

Religion als kontingente Lösung eines gesellschaftlichen Problems

Über die systemtheoretische Frage nach der Notwendigkeit von Religion in der funktional differenzierten Gesellschaft

VON ANDREAS KÖTT

Die Rezeption der soziologischen Systemtheorie Niklas Luhmanns in der Philosophie steckt noch in den Anfängen. Einschätzungen wie die von Peter Sloterdijk, der in Luhmanns Systemtheorie eine „semantische Großsäsur“¹ sieht, sind Ausnahmen. Nach wie vor ist die Beschäftigung mit der Systemtheorie ein philosophisches Randthema. Dies mag zu einem großen Teil daran liegen, daß Luhmann als Soziologe und nicht als Philosoph,² der er nie sein wollte, mit der Systemtheorie den Anspruch erhebt, ein universales Paradigma der Welt- und Wissenschaftserklärung erstellt zu haben, ein Anspruch, der zutiefst philosophischer Natur ist.³ Seine Theorie folgt der Grundannahme, daß alles autopoietische Operieren mit der Leitunterscheidung von System und Umwelt beobachtet werden kann – und das nicht nur in der Soziologie, sondern auch in der Biologie und Psychologie. Helga Gripp-Hagelstange sieht darin eine „erkenntnistheoretische paradigmatische Neuorientierung“, mit der „das Denken Niklas Luhmanns die Grenzen der Soziologie sprengt“⁴. Insofern kann man berechtigterweise den Standpunkt vertreten, daß die Systemtheorie, auch wenn in der Biologie und Soziologie entwickelt, letztlich eine philosophische Theorie sei. Doch diese Frage ist hier nicht abschließend zu beantworten.

Luhmann behauptet die „Universalität der Gegenstandserfassung“, die er als Soziologe in erster Linie auf das Soziale bezieht. Diese Universalität meint nicht „Ausschließlichkeit des Wahrheitsanspruches im Verhältnis zu anderen, konkurrierenden Theorieunternehmungen“⁵, denn die Systemtheorie weiß um ihre Selbstreferentialität und Kontingenz.⁶ Der Ausschluß

¹ P. Sloterdijk, Der Anwalt des Teufels. Niklas Luhmann und der Egoismus der Systeme, in: Soziale Systeme 6.1 (2000), 3–38, 3.

² Obwohl er in philosophische Lexika aufgenommen wurde. Vgl. Großes Werklexikon der Philosophie, herausgegeben von F. Volpi, Band 2, Stuttgart 1999, 945–949; und Metzler Philosophen-Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen, Stuttgart²1995, 523–528.

³ K. Gloy, Systemtheorie – ein neues Paradigma?, in: Dies., W. Neuser und P. Reisinger (Hgg.), Systemtheorie. Philosophische Betrachtungen ihrer Anwendungen, Bonn 1998, 227–242, 227f.; und W. Stegmaier, Politik und Ethik nach Niklas Luhmann (Einführung), in: J. Brejclak, ders. und I. Ziemiński (Hgg.), Politik und Ethik in philosophischer und systemtheoretischer Sicht, Szczecin 2003, 135–155, 135 und 138.

⁴ H. Gripp-Hagelstange, Einführung: Niklas Luhmanns Denken. Oder: Die Überwindung des alteuropäischen Denkens, in: Dies. (Hg.), Niklas Luhmanns Denken: interdisziplinäre Einflüsse und Wirkungen, Konstanz 2000, 7.

⁵ N. Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main 1984, 9.

⁶ „Universale Theorie betrachtet ihre Gegenstände und sich selbst als einen ihrer Gegenstände

von Kontingenz wäre ein untrügliches Zeichen für eine wahnhaftige Theorie. „Man wird also immer sagen können“, so Luhmann lakonisch, „ich hätte in den falschen Apfel gebissen – nicht vom Baume der Erkenntnis.“⁷ Und insofern ist es für Luhmann selbstverständlich, daß religionsphilosophische und theologische Untersuchungen, die andere Leitunterscheidungen auswählen, zu anderen Ergebnissen kommen (müssen). Luhmann hätte mit Nietzsche sagen können, daß Erkenntnis von den Lebensbedingungen des Erkennenden abhängig ist.⁸ Die hier vorliegende Untersuchung wird vom Standpunkt der Luhmannschen Systemtheorie ausgeführt. Dabei wird ein besonderes Augenmerk auf die Frage gelegt, ob Luhmanns Aussagen zur gesellschaftlichen Unvermeidbarkeit von Religion seinem eigenen systemtheoretischen Modell widersprechen.

In diesem Beitrag geht es darum, die Systemtheorie für die Sozialphilosophie im allgemeinen und die Religionsphilosophie im speziellen fruchtbar zu machen. Die Frage nach der Notwendigkeit der Religion für die Gesellschaft ist spätestens seit Auguste Comte auch ein philosophisches Problem. Die Antworten, die sozial- und kulturphilosophische Untersuchungen in der Vergangenheit auf diese Fragen gaben, kann man grob in zwei Gruppen einteilen. Die eine Gruppe behauptet die Notwendigkeit der Religion für die Fundierung der gesellschaftlichen Moral und analysiert damit ihre Funktion als sozial integrativ (z. B. Emile Durkheim). Die andere Gruppe bestimmt die Religion als Epoche in der gesellschaftlichen Evolution, die von einer neuen Epoche abgelöst wird bzw. wurde, in der rationale Formen der Kommunikation die Oberhand gewinnen. Das Auf- und Abtreten der Religion ist damit abhängig von der gesellschaftlichen Komplexität, die vorgibt, welche Semantiken zu überzeugen vermögen. Diese These vertritt auch Jürgen Habermas mit seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“.

Luhmann sieht hingegen die gesellschaftliche Unvermeidbarkeit (er spricht nicht von Notwendigkeit) der Religion in ihrer Funktion, für die Gleichzeitigkeit der Kontradiktion des Unbestimmbaren und Bestimmbaren im Bestimmbaren Formen zu finden⁹ – Formen also, die den philoso-

als selbstreferentielle Verhältnisse. Sie setzt keine unhinterfragbaren erkenntnistheoretischen Kriterien voraus, sondern setzt, wie neuerdings auch viele Philosophen und Naturwissenschaftler, auf eine naturalistische Epistemologie“ (ebd. 10).

⁷ Ebd. 9.

⁸ *F. Nietzsche*, Kritische Studienausgabe (KSA) 12.141 f. und 12.249 (2[154] und 7[1]). Hier fällt einem auch unweigerlich Simone Weil als „eine philosophische Zeugin der ›bleibenden Aporie‹“, wie Heinz Robert Schlette sie bezeichnet, ein, die einmal formulierte: „Von den Menschen, bei denen der übernatürliche Teil noch nicht erwacht ist, haben die Atheisten recht und die Gläubigen unrecht“ (zitiert nach *H. R. Schlette*, *Mit der Aporie leben. Zur Grundlegung einer Philosophie der Religion*, Frankfurt am Main 1997, 92 und 111).

⁹ Zu einem auf den ersten Blick ähnlichen Analyseergebnis der Religion gelangt auch Hermann Lübbe. Doch bei genauerem Hinsehen stellt man gravierende Unterschiede zwischen den Religionstheorien Luhmanns und Lübbes fest. Der gewichtigste Unterschied besteht darin, daß Lübbe die Religion nach der Aufklärung im Sinne eines *amor fati* bestimmt. Es gehe um die „freie Aner-

phischen Basissatz vom ausgeschlossenen Widerspruch außer Kraft setzen.¹⁰ Die vorliegende Untersuchung will prüfen, ob die gesellschaftliche Unvermeidbarkeit der Religion ein zwingendes Ergebnis der Luhmannschen Systemtheorie ist.

Zunächst gilt es, die Methodik Luhmanns, die funktionale Analyse, einzugrenzen. Entsprechend dieser Eingrenzung wird die Untersuchung vor allem zwei Fragen beantworten: Gibt es Äquivalente zur religiösen Kommunikation, was die Entbehrlichkeit von Religion zur Folge hätte, und ist es unvermeidbar, daß die Gesellschaft das Bezugsproblem der Religion behandelt? Um Antworten geben zu können, wird zunächst die Funktion der Religion, so, wie sie Luhmann analysiert, dargelegt, um dann der Fragestellung nach Funktionsäquivalenten nachzugehen. Das erzielte Ergebnis wird dann anhand der Begriffe Religion und Funktionssystem, so, wie sie in der Luhmannschen Systemtheorie verwendet werden, überprüft. Der letzte Abschnitt beschäftigt sich mit der Frage nach der Unvermeidbarkeit des religiösen Bezugsproblems.

Die funktionsäquivalente Analyse

Das Problem der sozialen Notwendigkeit der Religion ist bei Luhmann eng mit seinem Verständnis einer funktionalen Analyse verknüpft. Diese faßt, so Luhmann, ihren Gegenstand als kontingente Lösung eines Problems (oder auch mehrerer Probleme) auf. Funktionale Analysen suchen das Problem, auf das sich die Lösung bezieht. Aus Lösungen, die alle dasselbe Problem behandeln, läßt sich die Funktion der Lösungen bezüglich des Problems abstrahieren. Die Funktion spannt den Äquivalenzbereich für Lösungen eines Problems auf.¹¹ Eine Lösung kommt für das Problem x als Lösung nur dann in Frage, wenn sie der Funktion x gehorcht. Mit seiner Weiterentwicklung der funktionalen Analyse zur funktionaläquivalenten Methode fragt Luhmann nicht nur nach dem Problem, welches das zu

kennung“ des Unverfügbaren, nicht um seine Transformation in Verfügbares oder eine Bestimmung des Unbestimmbaren, wie Luhmann die Religion charakterisiert. Luhmann ist der Ansicht, daß mit Schicksalsgläubigkeit die Religion unzutreffend beschrieben ist (vgl. A. Kött, Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann, Würzburg 2003, 287–290.).

¹⁰ Explizit hat ihn zuerst Aristoteles formuliert: „Daß ein so beschaffenes Prinzip das sicherste unter allen ist, leuchtet ein; [...] daß nämlich dasselbe demselben und in derselben Beziehung [...] unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann“ (Aristoteles, Metaphysik, IV, 3, 1005b).

¹¹ N. Luhmann, Funktion und Kausalität, in: *Ders.*, Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Opladen 1970, 9–30, 14; *ders.*, Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen, Frankfurt am Main 1991, 120; und *ders.*, Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt am Main 2000, 116f. – Dieser Funktionsbegriff wurde nicht von Luhmann konzipiert, er wurde in dieser Form auch bereits von I. Kant verwendet: „Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“ (I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Werkausgabe Band III, herausgegeben von W. Weischedel, Frankfurt am Main 1974).

untersuchende soziale Phänomen löst, sondern auch nach äquivalenten Lösungsmöglichkeiten. Damit setzt er seinen Gegenstand nicht nur der Direktbeleuchtung, sondern auch der Seitenbeleuchtung aus, was die Möglichkeiten des Erkenntnisgewinns deutlich steigert.¹²

Religiöse Kommunikation besitzt für die Gesellschaft eine problemlösende Kraft, sie löst das Bezugsproblem der Religion, nämlich – wie schon angedeutet – die Bestimmung des Unbestimmbaren im und vor der Folie des Bestimmbaren. (Dazu mehr im folgenden Kapitel.) Bezogen auf den soeben dargestellten Zusammenhang stellt sich die Frage, ob für x der Begriff der Religion eingesetzt werden kann, ob mit Religion nicht nur eine Lösung des religiösen Bezugsproblems neben anderen bezeichnet wird, sondern sie als die Funktion und eben keine andere den Äquivalenzbereich für alle Lösungen dieses Problems aufspannt. Das würde zum einen bedeuten, daß religiöse Kommunikation ein Problem löst, das nur sie als Problem registriert und das nur von ihr behandelt werden kann, und zum anderen, daß es keine Funktionsäquivalente zu religiöser Kommunikation geben kann. Wenn man danach fragt, ob religiöse Kommunikation für die funktional differenzierte Gesellschaft unentbehrlich ist, dann hängt die Beantwortung dieser Frage maßgeblich davon ab, was man unter Religion versteht: ob Religion eine Funktion bezeichnet, die das Schnittmuster für alle Lösungen des religiösen Bezugsproblems vorgibt, oder ob mit dem Begriff der Religion lediglich eine Gruppe von Lösungen dieses Problems ausgewiesen wird. Letzteres hätte zur Konsequenz, daß es zu den religiösen Lösungen nicht-religiöse Äquivalente gibt und daß sich die religiösen Lösungen zusätzlich zur Funktion durch eine gemeinsame Struktur auszeichnen, wodurch sie sich von den nicht-religiösen Lösungen abgrenzen. Luhmann hat sich mit der Frage nach Funktionsäquivalenten zur Religion bereits in seinen religionstheoretischen Schriften aus den siebziger Jahren beschäftigt. Doch selbst in seinem religionstheoretischen Hauptwerk „Die Religion der Gesellschaft“ gibt er, wie zu zeigen sein wird, auf diese Frage keine eindeutige Antwort.

Die Funktion der Religion

Die Systemtheorie begreift Sinn als ein Medium, in dem lediglich die autopoietischen Systeme zu operieren vermögen, die in sich selbst sich selbst von anderem unterscheiden können. Es sind selbstreferentielle Systeme.¹³ „Ein System kann man als selbstreferentiell bezeichnen, wenn es die Elemente, aus denen es besteht, als Funktionseinheiten selbst konstituiert, in allen Beziehungen zwischen diesen Elementen eine Verweisung auf diese Selbstkonstitution mitlaufen läßt und auf diese Weise die Selbstkonsti-

¹² Vgl. N. Luhmann, Funktion der Religion. Frankfurt am Main 1977, 9.

¹³ Vgl. P. Fuchs, Der Sinn der Beobachtung. Begriffliche Untersuchung, Weilerswist 2004, 0.5.1.

tution also laufend reproduziert.“¹⁴ Selbstreferentielle Systeme sind nach Luhmann ausschließlich psychische und soziale Systeme.¹⁵ Diese können gar nicht anders, als diesen Operationsmodus zu benutzen. Jede ihrer Formbildungen kann nur im Medium Sinn vorgenommen werden, dem Medium also, das für sie nicht transzendierbar ist.¹⁶ Für sie hat alles Erleben und Handeln Sinn, Sinn läßt ihnen nur die Wahl zu wählen – zwischen möglichen Sinnereignissen. Eine als sinnlos bezeichnete Kommunikation hat deshalb den Sinn der Sinnlosigkeit. Oder anders ausgedrückt: Systeme, die an den Operationsmodus Sinn gebunden sind, sind unfähig, sinnfrei zu denken oder zu kommunizieren. Für „sinnlose“ Irritationen werden Sinnformen gesucht und gefunden. Andernfalls würden sie nicht registriert und stünden für Anschlußkommunikationen nicht zur Verfügung.

Sinn ist aber nicht etwas, das unabhängig von den Operationen psychischer und sozialer Systeme Bestand hat. Konkreter Sinn wird durch Denken oder Kommunizieren – beides Operationsformen, die Luhmann unter den Begriff Beobachtung subsumiert – konstituiert und besteht nur im Augenblick der jeweiligen Operation. Für sinnkonstituierende Systeme besitzt das Medium Sinn Universalität. Sie können, indem sie wissen, daß sie in keinem anderen Medium operieren können, von innen an die Grenzen des Mediums stoßen, diese aber nicht überschreiten. Sinn ist folglich ein Medium, das nicht zu beobachten ist. Denn auch die Unterscheidung des Mediums Sinn von anderen Medien geschieht im Medium Sinn.¹⁷

Die Religion verwendet einen Sinnbegriff, der nicht durch Denken oder Kommunikation konstituiert, sondern, so ihr Glauben, von einem Absoluten vorgegeben wird. Systemtheoretisch formuliert behauptet sie, den Sinn von Sinn angeben zu können. Mit diesem Sinnbegriff versetzt sich die Religion in die Lage, in die unbestimmbare Umwelt Raster zu legen, die deren Bestimmung ermöglicht und die Interpretation der (eigenen) Welt als eine notwendige erlaubt, um so die Gefahr der Kontingenz zu eliminieren. Luhmann spricht von einer „Überführung unbestimmbarer in bestimmbare

¹⁴ *Luhmann*, Soziale Systeme, 59. – Ein Gedanke, den man bereits bei Kant findet: Ein Bewußtsein, das sich seiner kontinuierlich bewußt ist, reproduziert ständig die Differenz von synthetischer Einheit bzw. Einigung der Apperzeption (Subjekt) und synthetischer Einheit des Mannigfaltigen (Objekt), folglich operiert es selbstreferentiell.

¹⁵ Grundsätzlich kann man fragen, ob man nicht auch organischen Systemen eine dezentrale Selbstreferentialität zusprechen kann (vgl. *Kött*, Systemtheorie und Religion, 38f.).

¹⁶ Luhmann schließt mit seinem Sinnbegriff an Husserl an. Das Medium Sinn ist vergleichbar mit dem Husserlschen Horizontbegriff, aus dem der aktuelle Sinn gewählt wird, vor dem Horizont der möglichen Sinnereignisse, die „mit da“ und „doch nicht selbst da“ sind, abwesend anwesend (vgl. *E. Husserl*, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, *Husserliana* Band I, Den Haag 1931, ²1972, 138f.; *ders.*, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Tübingen 1913, ²1922, 62f., 75, 80, 90; und *ders.*, Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, 1939, Hamburg 1972, 28–35). Auch Luhmann faßt Sinn als die Einheit von Aktualität und Potentialität auf. Eine Kommunikation oder ein Gedanke sind rigide Kopplungen im Medium Sinn, das aus lose verknüpften Sinnformen besteht – ähnlich den Eindrücken im feuchten Sand.

¹⁷ Vgl. *Luhmann*, Die Religion, 15–36; und *ders.*, Soziale Systeme, 194.

Kontingenz“¹⁸. Oder anders formuliert: „Sinnformen werden als religiös erlebt, wenn ihr Sinn zurückverweist auf die Einheit der Differenz von beobachtbar und unbeobachtbar und *dafür* eine Form findet.“¹⁹ Nach Luhmann handelt es sich hierbei um eine doppelte Paradoxie. Gleichgütig, ob man das Unbeobachtbare oder das Beobachtbare thematisiert, die andere Seite der Unterscheidung ist als Appräsentiertes immer „mit da“, abwesend anwesend.²⁰ Dies gilt für jede Beobachtung, weshalb Luhmann zu dem Ergebnis kommt, daß die Welt paradoxal verfaßt ist.²¹ Eine weitere Paradoxie besteht darin, daß das Unbeobachtbare im Beobachtbaren beobachtet wird, also der Glaubende etwas einschließt, was systemtheoretisch betrachtet ausgeschlossen ist. Man kann allerdings berechtigterweise fragen, ob man von einer Paradoxie sprechen kann, wenn die sich ausschließenden Behauptungen von unterschiedlichen Standpunkten aus geäußert werden.

Religion löst diese Paradoxien, indem sie mit ihren Semantiken Formen findet, die die Einheit dieser Differenzen darstellbar macht. Nicht nur die Religion, sondern alle Funktionssysteme orientieren sich an einer Leitunterscheidung, die paradox gebaut ist. Recht kann eine Kommunikation nur beanspruchen, wenn sie gleichzeitig Unrecht ausschließt. Grundsätzlich nennt Luhmann alle Semantiken, die Funktionssystemen den Durchblick auf die eigene Paradoxie verwehren, „Kontingenzformeln“²². Sie fungieren als Chiffre.²³ Er definiert: „Als Kontingenzformeln wollen wir Symbole oder Symbolgruppen bezeichnen, die dazu dienen, die unbestimmte Kontingenz eines Funktionsbereichs in bestimmbare Kontingenz zu überführen.“²⁴ Kontingenzformeln sind zum einen Universalformen, auf denen die Gesamtkonstruktion eines Funktionsbereichs basiert. Zum anderen sind sie spezifisch, da sie die jeweilige Kontingenz des binären Codes und seiner Programme verdecken.²⁵ „Die Kontingenzformel wird als begründungshal-

¹⁸ Luhmann, Funktion der Religion, 90, 131, 189.

¹⁹ Luhmann, Die Religion, 35.

²⁰ Bei seinen Analysen zu den Begriffen Sinn und Beobachtung rekurriert Luhmann neben Husserl auf die operative Logik George Spencer-Browns.

²¹ Vgl. N. Luhmann, Society, Meaning, Religion – Based on Self-Reference, in: Sociological Analysis 46.1 (1985), 5–20, 7.

²² Zum Thema Kontingenzformeln siehe grundsätzlich Luhmann, Die Religion, 147–150; ders., Funktion der Religion, 200–208; ders., Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1990, 394–397; und B. Oberdorfer, „Der liebe Gott sieht alles“ – und wir schauen ihm dabei zu. Theologische Randbemerkungen zu Luhmanns Bestimmung von Gott als „Kontingenzformel“, in: Soziale Systeme, 7.1 (2001), 71–86.

²³ Den Begriff Chiffre verwendet Luhmann vornehmlich im Kontext mit dem Religionssystem und dann auch mehr in seinem religionstheoretischen Frühwerk. Im Gegensatz zu der Bedeutung von Chiffren in anderen Kontexten beziehen sich diese für ihn aber nicht auf anderes, für das sie als Symbole oder Zeichen fungieren, sondern sie sind für den Gläubigen dieses andere selbst. „Sie konstituieren Wissen, in dem sie das Bestimmte an den Platz des Unbestimmten setzen und dieses dadurch verdecken. Was durch sie verdeckt wird, bleibt Leerhorizont“ (Luhmann, Funktion der Religion, 33). Im Zusammenhang mit anderen Funktionssystemen redet er ausschließlich von Kontingenzformeln oder von Paradoxieentfaltungen u.ä.

²⁴ Ebd. 201.

²⁵ Luhmann spricht dann von einem binären Code, wenn die Leitunterscheidung eines Kom-

tiger Begriff genutzt. Sie selbst wird der Kontingenz entzogen und wird Katalysator einer Dogmatik, die nicht mehr bereit ist, von jedem ihrer Punkte aus alles in Frage zu stellen“, formuliert Luhmann mit Bezug auf das Religionssystem.²⁶ In der christlichen Theologie ist es Gott, der als Kontingenzformel die Darstellung der Einheit von Beobachtbarem und Unbeobachtbarem ermöglicht.²⁷ Im Zen-Buddhismus ist das ‚Ereignis‘ des „Satori“ eine solche Form, mit der, ähnlich wie auch in vielen anderen Mystiken, Erleuchtung als ‚differenzloses Beobachten‘ gemeint ist. Luhmann hat sich auch mit philosophisch-theologischen Kontingenzformeln beschäftigt, die nicht nur die Kontingenz eines binären Codes, sondern die Kontingenz universaler Welterklärungen absorbieren. Immer wieder kommt er auf Nikolaus von Kues zu sprechen, der Transzendenz als die Negation aller Unterscheidung, auch der Unterscheidung von Unterscheidung und Nicht-Unterscheidung, bestimmt.²⁸ Philosophische Systeme werden von Luhmann immer dann kritisiert, wenn sie die Kontingenz der eigenen Kontingenzformel nicht sehen, wenn der Abschlußgedanke nicht als Aussichtspunkt eines unendlichen Regreß verstanden wird, in den man bei der Suche nach Unhintergebarem unweigerlich gerät.²⁹

Die religiöse Form der Einheit der Differenz von Unbestimmbarem und Bestimmbarem, Unbeobachtbarem und Beobachtbarem ist, sonst würde sie diese Funktion nicht erfüllen, unnegierbar, sie ist Letztgedanke – von der Innenperspektive der Religion aus betrachtet. Für den Beobachter der Religion ist auch dieser Letztgedanke wie die Einheit jeder Sinnform nur als Paradox zu haben, als Beobachtung des Unbeobachtbaren, Einschluß des Ausgeschlossenen, Anwesenheit des Abwesenden.³⁰

munikationsbereichs soweit konditioniert ist, daß sich dieser Bereich von anderen abzugrenzen vermag. Nur wer sich des jeweiligen Codes zu bedienen vermag, kann an die codierte Kommunikation anschließen. Eine nicht-codierte Kommunikation kann für ihre Rekursion keine Bedingungen stellen (Grundsätzliches zum Mechanismus des binären Codes siehe *Luhmann*, *Die Wissenschaft*, 194–213; sowie *ders.*, *Die Religion*, 64–73.). Da auch diese Codes wie jede Beobachtung paradoxal konstruiert sind, haben sie ebenfalls Kontingenzformeln notwendig. Denn sonst wäre nicht entscheidbar, welchem der Codewerte der Vorzug zu geben wäre: Gott oder der Welt, dem Recht oder dem Unrecht, der Wahrheit oder der Unwahrheit, dem Haben oder dem Nicht-Haben, der Schönheit oder der Häßlichkeit. Programme geben vor, welche Sachverhalte welchem Codewert zugeordnet werden. Z. B. weist die Straßenverkehrsordnung das Überfahren einer roten Ampel als Unrecht aus. – Näheres zur Funktionsweise der binären Codes in der Systemtheorie wird im Kapitel „Der systemtheoretische Begriff des Funktionssystems“ weiter unten ausgeführt.

²⁶ *Luhmann*, *Funktion der Religion*, 206. Beispiele für weitere Kontingenzformeln siehe *ders.*, *Die Wissenschaft*, 396 f.; und *ders.*, *Die Religion*, 148 f.

²⁷ Vgl. *Luhmann*, *Die Religion*, 155–168; *ders.*, *Society*, 14; und *Kött*, *Systemtheorie und Religion*, 185–192.

²⁸ Luhmann weist auch auf die Analogie zu Hegels Lehre vom absoluten Geist hin, der alle Unterscheidungen in sich aufhebt und nur noch die Exklusion exkludiert (vgl. *Luhmann*, *ebd.* 91, 106, 126).

²⁹ Eine Kritik, die er auch an Kant übt, da dieser seine Leitunterscheidung – Luhmann interpretiert sie als empirisch/transzendental – transzendental begründe, ohne die Kontingenz dieser Begründung offenzulegen.

³⁰ Vgl. *Luhmann*, *Die Religion*, 31 f.

Das Bezugsproblem der Religion, Unbeobachtbares in Beobachtbares zu transformieren, ist mit jedem Sinn gegeben, denn jede Sinnform ermöglicht die Präsenz eines bestimmten Sinns nur durch die gleichzeitige Präsenz des Appräsentierten: „The question of the ultimate meaning can be raised at any time and at any occasion – but not all the time.“³¹ Das Bezugsproblem bzw. die Frage nach dem Letztgedanken kann zwar an jedem Sinn aufgezeigt werden, doch die Frage nach der Kontingenz eines Sinns stellt sich erst, wenn dieser Sinn der Reflexion unterzogen wird. Deshalb kann das Bezugsproblem der Religion, muß aber nicht mit jedem Sinn gegeben sein, denn die Religion fühlt sich nicht für jede Paradoxie verantwortlich, nicht jeder Sinn ist ihr eine Reflexion wert. Oder anders gesagt: Operieren im Medium Sinn erzeugt generell Ungewißheit. Denn jedes repräsentierte Sinnereignis wird von allen anderen appräsentierten Sinnmöglichkeiten kontrastiert. Und man kann nie sicher sein, ob das Appräsentierte nicht unangenehme Überraschungen bereithält. Die Ungewißheit wird mit jeder Operation neu konstituiert. Dies garantiert Korrekturmöglichkeiten, was in der Regel für einen Umgang mit Ungewißheit ausreicht.³² „Dafür braucht man keine transzendentalen Garantien, keine Aprioris. [...] Wenn aber mehr verlangt ist“, so Luhmann, „muß man andersartige Sinnressourcen einführen.“³³ Erst im Beobachten von Beobachtungen kann die Ungewißheit ins Blickfeld geraten und die Frage nach ihrem Grund bzw. die Frage nach dem Sinn von Sinn provozieren. Religiöse Semantiken geben dem, den sie überzeugen, hierauf eine Antwort. Diese Feststellung verweist bereits auf die im weiteren Verlauf zu diskutierende Frage nach Funktionsäquivalenten zur Religion.

In der Regel kann man also Bedenken gegenüber dem Unbeobachteten dadurch ausräumen, indem man es beobachtet. Doch es gibt Unbeobachtetes, das nicht beobachtbar ist, das unbeobachtbar bleibt. Reflexionsbemühungen sind vergeblich, sie münden in einen infiniten Regreß. Für dieses Unbeobachtbare beobachtbare Formen zur Verfügung zu stellen, ist Sache der Religion. Insofern hat es Religion mit der ‚letzten‘ Paradoxie zu tun.³⁴ Und insofern geht es der Religion nicht um Paradoxien, die die Bedürfnisse von Denk- und Wortakrobaten befriedigen, sondern um grundlegende Paradoxien, die ein sinnkonstituierendes System in seiner Operationsweise blockieren können – und deshalb um ‚letzte Fragen‘. „Es geht, systemtheo-

³¹ Luhmann, *Society*, 8; vgl. auch *ders.*, *Funktion der Religion*, 35; und *ders.*, *Die Religion*, 53 und 139.

³² Vgl. Luhmann, *Funktion der Religion*, 286.

³³ Luhmann, *Die Religion*, 47.

³⁴ Man kann in diesem Zusammenhang die Frage stellen, ob es nicht zutreffender wäre, von einer *Letzten* Paradoxie anstatt einer ‚letzten‘ Paradoxie zu sprechen. Vieles spricht dafür, doch wäre das nicht konsequent systemtheoretisch. Da die Systemtheorie Letztbegründungen ausschließt, kann sie auch nicht von einer *Letzten* Paradoxie reden. Mit ‚letzter‘ Paradoxie ist die Paradoxie der Anfangsunterscheidung gemeint, auf der nicht nur die Systemtheorie, sondern jedes Beobachtungssystem aufbaut.

retisch gefaßt, um eine Bedingung der Möglichkeit operativer Schließung von (psychischen bzw. sozialen) Systemen, die im Medium Sinn operieren und dabei auf selbst- und fremdreferentielles Beobachten angewiesen sind. Operativ geschlossene Systeme sind in ihrer Beobachtungsweise offene Systeme. Sie etablieren ihre Selbstreferenz zwangsläufig in Unterscheidung von anderem. Sinn ist das Medium, das Formenbildung dieses Typs, Formenbildung durch Unterscheidung ermöglicht. Wenn in bezug darauf Probleme auftreten, nehmen sie für die Beobachtungsweise des Systems die Formen an, die als Religion zur tradierbaren Semantik geronnen sind.³⁵ Erst wenn die Konstitution der Selbstreferenz problematisch wird, ist Religion gefragt. Die Religion beschreibt sich selbst als eine Kommunikation, der diese Grenzüberschreitung hin zum Unbeobachtbarem, der Ausgang aus der Immanenz, möglich ist. Für die Systemtheorie ist dies nur eine Eingemeindung des Unbeobachtbaren ins Beobachtbare, indem mittels einer semantischen Form die Differenz beobachtbar/unbeobachtbar im Beobachtbaren zur Einheit vermittelt wird.

Religion liegt immer dann vor, wenn sich psychische und soziale Systeme mit ihrer sinnkonstituierten Verfaßtheit, daß sie immer nur die repräsentierte, nicht aber die appräsentierte Seite der Beobachtung im Blick haben können, nicht zufrieden geben. In diesem Resümee weiß sich Luhmann zum Teil mit Hegel einig, der schreibt: „Religion ist nun eben dies, daß der Mensch den Grund seiner Unselbständigkeit sucht; er findet erst seine Beruhigung, indem er das Unendliche vor sich hat.“³⁶ Allerdings würde Luhmann die Möglichkeit der Erfahrung des Unendlichen bezweifeln. Das heißt, „daß die im Beobachten selbst liegende strukturelle Sperre des Beobachtens in den Sinnkosmos als Irritationsfaktor, als Sinngebungsaufforderung par excellence eingeschlossen werden kann.“³⁷ Die Paradoxie jeder Selbstkonstitution ist in der Gleichzeitigkeit von Selbst- und Fremdreferenz, die im Selbst zur Einheit vermittelt wird, begründet. Die abstrakteste oder die ‚letzte‘ Unterscheidung von Selbst- und Fremdreferenz ist die von Immanenz und Transzendenz, die Leitunterscheidung der Religion.³⁸ Indem die Religion mit ihrer Semantik die Paradoxie der Selbstkonstitution verdeckt, behandelt sie ein beobachtungs- und damit sinntechnisches Pro-

³⁵ Luhmann, Die Religion, 137.

³⁶ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, 1831, Werke 16, Frankfurt am Main 1986, 308; vgl. Luhmann, Die Religion 122.

³⁷ Luhmann, ebd. 31.

³⁸ Luhmann, Society, 16. – Luhmann benutzt die Begriffe von Transzendenz und Immanenz in der heute geläufigen Bedeutung, die auf Karl Jaspers zurückgeht. „Existenz im Bewußtsein sich erscheinend faßt den Gedanken des Transzendenten, das nicht im Bewußtsein ist, sondern über es hinausgeht als ein ganz anderes“ (K. Jaspers, Philosophie, 1932, Berlin [u. a.] 21948, 88). Dies gilt für den Beobachter erster Ordnung. Doch Jaspers als Beobachter zweiter Ordnung weiß: „Nachdem Transzendenz und Immanenz als das schlechthin Andere gedacht sind, müssen sie vielmehr in der Chiffre als immanente Transzendenz ihre gegenwärtige Dialektik für uns werden, wenn nicht Transzendenz versinken soll“ (ebd. 793; vgl. auch 685; und ders., Das Umgreifende, 1953, in: Ders., Einführung in die Philosophie, München/Zürich 1971, 27f.).

blem.³⁹ Verbiestet man die Entparadoxierung der Selbstkonstitution durch religiöse Semantik, zeitigt dies so krude Phänomene wie die Jugendweihen in der DDR und die sakralen Inszenierungen der Reichsparteitage. Obwohl beide politischen Regime eindeutig immanente Ziele verfolgten, bedienten sie sich bewußt sakraler Formen, die vorgaben, die Differenz von Immanenz und Transzendenz als Einheit repräsentieren zu können. Letztlich konstatiert man mit dieser Praxis, daß der Mensch mit immanenten Lösungen nicht zufriedenzustellen ist.⁴⁰

Sucht man in der Philosophie nach analogen Religionsbestimmungen, stößt man unweigerlich auf Wittgenstein. Der Gegenstand der Religion ist das Unsagbare, oder die Religion ist das Sprachspiel über das Unsagbare. Der Versuch, den Gegenstand der Religion mit Sprache auszudrücken, hat nur unsinnige Sätze zum Ergebnis. Die gerade dargelegte Paradoxie der Beobachtung des Unbeobachtbaren im Beobachtbaren ist bei Luhmann die religionstheoretische Analogie zu Wittgenstein. Darüber hinaus ist auch Wittgensteins Standpunkt wie die Systemtheorie konstruktivistisch, und seine Philosophie funktional ausgerichtet. Erstes unterstreichen nachdrücklich Sätze wie „*Die Grenzen meiner Sprache sind die Grenzen meiner Welt.*“ oder: „Ich bin meine Welt“⁴¹. Das zweite ist die Konsequenz der Einführung des Sprachspielbegriffs, der der Wittgensteinschen Philosophie eine eindeutig funktionale Konnotation verliehen hat. Er dient dem Beobachter dazu, einen bestimmten Sprachgebrauch einordnen zu können.

Exkurs zur Tauglichkeit der Religion für die funktional differenzierte Gesellschaft: Da Luhmann die Funktion der Religion auch als Kontingenzreduktion beschreibt, kann er den Kontingenzformeln aller anderen Funktionssysteme religiöse Qualität zusprechen. „In all diesen Fällen [der Kontingenzformeln der Funktionssysteme, A. K.] geht es um die Transformation unbestimmbarer in bestimmbare Komplexität und damit um eine Funktion, die letztlich in den Funktionsbereich der Religion fällt.“⁴² So gibt die Religion den Funktionssystemen letzte Sicherheit, sie ist Garant dafür, daß die Funktionssysteme unbeschwert operieren können. Diese Funktionsbestimmung weist der Religion wieder einen Funktionsprimat in der Gesellschaft zu. Dies hat theoretisch zur Folge, daß sie sich nicht mit der Rolle eines Funktionssystems, nur eine gesellschaftliche Beobachtungsweise unter anderen zu sein, zufrieden geben kann. Doch diese Funktion der Religion ist mit dem Modell der funktional differenzierten Gesellschaft nicht vereinbar, denn sie verlangt zentralistische bzw. stratifikatorische Gesellschaftsordnungen, um realisiert werden zu können. Wenn die Religion die ihr von der funktional differenzierten Gesellschaft zugewiesenen Rolle

³⁹ Vgl. Luhmann, *Society*, 8: und *ders.*, *Die Religion*, 31 und 137.

⁴⁰ Diese Beispiele habe ich von P. Fuchs übernommen.

⁴¹ L. Wittgenstein, *Tractatus* 5.6 und 5.63.

⁴² Luhmann, *Die Wissenschaft*, 397.

annimmt, darf man daraus nicht schließen, daß sie mit dieser Rolle zufrieden ist. Denn nach wie vor bewertet sie mit ihren Programmen die Kontingenzformeln der anderen Funktionssysteme und kann dann Zweifel äußern, ob beispielsweise das Haben um jeden Preis dem Nicht-Haben vorzuziehen ist, Abtreibungen rechtens und ausgestellte Leichen moralisch verantwortbar sind. Die Funktion der Religion, Unbestimmbares in Bestimmbares zu transformieren, impliziert, daß die Religion in der modernen Gesellschaft auch die Funktion der Querulantin wahrnimmt.⁴³ Insofern kann man berechtigterweise fragen, ob es für die Religion in der modernen Gesellschaft eine Rolle geben kann, an der sie nicht leidet. Detlef Pollack sieht das ähnlich, wenn er fragt, ob Luhmann auf der Grundlage seiner religionssoziologischen Analysen Religion unter den Bedingungen der funktionalen Differenzierung überhaupt noch für möglich halten kann.⁴⁴

Funktionsäquivalente zur Religion

Nach der Analyse des Bezugsproblems der Religion, welches mit jedem Sinn gegeben ist, gelangt Luhmann zu dem Schluß der gesellschaftlichen Unvermeidbarkeit von Religion. Bereits 1977 konstatiert er in seinem Werk „Funktion der Religion“: „Sobald Religion eingespielt ist auf das Problem der Simultaneität von Unbestimmbarkeit und Bestimmtheit (oder: Transzendenz und Immanenz), gibt es für die Lösung dieses Problems außerhalb der Religion keine funktionalen Äquivalente.“⁴⁵ Deshalb ist sie im Kontext gesellschaftlicher Funktionsdifferenzierung „unavoidable“ und kann sich als „irreduzibel behaupten“⁴⁶. Dieses theoretische Ergebnis seiner Analyse ist Luhmann bemüht, in seinem religionstheoretischen Frühwerk empirisch zu untermauern. Er prüft Einrichtungen wie Idolatrie, Ideologie und Staats-

⁴³ In diesem Zusammenhang führt M. Chaves einen Ökonom als Beispiel an, der gefragt wurde, was er von dem Hirtenbrief mit dem Titel „Economic Justice for All“ der US-amerikanischen Bischöfe von 1986 halte. Seine Antwort: „I'd like to thank the bishops for their opinions and let them know that the American Economic Association will at our next meeting be taking up the question of the virgin birth“ (M. Chaves, *Secularization. A Luhmannian Reflection*, in: *Soziale Systeme* 3 (1997), 439–449, 443). Diese Anekdote geht jedoch am Selbstverständnis der traditionellen Religionen gänzlich vorbei. – Man mag zu bedenken geben, daß man unter den neu entstandenen Religionen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Organisationen registrieren kann, die den Anspruch, die Gesellschaft zu fundieren und nach eigenen Maßstäben zu beurteilen, nicht erheben. Sie begnügen sich damit, ihre Mitglieder zur Erleuchtung oder zu psychischer Gesundheit zu führen. Die funktional differenzierte Gesellschaft ist der Boden, aus dem sie erwachsen sind. Ihre Wurzeln haben sie in der modernen und nicht in einer vormodernen Gesellschaftsordnung. Doch auch sie beziehen sich letztlich auf die Gleichzeitigkeit von Unbestimmbaren und Bestimmbaren und fordern damit zumindest theoretisch einen Funktionsprimat ein.

⁴⁴ Vgl. D. Pollack, *Probleme der funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns*, in: *Soziale Systeme* 7.1 (2001), 5–22, 15.

⁴⁵ *Luhmann, Funktion der Religion*, 46. Die Aussage des Zitats ist begrifflich ungenau, weil die Simultaneität von Transzendenz und Immanenz keine synonyme Unterscheidung zu der von Unbestimmbarkeit und Bestimmtheit darstellt, wie im weiteren Verlauf des Textes verdeutlicht werden wird.

⁴⁶ *Luhmann, Society*, 8; und *ders.*, *Die Religion*, 128.

feiern als funktionale Äquivalente zur Religion, kommt aber zu dem Ergebnis, daß diese sich jeweils nur einer Seite des religiösen Bezugsproblems widmen, entweder der Unbestimmbarkeit oder der Bestimmbarkeit. Den Humor weiß Luhmann nicht so recht einzuordnen. Zum einen meint er mit Kierkegaard, daß „im Humor Religion ‚inkognito‘ angeboten“ werde und insofern funktionsäquivalent zur Religion sei. Zum anderen könnten Heiliges und Komisches nicht füreinander substituiert werden. Jedenfalls stellt er nach dieser empirischen Überprüfung fest: „Es gibt also, und dieser Befund berechtigt uns zu einer funktionalen Definition des Religionsbegriffs, keine spezifisch funktionalen Äquivalente für religiöse Formen oder Verhaltensweisen, die nicht als Religion erscheinen.“⁴⁷ Insofern könnte der Humor allenfalls eine Konkretisierung der Funktion der Religion sein. Allerdings würde ein solcher Religionsbegriff über das Selbstverständnis der Religionen hinausgehen, was seine Tauglichkeit für die empirischen Wissenschaften in Frage stellt.

Pollack hat gezeigt, daß Luhmann in den nachfolgenden Kapiteln des Werkes von 1977 Funktionsäquivalente zur Religion benennt und sich damit widerspricht.⁴⁸ Soziale Systeme bedienen sich Kontingenzformeln, mit denen sie die Selektivität aller Selektionen ausblenden können, ohne sich der Religion zu bedienen. Die Evolution bietet die oben schon angesprochene Möglichkeit, Entscheidungen zu korrigieren und Strukturen zu entwickeln, die das Risiko des Weglassens kompensieren. Wie im vorangegangenen Kapitel bereits ausgeführt wurde, sind letztlich alle binären Codes, die sich im Laufe der gesellschaftlichen Evolution herausgebildet haben, darauf ausgerichtet, die Selektivität und damit die Kontingenz der eigenen Leitunterscheidung zu invisibilisieren, indem einer der beiden Werte dominiert.⁴⁹ Das verdeutlicht die Praxis des Tabus, die das Kreuzen der Grenze unter drastische Strafen stellt oder mit schlimmsten Vorhersagen verknüpft. Später spricht Luhmann im Zusammenhang mit Ritualen auch von „Kommunikationsvermeidungskommunikation“⁵⁰. Ähnlich hat auch schon Hegel das Tabu bestimmt. Er sieht in ihm eine Autorität, die „ohne Verbot des Gegenteils“ wirkt.⁵¹ Das Beispiel des Rituals zeigt, daß auch Autorität und Organisation Kontingenz bewältigen können.⁵² Ferner geht Luhmann bei der Erläuterung der funktionalen Analyse davon aus, daß sich Funktionsäquivalente zur Religion finden lassen.⁵³ Darüber hinaus ist er der Ansicht, daß

⁴⁷ Luhmann, Funktion der Religion, 48.

⁴⁸ Vgl. D. Pollack, Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung. Die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen, Frankfurt am Main [u.a.] 1988, 185f.

⁴⁹ Vgl. Luhmann, Funktion der Religion, 18, 133, 201f. und 286; sowie ders., Die Religion, 70.

⁵⁰ N. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main 1997, 235; vgl. Kött, Systemtheorie und Religion, 60f. und 127.

⁵¹ Hegel, Vorlesungen, 215.

⁵² Vgl. Luhmann, Die Religion, 133, 141.

⁵³ Vgl. Luhmann, Funktion der Religion, 9.

eine funktional differenzierte Gesellschaft sich gerade dadurch auszeichnet, unter offengelassenen Abschlußproblemen zu operieren.⁵⁴ Pollack kommt aufgrund der Widersprüchlichkeiten zu dem Resümee: „Unvermeidbar ist im Rahmen des Luhmannschen Theorieentwurfs nur das Auftauchen des religiösen Bezugsproblems, das sich notwendig aus der Reduktivität alles Bestimmten und seiner daraus resultierenden Kontingenz ergibt. Daß es behandelt oder gar gelöst wird, ist Luhmann zufolge in einer hochkomplexen dynamischen und dicht vernetzten Gesellschaft sicher unnötig.“⁵⁵

Eine Analyse der anderen gesellschaftlichen Systeme vermag keine Funktionsäquivalente zur Religion auszumachen. Die Wissenschaft kommt nur in Betracht, wenn man das Unbeobachtbare als das Noch-nicht-Beobachtbare bzw. -Beobachtete liest.⁵⁶ Doch dieser Bezug der Religion, ihre kosmologische Funktion, hat mit dem Aufkommen der Wissenschaften ausgedient. Des weiteren kann man fragen, ob nicht die Kunst, die in ihren Werken eine imaginäre Realität produziert und in dieser Realität ausgeschlossene Möglichkeiten, also eine zweite Seite der Welt, Unbeobachtbares beobachten kann, eine funktionale Äquivalenz zur Religion darstellt. Auch in der philosophischen Tradition hat man sich von Beginn an mit dem Unbeobachtbaren beschäftigt. Das Gemeinsame von Religion, Kunst und Philosophie sieht Luhmann in dem Vorhaben, „die Welt in eine Realität und etwas anderes zu zerlegen“⁵⁷. Kunst und Philosophie scheiden in der Regel deshalb als funktionale Äquivalenzen zur Religion aus, da sie nicht die Einheit der Differenz von Immanenz und Transzendenz thematisieren. Eine Ausnahme hiervon ist die Philosophie Hegels: „Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes. [...] Die Philosophie expliziert daher nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion.“⁵⁸ Hegels gesamte Philosophie kann man als eine philosophische Theologie begreifen und sie deshalb dem Religionssystem zuschlagen. Aber in diesem Punkt unterscheidet sich Hegels Philosophie von der systemtheoretischen Analyse der Religion. Denn nach Hegel hat die Religion die Einheit der Differenz von Immanenz und Transzendenz im Kult nur als Vorstellung und insofern nur als absoluten Inhalt, die Philosophie hingegen auch als Idee, folglich als absolute Form. Die Theologie, die nach Hegel mehr ist als die mythische Funktion des Kultes, rechnet er im Gegensatz zur Systemtheorie nicht dem Religionssystem, sondern der Philosophie zu.⁵⁹ Hingegen analysiert Luhmann die Theologie

⁵⁴ Vgl. ebd. 222.

⁵⁵ Pollack, Religiöse Chiffrierung, 186.

⁵⁶ Vgl. Luhmann, Funktion der Religion, 248–255.

⁵⁷ Luhmann, Die Religion, 106.

⁵⁸ Hegel, Vorlesungen, 28.

⁵⁹ Vgl. hierzu H. Kimmmerle, Religion und Philosophie als Abschluß des Systems, in: O. Pögeler (Hg.), Hegel. Einführung in seine Philosophie, Freiburg i.Br./München 1977, 150–171.

als Reflexionsinstanz des Religionssystems und damit nicht als Wissenschaft oder als eine Philosophie, die im Sinne der „Phänomenologie des Geistes“ für das Wissen verantwortlich zeichnet.⁶⁰

Mitte der achtziger Jahre führt Luhmann die Leitunterscheidung Transzendenz/Immanenz als den binären Code der Religion ein. Grund dafür ist die Einsicht, daß die Frage nach der Funktion der Religion „nur bis zur Unterscheidung funktional äquivalenter Möglichkeiten der Lösung des Bezugsproblems der Religion“ führt.⁶¹ Mit dem binären Code fügt Luhmann der funktionalen Methode eine historische Dimension an. Der Code stellt eine historische Konkretion einer bestimmten Funktion dar, was nicht ausschließt, daß diese Funktion nicht auch in anderer Weise konkretisiert werden kann.⁶² Das Bezugsproblem der Religion, als Paradoxieentfaltungsproblem formuliert, kann denn nach Luhmann – und das ist eine der wenigen Stellen, an denen er dies explizit zugesteht – auch auf andere Weise gelöst werden, beispielsweise durch mathematische Theorien wie die Typentheorie von Russell oder Problembewältigungsformeln des Rechts. Er gibt aber zu bedenken, daß solche Lösungen des religiösen Bezugsproblems keine Anerkennung als Religion finden würden.⁶³

Vom systemtheoretischen Standpunkt aus betrachtet räumt Luhmann also Funktionsäquivalente zur Religion ein, bestreitet diese aber zunächst weiterhin in eigenen Schriften: „Für individuelle Menschen ist sie [die Religion, A. K.] entbehrlich, nicht aber für das Kommunikationssystem Religion.“⁶⁴ Auffallend ist hingegen, daß Luhmann in seinem postum erschienen religionstheoretischen Spätwerk (*Die Religion der Gesellschaft*, 2000) zum Thema Funktionsäquivalente der Religion keine explizite Aussage macht. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er sich jetzt seiner früher gemachten, widersprüchlichen Aussagen zu diesem Thema bewußt ist. Er führt nun lediglich aus, daß es nur die Religion mit ihrer tradierbaren Semantik ist, die sich bezogen auf das Problem der Paradoxieentfaltung als

⁶⁰ Vgl. *Luhmann*, Funktion der Religion, 59f. und 176f. – Die systemtheoretische Analyse widerspricht damit dem Selbstverständnis von Theologen, die sich in der Regel als Wissenschaftler verstehen. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Auffassung vieler Theologen der Dritten Welt, die Theologie nicht als Wissenschaft, sondern entsprechend der systemtheoretischen Analyse als gläubige Reflexion zu verstehen (vgl. *H. Waldenfels*, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn [u. a.] 1985, 63).

⁶¹ *N. Luhmann*, Die Unterscheidung Gottes, in: *Ders.*, Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen 1987, 236–253, 237.

⁶² In diesem Zusammenhang stellt Luhmann auch die Frage, ob Kants Unterscheidung vom Reich der Kausalität und dem Reich der Freiheit eine Säkularisierung des religiösen Codes darstellen könne. Er selbst findet hierauf keine eindeutige Antwort (vgl. *Luhmann*, *Die Religion*, 105f.).

⁶³ Vgl. *N. Luhmann/D. Pollack*, „Ich denke primär historisch“. Religionssoziologische Perspektiven (Gespräch), in: *DZPh* 39 (1991), 937–956, 941.

⁶⁴ *N. Luhmann*, Die Ausdifferenzierung der Religion, in: *Ders.*, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band III, Frankfurt am Main 1989, 259–357, 350.

irreduzible Lösung behauptet.⁶⁵ Nicht mehr er bzw. die Systemtheorie kann aus ihren Leitunterscheidungen die Unvermeidbarkeit von Religion deduzieren, sondern lediglich die Religion selbst besteht darauf.

Systemtheoretisch muß man die Funktionsäquivalenz konstatieren, da der Code von Immanenz und Transzendenz nicht die einzige Form sein muß, die die Paradoxie der Gleichzeitigkeit von unbeobachtbar/beobachtbar im Beobachtbaren zu behandeln vermag. Doch scheint Luhmann allein der religiösen Lösungsvariante dieses Problems gesellschaftliche Relevanz zuzusprechen. Funktionsäquivalente Lösungen tut er als Spielerei ab⁶⁶ – ein nicht überzeugender Versuch, den Funktionssystemstatus der Religion zu retten. Doch dazu im weiteren Verlauf des Textes ausführlicher, nach einer Kritik des systemtheoretischen Religionsbegriffs.

Der systemtheoretische Religionsbegriff

Wenn man theoretisch die Möglichkeit von Funktionsäquivalenten einräumt, dann besagt dies Entscheidendes über den verwendeten Religionsbegriff aus. Religion ist nicht Funktion, sondern bezeichnet eine Klasse von Lösungen, die sich durch den binären Code Transzendenz/Immanenz auszeichnet. Dieser Code ist eine Konkretisierung der Funktion, die sich auf das Bezugsproblem der Simultanität von Unbestimmbarem und Bestimmbarem, Unbeobachtbarem und Beobachtbarem bezieht. Und insofern ist es genau genommen nicht richtig, vom Funktionssystem Religion zu sprechen. Auch wenn Luhmann, mehr zwischen den Zeilen als explizit, Funktionsäquivalente zur Religion einräumt, hat er diesen Schluß nie gezogen. Ob es sich hierbei tatsächlich um eine Inkonsequenz im Luhmannschen Theorieentwurf handelt, soll im Folgenden eine nähere Beleuchtung des Religionsbegriffs klären, den Luhmann verwendet.

Bei der Bestimmung des Religionsbegriffs läßt sich Luhmann, so sagt er, von den Selbstbeschreibungen der Religionen führen. Er möchte damit dem Vorwurf der „Religionsferne“, den man immer wieder funktional bestimmten Religionsbegriffen macht, entgegen.⁶⁷ Er will möglichst so beobachten, wie die Glaubenden beobachten, ihre Leitunterscheidung verwenden, die sie bei ihrer Kommunikation verwenden. Er will den Religionsbegriff aus den Selbstbeschreibungen der Religionen ausfallen. „Wir schreiben nicht

⁶⁵ Vgl. *Luhmann*, Die Religion, 137.

⁶⁶ Vgl. ebd. 136f.

⁶⁷ Zum Beispiel wird diese Kritik gegenüber Luckmanns und Lübbes Religionstheorien vorgebracht (vgl. *H. Knoblauch*, Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns unsichtbare Religion (Vorwort), in: *Th. Luckmann*, Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main 1991, 7–41, 12; und *Kött*, Systemtheorie und Religion, 289f.). Luhmann wahrt die Nähe zu den Selbstbeschreibungen der Religion durch den binären Code von Immanenz und Transzendenz, dessen Werte durch die Semantiken der Religionen ausgemalt werden. – Der frühe Luhmann hat allerdings die Religion noch rein funktional bestimmt, ändert dies doch, nachdem er auch für die Religion einen binären Schematismus ausgemacht hat (*Luhmann*, Die Unterscheidung Gottes, 237).

vor, wir nehmen hin, was sich selbst als Religion beschreibt.“⁶⁸ Das schließt gleichzeitig aus, daß die Wissenschaft sich auf ein ‚wahres Wesen‘ der Religion festlegt. Denn die Selbstbeschreibungen der Religionen variieren entsprechend der Kontexte, in denen sie angefertigt wurden/werden.⁶⁹ Doch, so muß man zu bedenken geben, auch die Beobachtung eines Glaubenden und seiner Unterscheidung, mit der er beobachtet, ist nur aufgrund einer Unterscheidung und damit eines Vorverständnisses möglich, ein Dilemma, dem aber jede Beobachtung und damit auch jede Methode sowie jede Theorie ausgesetzt ist. Auf der anderen Seite kann man auf diese Weise die Religionsbegriffe der Klassiker außer acht lassen.⁷⁰ Diese Methode behält zum einen die Distanz zu ihrem Bezugsproblem bei, wodurch die für die funktionale Analyse spezifische Seitenbeleuchtung und damit die Untersuchung auf funktional äquivalente Lösungen gewährleistet werden.⁷¹ Zum anderen scheint das Beobachten von Beobachtern und ihren verwendeten Unterscheidungen die Kluft zwischen Selbst- und Fremdverständnis zu verkleinern und damit einen Religionsbegriff zu bilden, der die Perspektiven von Beobachter und Beobachtetem annähert. Insbesondere über den Code bewegt sich die Systemtheorie auf das Selbstverständnis der Funktionssysteme zu. Der Vorzug dieses Religionsbegriffs liegt für Luhmann in der Religion selbst begründet, die von sich behauptet, daß allein sie die richtigen Programme besitzt, mit denen religiöse Formen erkannt werden können. Eine Theorie, die denselben Anspruch vertritt, würde sich ebenfalls dem Vorwurf der Religionsferne aussetzen. Und insofern kann nach Luhmann die Methode zur Erschließung des Religionsbegriffs nur heißen: Beobachten von Beobachtern.⁷²

Grundsätzlich ist beim Beobachten von religiösen Selbstbeschreibungen denkbar, daß sich – rekurrierend auf verschiedene religiöse Traditionen – zwei miteinander inkompatible Religionsbegriffe herauskristallisieren. Luhmann hat seinen Religionsbegriff von der christlich-jüdischen Tradition abstrahiert, wobei er vereinzelt auch Bezüge zu anderen Religionen herstellt. Die Frage, welche religiösen Traditionen mit dem systemtheoreti-

⁶⁸ *Luhmann*, Die Religion, 58. – Selbstbeschreibungen treten auf, wenn sich das Wesen der Religion nicht mehr von selbst versteht, sondern wenn auffällt, daß es Heiden gibt. Beispielsweise begann man mit der Niederschrift der Tora, in der Form, wie sie uns heute vorliegt, zur Zeit des babylonischen Exils. Inzwischen waren die Juden über ganz Kleinasien und den Norden Ägyptens verteilt. Viele lebten mit anderen Religionen Haustür an Haustür. Die Tora sollte als jüdische Selbstbeschreibung die Gemeinde zusammenhalten. Deshalb werden Glaubenslehren nicht nur durch zunehmende Geschichtsschreibung, sondern auch regionale Vermischung der Religionen kontrastreicher. Selbstbeschreibungen dienen dazu, die nicht mehr selbstverständliche Einheit des Systems zu sichern (vgl. *Kött*, Systemtheorie und Religion, 122f., 342; vgl. *Luhmann*, ebd. 321f.).

⁶⁹ Vgl. *Luhmann*, ebd. 309.

⁷⁰ Entsprechend seinem methodischen Vorgehen grenzt sich Luhmann denn auch von den sozialphilosophischen Klassikern Durkheim, Weber und Simmel ab, da diese nicht auf die Selbstbeschreibungen der Religion rekurrieren (ebd. 8–10).

⁷¹ Vgl. *Luhmann*, Funktion der Religion, 9.

⁷² Vgl. *Luhmann*, Die Religion, 15 und 25.

schen Religionsbegriff erfaßt werden können, also die grundsätzliche Frage über die Reichweite dieses Begriffs, ist noch nicht endgültig beantwortet. Man muß allerdings berücksichtigen, daß der Begriff der Religion von der abendländischen Geistesgeschichte gebildet wurde⁷³ und mit dieser Bedeutung nicht nur auf außereuropäische Religionen angewandt, sondern auch exportiert wurde.⁷⁴ Folglich wird man vermuten dürfen, daß in anderen Kulturen der Bezeichnung Religion, wird sie denn verwendet, zumindest eine analoge Leitunterscheidung unterstellt wird.⁷⁵

Gewinnt man durch Abstraktion von den einzelnen Selbstbeschreibungen eine Kommunikationsstruktur, die in allen Religionen konstitutive Bedeutung hat, dann hat man, funktional betrachtet, die Funktion der Religionen ausgemacht. Trotzdem besteht theoretisch die Möglichkeit, die in der Funktion bestimmte Struktur überdies als Konstituens anderer Kommunikationsbereiche zu analysieren, die sich selbst nicht als Religion beschreiben und die auch nicht in ihrer Umwelt mit dem Begriff Religion assoziiert werden. Es wären Kommunikationen, die dasselbe Bezugsproblem lösen wie die Religion, die sich aber bei ihrer Lösung nicht der Leitunterscheidung von Immanenz und Transzendenz bedienen und deshalb keine Möglichkeit haben, an religiöse Kommunikation anzuschließen bzw. als solche erkannt zu werden. Ihnen fehlte die religiöse Rekursionsbedingung.

Da solche Äquivalente, wie oben ausgeführt, ausgemacht werden können, kommt man zu dem Schluß, daß Luhmann die Abstraktion der Reli-

⁷³ Das Wort Religion, lat. „religio“, führte Cicero auf das Verb „relegere“, „sorgsam beachten“, zurück und deutet es deshalb als „sorgfältige Verehrung der Götter“. Lactantius hingegen meinte, das Wort Religion stamme von dem Verb „religare“, „binden, wieder verbinden, sich rückbinden“, ab und bedeute folglich „Wiederverbindung des Menschen mit Gott“. Diese zweite Deutung hat Augustinus übernommen und damit als gängig etabliert, wobei man zugestehen muß, daß zum Teil auch die Deutung Ciceros in unseren heutigen Religionsbegriff eingegangen ist (vgl. *U. Berner*, Religion, in: Lexikon der Religionen. Phänomene, Geschichte, Ideen, Freiburg i.Br. [u.a.] 1987, 531).

⁷⁴ Beispielsweise haben die Inder ihre religiösen Vorstellungen, die heute unter dem Begriff Hinduismus subsumiert werden, ursprünglich nicht als eine zusammengehörige Religion verstanden. Der indischen Landbevölkerung ist dieses Verständnis zum großen Teil bis heute fremd. Den Begriff des Hinduismus haben zunächst die Missionare der Kolonialmächte geprägt. Hindu war für sie ein Inder, der sich nicht ausdrücklich zu einer nicht-indischen Religion bekannte. Die Begegnung Indiens mit Europa hatte im 19. Jahrhundert den Neohinduismus („neo“ nur aus Sicht der Europäer) zum Ergebnis, eine sozial-religiöse Reformbewegung, die letztlich nationale Unabhängigkeit anstrebte. Die intellektuelle Oberschicht Indiens, europäisch ausgebildet, erkannte, daß zu diesem Zweck die Einheit einer Religion, die klare Abgrenzungskriterien formuliert und zeigt, ein geeignetes Mittel ist.

⁷⁵ Meine Untersuchung des typologischen Potentials der Systemtheorie der Religion hat ergeben, daß alle als empirisches Material herangezogenen Religionen mit der Leitunterscheidung unvertraut/vertraut, die sich im Laufe der gesellschaftlichen Evolution zum binären Code Transzendenz/Immanenz ausdifferenziert hat, beschrieben werden können. Auf diese Weise konnte eine evolutionäre Religionstypologie mit folgenden Typen erstellen werden: die archaische Religion, die mythische Religion, die moralisierende Religion, die kanonisierende Religion, die hermeneutische Religion und die Religion in der funktional differenzierten Gesellschaft (vgl. *A. Kött*, Religionsgeschichte der reflexiven Nachbesserungen. Modell einer evolutionären Religionstypologie auf der Basis der Systemtheorie, in: ZRGG 56.4, 2004; und *ders.*, Systemtheorie und Religion, 354).

gion und des religiösen Bezugsproblem zu weit getrieben hat. Somit führt auch die Untersuchung des von ihm verwendeten Religionsbegriffs zu dem Ergebnis, daß die Religion ein Problem behandelt, zu dem es nicht-religiöse Äquivalente geben kann und daß es folglich falsch oder zumindest begrifflich ungenau ist zu sagen, daß ausschließlich die Religion die Funktion, für die Differenz von beobachtbar/unbeobachtbar im Beobachtbaren Formen anzubieten, bedient.

Der systemtheoretische Begriff des Funktionssystems

Eine weitere Überprüfung dieses Resultats soll nun mit dem Begriff des Funktionssystems geschehen. Auf den ersten Blick scheint diese Überprüfung keine Mühe zu bereiten, da sich der Begriff aus dem bereits Gesagten ableiten läßt. Mit Funktionssystem wird ein System bezeichnet, dessen Operationen alle auf die Lösung ein und desselben Problems bezogen sind und deshalb in ihrer Äquivalenz durch eine abstrahierte Funktion beschreibbar sind. Die Operationen des Funktionssystems x genügen der Funktion x . Doch nach Luhmann kennzeichnet nicht nur die Funktion, sondern auch der binäre Code ein Funktionssystem. Er konditioniert und interpretiert die Funktion, er gibt das oberste Erwartungsmuster eines Funktionssystems ab. Letztlich ist es der Code, der die Ausdifferenzierung eines Funktionssystems gewährleistet. Codierung ermöglicht die Verselbständigung eines Teilsystems, dessen Funktion bisher in einem anderen Kommunikationskontext mitbefriedigt wurde.⁷⁶ Alle diese Formulierungen erwecken den Eindruck, als ob der binäre Code den gesamten Lösungskorridor eines Bezugsproblems und damit dessen Funktion konditionierte. Dies steht aber im Widerspruch zu den in dieser Untersuchung bisher erzielten Ergebnissen. Danach konditioniert der binäre Code von Immanenz/Transzendenz, der Code der Religion, lediglich die religiösen Lösungen, die das Problem behandeln, wie das Appräsentierte, das Ausgeschlossene, das Unbestimmbare, das Unbeobachtbare, der Sinn von Sinn mitbeobachtet, mitkommuniziert werden kann.⁷⁷ Die nicht-religiösen Lösungen dieses Problems werden von diesem Code nicht konditioniert. Insofern ist der religiöse Code nicht kennzeichnend für diese Funktion, und er gibt auch nicht das oberste Erwartungsmuster dieser Funktion ab. Er umfaßt lediglich einen Teil der Lösungen, die unter diese Funktion subsumierbar sind. Dies hat zur Konsequenz, daß die Religion kein Funktionssystem ist. Mit dem Begriff Religion wird lediglich eine Klasse von Lösungen bezeichnet, die sich auf das Konstitutionsproblem von Beobachtung, Sinn bzw. Kommunikation beziehen. Der Code von

⁷⁶ Vgl. *Luhmann*, Die Religion, 67, 95, 125; und *ders.*, Die Unterscheidung Gottes, 237f.; *ders.*, Die Wissenschaft, 272f., *Luhmann/Pollack*, Ich denke primär historisch, 942; sowie *P. Fuchs*, Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit, Frankfurt am Main 1992, 75f.

⁷⁷ Vgl. *Pollack*, Funktionale Religionstheorie, 11.

Immanenz/Transzendenz weist sie als dieser Klasse zugehörig aus. Nicht-religiöse Lösungen dieses Problems müssen keinen, könnten aber einen Code benutzen. Dieser Code muß natürlich ein anderer sein, da es sich sonst um religiöse Kommunikationen handeln würde. Dem Ergebnis dieser Ausführungen kommt Luhmann am ehesten mit der Formulierung nahe, „daß die Ausdifferenzierung eines gesellschaftlichen Funktionssystems nur möglich ist, wenn die Funktion durch eine Unterscheidung, durch einen für sie spezifischen binären Code, interpretiert werden kann“⁷⁸. Interpretationen kann es in Abhängigkeit des jeweiligen Beobachterstandpunkts – theoretisch zumindest – viele geben.

Zusammengefaßt hat dies folgende Konsequenzen:

1. Da zur Religion funktionale Äquivalenzen analysiert werden können, kann man nicht von einer Funktion der Religion in dem Sinne sprechen, daß sie einen Korridor ausschließlich für religiöse Lösungen vorgebe, und insofern den Begriff Funktionssystem *der* Religion nicht im Sinne eines *genitivus subjectivus* verwenden.

2. Will man aus gesellschaftstheoretischen Gründen an einem Funktionssystem der Religion festhalten, muß man das Bezugsproblem in der Weise eingrenzen, daß die Funktion nur durch den Code von Immanenz und Transzendenz konditionierbar ist.

3. Eine Alternative wäre, die Definition des Religionsbegriffs zu ändern, ihn nicht mehr entsprechend den Selbstbeschreibungen der Religionen zu bestimmen, sondern unter ihn alle Kommunikationen zu subsumieren, die das Problem des Beobachtbaren und damit das der Selbstkonstitution, die auf Unbeobachtbares bzw. Fremdkonstitution verweisen, lösen. Doch mit einem solchen Begriff würde mehr erfaßt als das, was sich selbst als Religion bezeichnet. Ein solcher Religionsbegriff wäre sowohl für die Theologie als auch die Religionswissenschaft unbrauchbar.

Dieses Ergebnis führt unweigerlich zu der Frage, ob Ähnliches auch bei anderen gesellschaftlichen Funktionssystemen beobachtet werden kann: Kommunikationen, die das Bezugsproblem lösen, aber nicht durch den (genauer müßte man nun sagen: einen) Code des Funktionssystems konditioniert sind bzw. konditioniert werden können. Ohne einer solchen Untersuchung vorgreifen zu wollen, kann man vermuten, daß vor allem Selbstbeschreibungen, die auf dogmatische und normative Elemente Wert legen, auf eine solch codierte Exklusivität innerhalb eines Funktionssystems beharren.

Die soziale Entbehrlichkeit von Religion

Der Nachweis von Funktionsäquivalenten zur Religion hat zur Konsequenz, daß Religion nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die Gesellschaft entbehrlich ist. Das beobachtungs- bzw. sinntechnische Kon-

⁷⁸ Luhmann, Die Unterscheidung Gottes, 237f.

stitutionsproblem kann die Gesellschaft ebenso mittels nicht-religiöser Kommunikationen lösen. Insofern ist schon Pollack zu dem bereits oben zitierten Schluß gekommen, daß nicht die Religion, sondern das religiöse Bezugsproblem unvermeidlich ist⁷⁹ – zumindest so lange, solange die Gesellschaft zur Beobachtung zweiter Ordnung, d.h. zur Reflexion fähig ist.

Für individuelle Menschen, so Luhmann, sei Religion entbehrlich.⁸⁰ Zum einen können sie die Frage nach den Konstitutionsbedingungen von Sinn nicht stellen. Jedoch kann man davon ausgehen, daß sinnkonstituierende Systeme, die zur Beobachtung zweiter Ordnung fähig sind, auch ihre Konstitutionsbedingungen reflektieren. Das Ergebnis dieser Reflexion muß jedoch keine ausgearbeitete Dogmatik zur Konsequenz haben. Luhmann sieht beispielsweise in der Formulierung: „mir geht’s ganz gut, was soll ich groß drüber nachdenken“, eine psychische Äquivalenz zur Religion.⁸¹ Auch agnostisches Achselzucken oder die Feststellung, daß es sich hierbei um eine „positivistische Scheinfrage“ handelt, sind Formen, mit denen das religiöse Bezugsproblem, die Paradoxie der Gleichzeitigkeit des Unbeobachtbaren und Beobachtbaren im Beobachtbaren, entparadoxiert wird. Zur Entbehrlichkeit der Religion für den einzelnen erläutert Luhmann: „Dies gilt zwar nur aus der Sicht des einzelnen und erlaubt keinerlei Rückschluß auf die gesellschaftliche Relevanz und Unentbehrlichkeit dieser Funktionssysteme. Aber Inklusionsformen sind für jedes Funktionssystem eine sehr wichtige Variable, und es hängt für sie viel davon ab, was für die Einzelpersonen davon abhängt, ob sie mitmachen oder nicht.“⁸² Das bedeutet, daß nicht nur die gesellschaftliche Relevanz, sondern auch die Existenz des Religionssystems von der Entscheidung des einzelnen abhängt. Theoretisch ist es möglich, daß kein psychisches System auf religiöse Inklusion Wert legt. Insofern ist es vom systemtheoretischen Standpunkt aus betrachtet nicht nachvollziehbar, warum sich für das Problem der gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen nicht eine Lösung in Form einer agnostischen Gleichgültigkeit oder einer philosophischen Praxis, die Gelassenheit einübt, etablieren kann, die mit zunehmender Ausdifferenzierung von einem Code konditioniert wird.

Abgesehen von der Möglichkeit, daß Gesellschaft grundsätzlich auf Religion verzichten kann, haben diese Ausführungen zur Konsequenz, daß in einer Gesellschaft, in der die Beobachtung zweiter Ordnung manifestiert ist, sich das Konstitutionsproblem von Beobachtung und damit auch von Sinn und Kommunikation unweigerlich stellt. Aber die Lösung dieses Problems scheint theoretisch mit wesentlich weniger Aufwand zu haben zu

⁷⁹ Vgl. Pollack, Religiöse Chiffrierung, 186.

⁸⁰ Vgl. Luhmann, Ausdifferenzierung, 350; sowie ders., Die Religion, 303.

⁸¹ Luhmann/Pollack, Ich denke primär historisch, 941.

⁸² Luhmann, Die Religion, 303.

sein, als dem, den die Religion betreibt. Inwieweit die hier angedachten, hauptsächlich fatalistischen Funktionsäquivalente zur Religion bereits gesellschaftliche Relevanz aufweisen, ist eine Frage, die empirisch überprüft werden kann.

Will man – aus welchen Gründen auch immer – den Funktionssystemstatus der Religion retten, kann man von der Theorie absehen und die gesellschaftliche Relevanz der Lösungen, die alle die Paradoxie der Simultaneität des Beobachtbaren/Unbeobachtbaren im Beobachtbaren mit dem Code Immanenz und Transzendenz entfalten, in das Zentrum der Bewertung stellen. Doch damit hätte man die Immanenz der Systemtheorie verlassen.