen. Für beide ist bezeichnend, „dass *sozialstrukturelle* Probleme in *personalisierter* Form, also an Personen wahrgenommen werden (und das heißt natürlich in gewisser Weise auch: nicht als *sozialstrukturelle* Probleme wahrgenommen werden)“ (Luhmann 1977, 58; Hervorhebung: im Original). Die Kirche arbeitet die Überhänge ihrer Umwelt auf und ermöglicht durch die Bereitstellung religiöser Sinnroutinen die Stabilisierung des Zu-

sammenlebens und Hilfen für die Einzelnen. Die personengebundene Art der Wahrnehmung verstellt dabei den Blick auf die systemischen Ursachen der Probleme. So behandelt die Religion etwa die negativen Folgen eines kapitalistischen Weltwirtschaftssystems, ohne deren Ursprünge in den Regeln dieses Systems zu suchen. Luhmann (1997a, 618–634) vermutet, dass darum ein neues (sekundäres) Funktionssystem entsteht, welches die globalen Ausschluss- und Unterdrückungsmechanismen auch strukturell anpackt. Grundsätzlich traut er dem Christentum aber ebenfalls zu, dabei eine Rolle zu spielen, übrigens gerade, weil es strukturelle Herausforderungen personalisiert (Luhmann 2000, 241–244).

Der sinkende Bedarf an der originären Funktion der Religion führt dazu, dass die Kirche dies durch gesteigerte Anstrengungen in der Diakonie zu kompensieren versucht. Das aber bedeutet, „dass man sich den Sachgesetzmäßigkeiten des Erfolgs und den Wünschen und Normen des Empfängers unterstellt; sonst kommt man nicht an“ (Luhmann 1977, 264). In der Folge bleibt die Verkündigung des Evangeliums eher konturlos, während die Diakonie immer perfekter wird. Der gesellschaftliche Funktionsverlust droht einen religiösen Identitätsverlust nach sich zu ziehen. Man kann bei der Diakonie zum Beispiel nicht einfach die eigenen Gläubigen bevorzugen oder Hilfe für andere an Missionierungs- oder Rekrutierungsinteressen binden. Man muss in der Wohlfahrt an die Regeln anderer Systeme anschließen und das begrenzt Kommunikation mit dem eigenen Code.

Mit der Säkularisierung gehen weitere Herausforderungen einher. Sie impliziert eine De-Privilegierung der Glaubenskommunikation (Luhmann 1987a, 231). Als Teil der funktional differenzierten Gesellschaft muss die Kirche *prinzipiell* jeder Person Zugang zu jeder Funktion gewähren. Allerdings sind soziale Systeme heute *de facto* für eine solche Partizipation zu komplex geworden. Darum entwickeln sich die Komplementärrollen Beruf und Publikum. Kirchlich gesprochen entwickelt sich die Trennung und das Zueinander von Hauptamtlichen und Lai*innen. Denn jemand kann immer nur in einigen Systemen als Leistungsträger*in kompetent auftreten; in allen anderen Bereichen ist man wie die Mehrheit Zuschauer*in oder Leistungsabnehmer*in (Luhmann 1977, 234–237). Damit kehrt die durch die Wiederentdeckung des Priestertums aller Getauften geleistete Überwindung der Diastase zwischen Klerikern und den übrigen Gläubigen zurück als Bedingung der Möglichkeit von Religion als sozialem System in der funktional-differenzierten Gesellschaft. Religion wird zur Funktionärsreligion.

Ein anderes Problem besteht darin, dass das symbolisch-generalisierte Kommunikationsmedium Glauben in einer säkularisierten Welt nicht mehr über symbiotische Mechanismen verfügen kann. Darunter versteht Luhmann (1981) die konkreten Bedingungen, die beim Gebrauch eines Codes durch Personen eine Rolle spielen. In der Moderne sind Rituale und Symbole, die traditionellen symbiotischen Mechanismen der Religion, unverständlich oder obsolet geworden. Das gilt insbesondere für deren kirchliche Ausdrucksformen. So bietet etwa die Liturgie für die meisten Mitglieder

keine glaubwürdige Grundlage mehr. In der Folge kann die Kirche immer weniger an die Lebenswelt von Menschen anschließen. Auch wenn es eine Tendenz zur Revitalisierung der mit dem Glauben einhergehenden symbiotischen Mechanismen gibt, ist doch von einer weitgehenden Verbindungslosigkeit des religiösen Codes zu säkularen Individuen auszugehen.

Zusätzlich leidet der Glaube darunter, dass sich die Religion einer ethischen Zweitcodierung ihrer Grunddifferenz von Immanenz und Transzendenz bedient. Diese Verbindung ist als kulturelles Artefakt historisch gewachsen und nach Luhmann (1997a, 230–249) bis heute in der Religion dominant. Denn Gott kann es nicht gleichgültig sein, ob Menschen gut oder böse handeln. Ein Glaube ist darum auskunftspflichtig darüber, wie das Heil zu gewinnen sei (Luhmann 1989, 318).

In der Spätmoderne steht der christliche Glaube dabei vor zwei grundlegenden Problemen. Zum einen gibt es nicht mehr eine Einheit mit der bürgerlichen Moral, sondern viele Moralen. Sie beanspruchen Geltung aufgrund der Überzeugungskraft und der faktischen Befolgung ihrer Normen. Sie beruhen also nicht mehr auf autoritärer Setzung und kirchlicher Kontrolle. So wird offensichtlich, dass die ethische Grundierung der Religion (gutes und böses Verhalten als Gott genehm bzw. Sünde) auf einer Operation beruht, die nur innerhalb des Religionsystems sinnvoll ist. Die Kirche kann für das Zusammenleben nicht mehr den Primat auf Moralität beanspruchen (Luhmann 1989, 291–309).

Doch auch innertheologisch entsteht in diesem Zusammenhang ein Problem. Die Anschlussfähigkeit der ethischen Zweitcodierung der Religion beruht nämlich auf einem funktionierenden Gebrauch ihres Grundcodes Immanenz/Transzendenz, also auf der ungestörten Kommunikation über Himmel und Hölle, Heil und Verdammnis. In Zeiten erodierenden Glaubens ist dies jedoch nicht mehr der Fall. Faktisch scheiden in der Verkündigung der Kirche die negativen Seiten aus. Sie sind einer säkularen Gesellschaft nicht mehr zuzumuten und verlieren mit der Entkirchlichung ihren traditionellen Plausibilitätszusammenhang. „Mit dem Verzicht auf Teufel und Hölle [aber; St.G.] hakt die ganze Konstruktion aus, mit der man die Transzendenz respezifiziert hatte. Die Transzendenz verliert ihre Anschlussfähigkeit, damit ihre Eignung als Positivwert des Codes und damit ihre Fähigkeit, Gott zu charakterisieren“ (Luhmann 1987b, 241).

Eine mögliche Lösung bestünde in einem Gottesbegriff als „invarianten Ausdruck“ (Luhmann 1989, 316), also in einer deistischen Konstruktion. Darin würde Gott zum *lieben Gott*, dem aber der Weltbezug abgeht. „Je stärker dann die Differenz von Immanenz und Transzendenz betont wird und als Code der Religion fungiert, desto ferner rückt Gott“ (Luhmann 1987b, 253). Damit lässt sich auf Dauer im Glauben nicht sinnvoll kommunizieren, denn Gott bleibt unverbunden über der Welt. Auch die ethische Zweitcodierung ist nach dem Wegfall einer Transzendenz ohne erkennbaren Be-

zug zur Immanenz nicht aufrechtzuerhalten: „Was an moralischer Codierung aufgegeben wird, muss an Dogmatizität wieder eingeführt werden“ (Luhmann 1989, 320).

Luhmann schlägt der Religion als Ausweg einen bestimmten Gebrauch ihres Codes vor. Dieser besage, „dass jeder positiven und jeder negativen Erfahrung ein positiver Sinn gegenübergestellt werden kann“ (Luhmann 1987b, 246). Dies impliziert zwar einerseits den Rekurs auf einen emphatischen Sinnbegriff, der nur für eine Minderheit plausibel ist. Weil dieses Verständnis des religiösen Codes aber auf positive wie auf negative Erfahrungen gleichermaßen anspricht, ist er andererseits universell verwendbar und leistungsstark für die Funktion der Religion auch unter den Bedingungen der Säkularisierung. Denn eine religiöse Kommunikation, die auch die positiven Erfahrungen betrifft, lässt sich nicht auf eine reine Trostfunktion reduzieren.

Trotzdem sieht Luhmann den Weg der Religion zu einem Verständnis der säkularen Welt letztlich verstellt. Die Kommunikation mit ihrem Code kann insgesamt nicht als sinnvoll angesehen werden (Luhmann 1997b). Denn sie greift permanent auf einen Sinn aus, der nicht zu fassen ist, insofern ‚Sinn‘ ein Prozessbegriff bei der Operation von Systemen ist. Sinn stellt sich gleichsam automatisch ein, er ist immer systemimmanent und nicht an und für sich greifbar. Das ist etwas anderes als das emphatische Sinnverständnis der Religion. Deren Kommunikation besteht darin, der prinzipiellen Unbeobachtbarkeit eines Sinns, verstanden als Prozessbegriff von sozialen Systemen, Rechnung zu tragen und darüber „so zu kommunizieren, dass sie dadurch zugleich widerlegt und bestätigt wird“ (Luhmann 1997b, 171). Für den operativen Konstruktivismus kann religiöse Kommunikation und ihr Sinnverständnis somit nur paradox bestimmt werden. Das gilt insbesondere für die Inkarnationstheologie des Christentums (Luhmann 2000, 129–137).²

Außerdem bedarf das Kommunikationsmedium Glauben der freien Selbstbindung der Gläubigen. Zugleich aber reguliert und kontrolliert der Code seine eigene Annahme, indem er nämlich Bedingungen aufstellt, nach denen sich jemand Christ*in, Muslim*in, Jüd*in etc. nennen darf. Dies wird unter den Bedingungen der Moderne von den anderen sozialen Systemen in einer Beobachtung zweiter Ordnung als rein systemimmanente Unterscheidung erkannt. Damit ist ihre Geltung von vornherein auf die Religion selbst beschränkt. Jeder weitergehende Anspruch dieses Systems, etwa in Fragen der Moral, ist abzuwehren.

Allerdings kann das Festhalten an einem solchen Anspruch auch in der Spätmoderne Identität stiften. Soziale Systeme können sich unangepasst verhalten, solange sie ihre selbstbezügliche Kommunikation fortsetzen können (Luhmann 1989, 334). Dies aber gelingt der Kirche nur, wenn der/die Einzelne und die Glaubensgemeinschaft als Ganze sich einer Beobachtung zweiter Ordnung verweigern und die Tatsache dieser Be-

² Luhmann hält an diesem Punkt den Buddhismus oder die Theologie eines Nikolaus von Kues für leistungsfähiger.

obachtung verdrängen. Man muss also völlig im System aufgehen und Beobachter erster Ordnung bleiben. So verbaut sich die Religion letztendlich „ein volles Verständnis ihrer Situierung in einer polykontexturalen, funktional differenzierten Gesellschaft und damit auch ein Verständnis der als ‚Säkularisation‘ bezeichneten Phänomene“ (Luhmann 1987b, 249).

Insgesamt wird deutlich, warum die Dominanz des Christentums in ‚westlichen‘ Gesellschaften spätestens seit der Aufklärung nicht mehr zu halten war und mit der Säkularisierung zunehmend erodiert. Das hat positiv einen Gestaltungsspielraum für das Religionssystem eröffnet, der freilich auf den eigenen engen Bereich und auf Diakonie und Seelsorge als soziale und individuelle Leistungen beschränkt bleibt (Luhmann 2000, 143–146). Damit wird Religion aus vielerlei Erwartungen und Fremdinteressen entlassen und kann sich auf das konzentrieren, wofür sie auch in der Spätmoderne zuständig ist.

2. Praktisch-theologische Provokationen der Systemtheorie

1. Selbst wenn Luhmann in seinem posthum erschienenen Spätwerk (2000) optimistischer über die Modernekompatibilität der Religion schreibt, unterminiert die Säkularisierung deren soziale Funktionalität. Die Glaubensverkündigung ist gesellschaftlich, d. h. außerhalb der Kirche, nicht anschlussfähig, ihr fehlen die unterstützenden symbiotischen Mechanismen, und die Gottesrede führt in Paradoxien (Gärtner 2000, 79–81).

2. Das setzt auch der Wirkungserwartung und dem Selbstbewusstsein der Praktischen Theologie Grenzen. Luhmann ermöglicht ihr eine Irritation eingefahrener Wahrnehmungs- und Denkmuster (Schüßler 2006). Die angenommene eigene Bedeutung ist zunächst einmal rein selbstbezüglich.

3. Der Kirche stellt sich Säkularisierung als erhöhte Komplexität dar, die sie mit einer weiteren Ausdifferenzierung ihres Codes und ihrer Sozialstruktur beantworten müsste. Oftmals gelingt diese Anpassungsleistung nur unterkomplex (was angesichts der Pluralität der Partnerschaftsmodelle oder der Geschlechteridentitäten beispielhaft deutlich wird). Gleichzeitig kann auch soziale Unangepasstheit Identität stiften, wobei die Kirche sich zu deren Aufrechterhaltung gegen eine Beobachtung zweiter Ordnung immunisieren muss.

4. In einer funktional differenzierten Gesellschaft bilden die sozialen Systeme eigene Professionskulturen aus: alle anderen werden zu Lai*innen auf dem jeweiligen Gebiet. Die Religion wird Funktionsreligion bzw. *vicarious religion* (Davie 2007), auch wenn man sich in der Kirche um Partizipation und Freiwilligenengagement bemüht. Die Differenzierung zwischen Hauptamtlichen auf der einen Seite und Publikum, Zuschauer*innen und Leistungsabnehmer*innen auf der anderen Seite bleibt bestimmender.

5. Es gibt etwas, das die Gesellschaft speziell von religiösen Expert*innen erwartet: Seelsorge und Diakonie. Beide sind für andere soziale Systeme und die Individuen anschlussfähig. Dazu werden Seelsorge und Diakonie aber externen Logiken unterworfen, etwa der Logik des Wohlfahrtsstaats oder des Marktes. Dies macht Glaubenskommunikation prekär oder sogar überflüssig.

6. Das erklärt auch, warum sich die Kirche aus der Kategorialen Seelsorge zurückzieht oder sie als zweitrangig gegenüber der Gemeindepastoral ansieht. Man wählt das vertraute Eigene gegenüber dem Handeln unter einem fremden Regime. Dies impliziert eine Regulierung des Zugangs zum Religionssystem durch Dogmatisierung und Moralisierung. Es ist offen, ob die Praktische Theologie zu dieser Regulierung beiträgt bzw. sie legitimiert.

7. Der Kirche und der Praktischen Theologie fällt es schwer, in Seelsorge und Diakonie (etwa unter Verweis auf die prophetische Kraft des Evangeliums) kritische Fragen nach den Ursachen von Mangel, Not, Krankheit, Ausgrenzung oder Leiden zu stellen. Stattdessen werden Problemlagen individualisiert. Wer anders redet, begeht einen Kategoriefehler und ist weitgehend unverständlich.

8. Außerdem kann pastorales Berufshandeln außerhalb des Religionssystems in ein Konkurrenzverhältnis zu anderen Professionen geraten, etwa in einem Krankenhaus. Professionstheorie wird dadurch automatisch Machttheorie (Toom 2022, 42f). In der Folge müsste die Praktische Theologie wieder verstärkt Pastoraltheologie als Berufstheorie betreiben, um die genannten Herausforderungen bearbeiten zu können (Gärtner 2009).

9. Daneben wurde die auf Selbsterhalt zielende Fortsetzungsdynamik sozialer Systeme deutlich, die Störendes, Differentes oder Problematisches entweder eingemeindet oder – wenn dies nicht gelingt – ausschließt. Ziel ist dabei immer der eigene Fortbestand. Das auftretende Problem von Inklusion und dauerhafter Exklusion bezeichnet eine „Meta-Differenz“ (Luhmann 1997, 632), die auch außerhalb des Religionssystems virulent ist.

10. Obwohl Luhmann für die Subjektvergessenheit seiner Systemtheorie kritisiert worden ist, wodurch auch die „Religion ebenso wenig durch das individuelle Bewusstsein konstituiert ist wie Sozialität“ (Pollack 2019, 329), gibt sein Schwerpunkt auf sozialen Systemen der (katholischen) Praktischen Theologie zu denken: Bearbeitet sie ausreichend Fragen der kirchlichen Organisationsstruktur oder kommt diese vor allem aus Sicht der betroffenen Subjekte in den Blick? Dazu würde ein individualisierter Ansatz in Diakonie und Seelsorge passen.

11. Insgesamt fällt es Pastoral, Praktischer Theologie und Kirche schwer, außerhalb ihres jeweiligen unmittelbaren Bezugsrahmens zu operieren. Man hat für sich genommen permanent recht, nur ist das für Außenstehende wenig plausibel und darum selten zustimmungsfähig. Es ist die Frage, ob die Moderneresistenz des Christentums in der Selbstreferenzialität seiner Kommunikationen eine wirkmächtige Ursache hat.

3. Metatheoretische Schlussbemerkung

Luhmanns Systemtheorie ist eine „Supertheorie“ (Luhmann 1984, 19) mit einem alles umfassenden Anspruch, in die auch die Religion eingemeindet wird. Hier tritt jemand mit einer Attitude auf, die in der Vergangenheit von Theolog*innen eingenommen wurde. Zu Recht kann man kritisieren, dass er eine vielschichtige Wirklichkeit zweipolig und damit unterkomplex beschreibt. Wie sieht es etwa mit der empirischen Evidenz seiner Überlegungen aus? Trägt sein Gottesbegriff der Tatsache Rechnung, dass eine (vermeintlich) paradoxe Kommunikation im Glauben durchaus Sinn ergeben kann? Ist der Fokus auf das institutionalisierte Christentum angesichts einer pluralen religiösen Landschaft in der Spätmoderne nicht einseitig?

Der Wert der Systemtheorie für die Praktische Theologie hängt weniger an der Erschließung von Wirklichkeit als an deren stringenter Geschlossenheit. Luhmann gibt der Praktischen Theologie ein dickes Brett zu bohren, sobald man sich auf seine Überlegungen eingelassen hat. Wegen des umfassenden epistemologischen Anspruchs der Systemtheorie hat dieses Einlassen eine irritierende Sperrigkeit. Diese Referenztheorie untergräbt vermeintliche Selbstverständlichkeiten und Sicherheiten in der Praktischen Theologie. Dass dies anregend sein kann und nötig ist, sollte im vorherigen Abschnitt thesenhaft gezeigt werden.

Literaturverzeichnis

- Büttner, Gerhard, Scheunpflug, Annette & Eisenbast, Volker (Hg.) (2007). Zwischen Erziehung und Religion. Religionspädagogische Perspektiven nach Niklas Luhmann. Münster: LIT.
- Davie, Grace (2007). Vicarious religion. A methodological challenge. In: Nancy T. Ammerman (Hg.), *Everyday religion. Observing modern religious lives*. Oxford: Oxford University Press, 21–37.
- Emlein, Günther (2017). *Das Sinnsystem Seelsorge. Eine Studie zur Frage: Wer tut was, wenn man sagt, dass man sich um die Seele sorgt?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gärtner, Stefan (2000). *Gottesrede in (post-) moderner Gesellschaft. Grundlagen einer praktisch-theologischen Sprachlehre*. Paderborn: Schöningh.
- Ders. (2009). Praktische Theologie als Pastoraltheologie? Wissenschaftstheoretische Erwägungen zu einer (un-)zeitgemäßen Option. In: *International Journal of Practical Theology*, 13, 1–21.
- Gronover, Matthias (2006). *Religionspädagogik mit Luhmann. Wissenschaftstheoretische, systemtheoretische Zugänge zur Theologie und Pragmatik des Fachs*. Münster: LIT.
- Jahraus, Oliver, Nassehi, Armin, Grizelj, Mario, Saake, Irmhild, Kirchmeier, Christian & Müller, Julian (Hg.) (2012). *Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Karle, Isolde (2010). *Kirche im Reformstress*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Lehmann, Maren (2018). *Zwei oder drei. Kirche zwischen Organisation und Netzwerk*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

- Luhmann, Niklas (1975a). Systemtheorie, Evolutionstheorie und Kommunikationstheorie. In: ders., *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 193–203.
- Ders. (1975b). Komplexität. In: ders., *Soziologische Aufklärung 2*, 204–220.
- Ders. (1977). Funktion der Religion. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ders. (1981). Symbiotische Mechanismen. In: ders., *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 228–244.
- Ders. (1984). Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ders. (1987a). Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu? In: ders., *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 227–235.
- Ders. (1987b). Die Unterscheidung Gottes. In: ders., *Soziologische Aufklärung 4*, 236–253.
- Ders. (1989). Gesellschaftsstruktur und Semantik 3. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ders. (1997a). Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ders. (1997b). Vom Sinn religiöser Kommunikation. In: Gabriel, Karl, Herlth, Alois & Strohmeier, Klaus Peter (Hg.), *Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung*. Freiburg/Br.: Herder, 163–174.
- Ders. (2000). Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Pollack, Detlef (2019). Niklas Luhmann: Funktion der Religion (1977). In: Christel Gärtner & Gert Pickel (Hg.), *Schlüsselwerke der Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer, 323–333.
- Reder, Michael (2018). Niklas Luhmann (2000). Die Religion der Gesellschaft. In: Kühnlein, Michael (Hg.), *Religionsphilosophie und Religionskritik. Ein Handbuch*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 831–842.
- Rüdesheim, Christoph (2004). Kirchenberatung. Grundlagen einer systemtheoretisch und theologisch verantworteten Interventionspraxis. Freiburg/Br.: Lambertus.
- Schüßler, Michael (2006). Das unentdeckte Land. Pastoraltheologie aus der Differenz von Foucault und Luhmann. In: *Pastoraltheologische Informationen*, 26/1, 190–217.
- Schuster, Norbert (2008). Management und Theologie. Führen und Leiten als spirituelle und theologische Kompetenz. Freiburg/Br.: Lambertus.
- Sellmann, Matthias (2010). Identität durch Ausschluss. Systemtheorie als Inspiration für Jugendpastoral. In: Patrick Becker & Stephan Mokry (Hg.), *Jugend heute – Kirche heute? Konsequenzen aus der Jugendforschung für Theologie, Pastoral und (Religions-)Unterricht*. Würzburg: Echter, 82–100.
- Thomas, Günter & Schüle, Andreas (Hg.) (2006). Luhmann und die Theologie. Darmstadt: WBG.
- Toom, Niels den (2022). The chaplain-researcher. The perceived impact of participation in a Dutch research project on chaplains' professionalism. Utrecht: Eburon.
- Welker, Michael (1985) (Hg.). Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Dr. habil. Stefan Gärtner
Assistant Professor
Tilburg University
Postbus 90153
NL-5000 LE Tilburg
s.gartner(at)uvt(dot)nl
<https://orcid.org/0000-0003-1147-0457>