

Johann Ev. Hafner

## Funktionalisierung von Religion – eine Auseinandersetzung mit Luhmanns Religionstheorie

Die Frage ›Warum Religion?‹ kann nur der stellen, der in gewisser Weise außerhalb der Religion steht. Wäre Religion selbstverständlich, wären ihre Gründe nicht interessant. Deshalb sind Religionsbegründungen dort entstanden, wo eine Religion als gefährlich, unsittlich oder unvernünftig kritisiert wurde. Im Falle des Christentums begann das im zweiten Jahrhundert im Zuge der Auseinandersetzungen mit staatlichen Behörden und platonischer Philosophie. Von solcher Art Religionsbegründung – der Verteidigung einer religiösen Behauptung mit Hilfe philosophischer Argumente – ist die *funktionale* Bestimmung von Religion zu unterscheiden. Sie beantwortet die Frage ›Warum Religion?‹ mit der möglichen Leistung von Religion. Der Funktionalismus dreht die Kausalität sozusagen um, indem er ein Phänomen als Resultat eines Prozesses versteht, bei dem ein späterer Zustand der ›Grund‹ für den gegenwärtigen Zustand ist. Was sich bewährt, hat Bestand. Was aber eine bewährte Leistung ist, lässt sich nur angeben, wenn die Sphäre des Religiösen und die Sphäre des Sozialen auseinandergetreten sind.<sup>1</sup> Solange sich Zielangaben innerhalb derselben religiösen Semantik bewegen (›weil wir durch Religion in den Himmel kommen‹), sprechen wir noch nicht von Funktion. Erst unter den Bedingungen gesellschaftlicher Differenzierung werden die Leistungen des Religiösen nach außen sichtbar.

Aber was heißt ›sichtbar werden?‹ Wenn es gerade die nicht-religiösen Aspekte sind, die mit dem Funktionsbegriff gefasst werden, dann sind sie den religiös Praktizierenden nicht vor Augen, sondern ereignen sich quasi hinter deren Rücken. Ein Betender sieht nicht, dass sein Gebet die Funktion der Frustrationsbewältigung besitzt; er

<sup>1</sup> »Mit der (institutionalen) Identifizierbarkeit der beiden Sphären [des religiösen Glaubens und allgemeiner sozialer Praxis A. d. A.] beginnt der lange Weg wechselseitiger Verwertbarkeit und faktischer Indienstnahme.« Homann 1997, 15.

glaubt vielmehr, dass er durch Beten Hilfe erlangt. Eine Nonne sieht nicht, dass ihre Arbeit im Kloster die Funktion der gesellschaftlichen Arbeitsteilung erfüllt. Es ist der Wissenschaftler, der solche Funktionen entdeckt, genauer: der religiöse Handlungen reinterpretiert, indem er sie auf soziale Handlungen bezieht. Grundsätzlich könnte die Funktionalisierung auch umgekehrt erfolgen, indem das Soziale als Funktion des Religiösen interpretiert wird. So könnte man beispielsweise sagen, dass sich Gemeinschaften bilden, um eine Heilsgeschichte voran zu treiben; dass Erziehungssysteme entstehen, damit Menschen beten lernen. Dann wäre das Soziale eine Leistung, die dem Bestand des Religiösen dient. Also: Ob das Religiöse eine Funktion des Sozialen ist oder umgekehrt, hängt davon ab, wo der Betrachter die abhängige und wo die unabhängige Variable ansetzt. Jedem Verknüpfen von Beobachtungen haftet diese letztlich willkürliche Konstruiertheit an.

Tatsächlich ist das funktionale Verknüpfen eine enge Verbindung mit dem Konstruktivismus eingegangen, der es zum Prinzip gemacht hat, alles Faktische im Vollsinn des Wortes als ›selbstgemacht‹ zu begreifen. Dass Wahrgenommenes nicht so ist, wie es wahrgenommen wird, sondern in den Bedingungen des Wahrnehmenden erscheint, ist keine neue Erkenntnis des Konstruktivismus. Der antike Skeptizismus, der Frühnominalismus, Kants Transzendentalphilosophie, Schopenhauers Willensphilosophie, der Pragmatismus von William James, alle teilen die Auffassung, dass der Mensch Dingaffektionen zu kategorialen Gegenständen macht, dass er sie raumzeitlich fasst, kausal und final verknüpft, den Intentionen gemäß verwendet und der sozialen Ordnung entsprechend bewertet. Dieser Gedanke wurde materialiter und formaliter immer weiter ausgedehnt: materialiter, indem die Konstitution durch den Erkennenden nicht nur auf die empirischen Dinge bezogen wurde, sondern auch auf Begriffe. Formaliter fand eine Ausdehnung statt, als man in der Vormoderne das erkennende Subjekt (in der Moderne auch die sozialen Bedingungen) als Apriori hinzunahm. Wenn die Wissenssoziologie seit Durkheim beschreibt, wie die individuellen Weltwahrnehmungen durch soziale Weltbegriffe konstituiert werden, trifft sich die Erkenntnistheorie der klassischen Philosophie mit der verstehenden Soziologie.

Neu aber ist die Behauptung des modernen Konstruktivismus, dass jeglicher Zugang zur Außenwelt und zu den Anderen kognitiv unzugänglich bleibt und dass alle Informationsverarbeitung eine

Funktion der Selbsterhaltung ist.<sup>2</sup> Es gibt weder Objektivität noch Intersubjektivität, sondern nur mehr oder weniger stabile Realitätsfiktionen. Neu ist zudem die Behauptung, dass dies auf nicht-triviale, also rückgekoppelte Maschinen ebenso zutrifft wie auf Organismen, Bewusstseine oder Gesellschaften. Dieses Paradigma hat sich in den verschiedensten Wissenschaften etabliert, so beispielsweise in der Biologie (Maturana), in der Logik (von Foerster), in der Psychologie (von Glasersfeld), in der Therapie (Watzlawick) und wurde durch Niklas Luhmann als Universaltheorie auf die verschiedensten Wissensbereiche angewandt.

### 1. Autopoiesis als leere Selbstzwecklichkeit

Welches Modell steht dahinter? Festzuhalten ist erstens, dass jede informationsverarbeitende Einheit – sei es ein Nervensystem, ein Gehirn oder eine Gruppe – nur mit den Daten hantiert, die sie selbst generiert (Reize, Wahrnehmungen, Sätze). Zudem läuft deren Verarbeitung nicht danach ab, ob man die Welt richtig abbildet, sondern ob man sich in einer Umwelt verlässlich bewegen kann (Passung statt Wahrheit). Insofern gibt es von Anfang an keinen Wirklichkeitskontakt, sondern nur selbstbezügliche Systeme, welche alle Daten, mit denen sie operieren, mit Daten selegieren, die sie in vorhergehenden Selektionen gewonnen haben. Von einer ›Außenwelt‹ kann ein solches System nicht sprechen, weil es nur Inneninformationen besitzt. Die Vorstellung, die sich ein System von seinem Außen macht, kann nicht einmal – wie in der klassischen Epistemologie üblich – als Repräsentation gedacht werden, da es keine Ur-Impression oder Erst-Affektion gibt und folglich nichts *re*-präsentiert wird. Die Umwelt bietet keine Information, sondern tritt allenfalls als Störung, Irritation auf. Sie hinterlässt kein Bild, aber sie verformt die bisherigen Bilder. Daher ist der Aufbau von Wissen eine Reaktion auf eine dauernde Überforderung, auf das nicht enden wollende Rauschen von Eindrücken.

Die Informationsverarbeitung bildet einen integralen Teil im Systemaufbau, der als ein Zirkel der Selbsthervorbringung vor-

<sup>2</sup> Vgl. von Glasersfeld 2006, 50.

gestellt wird.<sup>3</sup> Die autonome Selbsterhaltung wird zunächst als Verinwendung außengerichteter Zweckhaftigkeit gedacht. Zwecke richten sich nicht mehr auf die Welt, sondern auf sich selbst. Diese Zwecke sind aber nicht ein neues, diesmal nur privates Telos. Bereits im Laufe der Neuzeit hat die anfängliche Inversion der Teleologie zur Entteleologisierung überhaupt geführt, so die These Robert Spaemanns.<sup>4</sup> Ein selbstzweckliches Wesen hat demnach als Ziel nicht seine Selbsterhaltung, sondern es ist das Resultat eines autonomen und zudem automatischen Vorgangs. Die objektive Funktion subjektiven Strebens wird dann als Erhaltung dessen beschrieben, was war und ist, und nicht als Akt der Freiheit. Der Inhalt des Strebens besteht allein im Vollzug der Systemstabilisierung durch Anpassung an neue Situationen. Die radikalste Aufgipfelung dieses Gedankens ist die Autopoiese. Solange Selbsterhaltung die Verlängerung des Bisherigen war, musste sie als Ausfaltung eines ihr vorgelagerten (Gründungs-)Zweckes und damit teleologisch gedacht werden. Autopoietsche Systeme dagegen gliedern sich ihren eigenen Ursprung als Teilfunktion in ihren Selbstvollzug ein. Sie sind nicht, weil sie entstanden sind. Die Logik verläuft umgekehrt: *Sie sind entstanden, weil sie sind*. Sie verdanken sich nicht einem heteronomen Schöpfungsgeschehen, sondern der Schöpfungsgedanke ist selber nur ein Mittel innerhalb der Verständigung des Systems mit sich. Insofern ist Schöpfung Resultat oder Medium, nie aber Grund von Selbsterhaltung.

Philosophisch fraglich ist dann der Anfang. Wie lässt sich die erste informationsverarbeitende Selektion denken, die ja noch auf keine Eigenwerte zurückgreifen kann, mit deren Hilfe Irritationen sortiert werden könnten? Wie soll ein System unterscheiden zwischen relevanten Daten, die innen weiterverknüpft werden, und irrelevanten Daten, die es nicht zu beachten braucht, wenn noch keine Erwartungsstrukturen aufgebaut sind? Womit beginnt die *Selbstorganisation*, wenn noch kein Selbst vorliegt? Das ist der unerklärte Rest, der vielzitierte »blinde Fleck« jeder Systembildung noch vor dem blinden Fleck der Beobachtung. Bei Maschinen darf man die Zwecksetzung des Ingenieurs annehmen; bei Organismen muss man

<sup>3</sup> Strenggenommen ›ist‹ ein System nichts anderes als die Information, die es aus der System-Umwelt-Differenz gewinnt. Es gibt keine Ontologie vor der Epistemologie.

<sup>4</sup> Vgl. Spaemann 1989.

die Selbst- und damit Gattungserhaltung unterstellen. Was aber ist das Erstmotiv in sozialen Systemen?

## 2. Funktion: vom kausalen Begriff zur Selektionsanweisung

In der funktionalen Systemtheorie wird der Begriff ›Funktion‹ von einem kausalen Begriff in einen Selektionsbegriff verwandelt. Gemeinhin dient der Begriff dazu, den Bestandswert bei der Selbsterhaltung eines Organismus oder einer Gruppe zu bezeichnen. Dann ist Funktion noch ganz kausalwissenschaftlich gedacht: Bestimmte Ursachen bewirken ein Resultat, das im Fortbestand des handelnden Systems liegt. Das Modell ist der Biologie entnommen: Das Hungergefühl hat die Funktion der Nahrungsaufnahme, die Brutpflege die Funktion der Reproduktion und letztlich des Gattungserhalts.<sup>5</sup> Hier spricht man besser von Zweck. Schwieriger wird es bei sozialem Verhalten: Weil hier die Zwecksetzung der Individuen zum Zweckhaben der Organismen und Gruppen dazukommt, wird in diesem Bereich zwischen latenter und manifester Funktion unterschieden. Die Ethnologie folgt methodisch aber immer noch der Biologie: Ein Regentanz hat in der Eigenbeschreibung den Zweck, Regen hervorzubringen. In der ethnologischen Beobachtung hat er aber die latente Funktion, den Zusammenhalt des Stammes zu stärken. Die Verehrung Jesu Christi als inkarnierten Gott hat den manifesten Zweck, an seinem Heil teilzuhaben. In einer ethnologischen Perspektive erfüllt die Verehrung aber die Funktion, die religiöse Gruppe zu stabilisieren. Jedoch, worin besteht die Stabilisierung von Gruppen genau? In der Einbindung der Einzelindividuen (Sozialisation)? Dann wäre die Christusverehrung ein Mittel, jeden Gläubigen auf die Nachfolge Christi, als ›Christ‹ zu verpflichten und jeden Armen als *alter Christus* zu sehen. In der Symbolisierung der Gemeinschaft (Solidarisierung)? Dann bildete die Christusverehrung ein Mittel, den Zusammenhalt durch ein Gemeinschaftsmahl auszudrücken und zu vertiefen. Oder in der Abgrenzung von anderen Gemeinschaften (Selbstdefinition)? Dann müsste die Christusverehrung als Mittel verstanden werden, andere Erlöserfiguren wie Halbgötter oder deifizierte Kaiser abzulehnen. Es gibt für soziale Endfunktionen keine eindeutige Zielangabe.

<sup>5</sup> Vgl. die Stufenleiter der Bedürfnisse bei Malinowski: basic – instrumental – symbolic – integrative. Vgl. den klassischen Aufsatz *Malinowski 1939*.

Die modernen Naturwissenschaften haben sich gänzlich von der Vorstellung verabschiedet, dass der Kosmos teleologisch gebaut sei und dass *causae finales* die innerweltlichen Wirkungen steuern. Zu sehr war der scholastische Begriff mit Intentionalität besetzt. An dessen Stelle hat die Biologie einen zweckfreien Funktionsbegriff gesetzt: Alles, was zur Erhaltung eines Organismus dient, wurde als Funktion verstanden. Die Anthropologie hat nachgezogen, indem sie alles, was zur Erhaltung einer Gruppe dient, als Funktion bestimmt. Erhaltung wird dann entweder als Gleichgewicht in einem Umweltsystem oder im Organismus oder aber als Bedürfnisbefriedigung angesetzt. Die Besonderheit bei sozialen Systemen liegt darin, dass sie nicht das Letztkriterium des Todes bzw. des Aussterbens haben. Ein Sozialsystem kann sich beliebig umformen, so dass unklar bleibt, ob eine Revolution oder die Reformation das Ende oder die Fortsetzung einer Gesellschaft bedeutet. Man kann von einer beobachteten Leistung nicht eins zu eins auf ein Bedürfnis schließen. Wie bestimmt man dann die Funktion von sozialen Größen?

Anstatt häufig vorkommende Zusammenhänge zwischen Ursachen und Resultaten zu beschreiben, muss man einen Äquivalenzbereich festlegen. Bei Luhmann heißt es dazu: »Die Funktion ist keine zu bewirkende Wirkung, sondern ein regulatives Sinnschema, das einen Vergleichsbereich äquivalenter Leistungen organisiert. Sie bezeichnet einen speziellen Standpunkt, von dem aus verschiedene Möglichkeiten in einem einheitlichen Aspekt erfasst werden können.«<sup>6</sup> Der Wissenschaftler legt fest, woraufhin er die Leistung eines Systems untersucht. Das bedeutet, dass er verschiedene Möglichkeiten unterstellt, ein Problem zu lösen. Das Problem liegt nicht einfach vor, sondern wird in der Betrachtung als solches konstituiert, und das zwar möglichst nah am Material, aber doch als konstruktive Entscheidung. Interessant für den Betrachter ist nur, wo sich mehrere Lösungsmöglichkeiten vorstellen lassen. Hunger kann durch verschiedene Nahrung gestillt werden; der Wunsch nach Fortexistenz kann durch verschiedene Vorstellungen erfüllt werden; Tradition kann durch verschiedene Regulierungen garantiert werden. Zwischen den Ursachen (hier Bedürfnissen) und den Wirkungen (hier Befriedigungen) muss kein festes Kausalverhältnis, sondern eine Unbestimmtheitsrelation bestehen. Nur wenn die Beobachtung auch so weich angelegt ist, dass sie Äquivalente zulässt, kann man Funktionen for-

<sup>6</sup> *Luhmann 2005a, 14*.

mulieren. Wo Ursache und Wirkung invariant zusammenhängen, würde man nur einen Prozess beschreiben.<sup>7</sup>

### 3. Das Problem der zunehmenden Abstraktion

Wie kommt man zum Bezugsproblem, auf das man verschiedene Möglichkeiten beziehen will? Laut Luhmann muss der Beobachter »diejenigen Problemgesichtspunkte [finden], welche die Variationsmöglichkeiten eines Systems steuern.«<sup>8</sup> Wo hat ein System mehrere Möglichkeiten, sich zu entwickeln? Wo kann eine Religion sich für eine Alternative entscheiden? Mögliche Gelenkstellen wären beispielsweise die Kanonfestlegung (durch Definition oder Rezeption), die Identifikation von religiöser Erfahrung (ekstatisch oder vernünftig), die Auswahl von Personal (Voll- oder Teilrolle) oder die Festigung von Autorität (Prestige, Wissen, Amt). Prinzipiell kann man immer weiter zurückfragen: Wozu dienen Kanones, Erfahrungen, Rollen? Um ihre Funktion zu bestimmen, muss man wiederum fragen: Welches Problem lösen sie? Und welche Alternativen hätte es gegeben? Es gibt dann auch keine Dysfunktionen, sondern nur gewählte oder nicht-gewählte Alternativen. Dysfunktionalität setzt voraus, dass man weiß, was für ein System gut ist. Daraus ergibt sich die Eigenart und Schwäche der funktionalistischen Analyse: Sie lässt sich nicht empirisch verifizieren, denn historische und soziale Vorgänge lassen sich nicht wiederholen. Die Äquivalenz verschiedener Wirkungen kann nur hypothetisch und mehr oder weniger gut begründet behauptet werden. Insofern bietet die Systemtheorie keine empirische Methode, die kausalwissenschaftlich arbeitet. Sie ist auch keine hermeneutische Methode, die Zeugnisse der Religionsgeschichte auf die Intention ihrer Autoren oder Leser hin deutet. Sie ist eine heuristische Methode, ein formales Suchinstrument.

Allerdings zerfließt dieses Instrument in zunehmende Abstraktion, wenn es auf materiale Kriterien verzichtet. Wie oben gesehen, beginnt man bei einem Einzelphänomen und behandelt es als eine

<sup>7</sup> »Die funktionalistische Analyse betrifft nicht eine Beziehung von Ursache und Wirkung, sondern ein Verhältnis mehrerer Ursachen zueinander bzw. mehrere Wirkungen zueinander, also die Feststellung funktionaler Äquivalenzen.« Luhmann 2005a, 18.

<sup>8</sup> Luhmann 2005a, 19.

mögliche Lösung für ein Bezugsproblem. Nichts hindert, weiter zurückzufragen, wofür das Bezugsproblem (Kanonbildung) die Lösung war (Abbruch der Augenzeugenketten) und wofür dieses wiederum die Lösung war (Sicherung von Tradition usw.). Die Funktionsangaben werden mit dem Rückschritt immer abstrakter. Formal kann jede Funktion  $\langle f(x) = y \rangle$  wieder als Argument einer höheren Funktion eingesetzt werden  $\langle f_2 [f_1(x)] = y \rangle$ . Am Ende gelangt man zu der Frage, wozu das System überhaupt dienen soll. Im vorliegenden Kontext würde die Frage lauten, worin die Funktion von Religion im Ganzen bestehe. Die drei bekannten Funktionsbeschreibungen Luhmanns sollen hier nicht ausgebreitet werden: Bestimmung des Unbestimmbaren,<sup>9</sup> Entfaltung des Paradoxes der Beobachtung,<sup>10</sup> Formgebung des Sinnmediums.<sup>11</sup> Uns geht es um den Status solcher Funktionsbestimmungen. Sie befinden sich theoretisch ganz nahe an einer Religionsphilosophie, mit dem Unterschied, dass diese Begriffe im Durchgang durch Funktionsebenen gewonnen werden. Sie führen dazu, dass man letztlich nur mit *einer* Religion (sprich: dem einen Religionssystem) rechnen muss.<sup>12</sup> Alle Weltreligionen, Spiritismen und magischen Heilverfahren sind strukturelle Anpassungen dieses einen Religionssystems an die kulturellen Gegebenheiten. In allen Religionen findet sich dieselbe Differenzierungslogik. Und in allen Fällen bleibt Religion als Religion erkennbar. Das klingt nach Hegel, der ebenso die zunehmende Entfaltung des Religiösen aus Magie und Weisheit beschrieben hat, allerdings unter der wertenden Prämisse, dass diese Evolution im protestantischen Christentum seine Spitze gefunden hat. Damit der Funktionalist nicht frei phantasiert, muss er schauen, wo das ähnliche Problem anders gelöst wird. Der Willkürverdacht (wonach er z. B. das Phänomen der Kanonbildungen dadurch erklärt, dass woanders etwas anderes anstelle des Kanons entstanden ist) zwingt den Forscher dazu, möglichst generalisierbare Strukturgesetze zu formulieren, die zwar nicht die Zwangsläufigkeit der Entstehung einer bestimmten Variante, wohl aber das Spektrum *aller* Varianten zwangsläufig erklären. Hierfür hat Luhmann ein sehr technisches Vokabular aus der Kybernetik, der Logik und der Infor-

<sup>9</sup> Vgl. Luhmann 1977, 26.

<sup>10</sup> Vgl. Luhmann 2000, 127.

<sup>11</sup> Vgl. Luhmann 1997, 167.

<sup>12</sup> Luhmann nimmt am Ende von »Die Religion der Gesellschaft« auch ein einziges, nur segmentär differenziertes Religionssystem an. Vgl. Luhmann 2000, 346f.

mationstheorie bereitgestellt (Code-Unterscheidung, Programmierung am Anschlusspol, Inflationsbegrenzung bei den Medien, Reflexion zur Paradoxiebearbeitung usw.) Sie erklären, wie die Erstunterscheidung eines Systems (im Fall der Religion »transzendent vs. immanent«) scharf gehalten wird und der Zweifel, dass sie so und nicht anders erfolgt ist, verunsichtbart wird. Auf diesem Abstraktionsniveau kann der Funktionalist solch generelle Gesetze auch im Wirtschafts- oder Politiksystem auffinden, um von dort aus das Religionssystem als eine Variation allgemeinsten Kommunikationsprobleme darzustellen. Religion wird dann zum Unterfall einer rein formalen Funktionslogik.

#### 4. Die Unverzichtbarkeit einer materialen Festlegung

Wir kommen auf die Frage zurück, worin das Erstmotiv eines Systems liegt. Niklas Luhmann hat dieses Problem meist in den ersten Kapiteln seiner Bücher behandelt. Für die erste Unterscheidung gibt es zwar kein Motiv im engeren Sinne, weil ein System nicht von außen motiviert wird, sondern externe Irritationen in Eigenwerte übersetzt.<sup>13</sup> Es gibt jedoch ein Bezugsproblem, welches aus einer Art Überforderung durch überkomplexe Umwelten resultiert. Für die Religion hat Luhmann in seinen frühen Werken das Problem des Unvertrauten identifiziert.<sup>14</sup> Es wäre aber zu einfach gedacht, wenn man darunter die Unsicherheitslage biographischer (Krankheit, Tod) oder naturhafter Krisen (Dürre, Flut) verstehen wollte. Die philosophische Anthropologie, welche die Funktion von Religion in der Kontingenzbewältigung sah, hat das stets behauptet. Das Unvertraute mag ein Ausgangspunkt sein, es kann aber auch durch Diät (gesünderes Essen) oder Architektur (erdbebensichere Häuser) behoben werden und so zu nicht-religiösen Kulturformen führen. Wann aber wird Unvertrautes als »religiös« identifiziert? Es genügt nicht, Menschen wie eine biologische Art mit naturhaften Bedürfnissen zu beschreiben.

<sup>13</sup> »Motive« im landläufigen Sinn werden in systemtheoretischer Betrachtung erst nach erfolgreicher Stabilisierung nachgereicht, um teilnehmenden Individuen Unterscheidungen als eine Art Entscheidung, als intentionalen Akt zu plausibilisieren.

<sup>14</sup> Luhmann 2005a. Luhmann kommt in späteren Werken aber nie mehr darauf zurück. Der Grund könnte sein, dass er diese Funktionsbestimmung nur für archaische Gesellschaftsformen zutreffend hielt.

Will man den Anfangsgrund von Religion bestimmen, kann man dies Luhmann zufolge nur als Teil der Selbstbeschreibung von Gesellschaft tun. Dabei muss man sich allerdings der Tatsache bewusst sein, dass man deren Wissenschaftssprache verwendet, dass man mit dieser Theorie die funktionale Differenzierung weitertreibt und dass man keinen privilegierten Standpunkt innerhalb der Gesellschaft einnimmt. Was Habermas kritisiert hat, gehört für Luhmann zum Programm der funktionalen Beschreibung. Sie erhebt keinen Anspruch auf Wahrheit, da doch Wahrheit selbst nur eine »Funktion der Erzeugung von Gewissheit«<sup>15</sup> ist. Unter diesem Vorzeichen der Selbstfunktionalisierung sind alle systemtheoretischen Ausführungen zur Funktion der Religion zu lesen. Auch Luhmanns Werk ist nur eine Beobachtung zweiter Ordnung (also eine Perspektive auf die Perspektive anderer). Eine Beobachtung dritter Ordnung – das wäre eine letztinstanzliche Beschreibung – gibt es nicht.<sup>16</sup> Aber gerade damit stoßen wir an den Anfangsgrund der Religion. Sie übernimmt in jeder Gesellschaft die Aufgabe, ja, sie ist die Bearbeitung des Problems, warum das gegenseitige Beobachten zweiter Ordnung nicht noch einmal von einer Metaperspektive aus beobachtet werden kann. Das ist das eigentlich Unvertraute in einer ausdifferenzierten Gesellschaft: das Fehlen einer Gesamtübersicht.

Für sie gab es in der europäischen Tradition zwei große Namen: *nous/ratio* und *theos/deus*, die Vernunft und Gott. Beide wurden auf ihre Beobachtungsleistung hin immer wieder identifiziert: der *nous* als von oben und außen kommende göttliche Vernunft und der *deus* als nicht-willkürlicher, vernünftiger Gott. An dieser Vernunft/Gott-Figur hat die Philosophie durchdacht, was in der Systemtheorie abstrakt verhandelt wird. Wenn es einen obersten Beobachter gäbe, würde er alles sehen: sich selbst und die Welt und alle, die in der Welt

<sup>15</sup> Habermas/Luhmann 1971, 228. Wenn der Wahrheitsanspruch entfällt, die Wirklichkeit so zu erfassen, dass Wesen sich mit allgemeinen Vernunftgründen darüber auseinandersetzen können, und wenn zudem der Unterschied zwischen diesen und autoritären (Gehorsam) und personalen (Vertrauen) und Nützlichkeitsgründen nicht kritisiert und bewertet werden kann, dann ist das »wahr«, was stabil kommuniziert wird. Das führt zu der selbstbezüglichen Figur: Wer über Funktionalismus schreibt, bestätigt, dass er »wahr« ist.

<sup>16</sup> Es gibt allenfalls die ringförmige Kette von Beobachtern, die so weitläufig ist, so dass sie vergessen macht, dass sie sich selbst beobachtet. Der Text von Lars Qvortrup *The Concept »Knowledge« in the Knowledge Society and Religion as 4th Order Knowledge* begeht den Fehler, jede Beobachtung als neue Ordnung zu sehen. Vgl. Qvortrup 2006.

über ihn nachdenken. Das wiederum würde bedeuten, dass er auch unterscheiden können müsste: sich selbst als Beobachter vs. als Beobachteter (Gott und sein Logos); sich selbst vs. die Welt (Schöpfer und Schöpfung); sein Selbstwissen vs. das Wissen über ihn (Gott und Mensch). In jedem Fall entsteht eine Zweiseiten-Form. Weil die Welt nur *eine* Seite der Erstunterscheidung der Vernunft (bzw. der Selbstdifferenzierung Gottes) bildet, kann von dort aus nie die Gesamtunterscheidung beobachtet werden. Die Welt ist geschaffen, endlich, relativ. Vom Relativen kann nicht auf das Absolute geschlossen werden, weil Relativität erst unter der Annahme eines Absoluten (*sub specie divinitatis*) kommuniziert werden kann. Man müsste einen Begriff von einem Gott vor dem sich-unterscheidenden Gott (bzw. einen Begriff von einer Vernunft vor der unterscheidenden Vernunft) haben. Formtheoretisch gesprochen: Man müsste das Unterschiedslose (bei Luhmann *unmarked space*) bezeichnen können, in dem die Unterscheidung getroffen wird.<sup>17</sup> Religiös gesprochen: Der Mensch müsste Gott so denken können, wie er war, bevor er sich der Welt zugewandt hat; der Mensch müsste eine Vernunft benutzen. Und hier wiederholt sich das Problem: Wenn man eine Unterscheidung *vor* dem Akt des Unterscheidens beobachten möchte, muss man die beobachtete Unterscheidung einer der beiden Seiten der eigenen Unterscheidung zuschlagen. Damit bringt man die beobachtete Unterscheidung in einen Gegensatz zu etwas anderem.<sup>18</sup> Sie wird zu einer Möglichkeit neben einer anderen, ausgeschlossenen Möglichkeit. Das ist genau das Gegenteil von dem, was erreicht werden sollte: Die Erstunterscheidung wird zu einer von vielen möglichen. Gott hätte auch eine andere Welt erschaffen oder keine erschaffen können; die Vernunft könnte auch irrational sein, könnte das Gleiche unterschiedlich begreifen. Mit der Binnenlogik der Welt lässt sich ein Gott nicht denken. Man kann also die erste, alles sehende Beobachtung nicht wieder beobachten, ohne sie zu einer kontingenten Perspektive

<sup>17</sup> Luhmann hat dieses Problem in unterschiedlichen Kontexten diskutiert und unterschiedlich benannt: Er spricht von »Autopoiesis«, vom »blinden Fleck«, von »Selbstimplikation« oder auch vom »Sinn«. Besonders bündig wird das Problem in *Luhmann 1997* entfaltet. Im Laufe der Jahre nimmt sein Blick für das philosophische Paradox zu. Während »Autopoiesis« das Anfangsproblem einfach als philosophische Paradox zu. Während »Autopoiesis« das Anfangsproblem einfach als philosophische Paradox zu. Während »Autopoiesis« das Anfangsproblem einfach als philosophische Paradox zu. Während »Autopoiesis« das Anfangsproblem einfach als philosophische Paradox zu.

<sup>18</sup> Vgl. *Luhmann 2005b*, 256.

unter anderen zu machen.<sup>19</sup> Es bleibt nur, das zu akzeptieren und einen Kommunikationsstopp zu verhängen. Frag nicht, was Gott vor der Schöpfung getan hat! Glaube nur, dass er schon war, bevor er sie erschaffen hat! So lautet denn auch der erste Satz im christlichen Credo.

In dieser abstrakten Fassung wäre die Funktion des Religiösen in Luhmanns später Theorie dann folgendermaßen zu bestimmen: Religion formuliert in theologischer Sprache die Frustration der unübersichtlichen Gesellschaft, alle Beobachtungen, die in ihr vorkommen, nicht auf einmal beobachten zu können. Die verschiedenen Funktionssysteme bestehen geradezu in der Ablehnung, von anderer Seite aus beurteilt zu werden. Die Ökonomie will nicht moralisch beurteilt und das Recht will nicht ökonomisch evaluiert werden. Vergleichbar akzeptiert die Wissenschaft keine religiösen Gründe.<sup>20</sup> Jedes Teilsystem tut, was es tut, kann aber keinen Erstgrund angeben und muss zugeben, dass es auf einem anfänglichen Willkür- oder Freiheitsakt beruht, der sich der eigenen Beobachtung entzieht. Das Recht kann nicht entscheiden, ob die Unterscheidung in Recht und Unrecht recht oder unrecht ist. Die Moral kann nicht entscheiden, ob die Unterscheidung in Gut und Böse gut oder böse ist. Im Religionssystem jedoch (und das ist der große Unterschied) ist klar entschieden, dass die Unterscheidung in Jenseits (Transzendenz) und Diesseits (Immanenz) *jenseitig* ist, auch wenn sie mit diesseitigen Mitteln kommuniziert wird. Sie ist keine Festlegung, die in der Welt getroffen wurde, sondern die als von Gott inspiriert geglaubt wird. Kurz: Wer Gott ist, das hat Gott den Menschen mitgeteilt. Die Menschen haben sich das nicht selbst ausgedacht.

Wie gezeigt wurde, hat Luhmann im Laufe seines Werkes die

<sup>19</sup> Luhmann hat darauf hingewiesen, dass in der Theologie derjenige der Teufel sei, der fragt, ob Gott alles richtig unterschieden hat. Vgl. *Luhmann 1991*. Auch der Begriff »Welt« komme nicht in Frage, weil er nur anzeige, dass ein System (noch) nicht in der Lage ist, Daten entweder sich oder der Umwelt zuzuordnen. »Welt« sei nur ein Synonym für »unscharfer Rand«. Vgl. *Luhmann 2005a*, 19.

<sup>20</sup> Das führt in der Religionswissenschaft zur Diskussion, ob die Religionswissenschaft (wie die Theologie) eine Reflexionsfunktion des Religionssystems oder Teil des Wissenschaftssystems ist. In letzterem Fall darf sie keine transzendenten Verursachungen in der Religionsgeschichte annehmen und muss sich zwingen, Bekehrungserzählungen beispielsweise auf psychologische und soziologische Faktoren zurückzuführen. Während Theologie stets auch die Explikation und Stärkung religiöser Identitäten verfolgt, kann die Religionswissenschaft vermeintlich zweckfrei (d. h. nur dem Wissenschaftsideal unterstellt) arbeiten.

materiale Funktion (Bewältigung des Unvertrauten) durch die sehr formale Funktion ersetzt, ein grundsätzliches Erkenntnisproblem sozusagen stellvertretend in der Gesellschaft zu entfalten. Damit wurde der Religion zwar eine gesellschaftlich unverzichtbare Funktion gegeben, das allerdings zu dem Preis höchster Abstraktion und einer Entkoppelung von personalen Bedürfnissen. Es gibt die Religion demzufolge nicht, weil die einzelnen Menschen Religion ›brauchen‹, sondern weil irgendwo in der Gesellschaft kontrafaktisch ein Gesamtbeobachter imaginiert werden muss, gerade weil es ihn in der Gesellschaft nicht gibt. Diese Funktion der Religion ist damit komplett erfahrungsfrei beschrieben.

Das ist theoretisch elegant, provoziert aber die Frage, ob tatsächlich über Religion kommuniziert wird, wenn die lebensweltlichen Bedürfnisse der Subjekte weder Anlass noch Inhalt sind. Hier soll nicht die übliche Kritik an der ›Abschaffung des Menschen‹ wiederholt werden, aber dennoch muss man die Frage stellen: Kann Religion auf die Lösung eines beobachtungstheoretischen Problems mit symbolischen Mitteln reduziert werden? Luhmann selbst hat eingeräumt, dass Beobachtungen zweiter Ordnung (hier: die Funktionsbestimmung des Religiösen durch Religionstheoretiker) zeitweilig die Beförderung durch Beobachtung erster Ordnung (Beobachtung der gemeinsamen Welt) benötigt. Soziale Systeme drohen sich in Selbstbezüglichkeit zu erschöpfen, wenn sie nur auf sich selbst reagieren. Sie benötigen ab und zu Realitätskontakt, wobei unter ›Realität‹ die Selbstaussagen von Religionsteilnehmern verstanden wird. Alles Reden über Religion und ihre Funktion schwimmt sozusagen auf dem Ozean der Mikrodiversitäten,<sup>21</sup> dem Gesamt aller Stimmen, welche die Bedeutung einer religiösen Praxis für die eigene Lebensführung persönliche Funktion mitteilen. Dazu gehören sowohl jene, die religiöse Überzeugungen vertreten, wenn sie z. B. die Existenz einer höheren Welt für wahr oder wahrscheinlich halten, als auch jene, die ihr Leben im Engagement für eine höhere Wirklichkeit führen. Während die Engagierten erwarten, dass ihr Leben ein Modell für andere ist und dass man dem Ziel ihrer Hingabe glaubt, bleiben die Überzeugten zueinander in Distanz, weil sie allenfalls erwarten, dass man ihren Äußerungen als authentisch glaubt, auch wenn man ihre Inhalte ablehnt. Beides sind Ausdrucksweisen von ›etwas‹, das allgemein einem eigenen inhaltlichen Bereich namens ›Religion‹ zugerechnet wird.

<sup>21</sup> Vgl. Luhmann 1998, 141.

Auch wenn die funktionale Sprache sich möglichst formal und unreligiös gibt, so muss sie doch auf die Semantik der kursierenden Selbstaussagen der Überzeugten und Engagierten zurückgreifen.

Damit ergibt sich freilich ein weiteres Problem, was ›das Religiöse‹ ist, auf das sich Selbstaussagen von Menschen beziehen. Kann man den faktischen Gebrauch des Wortes ›Religion‹ in einer Gesellschaft zur Grundlage machen? Dies berührt eine der Basisfragen der Religionswissenschaft, wie sich Religion definieren lässt und ob es möglich ist, sie nicht nur funktional, sondern auch material (d. h. unter Hinzunahme inhaltlicher religiöser Selbstaussagen) festzulegen.

## 5. Funktionale und andere Versuche, Religiöses zu definieren

Um den eigenen Bereich des Religiösen zu strukturieren, verwenden wissenschaftliche Beschreibungen des Religiösen zwei Programme, nämlich Methoden und Theorien. Während Methoden Bedingungen *innerhalb* des Systems angeben (›sich selbst zu überraschen‹<sup>22</sup>), bestimmen Theorien asymmetrisch, indem sie ›eine (stets natürlich interne) Externalisierung der Referenz der Operationen des Systems‹<sup>23</sup> leisten und dadurch den Betrachtungsraum öffnen. Der Theorie-Satz ›x ist dann religiös, wenn eine überempirische Wirksamkeit erwartet wird‹ limitiert das Mögliche, aber bezieht sich auf noch unidentifizierte Sachverhalte in der Umwelt. Theorien geben an, wo es sich lohnen könnte, methodisch zu arbeiten und stehen in der Form von Hypothesen am Anfang der Forschung und nicht erst als Syntheseleistung am Ende. Daher folgen sie nicht der wahr/unwahr-Codierung, sondern sind redundante, letztlich unentscheidbare ›Suchanweisungen‹<sup>24</sup>, deren Funktion darin besteht, Vergleiche zu ermöglichen, wo offensichtliche Ungleichheit besteht.

Bei religiösen *Artefakten* wie Altären lässt sich die Methode-Theorie-Differenz aufrechterhalten. Sie können sich nicht wehren und werden vom Forscher nach einer bestimmten Methode identifiziert und sortiert, nachdem er eine Theorie vorgelegt hat, warum er einen Tisch oder einen Stein für einen Altar hält. Schwieriger wird es, wenn er hierzu die Aussagen von Kultteilnehmern hinzunimmt, wa-

<sup>22</sup> Luhmann 1990, 37.

<sup>23</sup> Luhmann 1990, 405.

<sup>24</sup> Luhmann 1990, 408.

rum sie einen Tisch oder einen Stein für einen Altar halten, denn nun muss er noch das Verständnis Dritter in seine Theorie mit einbeziehen.

Noch schwieriger wird es bei *Selbstaussagen* über religiöse Erfahrungen, die wie alle Erfahrungen kognitiv unerreichbar sind. Hier gibt es nur Theorie, aber keine Methode. Der Wissenschaftler kann nicht in die Köpfe der Menschen schauen. Leute können alles Mögliche sehen, denken, hören. Aber erst, wenn sie darüber sprechen und schreiben (d. h. wenn Interviews oder Texte vorliegen), kann die Wissenschaft mit den Erfahrungsprotokollen arbeiten. Über die ›Wahrheit‹ der Erfahrung könnten Wissenschaftler nur urteilen, wenn sie dieselbe Erfahrung machen oder einen neuronalen Zustand als eindeutig religiös sortieren könnten.<sup>25</sup> Aber auch dazu müsste man sich austauschen, ob die Erfahrung des Probanden und des Wissenschaftlers dieselbe ist. Und dazu muss man wieder Texte produzieren. Die Autointerpretationen der religiösen Zeugnisse sind immer ›wahr‹, d. h. wir nehmen sie als Zeugnis ernst, weil unterstellt bleibt, dass der Erfahrende auch Religion meint, wenn er ›Religion‹ sagt.

Am schwierigsten wird es mit Aussagen, die selbst den Charakter von *Universaltheorien* haben. Beispiele wären Sätze wie ›Die Welt ist eine Schöpfung‹ oder ›Alles Leben ist Leiden‹. Sie ähneln den Aussagen der Metaphysik wie ›Sein und Denken sind dasselbe‹ oder ›Alles Seiende ist endlich‹. Hier ist methodische Gegenstandsbegrenzung nicht möglich.<sup>26</sup> Wird der Satz ›Es gibt eine höhere Wirklichkeit/Gott‹ oder ›Es gibt das Überempirische‹ als bloß kontingente über etwas Nicht-Kontingentes Aussage qualifiziert, entfällt für die Religionswissenschaft der Bezug zu ihrem eigenen Gegenstand, der einen Begriff des Transempirischen (nennen wir es nun: das Transzendente<sup>27</sup>) zumindest theoretisch impliziert.

<sup>25</sup> Auch die exakt wissenschaftliche Beobachtung von neuronalen Zuständen muss auf die Selbstaussagen der Erfahrenden bezogen werden. Damit kann auch die Neurotheologie nicht auf Verständigung (»Was haben Sie gefühlt, als Ihr Schläfenlappen erhöhte Aktivität zeigte?«) verzichten; Experimente allein sind nicht aussagekräftig: Auch die empirische Forschung erreicht die ›Realität‹ nicht. Vgl. Luhmann 1990, 414.

<sup>26</sup> Das Argument, in exakten Wissenschaften gelte das Gebot der schlankesten Theorie, trifft hier nicht zu. Ockhams Rasiermesser gilt für den Satz ›Es gibt eine überempirische Wirklichkeit‹ nicht, wenn er als Theorie formuliert ist, deren Funktion ja gerade darin besteht, redundant zu sein und das bisher Ausgeschlossene anzudenken.

<sup>27</sup> Luhmann hat der Unverzichtbarkeit des Religionsbegriffs entsprochen, indem er die Codierung der Religion mit der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz formuliert hat. Diese formalen Codewerte stehen für die Verdoppelung von Welt in

Wie alle Wissenschaften beobachtet die Religionswissenschaft methodisch alles, was der Fall ist, und stellt Theorien darüber auf, was dahintersteckt.<sup>28</sup> Jedoch legt sie mit ihrer Perspektive fest, was sie interessiert. Wenn sie sich der Architektur oder der Geographie zuwendet, dann nur unter der Hinsicht, dass es religiöse Architektur ist oder dass Geographie auf religiöses Verhalten Einfluss nimmt. Um nicht mit anderen Disziplinen zu verschwimmen, muss die Religionswissenschaft einen Vorbegriff von ›Religion‹ unterstellen. Biologie kann ihre Gegenstände voraussetzen, der Ornithologie geht es um Vögel. Im Bereich des Religiösen wird der Gegenstand nun aber konstituiert aus einer Mischung von Vorerfahrungen, was faktisch für Religion gehalten wird, und einem Vorbegriff, was idealerweise als Religion gelten soll. Will man sich nicht ganz auf die Etymologie verlassen, die letztlich ein westlich-lateinisches Modell sedimentiert, muss man fragen, wie sich Begriffe bilden, um sie kontrolliert zu verwenden. Daher beginnen Handbücher für Religionswissenschaft mit einem Grundkurs in der Kunst der Definition, der meist drei Arten vorschlägt, nämlich die substantiale, die funktionale und die akzidentale Definition.

Wer *substantial* definiert, geht von einem Vorbegriff über das Wesen als einer idealen Vollform aus, z. B. das Heilige, das Erhabene, das Unvertraute. Als religiös gelten danach alle kulturellen Erscheinungen, die implizit oder explizit einen Bezug zum Heiligen haben. Meist zieht diese Form die Kritik am Essentialismus auf sich, weil der Begriff ›Wesen‹ stets einen normativen Kern enthalte und weil der Bezug vom Betrachter hergestellt würde, was ihn unter Projektionsverdacht bringt. Allerdings ist solche Kritik billig, wenn sie ›Wesen‹ als überzeitlichen, phänomenunabhängigen Begriff versteht. Zwar standen Begriffe wie *eidos*, *species*, *essentia* in Antike und Mittelalter für das Erinnern an ewige Ideen bzw. für die Abstraktion aus den geschaffenen Dingen. Jenseits dessen wurde der Wesensbegriff im Laufe der modernen Metaphysik mit Hegel und Husserl jedoch zu

eine anschlussfähige, sichtbare und eine abschließende, unsichtbare, nur reflexiv erreichbare Seite. Die Religionswissenschaft kann beobachten, wie der Code angewendet wird: implizit zur Bezeichnung von Alltags- und Biographieunterbrechungen (erwartbar/unerwartbar) oder explizit wie im Falle von reflexiven Religionen (programmierbar/nicht-programmierbar). Letztere drehen den Code um: Indem sie beanspruchen, über die *unsichtbare* Seite Aussagen machen zu können, legen sie den Anschlusspol auf den Transzendenzwert.

<sup>28</sup> Der folgende Abschnitt ist Teil meines Beitrages in: Weidner, Daniel (Hrsg.): *Handbuch Literatur und Religion*, Stuttgart 2015 (im Erscheinen).

einem flüssigen Begriff, der festhält, dass Ähnlichkeiten in der Empirie nur dann vernünftig ausgesagt werden können, wenn vorausgesetzt wird, dass auch Aussagen ähnlich sind.

Wer *funktional* definiert, geht von einem Vorbegriff über die Leistung aus. Diese kann in der Bewältigung individueller Lebenslagen (z. B. Trost angesichts des Todes) ebenso bestehen wie in der Stabilisierung sozialer Strukturen (z. B. Gemeinschaftsbildung durch das Bewusstsein kollektiver Erwählung).<sup>29</sup> Auch hier erhebt sich der Projektionsverdacht, dass ein Außenbetrachter Funktionen (er-)findet, die eine religiöse Praxis begleiten, sie aber nicht begründen, wie z. B. die höhere Nachkommenschaft von religiösen Gemeinschaften. Es gehört aber zum Begriff der ›Funktion‹, dass er latente Wirkungen bezeichnet, die den Religionsteilnehmern nicht bewusst sind. Die Funktion des Regentanzes oder der Eucharistiefeier liegt nicht im Regen bzw. der Eingliederung in den Christusleib, sondern in der Sammlung des Stammes bzw. der Gemeinde.<sup>30</sup>

Vermeintlich weniger voraussetzungsreich sind *akzidentale*, polythetische Definitionen: Sie legen ein Ensemble von hinzukommenden (akzidentellen) Merkmalen zugrunde, die man bei Religionen findet, welche gemeinhin schon als Religion gelten.<sup>31</sup> Man geht dann vom faktischen Wortgebrauch bzw. von einem oft unbewussten Alltagsverständnis aus. So entsteht eine offene Liste aus Charakteristika wie z. B. wirkende Kraft, Wunder, Vorsehung, Lohn, Strafe, Rituale, heilige Sachen, Feste, Amtsträger ... Diese Liste bleibt offen, weil durch die Anwendung der Liste eventuell (bei Zutreffen der Mehrzahl von Charakteristika) neue Religionen hinzukommen, aus denen man wiederum neue Charakteristika gewinnt.<sup>32</sup> Hier liegt ein kontrollierter Zirkelschluss vor. Allerdings wird damit das Problem nur vertagt, weil nicht angegeben wird, welches Detail an Religionen merkmalsfähig ist. Die Fertilität, der Gottesbezug, das Spendenwesen, der Ressourcenverbrauch? Man kommt nicht umhin, wiederum eine Voraussetzung zu machen, die religiöse Merkmale von öko-

<sup>29</sup> Vgl. Bourdieu 2011, 30–38.

<sup>30</sup> Freilich verlieren Funktionen dort ihre Wirkung, wo ihre Latenz den Teilnehmern sichtbar wird. Welcher Kranke ließe sich von einem Pfarrer trösten, der ihm erklärt, dass er deshalb vom ewigen Leben erzähle, weil es üblicherweise tröstlich sei? Den so Enttäuschten bleibt dann die Flucht in die Ästhetisierung der Rituale: Dann wird Religion zur Traditionspflege und zur Erbauung an sakralen Texten und Gesten.

<sup>31</sup> Vgl. Bergunder 2011.

<sup>32</sup> Vgl. Wilson 1998, 116 f. sowie Saler 2000.

nomischen beispielsweise unterscheidet. Selbst radikal ökonomische Ansätze wie das Modell von Stark und Bainbridge, das Religion vor dem Hintergrund des sozialen Austauschs von Vergünstigungen und Kosten als postulierte Kompensationen erklären will, muss auf den Begriff »supernatural« zurückgreifen, um religiöse von nicht-religiösen Kompensatoren abzuheben.<sup>33</sup> Das Merkmal ›Übernatürlichkeit‹ wird aus dem religiösen Bereich importiert, was freilich zur Tautologie führt, da der religiöse Bereich durch einen religiösen Begriff definiert wird.<sup>34</sup>

Man kann das Merkmal verteidigen, indem man sich darauf zurückzieht, hier werde nur *ex negativo* definiert: ›Übernatürlich‹ beziehe sich nur auf das nicht-Empirische, ohne sich festzulegen, worin dasjenige bestehe, welches das Sinnliche übersteigt. Allerdings bleibt unklar, wie das Empirische als Ganzes abgegrenzt werden kann, ohne es unter Zuhilfenahme eines Begriffs vom Nicht-Empirischen zu bezeichnen. Auch Begriffe für das Empirische wie Kausalität, Identität oder Materie werden immer schon vorausgesetzt und durch nachträgliche Bewährung erhärtet, sind aber keineswegs das Ergebnis von empirischer Erfahrung. Zwar kann Empirisches empirisch definiert werden, nicht aber die Grenze des Empirischen. Religion liegt formal dann vor, wenn der Begriff ›Nicht-Empirisches‹ nicht etwa auf dasjenige reduziert wird, das sich empirisch nicht beweisen lässt (A und nicht-A), sondern als Bezeichnung für ein Über-Empirisches (A und B) verwendet wird, das neben oder über dem Empirischen oder auch jenseits des Empirischen existiert, was immer dann ›existieren‹ heißt.

## 6. Ergebnis

Gerade als Teil des Wissenschaftssystems muss eine funktionale Beschreibung des Religiösen wenigstens an einer Stelle, nämlich in der theoretischen Bestimmung ihres Gegenstands, einen religiösen Begriff importieren. Dieser erfüllt seine Funktion – nämlich die Ermöglichung einer Suchbewegung, in der funktionale Äquivalente sinnvoll verglichen werden können – nur dann, wenn er selbst nicht weiter funktionalisierbar ist und (mathematisch ausgedrückt) die Gleichung

<sup>33</sup> Vgl. Stark/Bainbridge 1987.

<sup>34</sup> Vgl. Luhmann 1989.

beschreibt, in deren Variable verschiedene Argumente eingesetzt werden können. Wird sie als Funktion innerhalb einer weiteren (z. B. ökonomischen oder juristischen) Funktion verstanden, muss man die Disziplin wechseln. ›Religion‹ ist für die Religionswissenschaft ein Abschlussgedanke, den sie selbst nicht herstellt, sondern akzeptiert. Daher bleibt auch die distanziert beobachtende Funktionalisierung an einen materialen Begriff seines Gegenstandes gebunden. Erst damit kann der Funktionalist bestimmte Texte, Gesten, Übungen als religiös identifizieren. Er tut dies, indem er Selbstbeschreibungen übernimmt, die einen Überstieg über die Erfahrungswelt andeuten. Sein theoretisches Arbeiten wird damit über Gebühr gefordert, muss er doch damit rechnen, dass sein eigenes Wirklichkeitsverständnis enger ist als das der von ihm Beobachteten. Aber es ist ja gerade die Aufgabe von Theorien, nicht nur wahrscheinliche Zusammenhänge zwischen methodisch erhobenen Daten herzustellen, sondern auch mögliche Zusammenhänge mit möglichen Welten zu vermuten. Empirisch beobachtbare Riten, philologisch analysierbare Texte sind als religiös zu bezeichnen, wenn in ihrer Erwartungsstruktur das Wirken einer anderen Welt<sup>35</sup> inbegriffen ist – oder negativ ausgedrückt – das Wirken der hiesigen Welt aufgehoben, verstärkt, unterbrochen werden kann.

Dieses importierte Merkmal ist kein unschuldiger Begriff. Er enthält vielmehr selbst wiederum die Funktion, das Empirische zu übersteigen! Um die Funktion des Religiösen angemessen zu beschreiben, muss dies mitformuliert werden. Man kennt das bereits aus der philosophischen Anthropologie, wo von einem Sinn- oder metaphysischen Bedürfnis des Menschen gesprochen wird.<sup>36</sup> Solches Bedürfnis ist gerade nicht darauf aus, innerhalb der eigenen Erwartungshorizonte erfüllt zu werden, sondern öffnet sich für eine bedürfnisunabhängige, die eigenen Erwartungen überraschende ›Erfüllung‹. Insofern muss die Funktion der Erfüllung sich sozusagen selbst überbieten. Das Jenseits muss mehr sein als Befriedigung der Sehnsucht nach ihm. Wie oben gesehen ›funktioniert‹ die Rede von einem Gott oder von einem ewigen Gesetz nur dann, wenn sie nicht durch eine Funktion bestimmt ist, wohl aber die Funktion bestimmt. Sie

<sup>35</sup> Auch John E. Smith hält den Bezug auf eine andere Welt (›cosmic rootage‹) für ein Proprium des Religiösen. Quasireligionen hingegen entwerfen Zustände in der empirischen Welt, nicht eigene Welten. Vgl. *Smith 1994*, 36. Wäre das Nirvana ein Zustand neben anderen innerweltlichen Zuständen, würde es unter diese Kritik fallen.

<sup>36</sup> Vgl. *Bolz 2008*.

funktioniert, wenn das Gesetz oder Gott die unabhängige Variable bilden und Welt oder Mensch als abhängige Variablen eingesetzt werden können. Diese funktionale Ersetzbarkeit wird im Bereich des Religiösen als Selbstrelativierung (Geschöpflichkeit, Scheinbarkeit, Nichtigkeit) ausgedrückt<sup>37</sup> und auf einen höheren, stabileren, wahren Zustand bezogen. In religiöser Sprache wäre das die Erlösung im Himmel oder die Erleuchtung zum Nirvana. Diese Zustände werden zwar als grundsätzlich erreichbar in Aussicht gestellt, aber mit dem Vorbehalt, dass sie nicht einfach durch die Verlängerung der eigenen Absichten erlangt werden. Religiös sind demnach solche Kommunikationen in einer Gesellschaft, welche die Funktionslogik unterbrechen. Freilich kann man dieses auf individueller Ebene nicht-funktionale Erleben und Handeln als eine auf gesellschaftlicher Ebene notwendige Funktion darstellen, die hilft, funktionales von nicht-funktionalem Erleben und Handeln zu unterscheiden, dann aber nur noch mit einem analogen Gebrauch des Wortes ›Funktion‹. Auf soziale Systeme übertragen könnte man von einer Funktion der Funktionsunabhängigkeit sprechen.

## Literatur

- Bolz, Norbert (2008): Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen. München 2008, 85–93.*  
*Bourdieu, Pierre (2011): Religion. Schriften zur Kulturosoziologie, Bd. 5. Berlin 2011.*  
*Habermas, Jürgen/Luhmann, Niklas (1977): Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemtheorie? Frankfurt a. M. 1977.*  
*Homann, Heinz-Theo (1997): Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik funktionslogischer Religionsbegründung. Paderborn 1997.*  
*Luhmann, Niklas (1977): Funktion der Religion. Frankfurt a. M. 1977.*  
*Luhmann, Niklas (1989): Die Ausdifferenzierung von Religion. In: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1989.*  
*Luhmann, Niklas (1990): Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1991.*

<sup>37</sup> Dies setzt voraus, dass ›Welt‹ und ›Mensch‹ noch andere Alternativen (andere Welten wie Himmel und Sphären bzw. andere Wesen wie Geister oder Engel) als solche haben, die zusammen die Menge der Argumente bilden, welche man in die abhängige Variable einsetzt.

- Luhmann, Niklas (1991): *Sthenographie und Euryalistik*. In: *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*. Hrsg. v. H. U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer, Frankfurt a. M. 1991. 58–82.
- Luhmann, Niklas (1997): *Vom Sinn religiöser Kommunikation*. In: *Modernität und Solidarität*. Hrsg. v. K. Gabriel, Freiburg i. Br. 1997. 163–174.
- Luhmann, Niklas (1998): *Religion als Kommunikation*. In: *Religion als Kommunikation*. Hrsg. H. Tyrell/V. Krech/H. Knoblauch, Würzburg 1998. 135–146.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 2000.
- Luhmann, Niklas (2005a): *Funktion und Kausalität, Bd. 1*. In: *ders.: Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Wiesbaden 2005. 11–38.
- Luhmann, Niklas (2005b): *Die Unterscheidung Gottes*. In: *ders.: Soziologische Aufklärung, Bd. 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Wiesbaden 2005. 250–268.
- Malinowski, Bronislaw (1939): *The Group and the Individual in Functional Analysis*. In: *The American Journal of Sociology* 44. O. O. 1939. 938–964.
- Qvortrup, Lars (2006): *The Concept of »Knowledge« in the Knowledge Society and Religion as 4th Order Knowledge*. Zit. <http://www.unizar.es/sociocybernetics/congresos/DURBAN/papers/qvortrup.pdf>. Zugriff: 10. 8. 2014.
- Saler, Benson (2000): *Conceptualizing Religion*. New York 2000.
- Smith, John E. (1994): *Religions and Quasi Religions. Humanism, Marxism and Nationalism*. Basingstoke 1994. 36.
- Spaemann, Robert (1989): *Glück und Wohltollen. Versuch über Ethik*. Stuttgart 1989.
- Siebert, Horst: *Der Konstruktivismus – viel Lärm um nichts? Eine erkenntnistheoretische Kontroverse und ihre Folgen*. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58. O. O. 2006, 49–61.
- Stark, Rodney/Bainbridge, William Sims (1987): *A Theory of Religion*. New Brunswick 1987.
- Wilson, Bryan (1998): *Scientology. Vergleichende Analyse ihrer Lehre und Doktrin*. In: *Scientology. Ein Überblick aus religionswissenschaftlicher Sicht*. Hrsg. Church of Scientology International. Kopenhagen 1998.

## II. Religion – pragmatistisch betrachtet