

Soziologische Theo-Logik

Ein dissensorientierter Diskurs mit der Religionstheorie von Niklas Luhmann

1. Diskurs und Dissens – oder: Religion zwischen Soziologie und Theologie

Für Niklas Luhmann ist die „Soziologie ... die eigentlich zuständige Religionswissenschaft“.¹ Mit dieser Zuständigkeitserklärung der Soziologie geht eine scharfe Distanzierung von der theologischen Selbstbeschreibung der Religion einher.² Nur durch solch eine Distanzierung lasse sich, so Luhmann, die Religion angemessen begreifen – während eine bloß die Innensicht der Religion nachzeichnende Theologie unter den Bedingungen der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft an eine „Sondergruppensemantik für die, die durch die Zufälle ihres Lebens in den Schoß der Kirche geführt werden“, heranrücke.³

Gleichwohl gipfelt Luhmanns Religionssoziologie in der These, daß Religion ob ihrer Eigenverfaßtheit gesellschaftlich unverzichtbar sei. Diese These ist kein Resümee empirisch erhobener kirchen- und kultursoziologischer Daten. Sie ist auch kein Fazit subjektivitätstheoretischer Reflexionen. Und sie beerbt erst recht keine metaphysischen Geltungsansprüche der Theologie. Denn sie folgt aus methodischen Selbstreflexionen von Luhmanns funktionalistischer Systemtheorie, die in einer Außenperspektive soziale Systeme beobachtet und deren Leistung beschreibt. In der systemtheoretischen Fluchtlinie stellen sich Abschlußprobleme, die auf religiöse Formen führen. Sosehr diese Formen im inneren Gefälle der soziologischen Theoriebildung liegen, so sehr müssen sie zugleich in der Beobachtung sozialer Systeme empirisch geerdet werden. Hierfür ist die Religionsbeschreibung aus soziologischer Außenperspektive zuständig. Damit hebt Luhmanns *Funktionalismus* freilich doch auf die *Eigenart* der Religion ab, wie sie vom Religionssystem selbst, insbesondere seiner

¹ N. Luhmann, Die Religion der Gesellschaft. hg. v. A. Kieserling, Frankfurt a.M. 2000 (zit. als: RdG), 44.

² Vgl. N. Luhmann, Funktion der Religion (zit. als: FdR), Frankfurt a.M. 1977, 10; ders., Soziologische Aufklärung (zit. als: SA), Bd. 4, Opladen 1987, 227f.; ders., „Ich denke primär historisch“. Religionssoziologische Perspektiven (zit. als: Relsoz.Persp.), in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 39, 1991, 937-956.

³ N. Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik (zit. als: GuS), Frankfurt a.M. 1989 Bd. 3, 350.

Theologie, expliziert wird. Dies ist ohne Zurücknahme der thelogiekritischen Invektiven durch eine Verankerung des Funktionalismus in der systemtheoretischen Konzeption von *Autopoiesis* möglich. Gemeint ist damit das alle Fremdleitung ausschließende, durch die eigenen Produkte vermittelte Sich-selbst-Reproduzieren von Systemen, also auch des Religions-systems. Hiernach sind alle Systemoperationen immer an den *Vollzug der jeweiligen Selbstreferenz* gebunden und deshalb nicht von außen zu begreifen. Von außen lassen sich Systeme nur beobachten – und zwar durch andere Systeme, die ebenhierin ihrerseits autopoietisch operieren. So beobachtet etwa die Soziologie als Teilsystem der Wissenschaft die Religion in ihrer gesellschaftlichen Funktion, die sie freilich nur aufgrund ihrer Eigenverfaßtheit erfüllen kann. Gerade die auf eine absolute Perspektive verzichtende *funktionalistische Systemtheorie* beansprucht daher, *Religion selbst* in den Blick zu bekommen. Dabei expliziert sie zugleich strukturelle Probleme, die mit systemtheoretischen Operationen und Begriffsbildungen untrennbar verbunden sind. Aufgrund dieser *Doppelstellung des Religionsthemas* zwischen soziologischen Methoden- und Theorieproblemen und der empirischen Eigenart sozial praktizierter Religion ist Luhmanns Religionssoziologie von hohem religionsphilosophischen und theologischen Interesse.

Die Religion hat nach Luhmann die Funktion, diejenigen Paradoxien handhabbar zu machen, die mit dem gesellschaftlichen Aufbau aller sinnhaften Bestimmungen verbunden sind. Solche Paradoxien lassen sich beispielsweise in den Fragen erblicken, ob es gut ist, zwischen gut und böse zu unterscheiden, ob es notwendig ist, daß es Zufall und nicht nur Notwendigkeit gibt, ob es zur sinnhaften Selbstwahrnehmung des Faktischen gehört, zu wissen, warum es ist und nicht vielmehr nicht. Religion erlaubt es nun, mit solchen Paradoxien umzugehen, indem sie als „Rationalität des Umgangs mit Unaussprechbarem“⁴ für das Unaussprechbare Sprachgestalten kreiert. Hierzu gehört die Kontingenzformel ‚Gott‘, welcher beispielsweise gnädig verfügt habe, daß etwas ist und nicht nichts. Allerdings basieren die religiöse Semantik und Kommunikation nicht allein auf der Gottesformel: Sie operieren zum einen mit einem binären Schematismus – in Luhmanns Terminologie: einem Code –, für den insbesondere die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz steht; zum anderen bedürfen sie eines aus dem Code unableitbaren Programms, welches etwa die Offenbarung verkörpert. Danach hat sich die Transzendenz in einer für die Immanenz relevanten Weise bei der Entscheidung jener paradoxen Alternativen festgelegt und dämpft damit diejenigen Destabilisierungsrisiken ab, die in unentschiedenen Paradoxien beschlossen liegen.

⁴ Relsoz.Persp., 944.

Es gehört zu den Pointen von Luhmanns Religionsverständnis, daß das „Bezugsproblem religiöser Sinnzuweisung“ für die Soziologie „als zwin-
gend ableitbar erscheint“, während der Code und das Programm, also „die
Sinnformeln, die dieses Problem ‚chiffrieren‘“ „nicht ableitbar“ sind.⁵
Während das Bezugsproblem aus kategorialen Problemen erwächst, müs-
sen die es chiffrierenden Formeln empirisch-historisch aufgegriffen wer-
den. Und hierzu ist die Soziologie auf die tatsächliche religiöse Kommu-
nikation und ihre theologische Reflexion angewiesen. Deshalb ist gerade
die ihrem Selbstverständnis nach ‚eigentlich zuständige‘ Religionstheorie,
also die Soziologie, strukturell für einen Diskurs mit der Theologie offen.

In diesem Diskurs geht es nicht um bloße Materialaufnahme. Luhmanns
‚polykontexturale‘ Religionsbeobachtung ist zugleich an einer solchen
„Dissensfindung“ mit der Theologie interessiert, daß „jede Seite umso
mehr darüber nachdenken kann, weshalb sie der anderen unaufgebbare,
mit der Autopoiesis ihres eigenen Systems verknüpfte Positionen entge-
genzusetzen hat“. ⁶ Diese *dissensorientierte* hermeneutische Maxime wur-
zelt in Luhmanns Umstellung seiner Grundbegrifflichkeit von Identität auf
Differenz hin. Danach ist seine Systemtheorie nicht mehr ‚alteuropäisch‘
im Zeichen einer letzten Einheit, sondern modernitätsoffen im Zeichen
unhintergebarher Unterschiede angelegt. Wie auch immer man zu Luh-
manns Einschätzungen der alteuropäischen Denkweisen stehen mag: Sein
‚Credo‘ lautet ihnen gegenüber, daß nicht die ‚Identität der Identität und
Differenz‘, sondern die „Differenz von Identität und Differenz“ das für die
Systemtheorie maßgebliche Paradigma sei.⁷ Folgt aus diesem Credo, daß
gerade die Wahrnehmung der Differenz zum Anderen als Leitfaden zur
Erfassung des Eigenen fungiert, dann geht die Theologie nicht fremd,
wenn sie sich auf den dissensorientierten Dialog mit der Soziologie ein-
läßt. Sie kann vielmehr am Anderen gerade das Eigene schärfen. *Dissens-
findung* ist kein Mangel, sondern eine *Stärke des Diskurses*.

Deshalb schon kann sich die Theologie nicht damit bescheiden, für die
historisch-empirische ‚Erdung‘ der soziologischen Religionstheorie einzu-
stehen. Dies wird ihr aber auch schon von dem Befund der jüngeren Ar-
beiten Luhmanns erschwert, wonach es keineswegs ausgemacht sei, daß
die als soziales System kommunizierte Religion unter den Bedingungen
der Moderne tatsächlich Lösungen jener Grundparadoxien anbieten könne.
Luhmanns sozialtheoretische Religionskonzeption ist von der Spannung
geprägt, einerseits von einer *gesellschaftlichen – mehr noch: gesell-
schaftstheoretischen – Unverzichtbarkeit* der Religion auszugehen, aber

⁵ FdR, 70.

⁶ SA 4, 252; vgl. SA 4, 6.

⁷ N. Luhmann, Soziale Systeme (zit. als: SoSy). Frankfurt a.M. 1984, 26; vgl. G.W.F. Hegel, Gesammelte Werke, Bd. 4, hg. v. H. Buchner u. O. Pöggeler, Hamburg 1968, 64.

andererseits in der gegenwärtig sozial gelebten und kommunizierten Religion gerade *Fehlanzeigen* bezüglich der ihr zukommenden Entparadoxierungsaufgaben zu diagnostizieren. Diese Spannung liegt, so eine dissentierende These aus theologischer Perspektive, darin begründet, daß Luhmann seine sozialwissenschaftliche Thematisierung der Religion streng auf *soziale* religiöse Kommunikation bezieht und *personale* Systeme strikt ausschließt. Demgegenüber meint die Theologie, jedenfalls im Umfeld des protestantischen Christentums, Religion dann angemessen verstehen zu können, wenn sie nicht nur in einem Bezug auf Gesellschaft, sondern auch in einem Bezug auf die *Subjektivität des individuellen religiösen Bewusstseins* gesehen wird. Diese ist freilich immer auch eine soziale Angelegenheit. Nur geht sie darin nicht auf – auch wenn, wie bei Luhmann, soziale Systeme in ihrer Autopoiesis selbst subjektähnlich strukturiert sind.⁸

Nach diesen allgemeinen Erwägungen sei nun ein differenzierterer Blick auf Luhmanns Religionstheorie geworfen, und zwar unter den drei Aspekten: Bezugsproblem der Religion, religiöse Codierung und Probleme religiöser Kommunikation unter den Bedingungen funktionaler Differenzierung. Anschließend sei in ähnlicher Weise der theologische Part des dissensorientierten Diskurses entfaltet.

2. Zu Luhmanns Religionstheorie

Nach Luhmann besteht die Funktion der Religion für das Gesellschaftssystem darin, daß Religion „die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen (System) hin unabschließbare Welt in eine bestimmbare ... transformier[t], in der System und Umwelt in Beziehungen stehen können, die auf beiden Seiten Beliebigkeit der Veränderung ausschließen“.⁹ Dieses Transformationserfordernis ergibt sich in der Konsequenz von Luhmanns grundlegender Unterscheidung von System und Umwelt. Ihre Pointe ist, daß Systeme *ökologisch verortet* sind: Sie reproduzieren sich so, daß sie zur Bestimmung ihrer Eigenart notwendigerweise eine Grenze bilden gegenüber demjenigen, was sie nicht sind, also ihrer Umwelt. Diese Grenze wird nicht von der Umwelt, sondern allein vom System markiert. Deshalb kann ‚Umwelt‘ immer nur in der Systemperspektive thematisch sein. Ein System ist also zur Bestimmung seiner Grenze auf das Dahinterliegende, also die Umwelt, angewiesen. Sie fungiert für das System als der verschiebbare Horizont eines möglichen Andersseins, vor dem es durch den Vollzug selektiver Unterscheidungen sein tatsächliches Sosein konstituieren kann. Als Inbegriff möglichen Andersseins wird der

⁸ Dies ist nicht mit einer egologischen Verfaßtheit sozialer Systeme zu verwechseln.

⁹ FdR, 26.

Horizont zur überkomplexen Welt der unbestimmten Möglichkeiten überhaupt entgrenzt, und mit eben dieser unbestimmten und unbestimmbaren Komplexität ist das System konfrontiert. Deshalb muß die Selbstreferenz des soseienden Systems mit dem Kontingenzrisiko eines absoluten Auch-anders-Möglichseins umgehen können.

Zum „Bezugsproblem der Religion“ wird nun dieses „mit aller Systembildung“ verbundene Problem unter wenigstens zwei Bedingungen:¹⁰ nämlich dann, wenn das System zum einen das Medium ‚Sinn‘ verwendet, um seine eigenbezügliche Wirklichkeit im Horizont möglichen Andersseins zu kommunizieren, und wenn zum anderen dieser Sinn für einen *Beobachter* zugänglich, d.h. unterscheidbar von anderem Sinn werden soll. Unter diesen Bedingungen ergeben sich mehrere Paradoxien. Die erste Paradoxie liegt darin beschlossen, daß ‚Sinn‘ als Unterscheidung von wirklichem Sosein und möglichem Anderssein zugleich deren Beziehung und mithin Einheit beinhaltet – aber nur für einen Beobachter, der diese Einheit von jener sinnhaften Unterscheidung seinerseits unterscheidet. Für ihn stellt sich diese Einheit als der Horizont derjenigen Differenz dar, die im System durch das Medium ‚Sinn‘ präsent wird: also die Differenz von System und Umwelt. Für die in der Beobachtung beanspruchte „Sinneinheit der Differenz von System und Umwelt“ steht bei Luhmann ‚Welt‘.¹¹ ‚Welt‘ ist ein „differenzlose[r] Letztbegriff“, und deshalb ist ‚Welt‘ nur als „unfaßbare Einheit“ gegeben.¹² Und genau darum entzieht sich ‚Welt‘ der Beobachtbarkeit – so sehr sie gerade wegen der Beobachtbarkeit von Sinn beansprucht wird. Dieser Paradoxie steht eine zweite zur Seite. Denn auch der Beobachter ist notwendigerweise seiner Beobachtung entzogen. Freilich kann auch er durch einen zweiten Beobachter beobachtet werden. Doch auch für diesen gilt, daß er Beobachter ‚erster Ordnung‘ ist und insofern der Beobachtbarkeit entzogen. Der Beobachter „ist die *Einheit* der Differenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz“,¹³ wohingegen deren *differenzbestimmte* Relation Sinn überhaupt erst möglich macht. Genau deshalb kann das Beobachten aller sinnidentifizierenden Beobachtung aber selbst nicht beobachtet werden.¹⁴ Das Beobachten impliziert einen „blinden Fleck“, vergleichbar dem Auge, das „sein Sehen nicht sehen kann“. ¹⁵ Daß die Beobachtung für sie unbeobachtbar ist, ist die Möglichkeitsbedingung von Beobachtung.

¹⁰ FdR, 35.

¹¹ SoSy, 283.

¹² Ebd.

¹³ RdG, 28f.

¹⁴ Vgl. SoSy, 63.

¹⁵ RdG, 30; 39.

In diesen Paradoxien verschlüsselt Luhmann nichts anderes als das mit aller Differenztheorie auftretende logische Paradox, daß die *Differenz* von Differenz und Identität gerade als ihr *Gegenteil*, also als *Einheit*, gedacht werden muß, soll sie nicht mit der Differenz in der Differenzrelation zusammenfallen und damit alle Differenzsetzung wieder aufheben. Gerade dieses Erfordernis, die Differenz in Differenz zu ihr als Einheit zu denken, ist aber niemals einzulösen, da die als Einheit gedachte Differenz wiederum Differenz zur Differenz ist – ein progressus ad infinitum, der von Luhmann nur durch den unvollziehbaren Gedanken einer „Abschlußeinheit als Anschlußvorstellung an eine Differenz“ gedacht, d.h. eben nicht gedacht werden kann.¹⁶ Um dieses *Theorieabschlußproblem* zu lösen, rekurriert Luhmann auf die Sinnform Religion. Religion hat es für ihn – dies zeigen vor allem seine neueren Arbeiten – mit der Frage zu tun, wie die strukturelle Sperre des Beobachtens als „Irritationsfaktor“ auftreten und zugleich als „Sinnggebungsaufforderung par excellence“ wiederum in den Sinnkosmos eingeschlossen werden kann.¹⁷ Damit ist nicht gemeint, daß die ‚strukturelle Sperre des Beobachtens‘ gleichsam entsperrt wird. Vielmehr handelt es sich um einen ‚Wiedereintritt‘ dessen, was für differenzgebundenes Beobachten aus der Beobachtbarkeit ausgeschlossen ist, in die der Beobachtung zugängliche Sphäre. Dies geschieht dadurch, daß durch Beobachtung der Differenz von ‚beobachtbar‘ und ‚unbeobachtbar‘ Sinnformen ausgebildet werden, deren „Sinn zurückverweist auf die Einheit der Differenz von beobachtbar und unbeobachtbar“.¹⁸ Diese Sinnformen sind für Luhmann religiös. Sie setzen, um eine ältere Formulierung Luhmanns heranzuziehen, „das Bestimmte an den Platz des Unbestimmten“ und „verdecken“ es dadurch.¹⁹ So führen sie den ‚blinden Fleck‘ alles Beobachtens wieder ins Beobachten ein. Deshalb ist von religiösen Sinnformen auch keine tatsächliche ‚Lösung‘ des doppelten Paradoxieproblems zu erwarten. Religion kann vielmehr auch nur ein Paradox „als letzten Abschlußgedanken ... anbieten“.²⁰ Gleichwohl soll sie nach Luhmann „so etwas wie Sinnvertrauen“ gewähren, das auch ein Vertrauen in die Sinnhaftigkeit noch aller Sinnnegationen einschließt.²¹ Hierzu entfaltet Religion das Paradoxieproblem ihrerseits paradox. Die „Sicherheit“ des Sinnvertrauens kommt nämlich dadurch zustande, daß die Möglichkeit des Scheiterns der „Frage der Einheit der Letztdifferenz“ zugestanden wird, aus der

¹⁶ SoSy, 284.

¹⁷ RdG, 31.

¹⁸ RdG, 35.

¹⁹ FdR, 33.

²⁰ RdG, 36.

²¹ RdG, 47.

eine kontrafaktische Vergewisserung: „es ist eben so“, entspringt.²² Die Möglichkeit des Scheiterns, als Faktizität hingenommen, destabilisiert also nicht nur alle Sinnaktualität, sondern sie stabilisiert im gleichen Atemzug auch die Faktizität sinnhaft vollzogener Selektionen. Die Religion ist für Festlegungen zuständig, wo die sinntheoretische Soziologie nur Verflüssigungen anzubieten hat.

Freilich wird die Eigenart der Religion nicht schon durch Beschreibungen des soziologischen Theorieabschlußproblems aufgewiesen. Religion ist zwar in ihrer Funktion über das soziologische Desiderat, die „Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare“ zu garantieren, eingeführt.²³ Aber sie ist damit noch nicht *als* Religion qualifiziert und von anderen Sinnformen und Kommunikationsweisen unterschieden. Dies ist nur aufgrund der *religiösen Semantik* möglich, die nur in einer primär historischen Sichtweise zugänglich wird.²⁴ Doch auch sie kommt nicht ohne einen theoretischen Leitfaden aus. Er liegt für Luhmann in seinem Konzept der *Codierung* beschlossen. Ein Code ist ein „binärer Schematismus, ... der nur zwei Positionen oder ‚Werte‘ kennt und alles weitere im Sinne eines ‚tertium non datur‘ ausschließt“.²⁵ Getreu seiner differenztheoretischen Grundbegrifflichkeit versteht Luhmann unter einem Code eine „Leitunterscheidung, mit der ein System sich selbst und sein eigenes Weltverhältnis identifiziert“.²⁶ Religiös geschieht dies etwa in der Unterscheidung von sakral und profan. Hierdurch wird das grundsätzlich Unzugängliche der Sphäre des Sakralen übereignet, die aus der des Profanen ausgegrenzt wird. Damit geht die Möglichkeit der Beheimatung im Profanen einher, während die Sphäre des Sakralen der Ort der unlösbaren Paradoxien wird, welche durch die Differenzbeziehung zum Profanen gleichwohl die Beheimatung im Profanen nicht in Frage stellen. Aus der Codierung ‚heilig/profan‘ erhellt, daß zwischen den Polen ein Verhältnis der Asymmetrie waltet: Der eine Pol steht für einen „positiven Wert“, der „Anschlußfähigkeit ... bereitstellt“ für die kommunikativen Operationen des Systems, also etwa die als sinnhaft erlebte Beheimatung im Profanen, während der andere Pol einen „negativen Wert“ impliziert, „von dem aus das, was geschieht, als kontingent gesehen werden kann“.²⁷ Der positive Wert garantiert also die Zugänglichkeit unter den tatsächlichen Selektionsvorgaben des Systems; demgegenüber verkörpert der negative Wert eine Reflexionsoptik, in der alles auch anders sein kann.

²² RdG, 36.

²³ RdG, 127.

²⁴ Vgl. Relsoz.Persp., 940.

²⁵ RdG, 65.

²⁶ RdG, 65.

²⁷ RdG, 77.

Aus diesem Grund sind beide Pole nicht gegeneinander zu isolieren – jedenfalls für einen Beobachter ‚zweiter Ordnung‘. Da beide Pole aufgrund ihrer Relativität aber einander umkehren können, bedarf es der Ausbildung von ‚Programmen‘, damit entschieden werden kann, welcher Wert jeweils in Betracht kommt. Die Absonderung des ‚verzehrenden‘ Charakters des Heiligen von seinem ‚lebensgewährenden‘ Charakter etwa fußt auf einem solchen Programm, ohne das das Heilige das Profane verschlingen und mithin alle Beheimatung in ihm auflösen könnte. Das Programm ist aus dem Code nicht ableitbar. Paradoxerweise speist es sich aus der Autopoiesis des Systems – also demjenigen, für das der Code die erforderlichen Mittel der Selbstidentifikation bereitstellt. Um es in der Terminologie heilig/profan zu beschreiben: Die Absonderung des ‚Lebensgewährenden‘ von dem ‚Verzehrenden‘ ist selbst dadurch motiviert, daß Religion um ihrer faktischen Autopoiesis willen das ‚Verzehrende‘ vom ‚Lebensgewährenden‘ absondern muß – andernfalls würde sie selbst verzehrt. Eben deshalb ist die religiöse Entparadoxierung ihrerseits paradox – freilich wiederum nur für den Beobachter, der sich „vorstellen [kann], daß man es anders machen könnte; nicht aber, wie man es besser machen könnte“.²⁸ Für die Religion selbst geschieht die Entparadoxierung einsinnig und faktisch, indem sie auf die gnädige Verfassung des Heiligen und seine Auswirkungen für das Profane verweist. Es ist eben, wie es ist.

Die Codierung nach dem binären Schematismus heilig/profan ist allerdings nur eine unter vielen. Und sie ist maßgeblich in Gesellschaften beheimatet, in denen die Ausdifferenzierung des Religionssystems gegenüber anderen Funktionssystemen noch relativ wenig vorangeschritten ist. Denn in diesen Schematismen läßt sich mehr oder weniger alles einfangen – ohne daß viele Differenzierungsvorgänge angeschlossen werden müssen, die die Besonderheit des Religionssystems gegenüber anderen Systemen gewährleisten. Deshalb favorisiert Luhmanns Terminologie im Hinblick auf die evolutionäre Ausdifferenzierung von Gesellschaft und Religion eine leistungsfähigere Codierung, die er in der „Differenz von Immanenz und Transzendenz“ findet.²⁹ Diese Codierung ist zwar noch abstrakter als die vorgenannte. Aber sie bietet gerade deshalb zweierlei: Zum einen eignet sie sich als Anschlußstelle für *Zweitcodierungen*, mit deren Hilfe die Transzendenz/Immanenz-Relation konkretisiert und auf andere Sachverhalte und gesellschaftliche Funktionen bezogen werden kann. Die kosmologisch-naturwissenschaftlichen Probleme der Welterklärung etwa und die Felder von Moral und Recht lassen sich hier nennen. Zum andern bietet der höhere Abstraktionsgrad des Immanenz/Transzendenz-Codes eine höhere Beweglichkeit. Fragen wie die, ob es gut ist, zwischen gut und böse

²⁸ GuS 3, 315.

²⁹ GuS 3, 313.

zu unterscheiden, lassen sich ebenso thematisieren wie solche, die den Immanenzbezug der Transzendenz selbst betreffen. Damit gewinnt Luhmann einen Zugang zu dem komplexen Symbolgefüge der Dogmatik, in dem die Religion sich selbst reflektiert und identifiziert. Überdies kann das aus dem Code unableitbare Programm, für das im Kontext religiöser Semantik die Offenbarung steht, elegant mit dem Code verknüpft werden: Wie Dogmatiken zeigen, wird der transzendente Gott durch Offenbarung selbst präsent in der Immanenz. Schließlich läßt sich das dogmatische Symbolgefüge noch beziehen auf die gesellschaftliche Funktion der ausdifferenzierten Religion, indem der Gottesvorstellung, die den Platz der Transzendenz hält, die „Erklärungslast“ für diejenigen Fragen „zugeschoben [wird], für die sich in der Welt, wie sie nun einmal ist, keine befriedigenden Antworten finden lassen“.³⁰ Immanent-weltliche Fragen hingegen, die sich beantworten lassen, können säkular als solche behandelt werden und bedürfen keines Transzendenzbezuges.

Die bewegliche Abstraktheit des Immanenz/Transzendenz-Codes verlangt nach Zweitcodierungen, damit die Religion ihre Rolle auch in differenzierteren Gesellschaften erfüllen kann. Hier ist insbesondere die Moral zu nennen. Allerdings wirft diese Zweitcodierung im Zuge weiterer gesellschaftlicher Differenzierung Probleme auf: Auch die Moral kann sich von der Religion dissoziieren – wie etwa in der Moderne ihre Orientierung an wirtschaftlichen Interessen zeigt.

Angeichts der Probleme, die die Zweitcodierung der Religion mit der Moral mit sich bringt, erwägt Luhmann, ob die Position der Transzendenz tatsächlich als Ort der Entparadoxierung zu verstehen sei – oder ob diese Aufgabe nicht vielmehr an den Funktionszusammenhang von Erst- und Zweitcodierung als solchen zu überweisen wäre. Danach würde Gott als traditioneller Platzhalter der Transzendenz selbst zur unaussprechlichen, weil differenzlosen Einheit von Immanenz und Transzendenz, um die tendenziell zur Sünde neigende Lebensführung in der Immanenz von bestimmten Transzendenzansprüchen zu entlasten. Wird Gott etwa mit Luhmanns Sicht der Theologie des Cusaners so verstanden, „daß Gott selbst keinerlei Unterscheidung trifft, weil er keine benötigt; daß er nicht unterscheidet zwischen sich selbst und der Welt mit der Konsequenz, die Sündenlast selbst auf sich zu nehmen; daß er auch kein selbstreferentielles Verhältnis zu sich selbst herstellt, weil er dazu zwischen Selbst- und Fremdreferenz unterscheiden müßte“ – wird Gott so verstanden, dann entspricht dem auf seiten der immanenten Religion schließlich eine „überraschende Konvergenz mit den Zielen östlicher Meditationstechniken, die ... auf ein Abdämpfen, schließlich auf ein Weglassen aller Unterscheidungen

³⁰ GuS 3, 317.

hinauswollen“³¹ – einschließlich der von gut und böse oder auch der von Sünde und Gnade. Diesem Gott korrespondiert eine Art fernöstlicher Mystik, in der paradoxerweise Immanenz und Transzendenz zusammenfallen. Dadurch wird allerdings im Religionsvollzug selbst die Leitdifferenz des religiösen Codes, an dem die Bestimmbarkeit der Religion haftet, eingezogen. Ist die Pointe der religiösen Entparadoxierung das Nirwana, dann gibt es weder die Möglichkeit einer Kommunikation mit Gott,³² noch die einer religiösen Kommunikation überhaupt. Und die Position der Transzendenz wird „vakant“.³³ Damit gerät freilich das Religionssystem selbst in größte Schwierigkeiten, jedenfalls gemessen an seiner klassischen Codierung. Zudem verliert sich, religionsdogmatisch gesprochen, der Gott der Offenbarung, der durch scharfe Diskriminierung verfügt, daß es ist, wie es ist – und eben nicht anders –, seinerseits in der Ununterscheidbarkeit von So- und Anderssein. Denkt man diese Figur des ‚Weglassens aller Unterscheidungen‘ zuende, so verschwindet schließlich auch das soziologische Bezugsproblem für das Religionsthema, also die Sinnform mit ihrer basalen Unterscheidung von bestimmbar und unbestimmbar.

Um die Position der Transzendenz wiederzubesetzen, experimentiert Luhmann mit dem „durch Exklusion definierte[n] Individuum“.³⁴ Dafür, daß „das Individuum selbst ... die Transzendenz“ sei, spricht nicht die aus der metaphysischen Tradition bekannte Unaussprechlichkeit des einzelnen.³⁵ Vielmehr ist es der Umstand, daß psychische Systeme nicht zu den Bestandteilen sozialer Systeme zählen, sondern aufgrund ihrer eigenen Autopoiesis zu deren *Umwelt*. Unter den Bedingungen funktionaler Differenzierung macht sich dieser Sachverhalt insofern geltend, als dasselbe Individuum anders in den verschiedenen sozialen Systemen des Rechts, der Wirtschaft, der Politik usw. operieren kann als andere: Es identifiziert sich deshalb in der Moderne durch Unterscheidung, durch *Exklusion*. Und darum tritt mit Individualität die strukturelle Paradoxie der Einheit von Unterscheidung und Selbstidentifikation auf. In dieser Transzendenz ‚nach unten‘ des Individuums machen sich also analoge Probleme bemerkbar, wie sie in der traditionellen religiösen Transzendenzvorstellung ‚nach oben‘ enthalten waren. Nur geht die moderne Exklusionsindividualität anders mit ihnen um als die überkommene Gottheit: Sie sucht jene Probleme in der Form von Ansprüchen an die Gesellschaft zu bewältigen und rechtfertigt nicht diese kontingente Welt so, wie sie nun einmal ist. „Individua-

³¹ RdG, 126f.; GuS 3, 339.

³² Vgl. SA 4, 229.

³³ GuS 3, 340.

³⁴ GuS 3, 340.

³⁵ RdG, 110.

lität ist Unzufriedenheit“.³⁶ Aus diesem Grund erweist sich für Luhmann der Versuch, das Individuum als Statthalter der Transzendenz zu installieren, als fruchtlos. Überdies verbaut die Exklusions- als Anspruchsindividualität auch die Bemühungen, Religion in der Moderne auf anthropologische Grundlagen zu stellen: Da die Teilnahme an religiöser Kommunikation im Unterschied etwa zur Beteiligung am Wirtschaftssystem für die einzelnen entbehrlich ist, läßt sich eine Begründung der Religion durch Sinnprobleme der Individuen nicht mit den Resultaten empirischer Religionserhebung vereinbaren. Sofern „die Möglichkeit religionsfreier Lebensführung ... als empirisches Faktum nicht zu bestreiten [ist]“, läßt sich nach Luhmann nur folgern: „Religion löst nicht spezifische Probleme des Individuums“.³⁷

Dennoch „erfüllt“ Religion eine „gesellschaftliche Funktion“.³⁸ Um diese durch das soziologische Theorieabschlußproblem induzierte These gegenüber dem empirischen Tatbestand massenweiser religionsfreier Lebensführung aufrecht zu halten und um die gesellschaftliche Funktion der Religion trotz aufkommender funktionaler Äquivalente zu den religiösen Entparadoxierungsstrategien zu stützen, empfiehlt Luhmann als eine Minimalinterpretation des religiösen Codes: „Stelle jeder positiven und jeder negativen Erfahrung einen positiven Sinn gegenüber!“³⁹ Ein scharfer Imperativ des Kontrastierens rückt an die Stelle von letztgültigen Nicht-Unterscheidungen. Sofern sein Gehalt praktisch kommuniziert wird, ist die Kommunikation für Luhmann religiös. Dies läßt sich exemplarisch an der Lebensgeschichte Jesu ablesen: Sie ist darzustellen als „fraglose Sicherheit des Begleiteseins durch einen zweiten, einen höheren Sinn, Gott oder Vater genannt.“⁴⁰ Ihren sozio-theologischen Möglichkeitsgrund gewinnt diese Interpretation des Codes als Regel zur befriedigenden Lebensführung dadurch, daß an die Stelle Gottes die herkunftslose Weisung tritt: „Draw a distinction“.⁴¹ Dieses soziologische Absolute wird mithin vom Nirwana wieder scharf abgesetzt. Denn diese ‚Urweisung‘ ermöglicht es allererst, Erfahrungen zu unterscheiden und auf sie einen positiven Sinn zu beziehen. Ohne Urweisung gibt es keine Lebensführungsregeln. Sucht man nun nach einer Form, die ‚Urweisung‘ und die Lebensführungsregel zu verknüpfen, dann kann man von der ‚Urweisung‘, unterscheiden zu sollen, den tatsächlichen Vollzug des Unterscheidens selbst noch einmal unterscheiden. In religiöser Semantik gesprochen, entsteht aus der Urwei-

³⁶ GuS 3, 243.

³⁷ GuS 3, 349.

³⁸ Ebd.

³⁹ GuS 3, 351.

⁴⁰ SA 4, 252.

⁴¹ GuS 3, 354.

sung ein Gott, dessen Bestimmtheit ist, die *Bonität des Unterscheidungsvollzugs überhaupt* kommunikabel zu machen. Deshalb wird er verfehlt, wenn er ‚an sich‘, in der Position reiner Transzendenz jenseits aller immanenten Unterscheidungsakte gesucht werden sollte. Steht er aber für die Bonität des Unterscheidungsvollzugs selbst, dann ist nicht mehr einzusehen, wieso er zugleich noch dessen Risiken abfedern kann: Die Aufforderung zur Sinnkontrastierung von aller Erfahrung bleibt *theo-logisch* ungedeckt.

Wie schon in ihren differenten Letztbegriffen der Ununterschiedenheit und des Distinktionsimperativs ist Luhmanns Religionssoziologie auch insgesamt durch eine grundlegende Spannung gekennzeichnet. Religion ist gesellschaftlich unverzichtbar, weil ein anderweitig nicht lösbares Abschlußproblem aller Theorie bearbeitend. Aber sie hängt gewissermaßen in der Luft, sobald es um ihre geschichtlich-empirische Verfaßtheit in der Gegenwart geht. Eine Sozio-Theo-Logik ist quasi der Tropf, durch den die Religion im Gegenzug zu ihrem empirischen Aderlaß gestärkt wird – und dies, obgleich die Sozialwissenschaft sich gerade als empirische Wissenschaft begreift. Diese Befunde evozieren geradezu eine dissentierende theologische Reaktion.

3. Theologische Dissensfindung

Gewiß kann die theologische Reaktion auf Luhmann nicht dem überkommenen Geleise folgen, den soziologischen Funktionalismus durch einen theologischen Substantialismus ersetzen zu wollen. Dann würde sie nur die soziologisch beobachteten Probleme der Religion unverstanden fortschreiben. Um der fruchtbaren dissenshermeneutischen Maxime Luhmanns zu folgen und über ihre eigene Position größere Klarheit zu gewinnen, muß sie vielmehr die in der Soziologie auftretende Problemkonstellation aufgreifen und in einen veränderten Theorierahmen stellen. Hierzu gehört nicht nur, die zwischen Forcierung und Abdämpfung von Unterscheidung überhaupt schwankenden Letztbegriffe distinkter zu fassen, sondern auch durch Veränderungen im Theorierahmen die Fragen der Empirie von vornherein aufzugreifen. Diese Veränderungen betreffen insbesondere die in den neueren Arbeiten Luhmanns vorherrschende Überzeugung, die Religion lasse sich nur in Distanz zu psychischen Systemen, also individuellen Personen, in den Blick nehmen. Mit Luhmanns Fixierung der Religion ausschließlich auf *soziale Kommunikation* werden aber Bezugsprobleme und Vollzugsmodi der Religion unangemessen verengt. Religion hat es immer auch mit *subjektiven mentalen Operationen* zu tun. Die in christlichem Kontext basale Figur des *Glaubens* belegt dies hinrei-

chend. Glaube ist ohne innere Aktivität des religiösen Subjekts, welcher Art im einzelnen auch immer, nicht denkbar. Und er ist gleichsam der *empirische Platzhalter* für die religiösen Gehalte, einschließlich des Absoluten. Der Glaube ist mit seinen mentalen und lebenspraktischen Entsprechungen die höchste Realisierung Gottes. Natürlich ist diese Realität nicht ohne die Möglichkeit der Verneinung zu denken. Genau deshalb ist auch der kritische Grenzfall der Religionsverneinung religionstheoretisch und -praktisch einholbar, wenn Religion nicht nur als Kommunikation sozialer Systeme, sondern auch als individuelles mentales Geschehen gefaßt wird. Daß Glauben ob der personalen Freiheit seines Subjekts nicht erzwingbar ist und verweigert werden kann, gehört untrennbar zu seinem Begriff hinzu – ebenso wie das ganze traditionelle Spektrum der Devianzformen zwischen Kleinglauben, Aberglauben und Unglauben. Zugleich markiert der nicht graduierbare Begriff des Glaubens, daß aus überempirischen Gründen in einem auch empirisch relevanten Sinne Unterscheidungen getroffen werden können – nämlich zwischen Glauben und Nicht-Glauben. Demgegenüber hat die empirische Religionsbeobachtung für dasselbe Phänomen eine Fülle feiner quantitativer Abstufungen von ‚Religiositätsstärke‘, ‚Frömmigkeitsintensität‘ oder ‚Lebensführungsrelevanz‘ zur Verfügung. Sie kennen zwar Übergänge, aber keine starken Differenzen.

Sosehr die Theologie sich durch den Diskurs mit Luhmann auf die religionstheoretische Bedeutung eines ihrer Grundkonzepte verwiesen sieht, so wenig darf sie aber das Glaubensthema simpel zu einer offenbarungskonformen Grundgegebenheit verdinglichen. Dann entspräche nur einem theo-logischen Substantialismus eine subjektlogische Reifizierung. Deshalb ist immer auch das Bezugsproblem der Religion mitzuthematisieren. Es läßt sich in der *Relation* von personalen und sozialen Systemen lokalisieren – allerdings zunächst einmal so, wie sie *für das Bewußtsein* von Personen erscheint.⁴² Damit soll nicht Luhmanns Argument bestritten werden, daß die Evolution höherstufiger religiöser Sinnformen sich kaum aus der jeweiligen Einzelperspektive von Personen *allein* plausibilisieren läßt. Luhmann ist zuzugeben, daß die „Inkonsistenztoleranz“ eines „individuellen Bewußtseinssystems“ zu groß ist, als daß von ihm die Ausbildung komplexer religiöser Sinnformen erwartbar wäre.⁴³ Doch gegen Luhmann ist zu betonen, daß das Bewußtsein sich nicht auf individuelle Absonderlichkeiten reduzieren läßt. Vielmehr implizieren seine *je eigenen* Operationen auch eine solche *Allgemeinheit*, daß sie zugänglich werden

⁴² Vgl. F. Wagner, Kann die Religion der Moderne die Moderne der Religion ertragen? Religionssoziologische und theologisch-philosophische Erwägungen im Anschluß an Niklas Luhmann, in: Ch. Danz, J. Dierken, M. Murrmann-Kahl (Hgg.), Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik, Frankfurt a.M. 2005, 173-201.

⁴³ RdG, 140.

für die Operationen anderer Bewußtseine. Nur so kann es sozialen Austausch von Individuen geben. Dies hat umgekehrt zur Voraussetzung, daß das jeweilige Bewußtsein sich durch Unterscheidungsvollzüge gegenüber Anderen individuiert. Auch dann bezieht es Selbst- und Fremdreferenz aufeinander. Es prozessiert als dasselbe – und im Bewußtsein dieser Identität – gegenüber Anderen. Und diese anderen Bewußtseine tun dies in ihrer Perspektive auch. Nur so ist es überhaupt denkbar, daß Bewußtseine sinnhaft agieren – und interagieren. Und dies ist wiederum die Voraussetzung aller sinnhaften sozialen Kommunikation: „Ohne Bewußtsein keine Kommunikation“ – so Luhmann selbst.⁴⁴

Zum Bezugspunkt der Religion wird die Relation von Personalität und Sozialität nun insofern, als mit ihr paradoxe Differenzerfahrungen verbunden sind, für die Religion ein plausibler Umgang sein kann. Zu diesen Differenzerfahrungen gehört schon der Sachverhalt, daß die Bewußtseinsaktivität sich selbst nur passiv gegeben ist, also Bewußtsein, obwohl selbstreferentiell operierend, sich sein Selbst als Bezugspunkt aller Selbstreferenz ebenso kontingent vorgegeben sein lassen muß wie es von ihm gesetzt wird: Es hat sich nicht aus eigener Aktivität heraus dazu gemacht, selbstreferentielle Aktivität zu sein. Damit zieht bereits ein Moment des *Fremden* in die *Selbstreferenz* des Bewußtseins ein. Mag dieser Sachverhalt noch von Luhmann als ein alteuropäisches Problem der Subjektivitätstheorie abgetan werden, so redupliziert es sich jedoch auf der Ebene der wechselweisen Verfügung von Personalität und Sozialität übereinander – oder mit Luhmann: ihrer „Interpenetration“.⁴⁵ Solch ein Verhältnis wird für Personalität schon dazu beansprucht, daß sie für sich ein individuelles Eigensein überhaupt aufbauen kann. Denn dies ist nur über einen operativen Bezug auf soziales Anderssein möglich. Ohne Differenz zum Anderen gibt es kein Eigenes. Anderenfalls wäre das Eigene – paradoxerweise – das Andere. Gerade der Aufbau von Individualität erfordert also in der Perspektive von Personalität einen mehrsinnigen Bezug auf Sozialität, welche für den personalen Selbstvollzug immer auch Fremdreferenz impliziert. So kann etwa *dasselbe* Individuum in *verschiedenen* sozialen Kommunikationszusammenhängen agieren, und *verschiedene* Individuen können *gleiche* soziale Rollen einnehmen.

Aus diesem Grund läßt sich das Bezugsproblem der Religion auch in der Perspektive der Sozialität formulieren. Hier stellt sich die Relation von Sozialität und Personalität in gleichsam spiegelbildlicher Umkehrung dar: Wiewohl als subjektloses Prozessieren verfaßt, bedarf gerade auch autopoietische Kommunikation des aktuellen Selbstvollzugs der an ihr beteiligten Bewußtseine. Und dieser wiederum haftet an der Möglichkeit,

⁴⁴ RdG, 40.

⁴⁵ Vgl. SoSy, 289ff.

daß die Bewußtseine sich aus der Kommunikation *zurückziehen* können. Ohne diese *Negationspotenz* ihrer sozialen Aktivität wäre die Kommunikation eine dingliche Gegebenheit. Und die an ihr Beteiligten glichen sozial determinierten Automaten. Sie könnten dann nicht einmal Umwelten sozialer Systeme darstellen. Mit dem Paradox einer *Inklusion der ‚Exklusionsindividualität‘ in soziale Systeme* kommt überdies der Empiriaspekt, dessen Problematik Luhmanns Analyse des Religionssystems zeigte, bereits im Entdeckungszusammenhang von Religion vor. Nicht nur steckt er im Sich-Gegebensein von Individuen, sondern auch in der alle sinnhafte Kommunikation konstituierenden Möglichkeit des Rückzugs der Individuen von Sozialität. Hierin liegt eine sozialstrukturelle Negationspotenz von Individualität.

Freilich qualifiziert der Entdeckungs- und Bezugszusammenhang Religion noch nicht hinreichend. Zur Religion werden seine Paradoxien dann, wenn sie in einer unverwechselbaren Weise *gedeutet* werden – etwa durch ein Selbstverständnis von Personalität, die sich in den Formen des Glaubens ihres übersozialen ‚Wertes‘ coram Deo vergewissert. Zu solcher Deutung ist freilich ein soziales Kommunikationsgefüge erforderlich: Die Kreation aller ihrer Kategorien durch vereinzelte Individuen wäre überaus unwahrscheinlich. Und dennoch ist die Deutungskommunikation an die Perspektive der individuellen Bewußtseine zurückgebunden: Ohne ihre eigentätige Reflexion im Aufbau von Deutungsvorstellungen käme sie niemals zustande. Religiöse Deutung ist von der empirischen Wahrnehmung *subjektiver Freiheit* nicht zu trennen. Sie muß *einleuchten*. Aus diesem Grund ist Religion – wenigstens in der Moderne, dem Zeitalter der Freiheit – auch nicht intersubjektiv andemonstrierbar oder gar erzwingbar. Es gehört nachgerade zur Signatur religiöser Deutung, daß sie auch *verweigert* werden kann. Gerade dieser Sachverhalt ist seinerseits religiös deutungsfähig. Das ‚Nein‘ ist ein elementarer Bestandteil von Religion und ein prominentes Thema ihrer Gehalte.

Erfordert religiöse Deutung einen sozialen Kommunikationszusammenhang, so bedarf sie auch eines Codes. Wird hier mit Luhmann die Relation von Immanenz und Transzendenz angesetzt, so erlaubt die Reformulierung des Bezugsproblems der Religion einen eleganteren Anschluß des Codes an das Erleben über den ‚positiven Wert‘, als dies bei Luhmann der Fall ist. Die Immanenz von psychischen gegenüber sozialen Systemen – und vice versa – kennt nämlich ihrerseits schon mehrfältige Transendenzen. Personalität hat um ihrer Bestimmbarkeit willen ihre Faktizität immer schon in Richtung auf Sozialität transzendiert, und Sozialität kann nur vor dem Hintergrund des möglichen Rückzugs, also eines Transzendierens der Kommunikation von seiten der an ihr beteiligten Bewußtseine, verstanden werden. Steckt bereits in der Immanenz ein mehrsinniges

Transzendieren, so vermag dies der ‚negative Wert‘ des Codes, also die Transzendenz selbst, zu duplizieren und unter dem Gesichtspunkt der in es eingelagerten Paradoxien einer letzten Reflexion zuzuführen. Es zeigt sich darin, daß die Transzendenz, also in christlicher Symbolik: Gott, nicht in einer absoluten, unterscheidungslosen Einheit verbleibt, sondern sich ihrerseits durch innere Unterscheidungen in ein Verhältnis zur Immanenz setzt. Wenn Gott ein inneres Selbstverhältnis hat und *für sich selbst* Gott sein soll, kann er nicht in rein transzendente An sich verbleiben. Sein Selbstverhältnis verdampfte gleichsam an einem Mangel an Fremdreferentialität: Ohne Fremdes kein Selbst. Gott muß Unterscheidungen treffen. Und diese verweisen ihn an die Immanenz.

Die Aufgabe einer Reflexion der Relation von Immanenz und Transzendenz am ‚Orte‘ der Transzendenz ist nicht wie bei Luhmann insbesondere im Aufgriff paradoxer Semantiken durchzuführen. Denn dies führt dazu, daß die sozio-theo-logischen Letztbegriffe Luhmanns in unvermittelte Gegensätze zueinander geraten. Die ‚*coincidentia oppositorum*‘ des Cusaners und die Unterscheidungsabdämpfung in der Logik des Nirwana reimen sich nicht auf den Nenner der Kontrafaktizität positiver Sinnbegleitung und des Distinktionsimperativs. Es ist freilich nicht zufällig, daß Luhmanns Letztgedanken ein gegenläufiges Gepräge aufweisen. Einheit steht gegen Differenz, Unbestimmtheit gegen Bestimmtheitssetzung. Diese gegenläufigen Momente bedürfen der wechselseitigen Integration und Modifizierung durch eine sie übergreifende Reflexion. Ihre Pointe liegt in ihrer *Selbstanwendung*.⁴⁶ Darin zeigt sich der Zusammenhang der Momente. Keine Einheit ohne Differenz, keine Unbestimmtheit ohne Bestimmtheitskreation. Die Ordnung dieser Differenzverhältnisse ist das durch selbstanwendende, mithin absolute Reflexion gebildete Absolute. Darum gehört in es Negativität selbst hinein. Und darum kann es nicht in sich verbleiben. *In seiner Transzendenz muß es sich transzendieren*. Als Absolutes ist es die *Selbstnegation des Absoluten*. Das transzendente Absolute überschreitet sich in die ihm transzendente Immanenz. Gott kann, bildlich gesprochen, nicht in seiner reinen Gottheit verharren – er verlöre alle Kontur, einschließlich der eigenen Absolutheit. Darum kann auch das Nirwana als solches allein nicht gleichsam göttlich, also ein Letzt- oder Zielkonzept in prädikativem Sinne, sein. Gottes ‚Leben‘ kann sich nur in einer Transzendenz zum Nichtgöttlichen vollziehen. Auf diese Weise kann er auch Bestimmtheit überhaupt gewinnen. Denn das Reflexivwerden reiner Transzendenz in ihrem Selbsttranszendieren beinhaltet die Selbstbezüglichkeit reiner Unbestimmtheit, die nunmehr *für* sie selbst ist und mit diesem Für-Bezug schon nicht mehr bloße Indifferenz sein kann. Diese

⁴⁶ In ausgeführter Form wäre eine solche, auf sie selbst zurückkommende Reflexion eine absolute Reflexion.

Für-Relation ist deshalb die Geburtsstätte aller Bestimmtheit, welche die absolute Unbestimmtheit nötigt, sich am Leitfaden ihrer selbsteigenen Mangelhaftigkeit in das Bestimmte zu überschreiten.

Die in absoluter Reflexion entfaltete Konzeption des Absoluten zielt auf eine Grundlegung menschlicher Religion in der Struktur des Geistes. Aufgrund des Umstands, daß die Unbestimmtheit in der Reflexion des Absoluten zur Grundlegung einer *Differenz*-Relation führt, kann die bestimmtheitsgenerierende Struktur des Absoluten auch nur am Orte eines vom Absoluten *differierenden Anderen* vollzogen werden. Das Leben Gottes erfüllt sich aufgrund seines eigenen Bestimmtheitsgewinns darin, daß Gott auf seiten des menschlichen Geistes realisiert wird. Damit wird die in Gott begründete Für-Relation überwiesen an dessen Selbsttätigkeit. Und diese kann nicht die Gottes sein: Sie muß in Differenz zu Gott, im Diesseits seines Jenseits angesiedelt werden. Der Mensch muß in seinem Unterschied zu Gott *selbst etwas für sich* sein. Er kann kein bloßes Spielmaterial des Absoluten abgeben. Deshalb stellt die *Selbsttätigkeit des Menschen als Geist* die *empirische Realisierung Gottes* dar. Damit ist nicht nur der banale Gedanke gemeint, daß nur Menschen den Gottesgedanken kommunizieren – oder auch nicht. Gemeint ist vielmehr auch, daß der Sinngehalt des Absoluten, also die in innerer Für-Relation gehaltenen Beziehungen, in den Verhältnissen von Selbst- und Umweltverhältnis zur Durchführung gelangen. Die praktische Pointe der religiösen Struktur des Geistes liegt deshalb darin, daß Personalität zu einem solchen *Selbstbewußtsein ihrer endlichen Bestimmtheit* befähigt wird, welches sich zugleich als *Selbstkontextualisierung in ihrer Umwelt* vollzieht. Dies schließt Differenzen und Brüche nicht aus. Doch in dieser Realisierung des im Absoluten gegründeten religiösen Geistes besteht ein Gefälle hin auf eine wechselseitige, und darum *freie Anerkennung von Individualität und Allgemeinheit*.

Sosehr die Logik des religiösen Geistes auf die Selbsttätigkeit von Personen abstellt, so wenig verfißt sie die Illusion, als ‚gäbe‘ es diese an einem Ort ‚vor‘ aller kommunikativen Sozialität. Religiöse Akte sind mentale Akte, und diese kommen nicht ohne Sprache und Vorstellungsbilder aus. *Religion ist immer auch religiöse Kommunikation*. Und diese vollzieht sich empirisch unter den Bedingungen geschichtlichen Gewordenseins. Durch geschichtliche Prozesse verschlüsselt sich religiöse Kommunikation in Vorstellungsgehalten und Deutungsbildern. Deshalb ist solche Kommunikation stets an *geschichtliche Positivität* zurückgebunden. *Religion ist aus prinzipiellen Gründen von ihrer Positivität untrennbar*. Wird dies eingesehen, kommt der inneren Reflexion religiöser Kommunikation, wie sie in der Theologie institutionalisiert ist, die Aufgabe zu, die *Kultivierung* der religiösen Kommunikation zu befördern. Das schließt

das Bewußtsein von Kontingenz und Veränderbarkeit ein: Was geworden ist, kann auch anders werden. Das gilt auch für religiöse Kommunikation und ihre Gehalte. Im Diskurs mit Luhmann läßt sich lernen, daß das Kriterium solcher Kultivierung darin liegt, inwieweit die religiösen Deutungsgehalte zum Aufbau jenes ‚Selbstbewußtseins individueller Endlichkeit‘ mit seiner als ‚Selbstkontextualisierung‘ beschriebenen Kehrseite beitragen.

Welche Veränderungen an den religiös kommunizierten Gehalten vorgenommen werden müssen, läßt sich an einem Beispiel im Anschluß an die Beobachtung Luhmanns formulieren. Danach „hakt“ mit der heutzutage üblichen Predigt des reinen Liebesgottes und dem aus dem Zusammenbruch der moralischen Zweitcodierung resultierenden „Verzicht auf Teufel und Hölle ... die ganze Konstruktion aus, mit der man die Transzendenz respezifiziert hatte“.⁴⁷ Der reine Liebesgott ohne differenten Gegenspieler ist ein leeres Abstraktum, das keinerlei Reflexions- und Entparadoxierungsprobleme bewältigen kann. Deshalb hätte eine Bearbeitung gegenwärtiger religiöser Vorstellungen in Gott und im Gottesbezug auch die gleichsam dunkle, differenzermöglichende Seite zu explizieren. Die moderne Wiederbelebung des Teufels wäre darin zu sehen, daß die *Ambivalenz der Freiheit*, nämlich *notwendigerweise* auch verfehlt werden zu können, theologisch zum Thema würde. Wenn die Liebe Gottes darin gipfelt, daß er in seiner Freiheit ein solches Anderes freisetzt, das, zur Freiheit im Selbst- und Weltumgang befähigt, ihn als Grund seiner Freiheit aus Freiheit ergünden kann – oder eben auch nicht –, dann ist die Integration der die *Ambivalenz endlicher Freiheit* transportierenden *felix-culpa*-Thematik in die vom Liebesmotiv geprägte Theologie unvermeidlich. Sie ist die Rückseite der über Schöpfung und Menschwerdung in der Gemeindebildung gipfelnden Selbstkontextualisierung Gottes, die wiederum als Urbild ethischer Güte den optimistischen Charakter der christlichen Religion trägt.

Natürlich sind dies Motive, zu deren Ausführung entscheidende Gedankenmaterialien in den besten Traditionen der christlichen Theologie gefunden werden können. Religiöse Evolution ist alles andere als bloße Neuerungssucht. Diese liegt eher bei den vermeintlichen Traditionalisten vor, wenn sie miß- oder gar unverständlich gewordene Gehalte durch semantische Kosmetik banalisieren. Soziologische Religionstheorie kann helfen, das Evangelium vor sozialmoralischer Trivialisierung und Sentimentalität zu schützen. Der dissensorientierte Diskurs mit ihr kann nicht nur zur gegenwärtigen Profilierung der christlichen Grundfigur des Religionsvollzugs und des okzidentalens Gottesgedankens beitragen. Sondern sie kann auch gegenwärtige religiöse Kommunikation gegen Auszehrung

⁴⁷ SA 4, 241.

stärken. Freilich setzt dies voraus, mit der dissensorientierten hermeneutischen Maxime Luhmanns von überkommenen Einheitssehnsüchten und Harmonievisionen Abschied zu nehmen. Plane Homogenität anzunehmen, ist der religiösen Kommunikation unter den Bedingungen der funktionalen Säkularisierung verwehrt. Die Dissensfindung mit Luhmanns Soziologie erlaubt aber, daß das der Religion Eigene um so beherzter zur Sprache kommt.