

Detlef Pollack

Probleme der funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns

Zusammenfassung: Funktionale Analysen untersuchen Gegenstände im Hinblick auf Probleme, die mit ihnen gelöst sind. Aus dieser Herangehensweise resultieren eine Vielzahl von methodologischen Problemen, von denen vier hier im Hinblick darauf, wie Luhmann mit ihnen umgeht, behandelt werden: das Problem der inkongruenten Perspektive, das der Wahl des jeweiligen Bezugsgesichtspunktes, der Unbestimmtheit und Weite funktionaler Analysen sowie das Problem der häufig mit funktionalen Herangehensweisen verbundenen Unterstellung eines invarianten Bedarfs an funktionalen Problemlösungen. Besonderer Wert wird auf die Herausarbeitung des Widerspruchs zwischen der Behauptung der Nichtsubstituierbarkeit von Religion und dem Nachweis funktionaler Äquivalente für sie sowie auf das Spannungsverhältnis zwischen der Möglichkeit religiöser Funktionserfüllung und innerreligiösem Funktionsbewußtsein gelegt.

Niklas Luhmann hat seine Religionssoziologie als eine funktionale Theorie der Religion entwickelt. Der funktionale Aspekt seines religionssoziologischen Ansatzes ist bereits in dem frühen Text über die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen entwickelt (vgl. Luhmann 1972, 250f.). Das religionssoziologische Hauptwerk Niklas Luhmanns von 1977 trägt sogar den Titel „Funktion der Religion“. Und auch in der posthum erschienenen Studie „Die Religion der Gesellschaft“ findet sich ein Kapitel mit dem Titel „Funktion der Religion“, das viele der früher angestellten Überlegungen wieder aufnimmt und in einen neuen beobachtungs- und paradoxietheoretischen Rahmen stellt (Luhmann 2000, 115ff.). Auch wenn bei der Bestimmung des Religionsbegriffs die Frage, welcher Code in religiösen Operationen gebraucht wird, im Laufe der Luhmannschen Theorieentwicklung an Prominenz gewinnt, so betont Luhmann in einem Aufsatz aus den achtziger Jahren doch, daß damit die funktionale Fragestellung nicht obsolet geworden sei, sondern daß Code- und Funktions-Begriff aufeinander bezogen seien und daß der religiöse Code die Funktion der Religion interpretiere (Luhmann 1987, 237f.). Der Code-Begriff muß also in die funktionale Analyse der Religion einbezogen werden. Er hebt den funktionalen Ansatz nicht auf, sondern ist ein Bestandteil dieses Ansatzes.¹

¹ Dallmann (2000b, 106) moniert zu Recht die häufige Verkürzung der Religionstheorie Luhmanns auf den funktionalen Aspekt. Eine Gesamtdarstellung des religionssoziologischen Ansatzes von Luhmann hätte in der Tat seine differenzierungs-, evolutions- und kommunikationstheoretischen Überlegungen zum Religionssystem ebenfalls in Betracht zu ziehen. Gleichwohl stehen auch diese Überlegungen Luhmanns in engem Zusammenhang mit seiner funktionalen Fragestellung und gewinnen häufig erst aus diesem Zusammenhang ihre Brisanz und Dynamik. Vgl. unten unter 3. die Schlußbemerkungen zur Kombination differenzierungstheoretischer und funktionaler Argumente bei der Behandlung der Rolle von Religion in modernen Gesellschaften (19).

Unter funktionaler Analyse versteht Luhmann eine Herangehensweise, die einen sozialen Gegenstand im Hinblick auf ein Problem untersucht, das mit ihm gelöst ist. Dabei kann das jeweilige Bezugsproblem auf unterschiedliche Weise gelöst werden, nicht nur auf diejenige, die dem untersuchten Gegenstand eigen ist, sondern auch auf andere. In funktionalen Betrachtungen wird der untersuchte Gegenstand sowohl auf das Problem, das mit ihm gelöst ist, als auch auf jene anderen Problemlösungen desselben Problems bezogen (Luhmann 1962). Funktionale Analysen setzen einen Gegenstand insofern immer dem Vergleich aus. Sie tauchen ihn in die Direktbeleuchtung durch das bearbeitete Bezugsproblem und in die Seitenbeleuchtung funktionaler Äquivalente (Luhmann 1977, 9f.).

Aus dieser Bestimmung der funktionalen Analyse ergeben sich für die religionssoziologische Forschung unvermeidlicher Weise eine Reihe von Problemen, von denen vier hier benannt werden sollen. Nach ihrer Auflistung soll in einem zweiten Schritt gezeigt werden, wie Luhmann mit ihnen in seinen religionssoziologischen Arbeiten umgeht.

1. Probleme der funktionalen Analyse

1.1. *Das Problem der inkongruenten Perspektive*

Wenn funktionale Analysen Religion in bezug auf ein Problem untersuchen, das mit ihr gelöst ist, überschreiten sie in der Regel das Selbstverständnis der Religionsangehörigen, das ihrem religiösen Handeln und Erleben zugrunde liegt. Ein Ritual zum Beispiel wird dann nicht daraufhin analysiert, ob mit ihm Gott angerufen, Dämonen beschwichtigt oder Regen herbeigezaubert werden soll, sondern etwa im Hinblick darauf, inwieweit es der Integration einer sozialen Gruppe dient. Die Außensicht der funktionalen Analyse stimmt mit der Innenperspektive der rituell Handelnden nicht überein. Eine solche Inkongruenz kann man wollen. Sie hat jedoch spezifische Kosten.

Ein Nachteil des Gebrauchs funktionaler Methoden besteht darin, daß sich die untersuchten sozialen Gruppen in den sozialwissenschaftlichen Analysen oft nicht wiederzuerkennen vermögen (Smith 1959, 87). Ein weiterer ist darin zu sehen, daß mit der Anwendung funktionaler Analysen zumeist auch eine gewisse Ferne gegenüber dem historischen und empirischen Material verbunden ist (Matthes 1969, 19; Drehse 1983, 106f.). Die Vorteile funktionaler Herangehensweisen hingegen liegen vor allem darin, daß sich der Sozialwissenschaftler nicht von der Eigenperspektive der Handelnden abhängig macht und daß er in der Lage ist, auch äußere soziale Bedingungen in seine Untersuchungen einzu beziehen, die sich im Rücken der Handelnden befinden und zwar nicht ihr Selbstverständnis, wohl aber ihr Handeln beeinflussen (Drehse 1983, 101).

Außerdem eröffnen funktionale Analysen aufgrund der Einführung von gegenstandsüberschreitenden Vergleichsgesichtspunkten nicht selten interessante Querperspektiven, die dem Untersuchungsgegenstand neue, bislang unbekannte Seiten abzugewinnen vermögen.

1.2. Das Problem der Wahl des Bezugsgesichtspunktes

Analysiert die funktionale Methode einen Gegenstand im Hinblick auf ein Problem, das mit ihm gelöst ist, dann ist noch immer offen, wie sich der Bezugsgesichtspunkt der Analyse bestimmen läßt. Prinzipiell kann jedes Problem als Bezugsgesichtspunkt dienen (Luhmann 1964, 37). Ein Ritual kann unter der Frage untersucht werden, wie es Integration bewirkt, auf welche Weise es Gewalt zu bändigen vermag, wie in ihm unbewußt Verdrängtes bearbeitet wird oder wie hoch der Kalorienverbrauch seiner Teilnehmer ist. Je nach Bezugsgesichtspunkt unterscheidet sich auch der Vergleichsbereich und damit die Perspektive, aus der der Gegenstand gesehen wird. Daraus ergibt sich die Frage, wie die Willkürlichkeit bei der Wahl des Bezugsgesichtspunktes eingeschränkt werden kann. Die funktionale Herangehensweise bedarf der Ergänzung durch systematisch angeleitete Reflexionen, die in der Lage sind, die Auswahl des Vergleichsgesichtspunktes theoretisch zu begründen.

1.3. Das Problem der inhaltlichen Weite und Unterspezifikation

Ist der Bezugsgesichtspunkt der funktionalen Analyse gewählt und theoretisch begründet, so ist der damit aufgemachte Vergleichsbereich in der Regel so weit, daß mehr als das zu bestimmende Phänomen erfaßt wird (Luhmann 1977, 9, 83). In dieser Ausdehnung des analytischen Erfassungsbereiches besteht ja auch genau der Sinn der Anwendung funktionaler Methoden, denn durch sie wird der Untersuchungsgegenstand zu anderen Gegenständen ins Verhältnis gesetzt und damit vergleichbar gemacht. Bestimmt man das Bezugsproblem religiöser Rituale zum Beispiel durch das Integrationsproblem, so muß man mit der Schwierigkeit fertig werden, daß sich nicht nur Rituale, sondern auch andere soziale Phänomene wie etwa Familien, Rechtsvorschriften oder moralische Werte und Normen auf dieses Problem beziehen lassen. Um die Spezifik eines religiösen Rituals zu erfassen, ist es also erforderlich, neben dem funktionalen Bezugsproblem anzugeben, auf welche Weise das Ritual dieses Problem bearbeitet und inwiefern es sich darin von anderen sozialen Phänomenen, die mit demselben Problem in anderer Weise umgehen, unterscheidet. Nur dann wird es möglich sein, der charakteristischen Unbestimmtheit funktionaler Analysen zu entgehen.

1.4. Das Problem der historischen Invarianz

Funktionsangaben tendieren dazu, die ausgemachte Funktion eines sozialen Phänomens als dauerhaft zu unterstellen. Wenn die Funktion der Religion zum Beispiel in ihrem Beitrag zur Integration einer Gesellschaft gesehen wird, so ist damit ein soziales Problem ausfindig gemacht, das in funktionalistischer Sicht stets bearbeitet werden muß, ganz gleich, ob die soziale Relevanz von Religion steigt oder sinkt. Die Integrationsproblematik wird als invariant behandelt, und wenn Religion diese Funktion nicht zu erfüllen vermag, dann muß sie durch andere soziale Phänomene bedient werden. Charakteristischerweise begeben sich Funktionalisten, sofern sie gesellschaftliche Wandlungsprozesse, zum Beispiel Prozesse des Bedeutungsrückgangs von Religion, beobachten, daher auf die Suche nach funktionalen Äquivalenten, also im Falle der Religion nach Substituten für Religion (vgl. Merton 1995, 30ff.). Schon Durkheim warf die Frage auf, wie angesichts des Bedeutungsverlustes des Kollektivbewußtseins und religiöser Repräsentationen in der modernen Gesellschaft die Integration dieser Gesellschaft gewährleistet werden kann. Andere Funktionalisten folgten ihm darin. Ist erst einmal eine Funktion für Religion gefunden, gibt es für Religion stets einen Bedarf. Die unterstellte Funktion darf einfach nicht unbefriedigt bleiben, wenn sie auch vielleicht auf unterschiedliche Weisen erfüllt werden kann. Das aber heißt, daß die funktionale Herangehensweise auf eine Suche nach Konstanten hinausläuft und in der Gefahr steht, gesellschaftliche Wandlungsprozesse zu unterschätzen. Funktionale Bezugspunkte können sich im Zuge historischer Veränderungen jedoch auch auflösen. Damit rechnet der Funktionalismus nicht. Seinen Prämissen zufolge können sie sich allenfalls in die Latenz verschieben, aber niemals vollständig verschwinden. Deshalb ist die Frage zu stellen, wie es dem Funktionalismus gelingt, radikale Wandlungsprozesse zu erfassen, ohne Neues nur als Verwandlung des Alten zu behandeln.²

Natürlich ließen sich weitere Probleme des funktionalistischen Ansatzes ausmachen. Hier soll auf die Auflistung weiterer solcher Probleme verzichtet und statt dessen dazu übergegangen werden darzustellen, auf welche Weise sich Luhmann in seiner Religionstheorie mit diesen Problemen auseinandersetzt.

² Die Neigung funktionaler Analysen zur Orientierung an Bestandserhaltungsproblemen sozialer Systeme weist einen engen Bezug zu der hier verhandelten Unterstellung konstanter Bezugsprobleme auf, ist aber nicht identisch mit ihr.

2. Die Behandlung von Problemen funktionaler Analyse in Luhmanns Religionstheorie

2.1. Das Problem der inkongruenten Perspektive

Luhmann zufolge erfolgen Funktionsangaben stets von außen, aus der Beobachterperspektive, sind Funktionen also „immer Konstruktionen eines Beobachters“ (Luhmann 2000, 118).

Wie bereits gesagt, bedürfen Funktionen der Interpretation. Diese leistet der Code eines Funktionssystems. Der Code gibt dem funktionalen Bezugsproblem eines sozialen Systems die spezifische Fassung. Er ist eine Art Wahrnehmungsraster, mit dessen Hilfe die Wirklichkeit nach bestimmten Unterscheidungen hin abgegriffen wird. Im Falle des Religionssystems schlägt Luhmann vor, für diesen Code die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz vorzusehen (Luhmann 2000, 77).

Der Code wird, so Luhmann, jedoch systemintern benutzt. Als selbstreferentielles System gehört Religion zu jenen Sachverhalten, die sich selbst bezeichnen, sich selbst eine Form geben und die Unterscheidungen, mit denen sie arbeiten, selbst treffen (Luhmann 2000, 15). Deshalb ist die Fassung des Religions-Codes historisch variabel. In ihrer ursprünglich-konkreten Form erscheint der Code zunächst als Differenz von vertraut und unvertraut oder von nah und fern (75, 83). In dieser Form präsentiert sich die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz noch als Einteilung der vorhandenen Welt (81). Das Ferne ist zwar aktuell „unerreichbar, aber zugleich etwas, das, wenn man dort wäre, so beobachtet werden könnte wie die aus dem Alltag vertraute Welt“ (77f.). Wäre man auf den Gipfeln des Olymp, „würde man sehen können, wie die Götter tafeln“ (78). Erst nach und nach gewinnt die Transzendenzvorstellung jenen Abstraktionsgrad, der sie von allem Zugänglichen unterscheidet. Dann wird deutlich, daß das Ferne noch gar nicht jene Transzendenz war, die ins Unbegrenzbar ausfließt, und daß die Transzendenz das andere der Immanenz ist (80).

Auch wenn die Funktionsangabe der Religion durch den Beobachter von außen erfolgt, werden die unterschiedlichen Fassungen der Differenz von Immanenz und Transzendenz religionsintern gebraucht. In der funktionalen Analyse der Religion sind daher Innen- und Außenperspektive aufeinander bezogen. Sie sind nicht identisch, denn das eine Mal wird die Funktion der Religion bestimmt, das andere Mal der die Funktion interpretierende Code. Beide Perspektiven fallen aber nicht auseinander, sondern gehören zusammen. Insofern ist es nicht falsch festzustellen, daß in den Analysen Luhmanns substantielle und funktionale Argumente konvergieren (so schon Luhmann 1977, 33). Man könnte darin eine späte Reaktion Luhmanns auf die vielfach beobachtete und monierte Einseitigkeit funktionaler Analysen (Dux 1973; Dobbeleare/Lauwers

1974) sehen – einen Versuch, die bevorzugte Distanz zum Gegenstand, wie sie charakteristisch ist für funktionale Ansätze, durch Gegenstandsnahe zu ergänzen.

Unklar erscheint, warum Luhmann Funktionen lediglich als Konstruktionen eines Beobachters faßt, also nur auf der analytischen Ebene ansiedelt und damit ihr empirisches Wirken als sekundär und abgeleitet behandelt. Läßt sich sinnvoll von Funktionserfüllung reden, wenn die Funktion nur soziologisch konstruiert ist, oder ist es nicht erforderlich, Funktionen, so sie denn von existierenden sozialen Systemen erfüllt werden, auch als real zu unterstellen? Natürlich könnte die systeminterne Zugänglichkeit von Funktionen die Möglichkeit der Funktionserfüllung behindern. Gerade für Religionen könnte zutreffen, was Luhmann schon in frühen Arbeiten bedenkt: daß die Möglichkeit der Funktionserfüllung an die Latenz der Funktion gebunden ist und Funktionserfüllung und Funktionsbewußtsein sich wechselseitig ausschließen (vgl. Luhmann 1967a, 70). Aber auch in diesem Fall stellt sich noch die Frage, ob es berechtigt ist, Funktionen als systemexterne Zuschreibungen zu behandeln und nicht als Wirkungsweisen der Systeme selbst.

2.2. *Das Problem der Wahl des Bezugsgesichtspunktes*

Um die Beliebigkeit funktionaler Analysen bei der Wahl des Bezugsgesichtspunktes einzuschränken, kombiniert Luhmann die funktionale Methode mit systemtheoretischen Überlegungen (Luhmann 1964, 37f.). Der systemtheoretische Ansatz gibt der funktionalen Herangehensweise einen theoretischen Bezugsrahmen, durch den die Wahl des Vergleichsgesichtspunktes theoretisch begründet zu werden vermag. Soll die Bestimmung der Funktion von Religion verständlich werden, ist es daher notwendig, bei den allgemeinen Bestimmungen von Luhmanns Systemtheorie anzusetzen.

Luhmann entwickelt seinen Ansatz als eine System/Umwelt-Theorie, wobei Systemen die Funktion zukommt, die ins Unendliche ausfließende Komplexität der Welt zu reduzieren. Sinnhaft ist diese Reduktion dann, wenn in der Selektion zugleich auf das, was ausgewählt wurde, verwiesen wird, wenn also das Woraus der Selektion im Prozeß der Komplexitätsreduktion nicht vernichtet wird, sondern erhalten bleibt (Luhmann 1967b, 116). In sinnhaften Selektionen, wie sie charakteristisch sind für psychische und soziale Systeme, erscheint deswegen jedes Bestimmte, das ausgewählt wurde, in einem Verweisungshorizont, der miterlebt wird und auf den man unter Umständen auch wieder zurückkommen kann. Sinnhafte Selektionen sind insofern durch die Gleichzeitigkeit von Aktualität und Potentialität, Bestimmtheit und Unbestimmtheit bzw., wie Luhmann auch sagen kann, Repräsentation und Appräsentation gekennzeichnet (Luhmann 1984, 111f.; 1977, 22, 24f.). Jede Selektion gewinnt durch den aktuellen Ausschluß von Unbestimmtheit ihre Bestimmtheit und könnte zugleich doch

auch ganz anders sein. Sie ist notwendig kontingent und, wenn Paradoxie die Selbigkeit des Unterschiedenen meint, insofern paradox.

Die Religion knüpft, so Luhmann, genau an dieses Problem aller sinnhaften Selektionen an: an das Problem der Kontingenz oder Paradoxie. Sie schließt die offenen Verweisungshorizonte, überführt Unbestimmbares in Bestimmbares, absorbiert das in jeder Selektion enthaltene Risiko des Außerachtlassens, gibt eine motivfähige Interpretation der Welt und macht die Kontingenz der gesellschaftlichen und psychischen Strukturen so tragbar (Luhmann 1977, 27). Was Religion auf diese Weise leistet, ist die Steigerung hinnehmbarer Unsicherheit (80).³ Es besteht kein Zweifel, daß Luhmann damit eine überzeugende gesellschaftstheoretische Herleitung des die Religion beschäftigenden Bezugsproblems gelungen ist. Dieses Problem steht in unmittelbarem Zusammenhang mit den allgemeinsten Bestimmungen sozialer Strukturen und Prozesse als sinnhaft konstituiert. Es ist gesellschaftstheoretisch hinreichend spezifiziert, insofern kein anderes Funktionssystem der Gesellschaft es mit der Sinnhaftigkeit und Kontingenz sinnhafter Selektionen selbst zu tun hat, und es ist gleichzeitig von universeller Relevanz, da es an jeder sinnhaften Operation erscheinen kann. Gerade die Universalität des religiösen Bezugsproblems macht es freilich erforderlich, anzugeben, worin das eigentümlich Religiöse in der religiösen Kontingenzbearbeitungspraxis besteht, denn Kontingenzbewältigung und Entparadoxierung kann nach Luhmann auch durch Geschichte, Organisation, Hierarchisierung, Exklusion oder Codierung geleistet werden (vgl. etwa Luhmann 1977, 286; 1985a, 33; 2000, 127, 141, Anm. 34). Mit der theoretischen Begründung der Wahl des Vergleichsgesichtspunktes funktionaler Analyse stellt sich also die Frage nach den Möglichkeiten der Einschränkung der unbestimmbaren Weite des funktionalen Herangehens noch einmal neu.

2.3. Das Problem der inhaltlichen Weite und Unterspezifikation

Worin besteht also das spezifisch Religiöse der Kontingenzbearbeitung und Deparadoxierung?

In dem religionssoziologischen Hauptwerk von 1977, in dem der Paradoxiebegriff allerdings noch nicht jene Prominenz gewonnen hatte wie im Spätwerk, steht an dieser Stelle der Begriff der Chiffrierung. Chiffren setzen Bestimmtes an den Platz des Unbestimmbaren und verdecken es dadurch (Luhmann 1977, 33). An die Stelle des Verhältnisses von Repräsentation und Appräsentation, wie sie charakteristisch ist für alle Sinnselektionen, tritt in der Religion das Verhältnis von Repräsentation und Gegenrepräsentation (25). Religiöse Chiffren beanspruchen damit gleichsam Vollständigkeit (25f.). Sie schließen den Horizont und weisen die Frage, welche Möglichkeiten sie unbedacht gelassen haben

³ Zur Luhmannschen Funktionsbestimmung von Religion ausführlicher vgl. Pollack 1988, 95ff.

könnten, ab. Die Chiffre Gott ist nicht hinterfragbar, nicht überschreitbar, nicht kritisierbar. Wenn man sich von Gott abwendet, dann nur, um auf Umwegen wieder auf Gott zurückzukommen. Das Gegengöttliche, der Teufel, führt ebenso wieder auf Gott zurück wie die Frage nach dem Sein, nach dem Subjekt oder dem Nichts. Gott ist insofern die Kontingenzformel der Religion, die andere Möglichkeiten unterdrückt, obschon sie, wie wir wissen, auch gegeben sind (Luhmann 2000, 150). Mit dieser Formel wird die Transzendenz besetzt gehalten und eben genau dadurch verdeckt, also gewissermaßen in die Immanenz hineingezogen. Auch Religionen haben sich an zugängliche Sinnformen zu halten, aber sie benutzen sie, um den Platz der Transzendenz zu okkupieren, die unabschließbare Welt in eine bestimmbar zu transformieren und die Reduktivität aller Kategorisierungen, Typisierungen, Identifikationen, Strukturen und Prozesse tragbar zu machen (Luhmann 1977, 26f.).

In „Die Religion der Gesellschaft“ arbeitet Luhmann anstelle des Chiffrierungsbegriffes mit der Figur des re-entry.⁴ Re-entry meint Einführung „der Form in die Form, das heißt: der Unterscheidung in das durch sie Unterschiedene“ (Luhmann 2000, 34). In der Immanenz, „im Beobachtbaren (wo sonst?)“, wird die Differenz von beobachtbar/unbeobachtbar oder Immanenz/Transzendenz beobachtbar gemacht (34).⁵ Mit anderen Worten: Die Einführung der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz in die Immanenz sichert die Verfügbarkeit der Transzendenz in der Immanenz, verletzt damit aber auch ihre Unzugänglichkeit. Durch ihre Verfügbarmachung wird sie sowohl verstellt und verdeckt als auch fixiert und verdinglicht (80). Genau

⁴ Wie eng Luhmann „Chiffrierung“ und „re-entry“ aufeinander bezieht, wird vor allem an folgender Stelle aus „Die Religion der Gesellschaft“ deutlich: „Mit dem re-entry wird eine in sich paradoxe Operation vollzogen, deren Paradoxie invisibilisiert werden muß. Die dazu benutzten Chiffrierungen erscheinen als Religion.“ (Luhmann 2000, 88) Im re-entry wird also gewissermaßen auseinandergelegt, was in der Chiffrierung als Einheit erscheint. Zum Chiffrierungsbegriff, der trotz seiner Zentralstellung von Luhmann sowohl in seinem religionssoziologischen Früh- als auch in seinem religionssoziologischen Spätwerk relativ selten gebraucht wird, vgl. auch Luhmann 1977, 33f, 84f.; 2000, 32, 128. Wenn zwei der Zentralbegriffe der Religionstheorie Luhmanns derart eng aufeinander bezogen sind, dann dürfte es berechtigt sein, dies als ein Argument dafür zu nehmen, „Die Religion der Gesellschaft“ als eine kontinuierliche Fortsetzung von „Funktion der Religion“ zu interpretieren und zwischen beiden keinen Bruch zu sehen. Die Differenzen zwischen den beiden Werken liegen vor allem in der neuartigen Fokussierung der Aufmerksamkeit auf den Code- und den Paradoxiebegriff. Zur Frage, warum der Paradoxiebegriff im Spätwerk eine so auffällige Mittelpunktstellung gewinnt, vgl. die lesenswerte Studie von Andreas Göbel (2000).

⁵ Die Unterscheidung wird also auf der Seite, die Anschlußfähigkeit bereithält, auf der Seite der Immanenz, hineingedoppelt (Luhmann 2000, 26). Das schließt allerdings nicht aus, daß man auf beiden Seiten beide Seiten finden kann (84), denn der Code unterscheidet sich vom einfachen Formgebrauch dadurch, daß beide Seiten der Markierung bezeichnet werden können, der unmarked space also selbst bezeichnbar ist (53f.). Während auf diese Weise die Immanenz am Gesamtcode partizipieren kann, besteht so gleichzeitig die Möglichkeit, sich vorzustellen, daß es der Transzendenz nicht gleichgültig ist, was in der Immanenz geschieht (84).

diese Einheit von Immanenz und Transzendenz in der Immanenz wird von Luhmann als das Sakrale bezeichnet (82, 92, 127). Es leistet die Vermittlung zwischen dem Unbestimmten und Bestimmten (83), indem es sich an den Platz des Unbestimmten setzt, und ist insofern funktionsidentisch mit der Wirkungsweise der Chiffren.

Das Problem dieser Art von Vermittlung besteht indes darin, daß das Sakrale nicht das Transzendente ist und, genau besehen, die Differenz zum Transzendenten nicht zu überbrücken vermag (Luhmann 2000, 88, 127). Das Transzendente ist unberührbar, sonst wäre es nicht das Transzendente. Im Umgang mit der Transzendenz gibt es daher nur die Möglichkeit ihrer Eingemeindung oder ihrer Ausklammerung. Religion aber möchte die Gleichzeitigkeit von Immanenz und Transzendenz in der Immanenz herstellen. Dies ist paradox, denn damit ist die Selbigkeit des Unterschiedenen behauptet. Die Transzendenz kann nicht immanent sein. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Paradoxie zu invisibilisieren (88). Religionen, insbesondere in frühen Stadien, erreichen dies dadurch, daß sie Gegenmaßnahmen ergreifen, Kommunikationssperren aufbauen, das Sakrale als Geheimnis darstellen, Neugierverbote markieren, Tabus errichten, Scheu und Autorität installieren und notfalls die Nichtglaubenden ausschließen (60f., 80, 141, Anm. 34, 173, 185). Die religiösen Sinnformen sind ja selbst aus der Immanenz genommen (vgl. Luhmann 1977, 27). Deshalb müssen sie gegen Kritik und Infragestellung geschützt werden und durch Zeitgemäßheit und Überzeugungskraft disziplinierend wirken, damit sie letztlich akzeptiert werden können (Luhmann 2000, 84). Es muß, anders gesagt, im Diesseits mit einer Plausibilität, wenn nicht gar mit einer zweifelsfreien Evidenz über oder gar mit dem Jenseits kommuniziert werden können, die verhindert, daß die Differenz von Immanenz und Transzendenz in die religiöse Kommunikation eindringt und sie destruiert (84).

Zugleich gibt es zumindest in Hochreligionen ein Bewußtsein davon, daß zwischen dem Sakralen und dem Transzendenten eine Differenz besteht und mit dem Sakralen nicht das erfaßt ist, was eigentlich gemeint ist (Luhmann 2000, 88, 167). Wie der Zusammenhang zwischen re-entry bzw. Sakralisierung und jener differenzlosen Transzendenz, die alle Bestimmungen überschreitet, zu fassen ist, muß daher einer genaueren Betrachtung unterzogen werden (127). Dabei ist sowohl denkbar, daß Religion Unbestimmbares in Bestimmtes überführt oder Bestimmtes an den Platz des Unbestimmbaren setzt, also sakralisierend wirkt, als auch, daß sie Bestimmtes wieder in Unbestimmbares auflöst und insofern desakralisierend tätig ist. Das Referieren auf Transzendenz kann beruhigen: Gott hat die Welt geschaffen, sie entspricht seinem Willen (109), so, wie es ist, ist es gut, ‚es hat alles seinen Sinn‘ (Luhmann 1991, 954). Der Hinweis auf Transzendenz kann aber auch beunruhigend wirken. Er kann Glaubenszweifel generieren, Kirchenkritik auslösen und Sakralisierungen sub specie aeternitatis hinterfragen (Luhmann 2000, 109). Luhmann erklärt, daß es nicht viel Sinn mache,

diesen Deutungskonflikt entscheiden und Religion auf eine der beiden Ansichten festlegen zu wollen (109). Tatsächlich neigt Luhmann aber – und zwar nicht nur in seinen früheren Arbeiten, sondern auch in „Die Religion der Gesellschaft“ – dazu, die Funktion der Religion vor allem in der Überführung von Unbestimmtheit in Bestimmtheit, also in ihrer Sakralisierungsleistung zu sehen, weniger in ihrem gleichwohl ebenfalls möglichen De-Sakralisierungs-, Kontingenzsetzungs- und Reparadoxierungseffekt. So hält er, unmittelbar nachdem er eingeräumt hat, sich vorstellen zu können, daß sich der Schwerpunkt der Religion im Laufe der gesellschaftlichen Evolution von der Sakralisierungs- zur De-Sakralisierungsfunktion verschiebt, dann doch wieder daran fest, daß die Funktion der Religion darin besteht, „die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare“ zu garantieren (127).

Allerdings finden sich bei Luhmann – und nun insbesondere in seinem letzten religionssoziologischen Werk – auch Bemerkungen, die in die entgegengesetzte Richtung weisen. So bezeichnet er als die Funktion der Religion, alles Immanente in ein anderes Licht zu setzen und ihm einen anderen Sinn zu geben (Luhmann 1987, 239). Oder er behauptet, daß aus der Perspektive der Transzendenz „das, was geschieht, als kontingent gesehen werden kann“ (Luhmann 2000, 77), womit er der Religion nicht nur die Transformation des Unbestimmten in Bestimmtes, sondern gewissermaßen auch die umgekehrte Operation zutraut: die Versetzung des Bestimmten mit Kontingenz und damit seine Transformation in Unbestimmtes. Darüber hinaus gibt es in Luhmanns Werk eine Vielzahl von Stellen, an denen er Religion mit einem Doppelprozeß der Ausdehnung und der Inhibierung in Zusammenhang bringt (8). Das Transzendieren erzeuge einen Überschuß an Sinnmöglichkeiten, der dann freilich auch einen Bedarf für Einschränkung nach sich ziehe (80), religiöser Sinn sei verweisungsoffen (36), im unkontrollierbaren Bereich könne alles imaginiert werden, auch wenn es dann wieder eingeschränkt werden müsse, was aber nur eine neue Grenze erzeuge, die wiederum überschreitbar sei (80). All diese Denkooperationen zeigen, daß Luhmann Religion offensichtlich nicht nur als Schließung der verweisungsoffenen Sinnhorizonte, sondern auch als deren Öffnung und Entgrenzung zu verstehen vermag. Als Anlaß für das Anlaufen religiöser Operationen kann Luhmann sowohl das Unbestimmte, das Unbeobachtbare, Nicht-Faßbare, Ungewöhnliche, Unheimliche, Monströse als auch das Bestimmte behandeln (31, 83). Kommt im ersten Fall der Religion die Aufgabe zu, das Unbestimmte in Bestimmtes zu überführen, so im zweiten die, die umgekehrte Transformation zu vollziehen. In beiden Fällen bildet die Gleichzeitigkeit von Bestimmtheit und Unbestimmtheit das Bezugsproblem, so daß prinzipiell beide Transformationen in gleichem Maße möglich sind.

Damit es zu der von Luhmann angenommenen Verschiebung des Schwerpunktes von der Sakralisierung hin zur De-Sakralisierung kommen kann, müssen bestimmte soziale Bedingungen erfüllt sein. Diese stellen sich nur bei einer Er-

höhung des gesellschaftlichen Komplexitätsniveaus ein. Damit sind wir jedoch schon bei unserem nächsten Thema.

2.4. Das Problem der historischen Invarianz

Das vierte Problem, das wir im ersten Teil unserer Überlegungen aufgeworfen hatten, bezog sich auf die Frage, inwieweit die funktionale Analyse von Religion in der Lage ist, den Wandel religiöser Formen und Funktionserfüllungen zu erfassen. Unterstellt die funktionale Betrachtung der Religion nicht stets einen gleichbleibenden Bedarf für Religion, der zwar auf unterschiedliche Weise erfüllt zu werden vermag, prinzipiell aber nicht unbearbeitet gelassen werden kann?

In der Tat erweckt die Argumentation Luhmanns zunächst den Eindruck, als würde er einen solchen konstanten Bedarf für Religion in jeder Gesellschaft voraussetzen. An jeder Sinnform kann das religiöse Bezugsproblem erscheinen, denn jede Sinnform verweist auf anderes und ist insofern kontingent. Luhmann bejaht ausdrücklich die Aussage, daß Gesellschaften – im Gegensatz zu Individuen – der Religion bedürfen (Luhmann 1985a, 8, 33). Während der einzelne sein Leben auch ohne Teilnahme an Religion führen kann, ist Gesellschaft auf die Bewältigung von Abschlußproblemen, die gewöhnlich in den Funktionsbereich der Religion fällt, angewiesen (Luhmann 2000, 47, 303).

Betrachtet man die religionstheoretischen Argumentationsketten Luhmanns indes genauer, so wird die Behauptung der gesellschaftsstrukturell bedingten Notwendigkeit von Religion fraglich. Auf der Grundlage der religionssoziologischen Analysen Luhmanns zur Rolle der Religion in modernen Gesellschaften stellt sich sogar die Frage, ob Luhmann Religion unter den Bedingungen funktionaler Differenzierung überhaupt noch für möglich hält. Ob Religion mit den Funktionsprinzipien der modernen Gesellschaft kompatibel ist, ist denn nicht zufällig auch die Leitfrage seines religionssoziologischen Hauptwerkes (Luhmann 1977, 8). Außerdem erhebt sich die Frage, ob Luhmann für die Erfüllung des religiösen Bezugsproblems nicht derart viele funktionale Äquivalente vorsieht, daß Religion entbehrlich wird. In „Funktion der Religion“ behauptet Luhmann zwar noch, daß es für religiöse Formen oder Verhaltensweisen keine spezifischen Äquivalente gibt, die nicht als Religion erscheinen (48). Tatsächlich weist er Codes, Organisationen und anderen sozialen Formen jedoch immer wieder Deparadoxierungs- und Kontingenzbewältigungsaufgaben zu (Luhmann 1977, 286; 1985a, 33; 2000, 127, 141, Anm. 34 u.ö.), so daß offen bleibt, ob er damit Religion nicht doch als ersetzbar behandelt. Beiden Fragen soll im folgenden etwas ausführlicher nachgegangen werden.

Die Folgen der Modernisierung der Gesellschaft, also des Umbaus der primären gesellschaftlichen Differenzierungsform von Stratifikation auf funktionale Differenzierung, für die Religion sieht Luhmann in drei parallel laufen-

den Prozessen. Erstens komme es in der modernen Gesellschaft zu einer Privatisierung des religiösen Entscheidens (Luhmann 1977, 232ff.; 2000, 289f.). Mit der Ausdifferenzierung der Gesellschaft nehme der Bereich der gesamtgesellschaftlich akzeptierten Normalität ab, auf deren Grundlage bislang gläubige Teilnahme unabhängig von der Motivlage erwartet werden konnte.⁶ Die Beteiligung an geistlicher Kommunikation werde daher zunehmend zu einer Sache individueller Entscheidung. Zweitens habe der Umbau der Gesellschaft auf funktionale Differenzierung zur Folge, daß die Möglichkeit gesellschaftlicher Integration durch Einrichtung allgemeingültiger Strukturen, Werte und Erwartungen zurückgeht und Integration mehr und mehr durch die wechselseitige Relationierung und die dadurch ermöglichte Entlastung der ausdifferenzierten gesellschaftlichen Teilsysteme selbst erfolgt (Luhmann 1977, 242ff., bes. 248). Die Integration der Gesellschaft kann dann aber nicht mehr auf Religion beruhen. Vielmehr wird nunmehr deutlich, daß die Strukturen des Religionssystems selber durch gesamtgesellschaftliche Selbstverständlichkeiten oder Isomorphien gedeckt waren (247f.). Drittens sieht Luhmann eine Konsequenz der funktionalen Differenzierung in der enormen Erweiterung der gesellschaftlichen Verfügbarkeitsräume. Durch Bestimmung des Unbestimmten werden die Welthorizonte immer weiter hinausgeschoben und auch noch relativ Unwahrscheinliches in den gesellschaftlichen Erfassungsbereich einbezogen (17). Etwas prinzipiell Unerfaßbares wird nicht mehr zugelassen (Luhmann 1971, 19). Je tiefer die Gesellschaft ihre Komplexitätsmuster legt, desto schwieriger wird es jedoch für Religion, an die so weit getriebenen Komplexitätsverhältnisse noch anzuknüpfen (Luhmann 1977, 248). Für die Religion wird es zunehmend zu einem Problem, das Problem erst schaffen zu müssen, das sie zu behandeln in der Lage ist (37). So verliert die Religion mehr und mehr die Fähigkeit, jene Funktion zu erfüllen, auf die sie doch spezialisiert ist: die Funktion der Weltinterpretation.⁷

Während die Privatisierung des religiösen Entscheidens und der Verlust der gesellschaftlichen Integrationskraft die gesellschaftliche Funktion der Religion nicht obsolet machen, bedeutet eine Veränderung der Fähigkeit zur religiösen Interpretation der Welt eine Veränderung der Funktion der Religion. Mit den zuerst genannten Prozessen ist weder eine Änderung der Struktur von Sinn noch eine der System/Umwelt-Verhältnisse, auf denen die Funktion der Religion beruht, verbunden (Luhmann 1977, 242). Durch funktionale Differenzierung können sich die Chancen, religionsspezifische, nicht durch ökonomische, politische, familiale oder wissenschaftliche Nebenerwägungen kontaminierte Antworten auf gesellschaftliche Fragen zu finden, sogar erhöhen (Luhmann

⁶ Heute gebe es „keine nichtreligiösen Gründe mehr, sich zu einer Religion zu bekennen“ (Luhmann 2000, 136).

⁷ Vgl. Luhmann 1977, 79: „Die Funktion der Religion bezieht sich auf die Bestimmbarkeit der Welt.“

1977, 248; 2000, 145). Eine Steigerung der sozialen Komplexitätserfassungskapazität dagegen verändert die Form des religiösen Bezugsproblems und damit die Funktion der Religion sowie die Überzeugungskraft ihrer Praktiken, Vorstellungen und Institutionen (Luhmann 1977, 249). Unter den Bedingungen weit getriebener Abstraktion und Kontingenz verlieren die auf Unmittelbarkeit und Bestimmtheit setzenden religiösen Sinnformen der Kontingenzbewältigung ihre Komplexitätsadäquanz (253). Angesichts der Komplexität der Welt werden sie selbst kontingent. Oder um den Sachverhalt kommunikationstheoretisch auszudrücken: Haben sich die Grenzen der Gesellschaft erst einmal so stark ausgeweitet, daß sie mit den Grenzen der Kommunikation zusammenfallen, kann es eine Kommunikation mit Gott nicht mehr geben. Entweder ist die Kommunikation mit Gott ausgeschlossen oder Gott wird in die Gesellschaft eingemeindet (Luhmann 1985b, 229).

Was die Frage nach der funktionalen Ersetzbarkeit von Religion angeht, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß Luhmann eine Vielzahl von funktionalen Äquivalenten für Religion ausmacht. Codes können die Paradoxie der Weltkonstruktion deparadoxieren. Organisationen vermögen die Funktion der Kontingenzabsorption zu übernehmen. Geschichte kann kontingenzeinschränkend wirken. Hinzu kommt, daß Funktionssysteme nach Luhmann in der Lage sind, ihre Abschlußprobleme selbst zu lösen oder sogar unter offen gelassenen Abschlußproblemen zu operieren (Luhmann 1977, 222). All diese Bemerkungen laufen darauf hinaus, die behauptete Notwendigkeit von Religion in Frage zu stellen. Religion wird von Luhmann entgegen seinem Anspruch durchaus nicht als selbstsubstitutive Ordnung, sondern als ersetzbar und austauschbar behandelt. Obwohl Religion aufgrund der Universalität des Sinnbezugs aller gesellschaftlichen und psychischen Selektionen überall andocken kann, wird damit fraglich, ob Religion noch nötig, ja ob Religion angesichts der modernen Steigerung der Komplexitätserfassungskapazitäten überhaupt noch möglich ist. Es scheint, daß die Erhöhung des gesellschaftlichen Auflöse- und Rekombinationsvermögens Religion in eine Situation hineinmanövriert hat, in der sie schlichtweg überfordert ist. Damit stellt Luhmann nicht die Behauptung auf, Religion wäre in der modernen Gesellschaft zum Untergang verurteilt oder hätte ihre Funktion verloren, wohl aber die, daß sie zu den schlechtangepaßten Funktionssystemen der Gesellschaft gehört und den gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen mehr reaktiv ausgeliefert ist, als daß sie sie aktiv befördert (Luhmann 2000, 301; 1977, 256). Wenn es erst einmal so weit gekommen ist, „geht es auch so, geht es irgendwie“ (Luhmann 2000, 129), aber offensichtlich hat Religion ihre ‚beste Zeit‘ hinter sich (Luhmann 1977, 183f.).

Das heißt, der funktionale Ansatz der Religionstheorie Luhmanns ist durchaus in der Lage, religiöse Wandlungsprozesse zu erfassen. Die funktionale Fragestellung schließt die Beobachtung von Veränderungen auf dem religiösen Feld nicht aus und muß auf die Erkenntnis des sozialen Bedeutungsverlustes von

Religion nicht sofort mit der Suche nach funktionalen Substituten antworten.⁸ Die Bedingung für ein solches Ernstnehmen religiösen Wandels scheint aber darin zu bestehen, daß die funktionale Betrachtungsweise mit gesellschaftstheoretischen Überlegungen verbunden wird, im Falle Luhmanns also mit differenzierungstheoretischen und evolutionstheoretischen Erwägungen.

3. Schlußbemerkungen

Werfen wir abschließend noch einmal einen Blick auf alle vier hier behandelten Probleme funktionaler Religionsanalyse, so kommen wir zu einem differenzierten Schluß. Auch wenn Niklas Luhmann sich den Problemen funktionaler Analyse stellt, bleiben die von ihm gegebenen Lösungsvorschläge nicht selten merkwürdig in der Schwebe.

Auf das Problem der inkongruenten Perspektive reagiert Luhmann in seinen frühen Arbeiten zur Religion durch die eindeutige Bevorzugung einer gegenstandsdistanzierten Begrifflichkeit (Luhmann 1977, 10). Distanz zum Gegenstand ist in diesen Schriften nicht nur nicht vermieden, sondern ausdrücklich gewollt. In „Die Religion der Gesellschaft“ greift er indes bei der Bestimmung des Religionsbegriffs auf die Selbstbeschreibung des Religionssystems zurück und baut diese konstitutiv in seine Religionsanalyse ein.⁹ In welchem Verhältnis Fremd- und Selbstbeobachtung stehen, wird indes allerdings kaum systematisch erörtert. Vielmehr scheinen in der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz, also im Code der Religion, Innen- und Außenperspektive zusammenzufallen,¹⁰ ohne daß sich Luhmann doch von dem Selbstverständnis seines Gegenstandes abhängig machen will.

Das Problem der Wahl des Bezugspunktes löst Luhmann konsequent durch Rückgriff auf seine system- und gesellschaftstheoretischen Überlegungen. Die Formulierung des Kontingenzproblems als Bezugsproblem von Religion ergibt sich aus der Bestimmung des Sinnbegriffs als Grundbegriff der Soziologie. Warum es gerade das aus der Gleichzeitigkeit von Aktualität und Potentialität resultierende Kontingenzproblem sein soll, auf das sich Religion bezieht, vermag Luhmann freilich nicht deutlich zu machen, denn dazu müßten

⁸ Dies ist das Problem der funktionalistischen Ansätze von Thomas Luckmann (1991) und seiner Anhänger, die davon ausgehen, daß die Bedeutung der Religion im Prozeß der Modernisierung gleich bleibe und sich lediglich die religiösen Formen veränderten.

⁹ Vgl. insbesondere das letzte Kapitel in „Die Religion der Gesellschaft“ (Luhmann 2000, 320ff.).

¹⁰ Auf der einen Seite erklärt Luhmann (2000, 75), daß er sich von historischen Veränderungen nicht daran hindern lassen wolle, „einen zeitabstrakten Begriff der Codierung zu bilden und anzuwenden“. Auf der anderen Seite geht er davon aus, daß die „Leitdifferenz von Immanenz und Transzendenz, in welcher zeitangepaßten semantischen Formulierung auch immer, im Religionssystem selbst bearbeitet wird“ (118).

empirische Untersuchungen am Gegenstand selbst angestellt und der Bezug auf dieses Problem empirisch aufgewiesen werden. Mit diesem Mangel an empirischer Konkretion hängt eine weitere Schwierigkeit zusammen, die den Ansatz Luhmanns insgesamt betrifft. Sie besteht darin, daß seine soziologischen Bestimmungen auf einer beobachtungstheoretischen Ebene angesiedelt sind und kaum einen Bezug zu den konkreten Erfahrungen, Wünschen, Bedürfnissen und Erwartungen der Menschen aufweisen. Luhmann erklärt ausdrücklich, daß es Religion nicht mit Sinnkrisen, Defekten, Sorgen, Unsicherheiten zu tun hat, die etwa durch sie kompensiert werden (Luhmann 2000, 36). Kontingenz ist eine allgemeine Eigenschaft aller sinnhaften Selektionen. Insofern kann es auch keine unterschiedlichen Formen von Kontingenz geben,¹¹ sondern in Abhängigkeit von dem Komplexitätsniveau der Gesellschaft allenfalls ein Mehr oder Weniger an Kontingenz. Diese Fassung des Kontingenzbegriffes hat den Vorteil, relativ viel zu umgreifen und sich nicht bei der ersten Berührung mit empirischen Beobachtungen aufzulösen, also empirisch nicht so leicht widerlegbar zu sein. Sie ist aber relativ abstrakt und besitzt kaum einen Bezug zu den sich historisch verändernden und sozial unterschiedlichen Lebensbedingungen der Menschen.¹²

Was das Problem der Weite und Unterspezifikation funktionaler Bestimmungen angeht, so nimmt Luhmann dazu unterschiedliche Positionen ein. Zunächst erklärt er, daß die oft monierte Erweiterung des Gegenstandsfeldes durch funktionale Analyse in der Tat erzielt werde, ja intendiert sei (Luhmann 1977, 9). In der funktionalen Analyse werde Religion durch Bezug auf ein Problem mit anderen Gegenständen vergleichbar gemacht und damit in eine doppelte Perspektive gesetzt. Dann weist er darauf hin, daß es für Religion in ihrer Hochform keine funktionalen Äquivalente gebe und daß genau dies zu einer funktionalen Definition des Religionsbegriffes berechtige (48). Das, was zunächst wie ein Vorzug der funktionalen Betrachtungsweise aussah – die Erweiterung des Gegenstandsfeldes –, wird nun implizit doch eher als ein Nachteil behandelt und durch die Bestimmung von Religion als selbstsubstitutiver Ordnung ausgeschlossen. Dann weist er in seinen Schriften jedoch dennoch eine Reihe funktionaler Äquivalente für Religion nach, wodurch die Religi-

¹¹ Plötzlicher Tod eines nahen Verwandten, Zerbrechen einer Ehe oder Verlust des linken Handschuhs sind Ereignisse, die alle gleichermaßen kontingent sind. Es wäre aber gerade interessant, unterschiedliche Formen von Kontingenz herauszuarbeiten, etwa im ironischen Anschluß an Luckmann: „große“, „mittlere“ und „kleine“ Kontingenzen. Ich danke Michael Terwey, Köln, für seine anregenden Überlegungen zu diesem Thema.

¹² Dabei muß an dieser Stelle dem Mißverständnis vorgebeugt werden, als würde es sich bei dieser Ausklammerung der Erfahrungswelt des Menschen um eine notwendige Konsequenz der Unterscheidung zwischen sozialen und psychischen Systemen handeln, denn wenn diese beiden Systeme füreinander Umwelt sind, so sind sie eben deswegen ja auch aufeinander beziehbar. Die Analyse ihrer Relationierung und der Veränderung ihrer Beziehungen zueinander wird also mit ihrer Unterscheidung durchaus nicht ausgeschlossen, sondern gerade provoziert.

onsdefinition ihre zuvor gewonnene Eindeutigkeit wieder verliert. Schließlich – und das scheint am überzeugendsten – kombiniert er funktionale mit substantiellen Argumenten, verbindet also die Funktionsbestimmung mit der Angabe des religiösen Codes und nimmt der funktionalen Betrachtungsweise damit ihre Einseitigkeit und Weite. Allerdings verzichtet er dabei darauf, dieses Vorgehen in den Zusammenhang des Problems der Unterspezifikation funktionaler Analysen zu rücken und seinen Beitrag für die Lösung dieses Problems zu verdeutlichen. Man gewinnt den Eindruck, daß Luhmanns Argumentation an dieser Stelle nicht ganz ausgewogen ist und er über die von ihm jeweils gewählte Argumentationsstrategie nicht immer vollständig Rechenschaft ablegt. Die Verbindung funktionaler und substantieller Analysen dürfte erfolgsversprechend sein, um der Abstraktheit bloß funktionaler Argumente begegnen zu können (vgl. Pollack 1995). Auch der Vorschlag Luhmanns, die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz als Code der Religion zu behandeln, eröffnet auf den ersten Blick vielfältige Analysemöglichkeiten (vgl. Dallmann 2000a, 245). Wenn Luhmann die Funktion der Religion trotz ihres Bezugs auf die Gleichzeitigkeit von Immanenz und Transzendenz vor allem in der Schließung der Horizonte und der enttäuschungsfesten Interpretation der Welt sieht, so sollte man allerdings vielleicht mit Luhmann gegen Luhmann argumentieren, denn wie wir gesehen haben, ordnet Luhmann der Religion nicht nur die Funktion zu, Unbestimmbares in Bestimmtes zu transformieren, sondern auch die, das Bestimmte mit Unbestimmtheit und Kontingenz zu versetzen. Dieser Gedanke der Erweiterung der Horizonte, der Steigerung von Handlungs- und Erlebnismöglichkeiten, der Ausdehnung des Zugänglichen, kurz: der Überführung des Bestimmten in Unbestimmbares durch Religion scheint ausbaufähig zu sein.¹³

Das Problem der historischen Invarianz funktionaler Analysen schließlich wird in der Systemtheorie Luhmanns durch die Kombination funktionaler Argumente mit differenzierungs- und evolutionstheoretischen Analysen aufgefangen. Aufgrund dieser Kombination erhalten die Beobachtungen Luhmanns zur Rolle von Religion in modernen Gesellschaften, auf die wir uns hier exemplarisch bezogen haben, sogar eine besondere Dynamik, denn aufgrund dieser Kombination wird Religion in der Moderne eingespannt in das Gegensatzverhältnis von funktionaler Notwendigkeit und differenzierungs- und komplexitätstheoretischer Inadäquanz. Die Analysen Luhmanns scheinen dann auf den paradoxen Befund hinauszulaufen, daß Religion in modernen Gesellschaften ebenso unentbehrlich wie obsolet und ersetzbar ist – eine Denkfigur, die Theoretikern der Moderne sympathisch sein dürfte, auch wenn es dann noch weiterer Anstrengungen bedürfte, empirische Belege für diese interessante These zu erbringen.

¹³ Für erste Überlegungen in diese Richtung vgl. Pollack 2000, 39ff.

Literatur

- Dallmann, Hans-Ulrich (2000a): Von Wortübernahmen, produktiven Mißverständnissen und Reflexionsgewinnen: Niklas Luhmanns Systemtheorie in der theologischen Diskussion. S. 222–253 in: Henk de Berg/Johannes F.K. Schmidt (Hg.), *Rezeption und Reflexion: Zur Resonanz der Systemtheorie Niklas Luhmanns außerhalb der Soziologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dallmann, Hans-Ulrich (2000b): Immanenz, Transzendenz, Kontingenz: Luhmann und die Theologie. S. 105–137 in: Helga Gripp-Hagelstange (Hg.), *Niklas Luhmanns Denken: Interdisziplinäre Einflüsse und Wirkungen*. Konstanz: Universitätsverlag.
- Dobbelaere, Karel/Lauwers, Jan (1974): *Definition of Religion: A Sociological Critique*. Social Compass 20, 535–551.
- Drehse, Volker (1983): Kontinuität und Wandel der Religion: Die strukturell-funktionale Analyse in der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945: Versuch einer problemgeschichtlichen und systematisch orientierten Bestandsaufnahme. S. 86–135 in: Karl-Fritz Däiber/Thomas Luckmann (Hg.), *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*. München: Kaiser.
- Dux, Günther (1973): Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion. *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 8, 7–67.
- Göbel, Andreas (2000): *Theoriegenese als Problemgenese: Eine problemgeschichtliche Rekonstruktion der soziologischen Systemtheorie Niklas Luhmanns*. Konstanz: Universitätsverlag.
- Gripp-Hagelstange, Helga (2000): Einführung: Niklas Luhmanns Denken – Oder: Die Überwindung des alteuropäischen Denkens. S. 7–22 in: Dies. (Hg.), *Niklas Luhmanns Denken: Interdisziplinäre Einflüsse und Wirkungen*. Konstanz: Universitätsverlag.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1962): Funktion und Kausalität. S. 9–30 in: Ders., *Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1970.
- Luhmann, Niklas (1964): Funktionale Methode und Systemtheorie. S. 31–53 in: Ders., *Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1970.
- Luhmann, Niklas (1967a): *Soziologische Aufklärung*. S. 66–91 in: Ders., *Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1970.
- Luhmann, Niklas (1967b): *Soziologie als Theorie sozialer Systeme*. S. 113–136 in: Ders., *Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1970.
- Luhmann, Niklas (1971): *Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse*. S. 7–24 in: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1972): *Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen*. S. 245–285 in: Jakobus Wössner (Hg.), *Religion im Umbruch: Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*. Stuttgart: Enke.
- Luhmann, Niklas (1977): *Funktion der Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1985a): *Society, Meaning, Religion: Based on Self-Reference*. *Sociological Analysis* 46, 5–36.
- Luhmann, Niklas (1985b): *Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?* S. 227–235 in: Ders., *Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1987): *Die Unterscheidung Gottes*. S. 236–253 in: Ders., *Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1991): „Ich denke primär historisch“: *Religionssoziologische Perspektiven: Ein Gespräch mit Fragen von Detlef Pollack* (Leipzig). *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39, 937–956.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Matthes, Joachim (1969): Kirche und Gesellschaft: Einführung in die Religionssoziologie II. Reinbek: Rowohlt.
- Merton, Robert K. (1995): Soziologische Theorie und soziale Struktur. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Pollack, Detlef (1988): Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung: Die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen. Frankfurt a. M. u. a.: Lang.
- Pollack, Detlef (1991): Möglichkeiten und Grenzen einer funktionalen Religionsanalyse: Zum religionssoziologischen Ansatz Niklas Luhmanns. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 39, 957–975.
- Pollack, Detlef (1995): Was ist Religion? Probleme der Definition. Zeitschrift für Religionswissenschaft 3, 163–190.
- Pollack, Detlef (2000): Wiederkehr des Religiösen? Neue religiöse Bewegungen im Kontext des religiösen und gesellschaftlichen Wandels. Sociologia Internationalis 38, 13–45.
- Smith, Wilfred Cantwell (1959): Vergleichende Religionswissenschaft: Wohin – warum? S. 75–105 in: Mircea Eliade/ Joseph M. Kitagawa (Hg.), Grundfragen der Religionswissenschaft. Salzburg: Müller.

Prof. Dr. Detlef Pollack, Lehrstuhl für vergleichende Kultursoziologie
Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder)
Postfach 1786, D-15207 Frankfurt (Oder)
pollack@euv-frankfurt-o.de