Christoph Kleine*

Niklas Luhmann und die Religionswissenschaft: Geht das zusammen?

DOI 10.1515/zfr-2016-0005

Zusammenfassung: Dieser Artikel geht der Frage nach, ob Niklas Luhmanns hoch-abstrakte und komplexe Systemtheorie für die Religionswissenschaft überhaupt brauchbar ist. Auf eine kurze Einführung in Luhmanns Religionstheorie folgt eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den Argumenten ihrer Kritiker, namentlich mit Rudi Laermans und Gert Verschraegen sowie Peter Beyer. Kritik an Luhmanns Ideen zur Religion von Seiten derer, die seiner Systemtheorie gegenüber insgesamt offen sind, richtet sich häufig gegen dessen Behauptung, der spezifische Code des Religionssystems bestehe in der Leitunterscheidung Transzendenz/Immanenz, an der sich religiöse Kommunikation orientiere. In diesem Zusammenhang wird Luhmann vorgeworfen, seine Theorie sei gewissermaßen theologisch kontaminiert und christozentrisch. Peter Beyer meint in diesem Zusammenhang, der tatsächliche Code des Religionssystems bestehe eher in dem Dual Heil/Verdammnis. Ich versuche in diesem Artikel zu zeigen, dass die Kritik am Code Transzendenz/Immanenz auf einem grundlegenden Missverständnis seines Konzepts von Transzendenz sowie seiner funktionalen Religionsbestimmung basiert. Luhmanns gesamte Religionstheorie kann nur mit dem Code Transzendenz/Immanenz funktionieren. Abschließend wird die Brauchbarkeit von Luhmanns Religionstheorie mit Blick auf die Analyse historischer Diskurse betont, innerhalb derer die Grenzen zwischen religiösen und nicht religiösen Kultursegmenten ausgehandelt werden – unabhängig vom Gebrauch des Begriffs ‚Religion‘.

Schlüsselwörter: Luhmann, Systemtheorie, historische Diskursanalyse, Transzendenz/Immanenz, Funktion von Religion

Abstract: This article discusses the usefulness of Niklas Luhmann’s systems theory for the study of religion. Postcolonial deconstructivism, sometimes labelled ‘critical religion’, in the style of R. McCutcheon, T. Fitzgerald, and others

*Kontaktperson: Christoph Kleine, Universität Leipzig – Religionswissenschaftliches Institut, Schillerstraße 6, 04109 Leipzig, Sachsen, Email: c.kleine@uni-leipzig.de

doubts the applicability of this highly complex and abstract theory as such. Their proponents argue that the idea of an ‘autopoietic’ social system called ‘religion’ is a genuinely modern Western concept by which ‘religion’, as a generic term, is inappropriately projected or imposed onto non-Western and premodern cultures. Furthermore, they claim that Luhmann proposes a *sui generis* concept of religion. While due to a lack of shared theoretical premises, it seems to be all but impossible to reconcile a systems-theoretical approach to the study of religion with this strand of a radical postcolonial deconstructivism, other critiques of Luhmann’s concept of religion deserve a closer look.

As is well known, Luhmann defines religion as one social sub-system among others (such as politics, economy, sport, law, family, art). Social systems, he claims, are constituted, upheld, and reproduced by communication which demarcates the borders of the respective system and thus generates a system environment. Communication is possible only between the elements within a given system but not between the elements of different systems. Accordingly, Luhmann defines social systems as self-generating, or ‘autopoietic’. Social systems are operationally closed but cognitively open as they perceive irritations from their environment and react to them. Each social system, according to Luhmann, has its own binary code along which all communication within the system is structured. In the case of religion this code is *transcendence/immanence*. Furthermore, in modern society, Luhmann claims, social systems are primarily differentiated in accordance with their specific functions for society as a whole. The function of religion is to transfer indeterminability (transcendence) into determinability (immanence).

Some sociologists, such as Rudi Laermans and Gert Verschraegen (2001), as well as scholars of religion, such as Peter Beyer (2001, 2006) have criticized Luhmann for defining transcendence/immanence as the religious code. Laermans and Verschraegen accuse Luhmann’s view of religion of being “all too obviously based on the theological self-observations – or the self-descriptions – of (Christian!) religion”. From a somewhat different perspective, Peter Beyer also blames Luhmann’s approach for being deductive and “theological”. He proposes to replace the code transcendence/immanence with the code blessed/damned or salvation/damnation.

In my view both Laermans/Verschraegen and Beyer miss the point because they misinterpret Luhmann’s concept of ‘transcendence’. Not only is Beyer’s code ‘blessed/damned’ much more ‘theologically’ charged than the code ‘transcendence/immanence’. Luhmann repeatedly notes that he uses ‘transcendence’ in a non-theological way, entirely disconnected from religious semantics. ‘Transcendence’ in his theory is simply the horizon of an appresented indeterminability that emerges as soon as communication takes place. Because every

communication in every social system by necessity selects between what is chosen (presented) and what is rejected or ignored (but still appresented), it produces an indeterminable remainder, causing uncertainty and irritation. The special social function of the religious system is to deal with this fundamental communicative operation of differentiating between the presented and the appresented. Therefore, to dismiss or replace the binary code transcendence/immanence means to deprive the religious system of its social function. In my view Luhmann's functional theory of religion can only work as long as the fundamental premise of transcendence/immanence being the religious code is maintained.

Even though Luhmann's critics – in my view – clearly misinterpret his theory, it cannot be denied that the application of systems theory in the study of religion poses some serious problems. These problems largely result from the high degree of abstraction of Luhmann's theory which makes it difficult to relate it to real people. On the other hand, viewed from the perspective of historical discourse analysis, which is based on the assumption that there is no way to go behind the discourse anyway, systems theory may provide valuable heuristic tools and concepts for analyzing emic negotiations regarding the boundary between 'religion' and 'the secular,' irrespective of the actual usage of the term 'religion' in the emic discourses. This is what distinguishes a historical discourse analysis informed by Luhmann's systems theory from recently proposed approaches of a 'discursive study of religion'.

Keywords: Luhmann, systems theory, historical discourse analysis, transcendence/immanence function of religion

1 Vorbemerkung

Der Soziologe Niklas Luhmann (1927–1998) gilt nicht nur als der wohl prominenteste Vertreter einer soziologischen Systemtheorie, sondern zählt unbestreitbar auch zu den Klassikern der Religionssoziologie, zumindest im deutschen Sprachraum. Zwar war Religion nicht Luhmanns zentrales Thema, aber mit Werken wie *Funktion der Religion* (1977) und *Die Religion der Gesellschaft* (postum 2000) hat er doch höchst einflussreiche Theorien über Religion aufgestellt, an denen man auch als Religionswissenschaftler kaum vorbei kommt – zumal Luhmann der Religion unter allen sozialen Systemen eine gewisse Sonderstellung zuweist – auch, aber nicht ausschließlich, weil Religion in seinen Augen „mit einem beträchtlichen Vorlauf an funktionaler Ausdifferenzierung in die neuere Geschichte hinein“ gegangen sei und daher mutmaßlich „für die Umstellung der

Gesamtgesellschaft auf funktionale Differenzierung, die im späten Mittelalter anlaufen wird, eine besondere Rolle spielt“¹.

Dennoch ist die Religionstheorie Luhmanns gerade auch in der Religionswissenschaft höchst umstritten. Dafür gibt es eine Reihe von Gründen. Auf einige davon werde ich in diesem Beitrag etwas ausführlicher zu sprechen kommen. Abgesehen von der inhaltlichen Kritik an bestimmten Aspekten der Religionstheorie Luhmanns, stehen einer uneingeschränkten Begeisterung für sie vor allem ihre Komplexität und ihr hoher Abstraktionsgrad entgegen. An Luhmann – das ist offensichtlich – scheiden sich die Geister. Manche Kolleginnen und Kollegen arbeiten ganz selbstverständlich mit seinen Theorien, Begriffen und Konzepten,² andere schrecken ersichtlich davor zurück. Manche reagieren geradezu gereizt auf Luhmanns Systemtheorie, die sie entweder für schlicht unverständlich oder für empirisch nicht haltbar oder für beides halten.

Ich kann diese Ambivalenz durchaus nachvollziehen. Sobald es mir z. B. in der Lehre einmal gelungen ist, Luhmanns Religionstheorie soweit herunter zu brechen, dass ich nicht mehr nur noch in verzweifelt fragende Gesichter blicke,

1 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993), 270.

2 Z.B.: Burkhard Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte,“ in *Lokale Religionsgeschichte*, Hg. Hans G. Kippenberg, Brigitte Luchesi und Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (Marburg: Diagonal-Verl., 1995): 21–42; Johann Evangelist Hafner, *Selbstdefinition des Christentums: Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2003); Ders., „Beyond Experience. The Contribution of System Theory in German Theology,“ *Modern Believing* 50 (2009): 49–59 u. v. m.; Volkhard Krech, „Religion als Kommunikation,“ in *Religionswissenschaft: Ein Studienbuch*, Hg. Michael Stausberg (Berlin: De Gruyter, 2012): 49–63; Hartmann Tyrell, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch, *Religion als Kommunikation*, Religion in der Gesellschaft 4 (Würzburg: Ergon-Verl., 1998); Christoph Kleine, „Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular: Eine systemtheoretische Betrachtung,“ in *Religionswissenschaft: Ein Studienbuch*, Hg. Michael Stausberg (Berlin: De Gruyter, 2012): 65–80; Ders., „Religion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan: Polythetische Klassen, semantische und funktionale Äquivalente und strukturelle Analogien,“ in *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, Hg. Peter Schalk, Max Deeg, Oliver Freiberger, Christoph Kleine und Astrid van Nahl (Uppsala: Uppsala Universität, 2013): 225–292; Ders., „Religion and the Secular in Premodern Japan from the Viewpoint of Systems Theory,“ *Journal of Religion in Japan* 2 (2013): 1–34; Moritz Klenk, „Religionswissenschaft als systemische Kulturwissenschaft: Überlegungen zu einer Synthese von Systemtheorie und kulturwissenschaftlicher Religionsforschung,“ *Bayreuther Beiträge zur Erforschung der Religiösen Gegenwartskultur* 2 (2010); Ders., „New Religious Movements in Global Perspective: A Systems Theoretical Approach,“ *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 7 (2012): 40–58; Jörg Stolz, „Die evangelikale Bekehrung aus systemtheoretischer Sicht,“ *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie* 6 (2000): 55–84.

habe ich schon das Gefühl, sie unzulässig banalisiert zu haben. Das wird mir auch in diesem Beitrag so gehen, wenn ich versuchen werde, in aller Kürze die Grundpfeiler der Religionstheorie Luhmanns für diejenigen zu skizzieren, die damit weniger vertraut sind. Ich will Luhmann dabei gar nicht unterstellen, bloß rhetorische Nebelkerzen gezündet zu haben, um die Leserschaft so zu verwirren und so zu überfordern, dass sie sich nicht mehr traut, ihn zu kritisieren. Ich glaube vielmehr, dass Luhmann geradezu zwanghaft um theoretische Konsistenz bemüht war und sich unter diesem Zwang gleichsam zum Opfer seiner eigenen Theorie gemacht hat. So kann man ihm vorwerfen, sein Theoriegebäude funktioniere selbst wie ein autopoietisches System, das aber im Gegensatz zu sozialen Systemen nicht nur operativ geschlossen sei, sondern auch kognitiv. Luhmann scheint weitgehend immun gegen Irritationen aus seiner Umwelt gewesen zu sein – sprich: gegen Einwände und Kritik von Kollegen – oder gegen Querschläger aus der empirischen Forschung. Schon 1982 bedauerte Thomas Luckmann in einer Rezension zu *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (1980), „daß ein Gelehrter diesen [sic!] Ranges in seiner *splendid isolation* verharrt“.³

Es ist jedoch nicht nur die provozierende Autopoiesis seines Denksystems, die Kritiker auf den Plan ruft. Manche Kritik basiert schlicht und ergreifend auf einer fundamentalen Inkompatibilität der theoretischen Vorannahmen. Das gilt etwa für Kritik von Seiten der Vertreter einer selbsternannten postkolonialen „critical religion“ (man beachte die Vermengung von „Religion“ und „Religionswissenschaft“), die jede transkulturelle Verwendung des Begriffs „Religion“ als „generic term“ oder als „*sui-generis*-Begriff“ ablehnen.⁴ Eine Auseinandersetzung mit dieser Denkströmung, die Luhmann eine illegitime Projektion eines modernen Konzepts auf vormoderne Kontexte und damit einen „Kategorienfehler“ vorwirft,⁵ scheint mir nicht besonders fruchtbar zu sein, da hier nicht von den gleichen Prämissen her gedacht wird. Wenn man sich darauf festgelegt hat, dass „Religion“ ein modernes Konzept sei und dieses nur im Kontext seiner diskursiven Erzeugung und Reproduktion analysiert werden darf, ist jede Theorie, die

³ Thomas Luckmann und Bernhard Giesen, „NIKLAS LUHMANN, Gesellschaftsstruktur und Semantik,“ *Soziologische Revue* 5 (1982): 1–10, 5.

⁴ So etwa im Anschluss an McCutcheon, Fitzgerald et al. Mitsutoshi Horii, „Critical Reflections on the Religious-Secular Dichotomy in Japan,“ in *Making religion. Theory and practice in the discursive study of religion*, Hg. Frans Wijsen und Kocku von Stuckrad (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2016): 260–286. Vgl. diesbezüglich aber auch Michael Stausbergs vollkommen zutreffende Feststellung, dass gerade diejenigen, die den Religions-Begriff für unanwendbar halten, einen „reverse *sui generis* approach“ verfolgen. Michael Stausberg, „Distinctions, Differentiations, Ontology, and Non-humans in Theories of Religion,“ *Method & Theory in the Study of Religion* 22 (2010): 354–374.

⁵ Ebd. 262.

„Religion“ als eine metasprachliche Kategorie zu fassen und zu Analyse Zwecken anzuwenden versucht, von vornherein delegitimiert.

Ergiebiger ist es, sich mit Einwänden gegen Luhmann zu befassen, die einerseits die Möglichkeit einer metasprachlichen Verwendung des Religionsbegriffs akzeptieren und andererseits gegenüber Luhmanns funktionaler Systemtheorie grundsätzlich aufgeschlossen sind. So wurde Luhmanns Religionstheorie wiederholt unterstellt, sie sei eurozentrisch und im Grunde theologisch kontaminiert. Ein hiermit durchaus zusammenhängender weiterer Vorwurf lautet, seine Theorie sei komplett empiriefrei und würde an jeder empirischen Forschung zerschellen wie eine Sektflasche am Schiffsbug bei einer Schiffstaufe. Im Hauptteil dieses Beitrags werde ich mich der Kritik an Luhmanns Religionstheorie über ein zentrales Problem nähern: der Frage nach dem spezifischen Code des Religionsystems. Konkret werde ich mich mit einem Artikel von Rudi Laermans und Gert Verschraegen⁶ aus dem Jahr 2001 sowie zwei Aufsätzen von Peter Beyer⁷ aus den Jahren 2001 und 2006 auseinandersetzen.

2 Luhmanns Religionstheorie im Schnelldurchlauf

Da Luhmann sich selbst nicht als Religionssoziologe verstanden hat, muss man seine Religionstheorie im Kontext seiner allgemeinen Theorie der Gesellschaft verstehen. Luhmann ging es im Wesentlichen um die grundsätzliche Frage, wie eine stabile Gesellschaft überhaupt möglich ist. Im Speziellen ging es ihm dann darum, die Mechanismen sozialer Differenzierung zu ergründen, die der Stabilisierung von Gesellschaften dient. Wie kommt es zur Ausdifferenzierung sozialer Teilsysteme wie Politik, Wirtschaft, Recht, Kunst und – *last but not least* – Religion?

Luhmann geht in seiner Analyse zunächst von der modernen Gesellschaft aus. Die moderne Gesellschaft zeichne sich dadurch aus, dass sie nach primär funktionalen Gesichtspunkten in verschiedene Teilsysteme unterteilt sei. Jedes Teilsystem übernimmt eine spezifische Funktion für die gesamte Gesellschaft und trägt damit auf je eigene Weise zu deren Stabilisierung bei. Die funktionale Differenzierung bringt zudem erhebliche Effizienzsteigerungen mit sich, da durch sie eine Reduktion von ansonsten kaum zu bewältigender Komplexität möglich

⁶ Rudi Laermans und Gert Verschraegen, „The Late Niklas Luhmann’ on Religion: An Overview,“ *Social Compass* 48 (2001): 7–20.

⁷ Peter Beyer, „What Counts as Religion in Global Society? From Practice to Theory,“ in *Religion im Prozeß der Globalisierung*, Hg. Ders. (Würzburg: Ergon-Verl., 2001): 125–150; Ders., *Religions in Global Society* (London: Routledge, 2006).

wird. Eine zentrale Frage ist natürlich, wie die Ausdifferenzierung von Teilsystemen in der Gesellschaft erfolgt. Wer zieht die Grenzen zwischen Religion und Politik, Recht und Wirtschaft usw.?

Schon diese Frage ist aus Luhmann'scher Perspektive falsch gestellt: nicht wer, d. h. Menschen, ziehen diese Grenzen, sondern Systemgrenzen werden durch Kommunikation errichtet, stabilisiert und reproduziert. Und beim Begriff „Kommunikation“ darf man im Kontext der Systemtheorie nicht einfach an Menschen denken, die sich mit anderen unterhalten. Berühmt geworden ist in diesem Zusammenhang Luhmanns verwegen klingende Aussage: „Der Mensch kann nicht kommunizieren; nur die Kommunikation kann kommunizieren.“⁸. Beim frühen Luhmann klingt das noch nicht ganz so radikal:

Von sozialen Systemen kann man immer dann sprechen, wenn Handlungen mehrerer Personen sinnhaft aufeinander bezogen werden und dadurch in ihrem Zusammenhang abgrenzbar sind von einer nichtdazugehörigen Umwelt.⁹

Wenn hier allerdings davon die Rede ist, dass Personen miteinander kommunizieren, ist damit in der entwickelten Systemtheorie Luhmanns nicht die empirische Einheit „Mensch“ gemeint. Vielmehr muss diese Einheit wiederum zerlegt werden in autopoietische Systeme, namentlich den Körper, ohne den faktisch keine Kommunikation stattfinden kann, und v. a. das psychische System, das in Form von Bewusstsein an der Kommunikation als Selektionshorizont für Mitteilungen von Bewusstseinsinhalten oder Informationen direkt beteiligt ist. Damit nun aber Kommunikation zur Ausbildung von Teilsystemen in einer Gesellschaft führen kann, darf sie nicht beliebig sein. Sie muss sich von Teilsystem zu Teilsystem unterscheiden. Luhmann bringt an dieser Stelle den Begriff des system-spezifischen Codes ins Spiel: Jedes soziale System verfügt über einen je eigenen Code, an dem sich jede systeminterne Operation (d. i. Kommunikation) orientiert. Bei diesem Code handelt es sich um eine binär strukturierte Leitunterscheidung. In Bezug auf das Wirtschaftssystem ist dies leicht verständlich: Jede Operation/Kommunikation im System Wirtschaft orientiert sich letztlich an der Leitunterscheidung von Haben und Nichthaben. Das Bezugsproblem des Wirtschaftssystems ist das „soziale Problem des gegenwärtigen Leidens an der Knappheit, die andere verursachen“,¹⁰ und seine gesellschaftliche Funktion ist die Knappheits-

8 Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1001 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007), 31.

9 Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975), 10.

10 Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1152 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008), 65.

minderung. Knappheit ist denn auch die „Kontingenzformel“ des Systems Wirtschaft, mit dessen Hilfe – sehr vereinfacht gesagt – die Kontingenz von Haben und Nichthaben, von Reichtum und Armut erklärt werden kann: es kann nun einmal nicht jeder alles haben. Kommuniziert wird über das symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium Geld.¹¹

Wesentlich komplizierter verhält es sich jedoch mit dem System Religion. Was ist die soziale Funktion von Religion? Was ist ihr Bezugsproblem? Entlang welchen Codes wird im System kommuniziert? Und was ist das symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium der Religion? Es ist offensichtlich, dass sich auch Luhmann mit der Beantwortung dieser Fragen nicht ganz leicht getan hat. Die Funktion der Religion für das Gesellschaftssystem, so der frühe Luhmann,¹² sei es,

die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen (System) hin unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren, in der System und Umwelt in Beziehungen stehen können, die auf beiden Seiten Beliebigkeit der Veränderung ausschließen.¹³

Das klingt nun einigermaßen kryptisch, und mit dem Versuch, diese Definition allgemein verständlich zu machen, läuft man fast zwangsläufig in diverse offene Messer. Ich versuche es dennoch: Luhmann geht davon aus, dass bei jeder Kommunikation in jedem System eine Selektion stattfindet: es wird über dieses gesprochen und damit nicht über jenes. Das in der Kommunikation nicht Thematisierte bleibt gewissermaßen als unbestimmbarer Rest übrig. In Luhmanns Worten:

In allem sinnhaften Erleben und Handeln wird laufend mehr appräsentiert, als repräsentiert werden kann. Im Sequenzieren des eigenen Erlebens oder Handelns, beim nächsten Schritt schon, muß man daher auswählen und beiseitelassen. Dies gilt erst recht für den Kommunikationsprozeß sozialer Systeme. Das Woraus der Selektion bleibt mitfungierender appräsentierter Horizont, ohne den Erleben und Handeln nicht konkret erscheinen, nicht in der Welt situiert werden könnten [...].¹⁴

11 Ebd., 230 ff.

12 Ich möchte hier nicht die Frage erörtern, ob der frühe Luhmann der *Funktion der Religion* durch den späten Luhmann der *Religion der Gesellschaft* überholt wurde und beide Luhmanns gewissermaßen inkompatibel sind, wie etwa Moritz Klenk annimmt. Moritz Klenk, „Religionswissenschaft“: 41. Es geht mir überhaupt nicht um eine orthodoxe Auslegung der Systemtheorie, sondern ganz pragmatisch einerseits um die Frage ihres Nutzens für die Religionswissenschaft (und sei es in modifizierter Form) und andererseits um die Frage, ob die hier angesprochenen Kritiker die Theorie nicht grundlegend missverstanden haben, selbst bei großzügiger Auslegung.

13 Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 407 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982 [1977]), 26.

14 Ebd., 22.

Vereinfacht gesagt, wird der „appräsenitierte Horizont“, das in der Kommunikation innerhalb aller Sinnsysteme Ausgeschlossene und damit Unbestimmbare – und irgendwie Beunruhigende – in der Religion zur Transzendenz ausgearbeitet. Zugleich schafft Religion Formen der Repräsentation des Unbestimmbaren/der Transzendenz und macht das Unbestimmbare damit (scheinbar) bestimmbar. Durch „Wiedereinführen des Appräsenitierten durch Repräsentation“¹⁵ wird die Transzendenz in die Immanenz geholt. Konkret: wenn man das Unbestimmbare/die Transzendenz z. B. als „Gott“ bezeichnet, diesem Eigenschaften zuweist, ihn vielleicht sogar bildlich darstellt und ein „Haus“ errichtet, entsteht die Vorstellung einer Bestimmbarkeit des Unbestimmbaren. Unbestimmbares wird in Bestimmbares transformiert.¹⁶ Da im Vollzuge des Erlebens und Handelns (d. h. sinnhaften Verhaltens) und in jeder sinnkonstituierenden Kommunikation in jedem System selektiert werden muss und somit immer ein „appräsenitierter Sinnhorizont“ entsteht, ist das Religionssystem für jedes andere soziale Teilsystem relevant. Das „Problem des Zugleichs von Bestimmtheit und Unbestimmbarkeit“¹⁷ stellt sich eben für alle Systeme, wird aber nur von der Religion zum zentralen Bezugsproblem gemacht.

Sie [die Religion; CK] findet ihren Ausgangspunkt und die Bedingung ihrer universalen Relevanz in der Allgemeinheit des Bezugsproblems. Unbestimmbare Horizonte sind mit allem Sinn gegeben so wie transzendierende Umwelten mit aller Systembildung. Insofern kann das Bezugsproblem der Religion in jedem Moment, an jedem Thema, in jeder Enttäuschung oder Überraschung aufbrechen.¹⁸

Der spezifische Code des Religionssystems basiert für Luhmann also auf der Leitunterscheidung von Transzendenz und Immanenz – dazu später mehr. Als Kontingenzformel kommt für Luhmann – analog zu Knappheit im Wirtschaftssystem oder Legitimität im Politiksystem – z. B. „Gott“ in Betracht. Mit dem Konzept eines mächtigen Gottes kann man unbestimmbare Kontingenz in bestimmbare überführen. Einfach und nicht-luhmannianisch ausgedrückt: existenzielle Fragen wie die nach der Kontingenz von Gesundheit, Wohlstand usw. sind mit Gottes Willen und Wirken erklärbar. Man kann an die Stelle der Kontingenzformel Gott natürlich auch „Karma“ o. ä. setzen.

Offensichtlich schwer getan hat sich Luhmann aber damit, ein symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium der Religion zu bestimmen. Die Herausbildung eines solchen Mediums ist für ihn ein wichtiger Faktor im „evolutionären

15 Ebd., 24.

16 Ebd., 33.

17 Ebd., 36.

18 Ebd., 35.

Trend der Ausdifferenzierung und Spezialisierung auf der Basis des Zurechnungsunterschiedes von Erleben und Handeln¹⁹. Es sei nämlich fraglich, „*ob in bezug auf religiöse Selbstbindung ähnlich wie bei anderen, gesellschaftlich erfolgreichen Kommunikationsmedien überhaupt zwischen Erleben und Handeln differenziert werden kann*“.²⁰ Religion sei im Kontrast zu anderen Systemen, innerhalb derer die „Zurechnung von Selektionen als entweder extern beeindruckt (Erleben) oder intern motiviert (Handeln)“ konstitutiv sei, „auf größere Nähe zur Einheit des Menschen angewiesen, für den Erleben und Handeln immer in einem unentwirrbaren Wechselbezug stehen.“²¹ Ohne ein symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium fiele „im Bereich der Religion ein evolutionär höchst erfolgreicher Typus der Übertragung reduzierter Komplexität aus“.²² Das könnte dann entweder „interpretiert werden als kulturelle und evolutionäre Rückständigkeit von Religion, aber auch als Andersartigkeit ihrer Funktion und Funktionsweisen im Vergleich zu anderen sozialen Mechanismen“.²³ Das hier bereits angedeutete mögliche Fehlen eines spezifisch religiösen Kommunikationsmediums, so argumentiert Luhmann, „kennzeichnet die Problemlage von Religion in einer Gesellschaft, die in wesentlichen strukturellen Hinsichten auf Mediendifferenzierung beruht“.²⁴ Das zwingt allerdings nicht zu dem Schluss, dass es kein spezifisch religiöses Kommunikationsmedium geben könne.

Aber er [dieser Befund; CK] besagt, daß ein religiöses Medium nicht speziell für die Übertragung riskanter, unwahrscheinlicher Selektionsleistungen gewidmet sein kann, sondern sehr viel fundamentaler die Erfahrung der Selektivität als gemeinsame kommunikationsfähig machen muß.²⁵

Entscheidend an dieser Stelle scheint mir Luhmanns Feststellung zu sein, dass der Religion ein Sonderstatus unter den sozialen Teilsystemen zukommt, insofern sie sich ganz grundsätzlich der Erfahrung der Selektivität jeder Kommunikation und der damit einhergehenden Schaffung eines unbestimmbaren Horizonts annimmt und diese gemeinsame Erfahrung für alle Systeme „kommunikationsfähig machen muß.“²⁶ Das Problem des symbolisch generalisierten Kommunikations-

19 Ebd., 125.

20 Ebd., 124 f. Kursiv im Original.

21 Niklas Luhmann und André Kieserling, *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1581 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002 [2000]), 206.

22 Luhmann, *Funktion*, 125.

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Ebd.

26 In *Funktion der Religion* meint Luhmann zwar doch, ein symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium der Religion – „zumindest im christlichen Bereich“ (Luhmann und Kieserling, *Die*

mediums würde eine eingehendere Betrachtung verdienen, muss hier aber beiseite gelassen werden, weil es für die anschließend zu behandelnden Kritiken an Luhmanns Theorie keine zentrale Rolle spielt.

Wichtig, und auch im Zusammenhang mit der Religionstheorie Luhmanns Anlass für vielfaches Unbehagen, ist seine Auffassung, jedes soziale System sei operativ geschlossen. Das heißt, Kommunikation findet nur systemintern und auf der Grundlage des teilsystemspezifischen Codes statt. Luhmann bezeichnet diese operative Geschlossenheit von Systemen als „Autopoiesis“. Das Konzept der Autopoiesis scheint der empirischen Realität zu widersprechen. Sind nicht Wirtschaft, Politik und Religion – um nur die augenfälligsten Beispiele zu nennen – vielfach miteinander vernetzt und ineinander verwoben? Ist es nicht eine Tatsache, dass die Kirchen wie Wirtschaftsunternehmen geführt werden, Kirchenvertreter in der Politik mitmischen, Wirtschaftsvertreter in den Vorzimmern der Bundestagsabgeordneten hocken und diesen Gesetze diktieren, Politiker umgekehrt in den Vorständen und Aufsichtsräten von Wirtschaftsunternehmen sitzen usw.? Kann man angesichts dessen von autopoietischen Systemen sprechen, zwischen denen keine direkte Kommunikation stattfindet?

Diese naheliegenden Fragen können wohl auf zweierlei Weise beantwortet werden:

1. operative Geschlossenheit bedeutet für Luhmann nicht vollkommene Isolation. Soziale Systeme sind kognitiv offen: „Operativ geschlossene Systeme sind in ihrer Beobachtungsweise offene Systeme.“²⁷ Das heißt, sie nehmen Veränderungen in und Irritationen aus der Systemumwelt wahr, reagieren auf sie aber auf systemspezifische Weise, d. h. gemäß der Eigengesetzlichkeit des jeweiligen Systems.
2. Soziale Systeme können durchaus strukturell aneinander gekoppelt sein, obwohl sie operativ geschlossen sind. Wenn z. B. im politischen System Ent-

Religion, 205) – bestimmen zu können: nämlich den Glauben (Luhmann, *Funktion der Religion*, 134 ff.), nur um diesen Gedanken später wieder zu relativieren (Luhmann und Kieserling, *Die Religion*, 205–208). Kompensiert werde der „Ausfall eines symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums“ im Religionssystem zunächst vermutlich durch eine strukturelle Systemdifferenzierung der Religion, d. h. in einer Inklusions/Exklusions-Differenz (ebd., 207 f.). In modernen Gesellschaften, in denen es „mehr und mehr leicht fällt, sie [die Religion; CK] abzulehnen“, komme als funktionales Äquivalent ein semantischer Komplex in Betracht, „in dem die Beziehungen des einen ewigen Gottes zu den vielen, ihr körperliches Leben überlebenden Seelen problematisiert werden“; ebd., 206. Vgl. auch Niklas Luhmann, „Das Medium der Religion: Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen“, *Soziale Systeme* 6 (2000): 39–51.

27 Luhmann und Kieserling, *Die Religion*, 137.

scheidungen getroffen werden, die das Religionssystem berühren (z. B. Verbot von Kopftüchern in Schulen, Anerkennung einer Religionsgemeinschaft als Körperschaft des öffentlichen Rechts etc.), reagiert letzteres zwangsläufig auf diese Entscheidungen und verändert sich dadurch. Diese Veränderungen erfolgen jedoch wiederum aufgrund systeminterner Operationen, die aber eben durch Wirkfaktoren stimuliert werden, die ein anderes Teilsystem generiert hat.

Das, was aus einer eher handlungstheoretischen und akteurs- bzw. organisationszentrierten Perspektive auf Religion als Nachteil erscheint – die „Entpersonalisierung“ religiöser Kommunikation –, kann aus einer eher an kommunikativen Strukturen interessierten Perspektive als ausgesprochener Vorteil gesehen werden. Denn nur durch die Entkopplung systemspezifischer Operationen von individuellen oder institutionellen Akteuren, von Personen und Organisationen, kann plausibel erklärt werden, warum in einer Gesellschaft ganz offensichtlich verschiedene soziale Handlungsfelder nach einer bestimmten Eigenlogik funktionieren, obwohl jeweils Menschen daran beteiligt sind, die (i. S. von psychischen Systemen!) immer auch an der Kommunikation anderer sozialer Systeme teilhaben. Auch ein Priester ist eben nicht an das Religionssystem gekettet: mit jedem Bezahlvorgang im Supermarkt befindet er sich mitten im System Wirtschaft, mit der Abgabe seines Stimmzettels bei der Bundestagswahl beteiligt er sich an den Operationen des Systems der Politik usw. Gleiches gilt für religiöse Organisationssysteme wie Kirchen. Diese operieren nie ausschließlich im Modus religiöser Kommunikation. Ihre Buchführung und ihre finanziellen Transaktionen sind wirtschaftliche Operationen, Kirchenwahlen politische usw. Personen wie Organisationen haben multiple Systemzugehörigkeiten. Zwar orientieren sich Organisationen wie z. B. Kirchen idealerweise an übergeordneten (religiösen) Leitkriterien und verfolgen spezifische (religiöse) Primärzwecke; sie haben aber immer diverse Systembezüge und beteiligen sich entsprechend an diversen, code-gesteuerten Kommunikationen (säkularer) Systeme.

Doch abgesehen von der immer wieder geäußerten Kritik an der vermeintlichen Künstlichkeit des Konzepts autopoietischer Systeme wurden gegen Luhmanns Religionstheorie auch mehrfach Einwände vorgetragen, die nicht als grundsätzliche Kampfansagen gegen seine systemtheoretischen Grundannahmen zu verstehen sind, sondern speziell seine Vorstellungen über Religion kritisch in den Blick nehmen. Im Zentrum dieser Kritik steht meist Luhmanns Behauptung, der spezifische Code religiöser Kommunikation basiere auf der Leitunterscheidung Transzendenz/Immanenz.

In *Die Religion der Gesellschaft* äußert sich Luhmann zum religiösen Code wie folgt:

Zur Bezeichnung der beiden Werte des religionsspezifischen Codes eignet sich am ehesten die Unterscheidung von *Immanenz* und *Transzendenz*. Man kann dann auch sagen, daß eine Kommunikation immer dann religiös ist, wenn sie Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet. Dabei steht Immanenz für den positiven Wert, für den Wert, der Anschlußfähigkeit für psychische und kommunikative Operationen bereitstellt, und Transzendenz für den negativen Wert, von dem aus das, was geschieht, als kontingent gesehen werden kann.²⁸

Es ist ganz offensichtlich, dass Luhmann – wie könnte es auch anders sein – ein höchst abstraktes, an keine bestimmte religiöse Semantik gebundenes Konzept von Transzendenz im Kopf hat. Das gilt es mit Blick auf seine Kritiker im Gedächtnis zu behalten.

3 Kritik an Luhmanns Religionstheorie

In ihrem Aufsatz „The Late Niklas Luhmann on Religion: An Overview“ von 2001 äußern die Soziologen Rudi Laermans und Gert Verschraegen zusammengefasst folgende Kritik: Luhmanns abstrakter epistemologischer Ansatz, seine formalistische Betrachtung von Religion, die jeden direkten Verweis auf Menschheit und Gesellschaft ausschließt, sei das Resultat eines starken theologischen Einflusses.²⁹ Gerade die Behauptung, der spezifische Code des Religionssystems sei die Unterscheidung von *transzendent* und *immanent*, könne als der Schwachpunkt in Luhmanns Religionstheorie identifiziert werden. Zwar erkenne Luhmann den Variantenreichtum der religiösen Semantik und vermeide voreilige Festlegungen auf eine genaue Bestimmung der beiden Pole des Duals, doch im Grunde sei „his view of religion [...] all too obviously based on the theological self-observations – or the self-descriptions – of (Christian!) religion“.³⁰ Wirklich begründen tun die beiden diese Behauptung allerdings nicht, und ich bin mir keineswegs sicher, ob der Vorwurf zutreffend ist. Dass Luhmann sich hauptsächlich mit dem Christentum beschäftigt und auch christliche Theologen zur Illustration seiner Theorie heranzieht, ist unbestreitbar. Aber was sagt das schon?

Da Laermans und Verschraegen ihren Christozentrismus-Vorwurf gegen Luhmann nicht mit konkreten Argumenten unterfüttern, kann man gegen sie eigentlich nur ins Feld führen, dass seine Theorie der Religion auch z. B. in Bezug auf

28 Ebd., 77.

29 Laermans und Verschraegen, „The Late Niklas Luhmann“: 7–20.

30 Ebd., 18.

den Buddhismus sehr gut funktioniert³¹ – wenn sie denn überhaupt funktioniert. Darauf werde ich später zurückkommen. Im Übrigen glaube ich, dass Laermans und Verschraegen – wie viele andere – Luhmanns Transzendenz-Begriff schlicht nicht verstanden haben. In meinen Augen sind sie es, die eine christlich-theologische Lesart in ihn hinein deuten. Gerade die semantische Unbestimmtheit des Transzendenz-Begriffs und die damit erst gegebene Anwendbarkeit des Codes Transzendenz/Immanenz z. B. auf „Religionen primitiver Gesellschaften“ war Luhmann besonders wichtig:

Dieser Begriff der Transzendenz bietet sich an als Vergleichsgesichtspunkt für sehr unterschiedliche religiöse Semantiken, besonders auch der Religionen primitiver Gesellschaften, die damit als Religionen ernster genommen werden, als es in manchen eher folkloristischen Forschungen der zuständigen Fachwissenschaften geschieht. Transzendenz ist zunächst eine Richtungsangabe, sie verweist auf ein Überschreiten von Grenzen. Aber gemeint sind von Anbeginn nicht territoriale Grenzen (auch wenn Orte »sakralisiert« werden), sondern Grenzen zum Unerreichbaren nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der Gesellschaft, von der man ausgeht. Transzendenz ist und verdeckt durch ihre Fixierung zugleich das Unheimliche, das jeden Sinn zersetzen, auflösen, überschreiten kann. Wir interpretieren Transzendenz deshalb als eine so nicht formulierbare, ja durch Religion gerade verdeckte Duplikation des Vorhandenen, Erreichbaren, Vertrauten in einen anderen Sinnbereich.³²

Mit Transzendenz in einem christlichen Sinne hat das ersichtlich nichts zu tun. In Luhmanns Systemtheorie ist Transzendenz eben kein religiöser Begriff, sondern eine unvermeidbare Begleiterscheinung jeder Systemoperation im Medium Sinn. Wie das in diesen Operationen Appräsentierte in der Immanenz – also auf der Objekt-Ebene – repräsentiert wird bzw. zur „tradierbaren Semantik“ gerinnt,³³ ist Luhmann zufolge kontingent: man kann es als Gott bezeichnen, als *nirvāṇa* oder wie auch immer. Luhmann warnt ausdrücklich vor der Versuchung, eine z. B. spezifisch christlich-theologische Semantik in den Transzendenz-Begriff hinein-zulegen, wenn er schreibt:

In vielen älteren Religionen liegt dem eine Raumvorstellung zugrunde, die Transzendenz mit Immanenz verbindet. Das Ferne ist zwar unerreichbar, aber zugleich etwas, das, wenn man dort wäre, so beobachtet werden könnte wie die aus dem Alltag vertraute Welt. Wenn man auf den Gipfel des Olymp gelangen könnte (aber die Scheu hält von Versuchen ab),

³¹ Vgl. z. B. Christoph Kleine, „Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular: Eine systemtheoretische Betrachtung,“ in *Religionswissenschaft: Ein Studienbuch*, Hg. Michael Stausberg (Berlin: De Gruyter, 2012): 65–80. Christoph Kleine, „Religion and the Secular in Premodern Japan from the Viewpoint of Systems Theory,“ *Journal of Religion in Japan* 2 (2013): 1–34.

³² Luhmann und Kieserling, *Die Religion*, 79 f.

³³ Ebd., 137.

würde man sehen können, wie die Götter tafeln. Theologen mögen deshalb bestreiten, daß es sich hierbei schon um Transzendenz (etwa im jüdischen oder christlichen Sinne) handelt. Aber in evolutionstheoretischem Sinne ist dies doch eine Vorgängerfigur. Sie erlaubt es nicht, Transzendenz durch ein nur für sie geltendes Existenzprädikat auszuzeichnen, aber die Übergänge sind flüssig und der religiösen Imagination bleibt es überlassen, die Ferne, die man nicht erreichen kann, mit ganz andersartigen Objekten zu besetzen. In religionsvergleichender und in evolutionstheoretischer Perspektive wird man daher diesen Fall der (nur) räumlichen Transzendenz kaum ausschließen können – bei allen Zugeständnissen an evolutionäre Innovationen.³⁴

Tatsächlich, so meine ich, müssen wir davon ausgehen, dass sich ein Begriff absoluter Transzendenz erst unter bestimmten historischen Bedingungen als Produkt theologischer Rationalisierung ausbilden kann. In praktisch allen Religionen mit einem starken Transzendenz-Konzept – manche sprechen in dem Zusammenhang von „achsen-zeitlichen Religionen“³⁵ – bleiben ältere Vorstellungen von relativen Transendenzen erhalten; nicht selten werden sie religiös als eine Art Zwischenbereich konzeptualisiert, in dem sich Wesen wie Dämonen und Engel³⁶ tummeln.³⁷ Für die religiöse Alltagspraxis bleiben die relativen Transendenzen oft die zentralen Bezugsgrößen, denn mit der Abstraktion der Transzendenz bis hin zu ihrer Verabsolutierung besteht die Gefahr, dass die Überführung des Unbestimmbaren in Bestimmbares (die Funktion der Religion nach Luhmann) obstruiert wird, wenn sich keine geeigneten Formen ihrer Repräsentation in der Immanenz mehr finden lassen.

Aber noch einmal zur Erinnerung: bei Luhmann steht Transzendenz für Unbestimmbares, Immanenz für Bestimmtes – ganz ohne theologische Attribute

³⁴ Ebd., 77 f.

³⁵ Siehe z. B. Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2011); Jose Vicente Casanova, „Religion, the Axial Age, and Secular Modernity in Bellah’s Theory of Religious Evolution,“ in *The Axial Age and Its Consequences*, Hg. Robert N. Bellah und Hans Joas (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2012): 191–221; Shmuel N. Eisenstadt, „The axial age: The emergence of transcendental visions and the rise of clerics,“ *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie* 23, Nr. 2 (1982): 294–314; ders. Eisenstadt, Shmuel N., „Axial civilizations and the axial age reconsidered.“ In *Axial Civilizations and World History*, hg. v. Johann P. Arnason, S. N. Eisenstadt und Björn Wittrock, 531–564. Brill, 2005.; Hans Joas, „The Axial Age Debate as Religious Discourse,“ in *The Axial Age and Its Consequences*, Hg. Robert N. Bellah und Hans Joas (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2012): 9–29.

³⁶ Siehe hierzu Johann Evangelist Hafner, *Angelologie*, Gegenwärtig Glauben denken 9 (Paderborn, München/Wien/Zürich: Schöningh, 2010).

³⁷ Vgl. Kleine, „Zur Universalität“.

wie „heilig“ oder ähnliches. Religiöse Konzepte wie das „Heilige“ oder das „Numinose“ sind für ihn lediglich Resultate „eines Prozesses der Chiffrierung [...], der Unbestimmbares in Bestimmtes oder doch Bestimmbares transformiert“.³⁸ Doch selbst Peter Beyer, der in der anglo-amerikanischen Religionswissenschaft wohl als prominentester Vertreter einer an Luhmann orientierten systemtheoretischen Religionswissenschaft gilt, stellt Luhmann unter „Theologie-Verdacht“. Den Vorwurf, Luhmann arbeite wie Eliade deduktiv und im Sinne einer „allgemeinen Theologie“ erhebt er in seinem Aufsatz „What Counts as Religion in Global Society?“ von 2001.³⁹

Eher implizit, aber dafür viel substanzieller ist die Kritik, die Peter Beyer 2006 in seinem Buch *Religions in Global Society* vorträgt. In seinem Aufsatz von 2001 war Beyer Luhmann immerhin noch insoweit gefolgt, als er an dessen Bestimmung des spezifischen Codes des Religionssystems festzuhalten scheint. Religiöse Kommunikation basiere auf der Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz. Fünf Jahre später rückt er nun deutlich von dieser Position ab – und zwar mit einem historisch-empirischen Argument. Wenn man sich ansehe, was die christlichen Eliten seit dem Spätmittelalter beschäftigt hat, so sei dies nicht so sehr die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz, sondern die von Heil und Verdammnis, *salvation and damnation*. Religiöse Kommunikation habe primär um die Frage gekreist, ob etwas als *blessed* oder *damned* zu betrachten sei.⁴⁰ Und das gelte nicht nur für das Christentum. Im Buddhismus der monastischen Eliten z. B. sei dies ganz ähnlich: Handlungen tragen entweder zum Heil i. S. von Nirvāṇa oder Erwachen bei oder sie binden weiter an *samsāra*, den leidvollen Kreislauf von Geburt und Tod.⁴¹ Beyer spielt das noch am Beispiel des Hinduismus und des Islam durch und kommt dabei immer zu dem gleichen Ergebnis: Zwar sei das faktische Handeln der einfachen Gläubigen aller Religionen eher an Codes wie rein/unrein, *halal* oder *haram* im Islam, oder im Falle des Hinduismus *dharma-gemäß/nicht dharma-gemäß* usw. orientiert – doch all diese Codierungen verwiesen grammatikalisch auf den Primärkode *Heil/Verdammnis* – sie seien lediglich Zweitcodierungen.⁴² Beyer gesteht zwar ein, dass „these particular words may still sound too ‘Abrahamic’, perhaps.“⁴³ Doch er meint, die Empirie bestätige seine von Luhmann abweichende Einschätzung bezüglich des Primär-Codes religiöser Kommunikation.

³⁸ Luhmann, *Funktion*, 33.

³⁹ Peter Beyer, Hg., *Religion im Prozeß der Globalisierung* (Würzburg: Ergon-Verl., 2001), 142.

⁴⁰ Peter Beyer, *Religions in Global Society* (London: Routledge, 2006), 81 f.

⁴¹ Ebd., 83 f.

⁴² Ebd., 84.

⁴³ Ebd., 85.

Doch was genau stört Beyer an Luhmanns These, für Operationen des Religionssystems sei die Leitunterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz konstitutiv? Luhmanns Vorschlag, so Beyer, gleiche dem von Durkheim und Eliade, die das Dual *sakral/profan* als konstitutiv betrachtet hatten. Aber inwiefern? Beyer behauptet etwas nebulös: wie bei Durkheim und Eliade bleibe auch in Luhmanns Leitunterscheidung *Transzendenz/Immanenz* die negative Seite des binären Codes unterbestimmt; zur Erinnerung: für Luhmann war „Transzendenz“ die negative Seite des Duals. Tatsächlich werde aber, so Beyer, religiöse Kommunikation in der heutigen Welt vielmehr durch die Vermeidung oder den Kampf gegen das religiös bestimmte Übel strukturiert.

Diese These halte ich nun für theoretisch problematisch und für empirisch kaum haltbar. Im Folgenden werde ich versuchen, dies zu begründen

3.1 Theoretische Probleme in Beyers Kritik an Luhmann

Zunächst zu den theoretischen Problemen, die Beyers Ersetzung des religiösen Primärcores *Transzendenz/Immanenz* durch *Heil/Verdammnis* aufwirft.

Zum einen klingen die beiden Wörter, die für Beyer den Code des Religionssystems ausmachen, nicht nur zu „abrahamitisch“, sie sind es auch. Das hat bemerkenswerterweise sogar Luhmann selbst erkannt und thematisiert. Luhmann hat den Code Heil/Verdammnis durchaus auf der Rechnung, zeigt aber deutlich dessen Abhängigkeit von einer spezifischen religionshistorischen Situation, nämlich der vorreformatorischen Epoche der europäischen Religionsgeschichte, denn es seien

[...] bestimmte historische Bedingungen nicht zu verkennen, vor allem die anstaltliche, rechtsförmig strukturierte, kirchliche Form der Verwaltung dieses Mediums und relativ gute Chancen für moralischen Konsens in bezug auf die Kriterien, die als Programm für den Code Heil/Verdammnis dienen. All das wird mit der Reformation, mit der staatlichen Übernahme auch der kirchlichen Gerichtsbarkeit und mit den Auswirkungen des Buchdrucks in Frage gestellt. Man wird deshalb bezweifeln müssen, ob es sich um eine evolutionäre Errungenschaft handelt, die ihre Entstehungsbedingungen und ihre zeitgeschichtlichen Erfolgchancen überdauert.⁴⁴

Kurz gesagt hält Luhmann es für durchaus nicht unwahrscheinlich, dass ausgerechnet der Code, den Beyer als Leitunterscheidung der Religion in der globalisierten Moderne identifiziert zu haben glaubt, eben schon mit der Reformation in ein allmähliches Siechtum eingetreten sei. Jedenfalls ist der Code Heil/Verdamm-

44 Luhmann und Kieserling, *Die Religion*, 207.

nis schon religiös chiffriert und zu einer tradierbaren Semantik geronnen – und das unterscheidet ihn vom Code Transzendenz/Immanenz.

Doch ungeachtet der Frage, ob nun ausgerechnet mit dem Code Heil/Verdammnis die Leitunterscheidung der Religion für die gegenwärtige Weltgesellschaft adäquat beschrieben wäre, sehe ich in Beyers Vorschlag noch viel grundsätzlichere Probleme. Das Hauptproblem scheint mir nämlich zu sein, dass Beyer Luhmanns gesamte Religionstheorie desavouiert – offenbar ohne das zu bemerken oder zu intendieren. Wir erinnern uns, dass er den Code Transzendenz/Immanenz v. a. deshalb für problematisch hält, weil bei Luhmann der eine Pol des Duals unterbestimmt sei. Er bricht das Bezugsproblem der Religion damit auf die Ebene der Differenz zweier bestimmter, mithin negierbarer Pole herunter – was er selbst ja auch für den entscheidenden Vorteil seiner „Weiterentwicklung“ der Theorie Luhmanns hält. Damit wäre dann aber die gesamtgesellschaftliche Funktion von Religion, wie Luhmann sie definiert, und ihre Besonderheit gegenüber anderen Systemen desavouiert.

Abgesehen davon, dass die Termini *gesegnet* und *verdammt* schon einer konkreten religiösen Semantik entsprechen und damit objektsprachlich stärker „kontaminiert“ sind als Transzendenz/Immanenz, ist die Unterscheidung Heil/Verdammnis nur für das Religionssystem relevant. Für den Ungläubigen bzw. für säkulare Teilsysteme der Gesellschaft spielt der Code keine Rolle. Nach Luhmann basiert die soziale Funktion und die über das Religionssystem hinausgreifende Bedeutung der Religion aber eben gerade auf dem Umstand, dass Religion ein Problem behandelt, das in jeder Kommunikation oder sinnhaften Operation, d. h. in jedem sozialen System mitläuft: das Problem der Selektion, die einen Bereich des Unbestimmbaren, weil Nicht-Thematisierten, Nicht-Berücksichtigten, Nicht-Beobachteten schafft. Die Unterbestimmtheit des einen Pols (des Unbestimmbaren bzw. der Transzendenz)⁴⁵ ist daher kein theoretisches Versäumnis Luhmanns, sondern ein konstitutives Merkmal des spezifischen Codes der Religion und eine Grundvoraussetzung für die Erfüllung der gesellschaftlichen Funktion von Religion. Religion nimmt sich dieses Grundproblems der Kommunikation an,

45 Es ist indes nicht ganz klar, welcher Pol der negative und für Beyer unterbestimmt ist. Was seinen Alternativ-Code angeht, so ist hier offenkundig „damnation“ der negative Pol, was m. E. schon wieder zeigt, wie stark Beyer selbst einer normativen religiösen Semantik verhaftet ist. In Bezug auf Luhmann scheint Beyer die Immanenz als den negativen Pol zu betrachten (Beyer, *Religions*, 87), der bei Luhmann unterbestimmt sei. In Luhmanns viel abstrakterer, untheologischer Theorie ist aber eindeutig die „Transzendenz“ der negative Pol (Luhmann und Kieserling, *Die Religion*, 77). Wie dem auch sei: die Besonderheit der religiösen Leitunterscheidung im Sinne Luhmanns wird schlicht übergangen, wenn man sie lediglich als Polarität im Sinne von positiv/negativ deutet.

indem sie das Unbestimmte bestimmbar zu machen vorgibt. Sie tut das, indem sie das in jeder Kommunikation, d. h. im Prozessieren von Sinn mitlaufende Appräsentierte⁴⁶ in der Immanenz symbolisch repräsentiert. Religion geht das Problem der „Simultaneität von Unbestimmbarkeit und Bestimmtheit“⁴⁷ also in einer ganz grundlegenden Weise an, indem sie eine allgemeine Transzendenz postuliert, gewissermaßen als Chiffre für all das, was die Kommunikation in der Immanenz appräsentiert, aber nicht zum Sinnthema macht.⁴⁸ Wenn Luhmanns Religions-theorie überhaupt Sinn machen soll, muss man diesen funktionalen Aspekt berücksichtigen – was Beyer m. E. nicht tut.⁴⁹

Ziemlich abwegig jedenfalls erscheint mir Beyers Idee, den angeblich theologisch infizierten Code *transzendent/immanent* durch *blessed/damned* zu ersetzen. Die Unterscheidung *gesegnet/verflucht* bzw. *erlöst/verdammt* verweist m. E. zwingend auf eine Transzendenz bzw. die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz. Denn Errettung kann gerade in den von Beyer explizit genannten Religionen nur außerhalb dieser Welt erfolgen. Und die religiöse Setzung dessen, was als gesegnet oder verflucht, als heilsam oder unheilsam usw. gilt, erfolgt in der religiösen Programmatik durch einen transzendenten Gesetzgeber oder wenigstens vom Standpunkt einer transzendenten Ordnung her.⁵⁰ Die von Beyer für die Religion in der Weltgesellschaft postulierte Leitunterscheidung kann im Grun-

⁴⁶ Luhmann und Kieserling, *Die Religion*, 141.

⁴⁷ Luhmann, *Funktion*, 46. In seiner späten Religionstheorie stellt Luhmann stärker auf das Problem der Beobachtung ab: „Sinnformen werden als religiös erlebt, wenn ihr Sinn zurückverweist auf die Einheit der Differenz von beobachtbar und unbeobachtbar und *dafür* eine Form findet.“ Luhmann und Kieserling, *Die Religion*, 35. Ob diese Perspektivverschiebung letztlich als Gewinn zu betrachten ist, sei einmal dahingestellt.

⁴⁸ Vgl. hierzu auch Moritz Klenk, der diesbezüglich ganz auf den späten Luhmann fokussiert, was aber der Besonderheit des Religionssystems keinen Abbruch tut: „Das Bezugsproblem der Religion sind die fundamentalen Paradoxien von Kommunikation, die Unbeobachtbarkeit der in der Beobachtung verwendeten Unterscheidung, kurz der Einheit der Differenz. Sie behandelt damit ein generelles Problem von Sinn. Es ist wichtig zu betonen, dass dieses Problem potentiell in und mit jeder Kommunikation aufbrechen kann [...], also mit jeder Form von Sinn gegeben ist, jedoch nicht die ganze Zeit thematisiert werden kann und muss.“ Klenk, „Religionswissenschaft“, 32f.

⁴⁹ An dieser Stelle muss ich allerdings einräumen, dass Luhmanns Bestimmung der gesellschaftlichen Funktion des Religionssystems und seines spezifischen Bezugsproblems zwar intellektuell nachvollziehbar ist, aber nicht empirisch überprüfbar.

⁵⁰ Schon Max Weber hat in seinen Überlegungen zum Ursprung des Theodizee-Problems in der *Zwischenbetrachtung* durchaus überzeugend auf den Zusammenhang zwischen der Ausbildung einer absoluten Transzendenz und der Ethisierung von Religionen hingewiesen. „Magischer Gotteszwang“ wird in dem Maße durch „religiösen Gottesdienst“ (in der Theorie) ersetzt in dem das „Ziel des religiösen Sichverhaltens irrationalisiert“ wird, d. h. in die Transzendenz verlagert wird. Siehe Max Weber, „Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser

de nur eine Zweitcodierung von *transzendent/immanent* sein. Denn nur wenn der Code *blessed/damned* in Bezug zu einer beispielsweise als „Gott“ chiffrierten Transzendenz gedacht wird, was Beyer offensichtlich tut, kann er die Ansprüche des selbstreflexiven Religionssystems erfüllen. Das gilt insbesondere für den paradoxen Anspruch theologisch elaborierter Religionen, dass eine Seite des Duals die Dualität in einer Totalität aufhebt, die dann keinerlei Gegenüber mehr kennt. Die jedem binären Code inhärente Relativität erweist sich von der einen Seite des Duals her gesehen – d.h. von der Transzendenz her – als Schein-Relativität. Hier äußert sich Luhmann ganz unmissverständlich:

Der Negativwert der Transzendenz wird als Grund und Quelle der Codierung selbst angesetzt. Die Transzendenz wird, ihren Code erzeugend, zum Gegenüber jeder anderen Unterscheidung. Sie muß als qualitätslos vorausgesetzt werden. Selbst die Unterscheidung von Unterscheidung und Nichtunterscheidung ist ihr, wie Nikolaus von Kues notiert, fremd. Das verändert, im Vergleich zu anderen Codierungen, die Form von Begründungen. Im Falle von Religion ist Begründung nicht durch Ausschluß, sondern nur durch Einschluß des Gegenwertes zu erreichen, nicht wie Wahrheit durch Ausschluß von Unwahrheit, sondern durch Neubewertung aller Unterscheidungen in transzendenter Sinngebung.⁵¹

Im ostasiatischen Buddhismus würde man diesen Sachverhalt folgendermaßen formulieren: die beiden Pole sind vom (transzendenten!) Standpunkt eines Buddha aus betrachtet „nicht zwei und doch zwei; zwei und doch nicht zwei“. ⁵² In der Luhmann'schen Diktion: Transzendenz verweist auf die Einheit der Differenz – aber eben auf einer höheren Ebene!⁵³

Weltablehnung,“ in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Hg. Ders. und Marianne Weber, Uni-Taschenbücher 1488 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988), 536–572.

51 Luhmann und Kieserling, *Die Religion*, 91.

52 Vgl. z.B. folgende Aussage in einem Kommentar Zhiyi 智顗 (538–597) zum *Weisheits-Sūtra der Wohlmeinenden Könige, die das Reich schützen*: „Das Auge des Buddha sieht den Mittleren Pfad so, dass Leerheit und provisorische Existenz nicht zwei und doch zwei, zwei und doch nicht zwei sind 佛眼見中道。空假不二而二二而不二“ (*Renwang huguo bore jing shu* 仁王護國般若經疏, T33, Nr. 1705, S. 284a19–20).

53 Es ist im Übrigen genau diese Besonderheit des Luhmann'schen wie des buddhistischen Verständnisses des religiösen Codes, die auch Mitsutoshi Horii in seiner Kritik an meiner These, der emische Code *seken* 世間/*shusseken* 出世間 (zu Skt. *laukika/lokottara*) sei eine strukturelle Analogie zum Code „Immanenz/Transzendenz“ vollkommen missachtet, wenn er behauptet: „Nevertheless, being *shusseken* is still encompassed by *seken* in a wider sense, which meant the totality of the world. The notion of *seken* in this sense denoted the entirety of the premodern Japanese universe, which included both visible (or manifested) and invisible (or latent) realms, both worlds for the living and for the dead, and every human and non-human being, whether sentient or non-sentient. In addition, in this premodern Japanese cosmology, the default state of all existence and nonexistence is imagined as transient. In this light, it is clear that the *seken*–

Irritierend ist, dass Beyer im Grunde komplett an Luhmann vorbei argumentiert. Wie schon gesagt, kann Luhmanns Religionstheorie m.E. überhaupt nur funktionieren, solange am Primat des Codes Transzendenz/Immanenz festgehalten wird – wie immer dieser auch konkret chiffriert wird. Dieser Code ist schlechterdings nicht ersetzbar durch irgendeinen anderen, der auf der emischen Ebene religiöser Praxis oder Programmatik vielleicht prominenter erscheinen mag. In Luhmanns Worten besteht eben das „Spezificum der Sondercodierung der Religion“ in dem „verborgenen Zusammenhang [...] zwischen dem *re-entry* der Differenz von Immanenz und Transzendenz ins Immanente (also dem Sakralen) und der Vorstellung einer gänzlich differenzlosen Transzendenz, die jede Unterscheidung, auch die von Immanenz und Transzendenz absorbiert“⁵⁴. Und aus dieser Besonderheit der religiösen Codierung gewinnt die Religion auch ihre spezifische gesellschaftliche Primärfunktion. Die Religion bietet Lösungen „für das Ausgangsproblem der Unbestimmbarkeit aller selbstreferentiell operierenden Sinnverwendung“ an.⁵⁵ Alle Funktionssysteme sind genau mit diesem Problem der Unbestimmbarkeit konfrontiert, aber nur „Religion garantiert die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare.“⁵⁶ Das heißt: nur die Religion macht das allen selbstreferentiellen Systemen gemeinsame Problem der Unbestimmbarkeit zu ihrem spezifischen Bezugsproblem, und „[s]obald 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

shusseken distinction cannot be conceptualized in terms of transcendence – immanence dualism.“ Mitsutoshi Horii, „Critical Reflections“: 263. Tatsächlich verhält es sich aus Sicht japanischer Buddhisten des Mittelalters gerade umgekehrt: *shusseken* (das, was außerhalb der Welt ist; Skt. *lokottara*) ist nur scheinbar das bloße Gegenüber von *seken* (das, was in der Welt ist; Skt. *laukika*) – in Wirklichkeit hebt *shusseken* den Gegensatz zwischen *shusseken* und *seken* auf einer höheren Ebene (d.h. vom Standpunkt des Erwachens aus) auf. Horiis Problem scheint zu sein, dass er sich selbst nicht mit religiösen Diskursen anhand von Primärquellen auseinandergesetzt hat und daher dem auto-orientalistischen Topos der Diesseitsbezogenheit „der Japaner“ aufsitzt.

54 Luhmann und Kieserling, *Die Religion*, 127.

55 Luhmann schreibt: „Religion ist nicht einfach die Lösung eines Problems, das die Logik angeht, aber von ihr nicht behandelt werden kann. Paradoxien existieren nicht vor aller beobachtenden Aktivität. Sie werden bei Gelegenheit erzeugt – und wieder aufgelöst. Das Medium Sinn bietet diese Möglichkeit. Es kann sie nicht annullieren, da es selbst auf einer Unterscheidung beruht, nach deren Einheit gefragt werden kann. Religion ist der exemplarische Vollzug dieser Paradoxierung/Entparadoxierung, wenn immer sich dazu ein Anlaß bietet. Religion ist keineswegs zuständig für Sinn schlechthin. [...] Religion ist aber zuständig für das Konstitutionsproblem von Sinn, für eine jeweils fällige Umfundierung, wenn diese den Umweg über die Paradoxie nimmt.“ Ebd., 137.

56 Ebd., 127.

keine funktionalen Äquivalente mehr. Das Religionssystem wird zur selbstsubstitutiven Ordnung.“⁵⁷ Und das Bezugsproblem der Religion verschwindet nicht mit dem Verlust des Glaubens an jenseitige Vergeltung, also mit der Überwindung der „Angst um die *certitudo salutis*“⁵⁸. Da gemäß Luhmann „[i]n der Gesellschaft [...] keine andere Operationsweise zur Verfügung“ steht als Kommunikation im Medium Sinn, „bleibt auch das Bezugsproblem der religions-spezifischen Kommunikation ein Problem der Gesellschaft“⁵⁹ insgesamt. Beyer argumentiert dagegen so, als habe Religion nur religionsinterne Funktionen zu erfüllen oder spezifisch religiöse Probleme zu lösen.

Religion unterscheidet sich nach Luhmann von anderen sozialen Systemen aber eben gerade dadurch, dass ihre Funktion in der Lösung eines Bezugsproblems liegt, das für jede Operation in allen sozialen Systemen konstitutiv ist; nämlich: die Unbestimmbarkeit des Ausgeschlossenen, Nicht-Thematisierten oder Unbeobachteten. Und der Code der Religion ist nicht wie in anderen Systemen einfach eine Unterscheidung zweier Möglichkeiten wie wahr oder unwahr, legal oder illegal usw. Die eine Seite des Duals, die Transzendenz, ist eben nicht bloß das Gegenüber einer positiv bestimmten Immanenz, sondern das Gegenüber jeder weiteren Unterscheidung. Mit der Idee der Transzendenz entsteht die Vorstellung, der *unmarked space* der gesamten Welt als die unbeobachtbare Einheit aller Beobachtungen, könne von außen beobachtet werden.⁶⁰ Kein nicht-religiöser Code kann das leisten. Und auch die religiösen Sekundärcodierungen wie erlöst/verdammte, sakral/profan, rein/unrein usw. befinden sich auf einer ganz anderen Ebene als die Primärcodierung transzendent/immanent. Sie verbleiben auf der Ebene negierbarer Bestimmungen.

57 Luhmann, *Funktion*, 46. Natürlich ist für jedes Funktionssystem konstitutiv, dass es eine selbstsubstitutive Ordnung ist: „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. Diese Bedingung konstituiert, wie gesagt, Funktionssysteme in der gesellschaftlichen Realität als selbstsubstitutive Ordnungen. Eine Ordnung ist selbstsubstitutiv, wenn sie nicht durch eine andere ersetzt, wohl aber unter geeigneten Bedingungen in jeder Hinsicht geändert, also weiterentwickelt werden kann.“ Ebd., 48.

58 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Uni-Taschenbücher 1488 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988), 184.

59 Niklas Luhmann und Kieserling, *Die Religion*, 141.

60 Hier könnte man am ehesten nachhaken und Luhmann einer christozentrisch/theistischen Religionstheorie bezichtigen. Die Figur eines Welt-Beobachters evoziert das Bild eines absolut transzendenten Gottes. Allerdings scheint mir eine monotheistische Programmatik keineswegs zwingend zu sein, wenngleich sie sich gewissermaßen als Repräsentationsform aufdrängt.

Ein Problem in Beyers Luhmann-Adaption liegt also darin, dass er die funktionale Dimension von dessen Religionsdefinition im Grunde unterschlägt.⁶¹ In seinem Artikel „What counts as Religion in Global Society“ macht Beyer mit Blick auf Luhmann auch keinen Hehl daraus, dass er *substanziellen Religionsdefinitionen* – bei allen berechtigten Vorbehalten dagegen – den Vorzug gibt gegenüber *funktionalen*.⁶² Luhmann nimmt für seine Religionsdefinition aber in Anspruch, dass in ihr „funktionale und substantielle Argumente“ konvergieren, insofern man „im Anschluß an systemtheoretische und Sinn als Form betreffende Analysen [...] auf Form- und Erfahrungsanalysen“ treffe, „die mit phänomenologisch-deskriptiven Mitteln einen besonderen Sinnbezirk des ‚Heiligen‘ beschrieben haben“.⁶³ Die entscheidende Frage ist nun allerdings nicht, ob man Luhmann gerecht werden kann, wenn man die funktionale Seite seiner Definition unter den Tisch fallen lässt – es geht hier schließlich nicht darum, orthodoxe Luhmann-Exegese zu betreiben. Es geht vielmehr um die Frage, ob Luhmann überhaupt noch gebraucht wird, wenn man zwar postuliert, dass religiöse Kommunikation an einem spezifischen Code ausgerichtet ist, dagegen aber erstens die soziale Funktion dieser Kommunikation völlig außer Acht lässt und zweitens die qualitative Andersartigkeit der religiösen gegenüber jeder anderen Codierung übersieht. Mein Eindruck ist, dass damit der eigentliche Clou der Luhmann’schen Religionstheorie verloren geht. Mir kommt es so vor, als passiere Beyer genau das, was ich vorhin mit Verweis auf Seminar-Situationen angedeutet habe: In dem Versuch, Luhmanns Religionstheorie verständlich zu machen und konkreter an die Empirie anzubinden, wird diese banalisiert, verliert ihre Originalität und ihre Erklärungskraft.

3.2 Die empirische Seite des Problems

Kommen wir damit also nun zur empirischen Seite des Problems in Beyers Luhmann-Adaption. Ironischerweise ist der Code *Transzendenz/Immanenz* bzw. *Unbestimmbarkeit/Bestimmtheit* – wie bereits gesagt – nicht nur allgemeiner, sondern auch viel weniger der religiösen Objektsprache verhaftet als der von Beyer favorisierte Code. Heil und Verdammnis sind Begriffe, die nun wirklich ganz und gar „abrahamitisch“ konnotiert sind – was Beyer ja selbst einräumt. Zumindest macht dieser Code nur Sinn im Kontext so genannter „Erlösungsreli-

⁶¹ Ich habe keine Textstelle gefunden, in der Beyer die soziale Funktion von Religion i.S. Luhmanns thematisiert, obwohl er ständig von Funktionssystemen und funktionaler Differenzierung spricht.

⁶² Beyer, „What Counts“: 139.

⁶³ Luhmann, *Funktion*, 33.

gionen“, insbesondere monotheistischer. Keine besondere Rolle spielt er offensichtlich für die Mehrzahl „ethnischer“ Religionen.

Dass ausgerechnet in der modernen globalen Weltgesellschaft der Code *blessed/damned* religiöse Kommunikation bestimmen soll, will mir nun überhaupt nicht einleuchten. Vielmehr scheint unter dem Label der „Spiritualität“, der entdifferenzierten und unsichtbaren, fluiden Religion, in der individualisierten *bricolage* metaphysischer Überzeugungen und der nachfrageorientierten „Patchwork-Religiosität“ die Bedeutung von jenseitiger „Erlösung“ eher marginal. In der Postmoderne – so scheint mir – geht es vornehmlich um innerweltliche Heilsgüter – wie fast immer und fast überall in der Religionsgeschichte. Beyers Behauptung, der Code *blessed/damned* sei für religiöse Kommunikation in der modernen Welt zentral, erscheint schon allein deshalb wenig plausibel, weil zumindest die Mainstream-Kirchen in modernen Gesellschaften (jedenfalls in Europa; das mag in Kanada anders sein) von Verdammnis kaum noch sprechen. Den Himmel mag es noch geben, aber von Hölle ist schon lange kaum noch die Rede.⁶⁴ In Bezug auf den liberalen Protestantismus erkennt das im Übrigen auch Beyer. Er konstatiert hier eine Verlagerung auf den Sekundärkode *gut/schlecht*, also gewissermaßen eine Substitution von Soteriologie durch Moral.⁶⁵ Es ist jedenfalls schon bezeichnend, dass beispielsweise im jüngsten „Religionsmonitor“ der Bertelsmann-Stiftung nach Heil und Verdammnis, Himmel und Hölle gar nicht erst gefragt wird⁶⁶ – zentral ist hier vielmehr die Frage des Glaubens an Gott oder gottähnliche Wesen, mithin: transzendente Mächte.⁶⁷ Zumindest mit Blick auf postmoderne europäische Gesellschaften scheint sich eher Luhmanns Prognose zu bewahrheiten, dass der Code Heil/Verdammnis als funktionales Äquivalent für ein fehlendes symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium kaum die Folgen der Reformation überlebt hat.

Ich würde gegen Beyer vermuten, dass sich mit der Ausdifferenzierung autonomer Funktionssysteme seit dem 17./18. Jahrhundert in Europa nicht ein Primat des Codes Heil/Verdammnis durchsetzt, sondern – mit Luhmann – dass die Unterscheidung zwischen *Immanenz* und *Transzendenz* an Bedeutung gewinnt.

⁶⁴ Das heißt nicht, dass niemand mehr an eine Hölle glaubte. Nach den *World Values Surveys* bejahten in Deutschland 2013 immerhin noch 17,9% der Bevölkerung die Frage: „Glauben Sie an die Hölle?“. World Values Survey, *WVS Database* (Zugriff: 18.06.2015). <http://www.worldvaluesurvey.org/wvs.jsp>.

⁶⁵ Beyer, *Religions*, 88.

⁶⁶ In den *World Values Surveys* sieht dies allerdings, wie gesagt, anders aus. Dort wird immerhin nach dem Glauben an eine Hölle gefragt.

⁶⁷ Detlef Pollack und Olaf Müller, *Religionsmonitor – verstehen was verbindet: Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland* (Zugriff: 28.04.2015). <http://www.bertelsmann-stiftung.de/de/unser-projekte/religionsmonitor/>.

Denn nur durch Zuspitzung des Gegensatzes und Absolutsetzung des einen Pols kann sich die Religion als autonomes System auch in der Moderne behaupten: Mag der Fortschritt in den säkularen Teilsystemen noch so groß sein und die konkrete Kontingenz etwa von Gesundheit und Wohlstand minimieren – die endgültige Überwindung aller Kontingenz ist nur in der Transzendenz möglich. Anders gesagt: „Erlösung“ scheint nur möglich, weil es einen Bereich gibt, in dem jegliche, in der „Immanenz“ unausweichliche Kontingenz ausgeschlossen ist – und diesen Bereich kann man „Transzendenz“ nennen. Insofern – darauf möchte ich beharren – taugt das Dual *blessed/damned* lediglich als Zweitcodierung.

Die Spezialisierung auf den Code Transzendenz/Immanenz mag man mit Bellah und Casanova als ein Merkmal „achsenzeitlicher Religion“ betrachten, also als Spezifikum von Religionen in primär stratifikatorisch differenzierten Gesellschaften, in den so genannten „Hochkulturen“. Bellah charakterisiert diese Religionen auch als „historische“⁶⁸ oder „theoretische“⁶⁹ Religionen. Doch aus meiner Sicht kann sich die Religion gerade in der modernen, primär funktional differenzierten Weltgesellschaft durch eine Fokussierung auf den Code *transzendent/immanent* als etwas ganz Anderes inszenieren, auf das kein anderes System Zugriff hat. Die Religion könnte damit demonstrieren, dass sie eben nicht bloß ein Subsystem neben anderen ist.⁷⁰ In der Praxis mag es in einer mehr oder weniger säkularisierten Gesellschaft natürlich durchaus so erscheinen, als sei Religion nur noch ein System neben anderen. Man erwartet von ihr nicht mehr, die verschiedenen „Sinnprovinzen“ in einer „symbolischen Sinnwelt“ zu integrieren, oder in Luhmanns Worten: „die religiöse Weltsetzung“ kann nicht mehr „als heimliche

68 Robert N. Bellah, „Religious Evolution,“ *American Sociological Review* 29 (1964): 358–374.

69 José Vicente Casanova, „Religion, the Axial Age, and Secular Modernity in Bellah's Theory of Religious Evolution,“ in *The Axial Age and Its Consequences*, Hg. Robert N. Bellah und Hans Joas (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2012): 191–221.

70 Hier sehe ich ein weiteres Problem der funktionalen Systemtheorie Luhmanns. Luhmann geht nämlich davon aus, dass in einer funktional differenzierten Gesellschaft kein Teilsystem einen Primat beanspruchen kann. Das heißt sich m. E. einerseits mit der von Luhmann eigentlich selbst behaupteten Besonderheit des Religionssystems (hier könnte man noch argumentieren, dass sich hieraus zumindest nicht automatisch ein Primat des Religionssystems ableitet) und andererseits mit der offenkundigen Dominanz bestimmter Codes. Für die Gegenwart würde ich z. B. einen eindeutigen Primat des Wirtschaftssystems behaupten. Egal, ob man hier von Kommodifizierung oder Ökonomisierung spricht: es ist evident, dass im Code des Wirtschaftssystems vorgetragenen Argumenten in nahezu allen Gesellschaftsbereichen eine besondere Plausibilität zugesprochen wird. Innerhalb des engen systemtheoretischen Rahmens, den Luhmann vorgibt, mag die Gleichwertigkeit aller Teilsysteme postulierbar sein; die Alltagsevidenz steht dem entgegen, und das macht Luhmanns Systemtheorie so schwer vermittelbar.

Selbstreferenz des Gesellschaftssystems“ fungieren.⁷¹ Im Politiker-Jargon würde man vielleicht sagen: Religion besitzt keine gesamtgesellschaftliche „Richtlinienkompetenz“ mehr. Beteiligung an religiöser Kommunikation ist in der modernen Gesellschaft tatsächlich meist eine private Entscheidung und steht in Konkurrenz zu allen möglichen anderen Kommunikationsmöglichkeiten, z. B. diversen Freizeitangeboten – Sport, Shopping, Familie usw. Doch vom Selbstanspruch des Religionssystems und seiner Funktion her⁷² haben wir es eben *nicht* mit einer Gesellschaft zu tun, die segmentär in gleichrangige Teilsysteme differenziert ist. Aus religiöser Perspektive wird vielmehr die Pluralität der nicht-religiösen Teilsysteme gewissermaßen *singularisiert*: auf der einen Seite die *Religion*, auf der anderen Seite das *Säkulare*. Das *Säkulare* als Umwelt des *Religionssystems* ist in sich zwar segmentär differenziert, aber durch das gemeinsame Merkmal, „säkular“ zu sein, *singularisiert* – es bildet von daher einen Block gegenüber der Religion.⁷³ Diese „Dualisierung“ der Gesellschaft in *Religion* und *Nicht-Religion*, möchte ich im Sinne eines aktuellen Forschungsprojekts, das ich zusammen mit Monika Wohlrab-Sahr leite,⁷⁴ als „Säkularität“ bezeichnen.⁷⁵ Mit „Säkularität“ ist demnach nicht das Gegenüber von Religion bezeichnet,⁷⁶ sondern es handelt sich um eine Form mit zwei Seiten.⁷⁷

Nun könnte man einwenden, dass eine solche Einteilung der Gesellschaft in Religion auf der *einen* und Wirtschaft, Politik, Erziehung, Sport, Recht usw. auf

71 Vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), 624–625.

72 Wenn ich es richtig sehe, hat Luhmann die Sonderstellung der Religion, die sich aus der Allgemeinheit ihres Bezugsproblems ergibt, vielleicht nicht ganz konsequent zu Ende gedacht. Insofern das Religionssystem nicht einfach Unterscheidungen vornimmt, sondern das Problem des Unterscheidens selbst zum Bezugsproblem macht, ist es gewissermaßen ein Meta-System. Das heißt sich aber mit der These funktionaler Differenzierung, die alle Systeme als gleichrangig behandeln muss, was sie anderer Hinsicht natürlich auch sind.

73 Vgl. auch Beyer, „What Counts“: 143.

74 Dabei handelt es sich um die DFG-Kolleg-Forschergruppe „Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities“ (FOR 2344/0) an der Universität Leipzig.

75 Für eine Definition von „Säkularität“ siehe auch Marian Burchardt und Monika Wohlrab-Sahr, „Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age“ – Introduction, *International Sociology* 28 (2013): 605–611; Dies., „Vielfältige Säkularitäten: Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen“, *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* (2011): 9–27; dies., „Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities“, *Comparative Sociology* 11 (2012): 875–909.

76 Im Gegensatz etwa zu Christoph Bochinger und Katharina Frank, „Religion, Spiritualität und Säkularität in der Schweiz“, in *Handbuch Sozialwesens Schweiz*, Hg. Anna Maria Riedi (Bern: Haupt, 2013): 201–213.

77 Luhmann und Kieserling, *Die Religion*, 138.

der *anderen* Seite zwar dem Selbstverständnis der organisierten Religion entsprechen mag, aber keineswegs die soziale Realität widerspiegelt. Dagegen kann man einerseits Luhmann selbst ins Feld führen, der das Bezugsproblem der Religion gewissermaßen als Problem zweiter Ordnung definiert. Andererseits könnte man auf die diversen Sonderrechte verweisen, die Religion in nahezu allen Gesellschaften genießt – rechtlich wie in der allgemeinen Wahrnehmung. Religiöse Organisationen mit Körperschaftsstatus als institutionelle Repräsentanten des Religionssystems genießen in Deutschland ein „Privilegienbündel“; und für sie gelten Sonderregeln im Arbeitsrecht – der sogenannte „Dritte Weg“. Die Verletzung religiöser Gefühle wird anders behandelt als die Verletzung des ästhetischen Empfindens; Religionsfreiheit besitzt in Deutschland wie wohl in den meisten demokratischen Staaten Verfassungsrang – von der Freiheit der Sportausübung, der Kleiderwahl oder des Musikgeschmacks ist zumindest explizit im Grundgesetz der BRD keine Rede. Kurz gesagt: dass Religion als soziales Teilsystem in vielen Gesellschaften einen Sonderstatus genießt, ist auch empirisch kaum zu bestreiten. Es wird zwischen Religion und dem „säkularen Rest“ unterschieden

Kurz gesagt und wieder auf Luhmann bezogen: die Besonderheit und zugleich Allgemeinheit des religiösen Bezugsproblems unterscheidet Religion auch in modernen Gesellschaften von säkularen Funktionssystemen – und diese Unterschiedlichkeit bildet sich in der politischen, rechtlichen und sonstigen sozialen Realität nach wie vor ab.

4 Also alles gut mit Luhmann?

Vielleicht noch nicht vollständig oder explizit ausgeräumt ist der Vorwurf, Luhmann denke christozentrisch. Unbestreitbar ist, dass Luhmann – wenn er sich einmal in die Niederungen des empirischen Materials begibt – überwiegend – aber keineswegs ausschließlich – auf christliche Stimmen rekurriert. Daraus abzuleiten, seine Theorie sei christozentrisch, halte ich indes für unzulässig. Bei Laermans und Verschraegen scheint der Vorwurf darin begründet zu sein, dass Luhmann mit einem starken Transzendenz-Konzept arbeitet und den vermeintlich typisch christlichen Dualismus von Immanenz und Transzendenz als *die* Leitunterscheidung des Religionssystems insgesamt identifiziert. Um sich mit dieser Kritik vernünftig auseinandersetzen zu können, muss man auf zwei Ebenen ansetzen: (1) auf der Ebene der Unterscheidung selbst und (2) auf der einen Seite des Duals, nämlich der Transzendenz.

Über die binäre Codierung religiöser Kommunikation mithilfe der Begriffe Transzendenz und Immanenz habe ich schon einiges gesagt. Wenn man sie durch

die von Luhmann synonym gebrauchten Begriffe *Unbestimmbarkeit* und *Bestimmtheit* ersetzt und Luhmanns Theorie des Prozessierens von Sinn im Vollzug systeminterner Kommunikation und Beobachtung akzeptiert, gibt es keinerlei Grund, den Code Transzendenz/Immanenz als theologisch gefärbt zu betrachten. Wir haben es dann mit systemtheoretischen Grundannahmen zu tun, die für jede Gesellschaft gelten.

Setzt man auf der Ebene der einen Seite des Duals, also bei der *Transzendenz* an, so scheint die Kritik auf Folgendes hinauszulaufen: die Verabsolutierung der Transzendenz durch die Chiffre eines vollkommen souveränen, jeder menschlichen Beurteilung und Beeinflussung enthobenen, alle Gegensätze aufhebenden Instanz, sei eine typisch christliche Denkfigur. In anderen Gesellschaften, habe es eine solche Überhöhung einer außerempirischen Realität nicht gegeben. Das mag für manche Gesellschaften und ihre Religionen zutreffen, aber keineswegs für alle.

Es steht jedenfalls der Verdacht im Raum, Luhmann habe seine Idee vom Code Transzendenz/Immanenz nur aufgrund seiner Sozialisation in einer christlich geprägten Gesellschaft entwickeln können, in der diese Unterscheidung geistesgeschichtlich bedingt eine hohe Plausibilität besitzt. Dagegen kann man allerdings mühelos etwa buddhistische Denktraditionen ins Feld führen, die ein mindestens ebenso radikales Verständnis des Gegensatzes von Immanenz und Transzendenz formulieren wie christliche Theologien. Aus Platzgründen kann ich das hier nur ganz kurz andeuten.

In den 1970er Jahren hat der Anthropologe Martin Southwold bei seiner Feldforschung in Sri Lanka herausgefunden, dass für die dortigen Buddhisten das Spezifische einer echten Religion (*āgama*) darin bestehe, dass diese sich mit Dingen befasst, die in der buddhistischen Objektsprache als *lokottara* markiert sind, also als „überweltlich“. Nicht zur Hauptaufgabe von Religion gehöre es dagegen, sich mit Dingen zu befassen, die *laukika* sind, also „zur Welt gehören“.⁷⁸ Die Unterteilung aller Sachverhalte in *lokottara*/überweltlich und *laukika*/innerweltlich ist uralt und für die buddhistische Ontologie und Soteriologie von jeher konstitutiv.⁷⁹ Der Code wird über eine ganze Reihe von Zweitcodierungen

⁷⁸ Martin Southwold, „Buddhism and the Definition of Religion“, *Man* 13 (1978): 362–379.

⁷⁹ Hierzu: David Seyfort Ruegg, *The Symbiosis of Buddhism with Brahmanism: Hinduism in South Asia and of Buddhism with „Local Cults“ in Tibet and the Himalayan Region*, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 58 (Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss., 2008); Ders., „A Note on the Relationship between Buddhist and Hindu Divinities in Buddhist Literature and Iconology: The Laukika/Lokottara Contrast and the Notion of an Indian ‘Religious Substratum’?“, in *Le parole e i marmi: Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70. compleanno*, Hg. Raniero Gnoli, Raffaele Torella und Claudio Cicuzza (Roma: Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente; Distributed

kontextuell spezifiziert: *nirvāṇa/saṃsāra*, *sukha/duḥkha*, *mokṣa/bandhana*, *bodhi/avidya* usw. Menschliches Handeln wird entsprechend danach beurteilt, ob es *kuśala* oder „heilsam“ ist, d.h. aus der Welt des Leidens hinausführt in das vollkommen transzendente *nirvāṇa*, oder ob es an *saṃsāra*, den Kreislauf von Geburt und Tod in der Immanenz bindet. In diesem Fall ist das Handeln *akuśala*, „unheilsam“.

Im frühen Buddhismus wurden Versuche, das Konzept der „Überweltlichkeit“ oder *Transzendenz* konsequent zu rationalisieren, als soteriologisch irrelevante Gedankenspiele abgelehnt.⁸⁰ Metaphysische Spekulationen beispielsweise über den ontologischen Status des *nirvāṇa* als Gegenüber des *saṃsāra* galten als nicht zielführend. Daraus abzuleiten, die Codierung *heilsam/unheilsam* sei grundlegender als die Unterscheidung von *überweltlich/innerweltlich* oder *transzendent/immanent*, ist jedoch unzulässig. Eine Handlung ist heilsam immer nur in Relation zur Differenz von *Transzendenz* und *Immanenz*, sprich: in Bezug auf das Dual *nirvāṇa/saṃsāra*. *Kuśala/akuśala* und ähnliche Duale sind lediglich Zweitcodierungen. Denn im Buddhismus bedeutet vollständige Befreiung stets vollständige Überwindung einer den Gesetzen des Karma unterworfenen Welt, also das „Erreichen“ einer absoluten, überweltlichen (*lokottara*) Transzendenz.

Im Mahāyāna-Buddhismus hat man die Zurückhaltung gegenüber philosophischer Grübeleien bald abgelegt. Diverse Denker haben sich der Frage nach dem ontologischen Status des *nirvāṇa* und ähnlicher Probleme ausführlich angenommen. Der vielleicht wichtigste unter ihnen ist Nāgārjuna, ein indischer Mönch, der etwa im 2. Jh. n. Chr. lebte und als einer der bedeutendsten buddhistischen Philosophen gilt.

Nāgārjunas Denken ist geprägt von binären Codes und weist damit manchmal ganz verblüffende Parallelen zu Luhmanns Denken auf (oder besser: umgekehrt). Wenn Nāgārjuna etwa die Leerheit aller empirischen Existenz zu beweisen sucht, tut er das in folgender Weise: mit jeder Aussage (oder Beobachtung) schließe ich etwas anderes aus; wenn ich „A“ sage, ist zugleich „Nicht-A“ ap-präsentiert. Daraus folgt, dass sowohl „A“ als auch „Nicht-A“ wechselseitig voneinander abhängen. Da sie keine unabhängige Existenz ohne das jeweils

by Herder International Book Centre, 2001): 735–742; Ders., *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet: Quatre conférences au collège de France* 64 (Paris: Collège de France, Institut de civilisation indienne; Diffusion De Boccard, 1995). Vgl. auch in Bezug auf Ostasien Kleine, „Religion and the Secular“; Ders., „Religion als begriffliches Konzept“.

⁸⁰ Als der *locus classicus* für die angebliche Spekulationsfeindlichkeit des Buddha gilt das *Cūḷamāluṅkyā-sutta* im *Majjhimanikāya*. Für eine deutsche Übersetzung siehe Klaus Mylius, *Gautama Buddha: Die vier edlen Wahrheiten, Texte des ursprünglichen Buddhismus*, Literatur, Philosophie, Wissenschaft (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991), 141–147.

Ausgeschlossene – Luhmann würde sagen: Unbeobachtete – haben, besitzen sie kein „Eigensein“, keine Realität, sie sind „substanziell“ und „leer“. Keine Repräsentation vermag „die Fülle des Appräsentierten“ einzufangen. Denn, in Luhmanns Worten: jede Repräsentation, egal ob als Positivität oder als Negativität, ist negierbar. Nāgārjuna ging es indes nicht darum, einen Bereich absoluter Transzendenz positiv zu bestimmen. Er bedient sich bewusst des Verfahrens der Dekonstruktion und Negation, um das Haften an Begriffen, Anschauungen, Aussagen und Praktiken überwinden zu helfen. Wahre Transzendenz, also das *nirvāṇa*, bleibt unbestimmbar, da sie kein Gegenüber hat und nicht negierbar ist.

Auch wenn nahezu die gesamte Philosophie des Mahāyāna-Buddhismus irgendwie auf Nāgārjunas Ideen basiert, gaben sich spätere Denker doch nicht hundertprozentig mit dessen Dekonstruktivismus zufrieden. Eine ontologisch anspruchsvolle Weiterentwicklung der zunächst rein soteriologisch konzipierten Denkfigur Nāgārjunas stellt die Philosophie der chinesischen Tiantai-Tradition dar. Während Nāgārjuna postulierte, dass alles positiv Bestimmbare, also alles Empirische und Konzeptuelle bloß relativ zu dem damit zugleich appräsentierten Unbestimmbaren denkbar ist, führen die Chinesen gewissermaßen eine integrierende Meta-Ebene ein, die sie in Anlehnung an Nāgārjuna als „Mitte“ (*zhong* 中) bezeichnen. Hier wird die Wahrheit des Mittleren Weges darin gesehen, dass in der Mitte die Differenz der möglichen Aussagen über den ontologischen Status empirischer Gegenstände aufgehoben ist. Transzendente Wahrheit bedeutet gewissermaßen die „Einheit der Differenz“. Vielleicht finde ich Luhmanns Theorie deswegen so überzeugend, weil im buddhistischen Gelehrten Diskurs binäre Codes, deren einer Pol die Einheit der Differenz auf einer höheren Ebene markiert, eine so herausragende Rolle spielen. Und vielleicht finde ich Beyers Versuch einer „Weiterentwicklung“ der Luhmann’schen Theorie auch deswegen so wenig überzeugend, weil es im Buddhismus und in den Religionen Ostasiens insgesamt weitgehend an Instanzen fehlt, die segnen oder verfluchen, erlösen oder verdammen könnten. Man ist eben immer auch durch seine Forschungsgegenstände geprägt.

Gegen meine Argumente zugunsten Luhmanns könnte man nun einwenden, dass vielleicht der Vorwurf des Christozentrismus nicht haltbar sei, aber immerhin konstatiert werden müsse, dass es sich bei den genannten Beispielen für Kommunikation anhand der Leitunterscheidung Transzendenz/Immanenz um Beispiele aus „theologischen“ oder besser: „buddhologischen“ Elite-Diskursen handelt – anhand derer übrigens auch Beyer seinen Code entwickelt –, die kaum widerspiegeln, was dem „Durchschnitts-Buddhisten“ wichtig war. Das ist natürlich richtig, entkräftet aber nicht Luhmanns Theorie, in der es um die Befindlichkeiten der Akteure ohnehin nie geht. Und an dieser Stelle kommt nun ganz unverhofft das Problem der Organisation von Religion ins Spiel.

5 Das Problem religiöser Organisation

Offensichtlich besteht ein Zusammenhang zwischen der Durchrationalisierung des Transzendenz-Konzepts und der Etablierung von religiösen Organisationssystemen. Es bedarf einer gewissen theologischen Professionalisierung, um das Universalproblem der Gleichzeitigkeit von Unbestimmbarkeit und Bestimmtheit rational zu fassen und konsequent zu Ende zu denken.⁸¹ Es dürfte also kein Zufall sein, dass die Religionen mit dem höchsten Organisations- und Professionalisierungsgrad den Code Transzendenz und Immanenz am konsequentesten rationalisiert haben. Ich gehe zwar mit Luhmann davon aus, dass religiöse Kommunikation von anderen Arten der Kommunikation auch in Gesellschaften unterscheidbar ist, in denen sich Religion noch nicht organisatorisch institutionalisiert, d. h. noch keine Organisationssysteme ausgebildet hat.⁸² Eine rationale Selbstreflexion des Religionssystems bedarf aber religiöser Organisationen, um sich voll entfalten zu können.

Spannend bleibt indes die Frage, ob die Ausrichtung religiöser Kommunikation am Code Transzendenz/Immanenz im theologisch konsequent zu Ende gedachten Sinne nicht selbst historisch kontingent ist. Die *prime time* der theologischen Reflexion über diesen Code und seine konsequente Rationalisierung scheint in der Tat vorüber zu sein. Der Höhepunkt der Entwicklung lag m.E. ausgerechnet am Übergang zur Moderne – und zwar nicht nur in Europa. Die extrem scharfe theologische Fassung des Unterschieds zwischen Transzendenz und Immanenz war zuvor gewissermaßen entschärft worden durch die Aufrechterhaltung des Glaubens an relative Transendenzen in der religiösen Praxis. Relativ transzendente Mächte wie Engel oder Bodhisattvas konnte man um Hilfe bitten, auch dort wo es nicht um die ganz großen letzten Fragen ging. Die Kompetenzen dieser relativ transzendenten Wesen wurden in der Moderne weitgehend säkularen Funktionssystemen zugewiesen. Damit wurden sie gewissermaßen arbeitslos – bzw. zu illegal Beschäftigten – und der Glaube an sie zum Aberglauben erklärt.⁸³

⁸¹ Siehe hierzu auch Luhmann, *Funktion*, 39 f.

⁸² In diesem Zusammenhang scheint mir Michael Stausbergs Postulat, zwischen dem Adjektiv „religiös“ und dem Substantiv „Religion“ zu unterscheiden, durchaus hilfreich. Vgl. Michael Stausberg, „Distinctions, Differentiations, Ontology, and Non-humans in Theories of Religion,“ *Method & Theory in the Study of Religion* 22 (2010): 354–374.

⁸³ In Bezug auf die Diskurse im sich modernisierenden Japan siehe Jason Ānanda Josephson, „Evil Cults, Monstrous Gods, and the Labyrinth of Delusion: Rhetorical Enemies and Symbolic Boundaries in the Construction of [Religion] in Japan,“ *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung (BJOAF)* 33 (2009): 39–60; Ders., „When Buddhism Became a ‚Religion‘: Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō,“ *Japanese Journal of Religious Studies* 33 (2006): 143–168.

Was bedeutet das Outsourcing der Zuständigkeit für innerweltliche Heilsgüter für die traditionellen religiösen Organisationen? Sie stecken ersichtlich in einem Dilemma: einerseits können sie durch die Fokussierung auf das Dual Transzendenz/Immanenz Übergriffe von Seiten anderer Systeme abwehren. Auch wenn religiöse Organisationen theoretisch nicht mehr gebraucht werden, um innerweltliche Funktionen zu erfüllen, wenn Wissenschaftler die Welt erklären, Ärzte Krankheiten heilen, Agraringenieure für gute Ernten sorgen, die Reproduktionsmedizin für Nachwuchs usw.: nicht alles ist beherrschbar, nicht alles ist erklärbar. Das Leben bleibt kontingent. Andererseits hat auf der alltagspraktischen Seite die Verlagerung der Zuständigkeit für die Kontingenz innerweltlicher Heilsgüter auf säkulare Funktionssysteme ein Vakuum erzeugt. Dieses Vakuum hat einen Markt für spirituelle und esoterische Dienstleister aller Couleur entstehen lassen.⁸⁴ Diese doktern jedoch nur an den Symptomen herum. Die Beseitigung von Kontingenz als Grundelement der innerweltlichen Existenz – bzw. mit Luhmann als Grundkonstituente jeder Kommunikation oder Beobachtung – ist innerhalb der Immanenz nicht denkbar.⁸⁵ Nur durch die Behauptung einer Transzendenz kann die endgültige Überwindung der Kontingenz möglich erscheinen.

Durch die Zuspitzung auf die spezifische Funktion in Bezug auf die Erfüllung eines allgemeinen Grundproblems entlasten sich religiöse Organisationen vom Bewährungsdruck, verlieren aber auch an Alltagsrelevanz, da sich ihre Zuständigkeit darin erschöpft, religiöse Kommunikation anhand des Codes Transzendenz/Immanenz zu organisieren, zu kanalisieren und zu reproduzieren. Natürlich können und wollen sich religiöse Organisationen mit dem Verlust von Alltagsrelevanz nicht ohne weiteres abfinden. So erbringen sie diverse Leistungen für die anderen Teilsysteme der Gesellschaft, indem sie Probleme behandeln, die in diesen Teilsystemen entstehen oder nicht gelöst werden. Die Bearbeitung dieser Folge- oder Restprobleme durch religiöse Organisationen nennt Luhmann „Diakonie“.⁸⁶ Beyer betont darüber hinaus – und hier ist ihm wohl zuzustimmen –, dass auch der Anspruch, das Leben der Menschen moralisch zu regulieren, von den religiösen Organisationen weiter erhoben wird. Bemerkenswert ist allerdings, dass in der postmodernen Gesellschaft Kirchen und ähnliche Organisationen zwar vornehmlich als karitative oder als moralische Instanz auftreten, ihre moralischen Postulate aber selten explizit religiös begründen. Das heißt, man verknüpft sich in der Regel den Verweis auf eine „transzendente Legislative“ – von einer

⁸⁴ Vgl. z. B. Hartmut Zinser, *Der Markt der Religionen* (München: W. Fink Verlag, 1997).

⁸⁵ Das war im Übrigen schon im vormodernen Buddhismus ein gebräuchliches Argument gegen konkurrierende Traditionen mit einem schwächeren Transzendenz-Begriff wie z. B. Konfuzianismus und Daoismus. Vgl. hierzu Kleine, „Religion als begriffliches Konzept“, 260–267.

⁸⁶ Luhmann, *Funktion*, 58.

„transzendenten Exekutive“ ganz zu schweigen.⁸⁷ Ganz anders sieht das natürlich in „fundamentalistischen“ Religionsgemeinschaften aus – und ich vermute einen Zusammenhang zwischen dem Verlust von Alltagsrelevanz der Mainstream-Religion und dem Erstarken fundamentalistischer Religionsformen.

6 Fazit und Ausblick

Nun habe ich also eine Lanze für Luhmann gebrochen. Heißt das, Luhmann und sein Transzendenz/Immanenz-Code sind problemlos für die heutige Religionswissenschaft zu gebrauchen? Die Frage ist nicht ganz einfach zu beantworten. Es hängt – wie immer bei Theorien – davon ab, was man erklären will und wie man arbeitet. Für eine eher ethnologisch und akteurszentriert auf der Mikro-Ebene arbeitende Religionswissenschaft, die das reale Verhalten bestimmter Individuen in konkreten Handlungskontexten empirisch untersuchen will, trägt Luhmanns höchst abstrakte, auf der Makro-Ebene angesiedelte Systemtheorie wenig bei. Aus dieser Richtung sind dann wohl auch am ehesten Einwände gegen Luhmann zu erwarten. Ähnliches scheint für Forschungen auf der Meso-Ebene zu gelten, also für Untersuchungen religiöser Organisationen. Auch hier wird immer wieder moniert, Luhmanns fein säuberliche Trennung der Funktionssysteme übersehe die faktische Verflechtung von Religion, Politik, Wirtschaft usw. Doch gerade in diesem Zusammenhang erweist sich – wie gesagt – die scheinbare Schwäche Luhmanns als seine größte Stärke: wie sonst soll man das offenkundige Funktionieren gesellschaftlicher Teilsysteme – man könnte auch von Wertsphären, Lebensordnungen, Handlungsräume, Praxisfeldern, Sinnprovinzen usw. sprechen – erklären, wenn man sie mit der Summe der an ihnen beteiligten Akteure oder Organisationen identifiziert? Der springende Punkt ist doch gerade, dass die Subsysteme der Gesellschaft mit ihrer jeweiligen Eigenlogik und ihren spezifischen Rationalitätsstandards weitgehend autonom funktionieren, auch wenn an ihren Operationen Akteure beteiligt sind, die niemals nur einem einzigen Teilsystem zugeordnet werden können. Nur die von Luhmann radikal durchgeführte Abstraktion von konkreten Akteuren ermöglicht die Wahrnehmung von Systemdifferenzen. Ohne

87 Auf den Umstand, dass die großen Kirchen ihre Kommunikation zunehmend an dem [moralischen] Code *gut und schlecht* orientieren, hat Peter Beyer ebenfalls hingewiesen. Er hat daraus den Schluss gezogen, dass im Falle des Plausibilitätsverlustes des Primär-codes eines sozialen Systems dieses auf eine Reihe von Zweitcodierungen zurückgreifen könne. Im Lichte des oben Gesagten möchte ich aber behaupten, dass das Dual *gut/schlecht* nicht eine Zweit-Codierung von *gesegnet/verflucht* oder *Heil/Verdammnis* ist, sondern eher eine Zweitcodierung von *transzendent/immanent*.

diese könnte man aber schwerlich eine historisch vergleichende Religionswissenschaft in meinem Verständnis betreiben. Denn es wäre dann zumindest sehr schwierig, Religion als distinkten Teilbereich einer Gesellschaft zu beschreiben, unabhängig vom dortigen Gebrauch des Begriffs ‚Religion‘ oder eines semantischen Äquivalents. Man könnte dann wohl nur noch ‚diskursive Religionswissenschaft‘ betreiben, wie z. B. Kocku von Stuckrad vorzuschlagen scheint,⁸⁸ in der ‚Religion‘ lediglich als diskursiv erzeugtes Konzept betrachtet würde und Religionswissenschaft nur noch die Aufgabe hätte, die Prozesse der Erzeugung, Verwendung, Diffusion und Adaption des Konstrukts zu analysieren. Das wäre mir auf Dauer zu langweilig. Und die Idee, die Schaffung und Reproduktion von Systemgrenzen mit Kommunikationen zu erklären, die sich an einer bestimmten Leitunterscheidung orientieren, finde ich nach wie vor überzeugend. Dass die zentrale Leitunterscheidung des Religionssystems die zwischen Transzendenz und Immanenz sei, erscheint mir umso plausibler, je mehr ich darüber nachdenke.

Allerdings muss ich zugeben, dass auch mir die Zentralität dieser Unterscheidung empirisch eher mit Blick auf eine substanzielle Religionsdefinition einleuchtet als im Sinne einer funktionalen. Dass auf der Ebene emischer Diskurse zumindest in sehr vielen Kulturen Unterscheidungen zwischen empirisch-immanenten und außerempirisch-transzendenten Sphären, Kräften, Wesen usw. vorgenommen werden, ist offensichtlich. Mit Blick auf eine substanzielle Religionsdefinition könnte man also sagen, Religion sei inhaltlich dadurch charakterisiert, dass sie stets einen Bereich der Transzendenz (Luhmann rekuriert hier, wie gesehen, explizit auf den phänomenologischen Begriff des „Heiligen“) postuliert und mehr und weniger exklusiven Zugriff auf diesen Bereich reklamiert. Den gut belegbaren empirischen Befund, dass religiöse Kommunikation letztlich immer auf die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz verweist, mit Luhmanns extrem abstrakter Bestimmung der Funktion von Religion zusammen zu bringen, fällt allerdings auch mir schwer, zumindest sobald ich den Versuch unternehme, mir ein konkretes Bild vom Auftauchen des Problems zu machen, welches zu lösen die Funktion der Religion sein soll. Was heißt es, wenn alle sozialen Systeme bzw. die gesamte Gesellschaft ein Problem mit dem Unbestimmbaren haben? Wie zeigt sich das? Wer meldet Bedarf an der Lösung des Problems an? Und so kommt man am Ende wieder zu dem Hauptproblem der Luhmann’schen Systemtheorie: kann man wirklich die Menschen so einfach herausabstrahieren? Kommt man nicht irgendwann doch wieder auf die Ebene mensch-

88 Kocku von Stuckrad, „Reflections on the Limits of Reflection: An Invitation to the Discursive Study of Religion,“ *Method & Theory in the Study of Religion* 22 (2010): 156–169. Ders., „Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications,“ *Method & Theory in the Study of Religion* 25 (2013): 5–25.

licher Probleme und Befindlichkeiten, Sehnsüchte und Bedürfnisse? Was passiert mit der Theorie, wenn man sie auf die Ebene konkreten menschlichen Handelns herunterbricht?⁸⁹ Auf diese Fragen habe ich (noch) keine befriedigende Antwort, und ich fürchte, dass eine angemessene Übersetzung der Systemtheorie Luhmanns in die Sprache einer eher handlungstheoretisch orientierten, akteurszentrierten Religionswissenschaft vorerst ein Desiderat bleibt. Allerdings ist es auch eine Binsenweisheit, dass keine Theorie alles erklären kann und für jede konkrete Fragestellung brauchbar ist. So bleibt auch die Systemtheorie nur eine mögliche Perspektive unter vielen. Unbestreitbar scheint mir jedenfalls, dass Luhmanns Überlegungen und insbesondere sein kommunikationstheoretisch gefasster System-Begriff viel zu einer diskursanalytischen Erfassung von Vorgängen der Grenzziehung zwischen religiösen und nicht-religiösen Kultursegmenten beitragen. Wenn man nämlich einen eher diskurstheoretischen, also an geronnener und tradierter Kommunikation orientierten Ansatz von Religionsgeschichte präferiert, geht man im Grunde ohnehin davon aus, dass man nicht hinter die Diskurse gehen kann, in denen solche Grenzziehungen ausgehandelt werden – also etwa zu den handelnden Subjekten, deren Motiven und Zwecken hinter den Diskursen vordringen könnte. Dabei gilt es, die gleiche Bescheidenheit zu pflegen, die jedem diskursanalytischen Zugang inhärent ist: wir sehen nur Diskurse, die sich in irgendeiner Weise aufgrund bestimmter Machtstrukturen durchgesetzt haben, nur solche, deren Tradierung durch dauerhafte Medien und mittels tradierungswilliger sozialer Träger erhalten haben. Wir müssen ferner davon ausgehen, dass die sozialen Träger, die im Rahmen von Text- und Sinnpflege Kommunikationen konservieren, kontrollieren und zensieren, eigene bzw. institutionelle Interessen verfolgen. Es ist außerdem davon auszugehen, dass Organisationen eher solche Kommunikationen fixieren und tradieren, die sich primär am spezifischen Code jenes gesellschaftlichen Teilsystems orientieren, welches sie in erster Linie repräsentieren. Dies vorausgesetzt, ist es durchaus möglich und sinnvoll, in einer religionshistorischen Diskursanalyse das Material unter dem Gesichtspunkt spezifisch religiöser, d.h. an der Leitunterscheidung *Transzendenz/Immanenz* ausgerichteter Kommunikationen zu untersuchen. Dabei ist es unerheblich, wie dieser Code objektsprachlich formuliert wird, ob direkt durch ein begriffliches Dual wie *lokottara/laukika* oder indirekt. Die Wahrnehmung von Systemgrenzen ist nicht von bestimmten, kulturspezifischen Semantiken abhängig, kann sich

⁸⁹ Zum Kompatibilitäts-Problem zwischen System- und Handlungstheorie siehe Thomas Schwinn, „Lässt sich Luhmann mit Weber retten?“, *Zeitschrift für Soziologie* 34 (2005): 429–432; Ders., „Lassen sich Handlungs- und Systemtheorie verknüpfen? Max Weber Talcott Parsons und Niklas Luhmann,“ in *Max Webers „Grundbegriffe“*, Hg. Klaus Lichtblau (Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss., 2006): 91–111.

aber nur durch solche vermittelt einstellen. Die Erfassung der emischen Codes und Semantiken unter dem Blickwinkel der Systembildung scheint mir eine überaus lohnende Aufgabe einer theoriegeleiteten Religionsgeschichte zu sein. Und in diesem Sinne bietet die Systemtheorie ein willkommenes Gegengewicht gegen einen modischen postkolonialen Dekonstruktivismus, der solche für die Grundlegung der Religionswissenschaft essenziellen Prozesse sozialer Differenzierung aus dem Blick zu verlieren droht. Nicht zu verwechseln ist der hier vorgeschlagene diskursanalytische Ansatz indes mit der bereits erwähnten *discursive study of religion*, die nur solche Diskurse analysiert, in denen explizit von ‚Religion‘ die Rede ist.⁹⁰ Die Operationalisierung systemtheoretischer Konzepte bleibt aber ein Desiderat für die Religionswissenschaft.

Anmerkung: Dieser Artikel basiert auf einem Vortrag, den der Autor am 8. Mai 2015 an der Universität Zürich im Rahmen der Tagung „Form und Formen religiöser Gemeinschaft – Religionswissenschaftliche und systemtheoretische Perspektiven“ vorgetragen hat.

90 So setzt Horii, der sich hier auf von Stuckrad beruft, ganz vielversprechend an, wenn er sagt: „Pointing out the ‚emptiness‘ of this category does not mean that religion (however defined) does not exist. ‚Emptiness‘ is the very nature of any social category, and this does not mean that these are ‚unreal‘ and unimportant. The empty category of religion is ‚real‘ and important, as Beckford (2003: 24) rightly highlighted, ‘in the sense of producing effects on some human lives and societies.’ Therefore, what can be meaningfully studied with regard to ‚religion‘ is ‘the processes of communicational generation, legitimatization, and negotiation of meaning system’ (von Stuckrad 2013: 18) [...]“. Hätte er es dabei belassen, gäbe es kein Problem. Doch durch den Nachsatz „[...] carried out by the employment of the term ‚religion‘ in a specific historical and cultural context“ desavouiert er das gesamte Programm einer auf historischer Diskursanalyse basierenden Religionswissenschaft, die mehr sein will als Begriffs- und Rezeptionsgeschichte. Mitsutoshi Horii, „Critical Reflections“: 261. Was mich immer wieder erstaunt, ist, mit welcher Selbstverständlichkeit innerhalb der ‚critical religion‘ andere, nicht minder problematische, ‚moderne westliche‘ Begriffe wie Staat, Nation, Gesellschaft oder Kultur gebraucht werden. Im Übrigen dürfte man nach deren Logik auch keine Diskurse über ‚Religion‘ außerhalb der westlichen Moderne untersuchen, war doch der Begriff ‚Diskurs‘ dort unbekannt.