

spektivischen Sinn schließt die Bereitschaft in sich, sich von den falschen Bewußtseinshaltungen, die in Kultur und Gesellschaft vorhanden sind, zu befreien. Dann ist die Gesellschaftswissenschaft nicht mehr bloß die Beschreibung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, sondern sie wird zu einer Wahrnehmung der Gesellschaft, die zu deren Veränderung führt.

### *Schluß*

Aus diesen Bemerkungen erhellt, daß sich der Theologe nicht in der Voraussetzung an die Soziologie wenden kann, daß diese eine einheitliche Wissenschaft darstellt. Er muß sich im Gegenteil mit den verschiedenen Richtungen und den wichtigen Kontroversen, die in der Soziologie bestehen, einigermaßen vertraut machen und den Grundsätzen entsprechend, die er aus seinem *theologischen* Verständnis der menschlichen Welt zieht, gegebenenfalls selbst die Wahl treffen, mit welcher Art von Soziologie er in Dialog treten will. Somit ergibt sich aus diesem Aufsatz der Schluß, daß die Beziehung der Theologie zur Soziologie etwas ist,

das erst hergestellt werden muß. Sie ist nicht eine zu analysierende Gegebenheit (die aufgrund der beiden Wissenschaften gegeben wäre), sondern ein vielseitiges Projekt, das zu unternehmen ist. Der Theologe muß sich in eine kritische theologische Arbeit einlassen, durch die das soziologische Verständnis der menschlichen Wirklichkeit auf die christliche Botschaft von Sünde und Heil Licht zu werfen vermag.

<sup>1</sup> Um in das zwiespältige Feld der Soziologie in Nordamerika einzudringen, vgl. C. Wright Mills, *The Sociological Imagination* (1959) und Robert W. Friedrichs, *A Sociology of Sociology* (1970).

Übersetzt von Dr. August Berz

### GREGORY BAUM

geboren 1923 in Berlin, seit 1940 wohnhaft in Kanada, Augustiner, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der McMaster Universität in Hamilton (Kanada) und an der Universität Freiburg/Schweiz, ist Master of Arts und Doktor der Theologie, Professor für Theologie am St. Michael's College der Universität Toronto, Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist» und Mitherausgeber des «Journal of Ecumenical Studies». Er veröffentlichte u.a.: *The Credibility of the Church Today* (1968), *Faith and Doctrine* (1969), *Man Becoming* (1970).

Niklas Luhmann  
 Institutionalisierte  
 Religion gemäß  
 funktionaler Soziologie

Die methodologischen Diskussionen des sogenannten Funktionalismus scheinen heute zu stagnieren. Seitdem man entdeckt hat, daß funktionale Analyse nichts weiter ist als ein Vergleich unter spezifischen Problemgesichtspunkten, hat sich das methodologische Problem in ein theoretisches verwandelt – nämlich in die Frage, woher diese Problemgesichtspunkte kommen. Darauf sucht man eine Antwort in der Systemtheorie.

### *Ausdifferenzierung sozialer Systeme*

Im Bereich der Soziologie erfaßt die Theorie sozialer Systeme jeweils Komplexe sinnhafter Handlungen, die durch ihren Sinn zusammenhängen und

gegenüber einer Umwelt abgrenzbar sind. Da letztlich alles menschliche Handeln im sinnhaft konstituierten äußersten Welthorizont zugänglich ist, ist die Bildung sozialer Systeme darauf angewiesen, daß spezifische Leitgesichtspunkte der Systembildung konstituiert werden, die identifizierbare Systemeinheiten aussondern – etwa Orte, an denen man wohnt oder sich trifft, Zwecke, denen man zeitweilig gemeinsam nachstrebt, oder auch eine Geschichte, die man zusammen erlebt hat. Nur wenige solcher Gesichtspunkte der Systembildung sind gesamtgesellschaftlich oder gar evolutionär bedeutsam geworden.

Die Evolution der menschlichen Gesellschaft kann als eine Entwicklung zunehmender Ausdifferenzierung sozialer Systeme begriffen werden, und zwar zunächst als Ausdifferenzierung eines in besonderer Weise sozialen, spezifisch menschlichen Gesellschaftssystems. Thomas Luckmann spricht glücklich von einer dazu notwendigen «Desozialisation» der Welt. Die Ausdifferenzierung besonderer Gesellschaftssysteme für spezifisch soziale, zwischenmenschliche Beziehungen ermöglicht dann innerhalb dieser Gesellschaftssysteme zunehmend funktionspezifische Systembildungen unter den jeweils besonderen Problemgesichtspunkten der

Politik, des Familienlebens im Hause, der Wirtschaft, des Rechtsbetriebs, der Religion, der Wissenschaft usw. Damit wird die Gesellschaft als Ganzes komplexer und in ihren Teilfunktionen leistungsfähiger; zugleich nehmen mit der Unwahrscheinlichkeit eines solchen Strukturbaus die zu lösenden Probleme, die Störanfälligkeiten, aber auch die Substitutionsmöglichkeiten auf allen Ebenen der Systembildung zu.

Der Funktionalismus begreift sich von seinem Gegenstand her als historisch und evolutionsabhängig insofern, als er bei allen Einzelanalysen eine Ausdifferenzierung von Systemen mit ihren je besonderen Problemen voraussetzen muß. Auch eine funktionalistische Religions- und Kirchensoziologie ist daher immer auf einen kontingenten Gegenstand bezogen, der selbst die Bedingungen der Möglichkeit seiner Analyse konstituiert. In der Radikalität dieses Bezugs auf Kontingenz berühren sich Traditionen einer entlarvenden Religionskritik mit manchen theologischen Fassungen der Thematik des Glaubens.

#### *Funktion des Religionsystems*

Bei dieser Betrachtungsweise wird Religion also nicht von den vorgefundenen Glaubenthemen her definiert, indem man einen Allgemeinbegriff für alle möglichen Glaubensinhalte sucht, zum Beispiel Glaube an überirdische Wesenheiten. Ebenso wenig wird Religion auf bestimmte Gefühls- oder Erlebnisqualitäten festgelegt. Religion ist vielmehr in funktionalistischer Sicht die Art und Weise, wie eine spezifische Funktion unter evolutionär veränderlichen Bedingungen erfüllt wird. Was aber ist diese spezifische Funktion der Religion?

Alle Versuche, diese Frage direkt und gleichsam mit einem Worte zu beantworten, sind gescheitert. Sie sind entweder zu eng ausgefallen oder haben zu viel eingeschlossen, oder sie haben, wenn man etwa auf die Integrationsfunktion der Religion abstellte, beide Fehler zugleich begangen. Aus dieser Schwierigkeit kommt man indes mit Hilfe jenes soeben skizzierten Zusammenhanges von funktionaler Methode und evolutionär orientierter Systemtheorie hinaus. Diese Einsicht erlaubt, ja erfordert ein mehrstufiges Vorgehen. Man muß eine allgemeine, nicht schon religionspezifische Funktionsangabe voraussetzen und dann genauer analysieren, wie und mit welchen Folgeproblemen eigens darauf spezialisierte Teilsysteme der Gesellschaft ausdifferenziert werden.

Jene allgemeine Funktionsangabe läßt sich aus der allgemeinen Theorie sinnkonstituierender Sozialsysteme ableiten.<sup>1</sup> Sie geht darauf zurück, daß mit jeder Sinnbildung – auf der Ebene des Wahrnehmens ebenso wie auf der Ebene des Denkens – ein Überhang von Möglichkeiten erzeugt wird, demgegenüber die Lebensführung selektiv verfahren muß. Wir sprechen von *Komplexität*, um den Umfang dieses Möglichkeitshorizontes zu bezeichnen, und von *Kontingenz*, um zu sagen, daß alles Wirkliche modal gegeben ist als Möglichkeit, die auch anders sein könnte.<sup>2</sup> Jede Gesellschaftsbildung setzt deshalb zunächst eine Transformation von unbestimmter in bestimmte oder doch bestimmbare Komplexität und Kontingenz voraus – wenn man so will: eine Definition oder zumindest eine Garantie der Definierbarkeit von Welt. Darin liegt nicht nur die Begründung schon getroffener Selektionen, die Erklärung geschehender Ereignisse, die Rechtfertigung des gerade Vorhandenen. Vielmehr liegt in der Funktion der Bestimmung bzw. Bestimmbarkeitsgarantie zumindest die Chance, Komplexität und Kontingenz zu steigern und ein höheres Maß an Ungewißheit und Unsicherheit tragbar zu machen.

Diese allgemeine Funktion wird als Bedingung sinnvoll-selektiven Erlebens und Handelns in jeder Gesellschaft erfüllt. Bis in die Neuzeit hinein waren dafür Hintergrundannahmen entscheidend, die wir gewohnt sind, als Religion zu bezeichnen.<sup>3</sup> Die Erfüllung dieser zentralen gesellschaftlichen Funktion war mit der Rolle der Religion in der Gesellschaft identisch und hat sich mit ihr gewandelt. Religion hat, in welcher Form immer, jene Weltannahmen und Deutungssicherheiten zur Verfügung gestellt, in bezug auf die man die Bestimmbarkeit des Horizontes der Lebensführung unterstellen konnte. Begründung moralischer Wertungen und Ansprüche, Absorption von kollektiver und individueller Angst, Regelung von Übergangslagen (rites de passage) und Zweideutigkeiten sind je nach Bedarf abgerufene Einzelleistungen im Rahmen dieser Gesamtfunktion.

In dem Maße nun, als sich im Laufe der gesellschaftlichen Evolution ein Religionsystem ausdifferenziert und als ein von Politik, Wirtschaft, Militärwesen, Recht, Familienleben unterscheidbares System für sich institutionalisiert wird, verändern sich die Bedingungen, unter denen diese Funktion erfüllt wird. Das ist gemeint, wenn im Titel dieses Beitrags von «institutionalisierter Religion» die Rede ist. Ausdifferenzierung heißt dabei nicht, daß die Religion gesellschaftliche Bindungen abstreife,

daß sie unabhängig, daß sie autark werde und ein sozial beziehungsloses Dasein für sich führe. Kein soziales System kann in dieser Weise aus dem Gesellschaftsverband ausscheren – es sei denn, es werde eine Gesellschaft für sich.<sup>4</sup> Vielmehr heißt Ausdifferenzierung, daß Religion auf der Basis der Zugehörigkeit zur und der Nichtidentität mit der Gesellschaft neu sich formieren muß. Für dieses Problem gibt es sehr verschiedene Formen und «Niveaus» der Lösung – etwa die des konkreten Tausches von Lebensmitteln gegen Heilsgüter<sup>5</sup> oder die der kirchlichen Organisation mit besonderen Pflichten, die an Eintritt und Aufrechterhaltung der Mitgliedschaft gebunden sind.<sup>6</sup> Durch die sozialen Formen der Ausdifferenzierung wird mitbestimmt die Art und Weise, in der im Religionssystem die Nichtidentität von Religion und Gesellschaft (im einzelnen: Religion und Familie, Religion und Politik, Religion und Wirtschaft, Religion und Wissenschaft) reflektiert wird. Davon hängt zum Beispiel ab, ob die Religion der Gesellschaft nur Möglichkeiten bietet, besondere Verdienste und Heilsgüter zu erwerben, oder ob sie mit dem Anspruch auftritt, gesellschaftliches Leben zu normieren, oder ob sie sich darauf beschränkt, aus guten Motiven subsidiäre Dienstleistungen zu organisieren.

*Steigerung der tragbaren Unbestimmtheit  
und Komplexität*

Solche Überlegungen ließen sich an Hand ethnologischer, religionsgeschichtlicher und religionssoziologischer Forschungen weiter ausarbeiten. Dafür ist hier nicht Raum genug. Statt dessen wollen wir die prinzipiellere Frage stellen, was es bedeuten und welche Folgen es haben mag, wenn eine zentrale gesellschaftliche Funktion, nämlich Transformation unbestimmter in bestimmte oder doch bestimmbare Komplexität, einem darauf spezialisierten Teilsystem übertragen wird. Wie kann eine Orientierungsleistung, die für sinnhaftes Leben schlechthin, für alle und jederzeit von Bedeutung ist, technisch ausgegliedert und verselbständigt, besonderen Situationen, Rollen, Orten und Gelegenheiten, Werten und Dogmen übertragen werden.

Wenn man sich mit Malinowski und anderen an menschlichen «Bedürfnissen» orientiert, könnte man vermuten, daß es mit religiösen Bedürfnissen so sei wie mit anderen Bedürfnissen: Jeder muß immer ausreichend ernährt sein, aber man braucht nicht und man ist auch nicht imstande, unaufhör-

lich zu essen. Die Systemtheorie führt mit Hilfe eines abstrakteren analytischen Instrumentariums zu Erkenntnissen, die über so schlichte Einsichten wesentlich hinausgehen.

Als Hauptthese können wir formulieren, daß die Ausdifferenzierung der Funktion, Unbestimmtes zu bestimmen, deren Erfüllung in angebbare Richtung steigert. Sie steigert in dem Maße, als sie Möglichkeiten einer spezifisch religiösen Orientierung generalisiert und spezifiziert, die gesamtgesellschaftlich tragbare Kontingenz, Komplexität und Unsicherheit, und dies sowohl im Hinblick auf die Welt als auch in bezug auf die Gesellschaft selbst. Das klassische Beispiel: Die Gewißheit des einen Gottes ermöglicht es, politische und ökonomische Katastrophen des eigenen Volkes religiös zu interpretieren. Durch Abstraktion vom Stammesgott zum Weltgott wird Gott mit Glück und Unglück, ja mit gutem und schlechtem Verhalten kompatibel gemacht. Und dies gilt, obwohl man *zugleich* in der Gesellschaft politische Erfolge anstreben und Niederlagen verhindern, wirtschaftliche Gewinne suchen und Verluste vermeiden muß. Oder: Das Dogma der Erbsünde und das Hinausschieben der Erlösungen ermöglichen es, mit der Tatsache zu leben, daß auch die Glaubensbrüder sündigen (vielleicht sogar mehr als die Heiden) und daß man das Sakrament mit solchen teilt, die möglicherweise verworfen sind. Solche Generalisierungen laufen, zunächst jedenfalls, nicht auf bloße Toleranz hinaus. Sie erreichen ein höheres Niveau der Kombination von Sicherheit und Unsicherheit, mehr Sicherheit und mehr Unsicherheit zugleich. Und darin liegt ihre Bedeutung für die Entwicklung komplexerer Gesellschaften. Die Religion wird dadurch mit mehr als einem Zustand des Gesellschaftssystems kompatibel, kann ihre spezifische Funktion relativ kontextfrei und relativ unabhängig von Veränderungen in anderen Gesellschaftsbereichen erfüllen.

Diese in bezug auf die hebräische und die frühchristliche Religion formulierten Aussagen bestätigen sich nochmals eindrucksvoll in der Reformationszeit. Das Problem spitzt sich hier auf die Frage der Glaubensgewißheit zu, und diese wird paradox begründet damit, daß gerade aus der Größe der Angst und Ungewißheit unvermittelt die Gewißheit folge, daß gerade die äußerlichste Glaubensbegründung durch die bloße Schrift die innerlichste sei.<sup>7</sup> Der Einbau solcher Paradoxien in die Glaubensbegründung selbst (genauer: in die reflexive Begründung des Glaubens an den Glauben) macht den Glauben in genau dem Sinne unerschüt-

terlich, daß er mit jeder möglichen Welt und mit jeder möglichen Gesellschaft kompatibel wurde.

Solche Figuren kann man nicht angemessen begreifen, wenn man abstellt auf die Befriedigung religiöser Bedürfnisse (so als ob dies Konstanten wären, die aller institutionalisierten und dogmatisierten Religion vorgegeben sind). Sie dienen auch nicht der Begründung gesellschaftlicher Moral oder gesellschaftlicher Herrschafts- und Verteilungsprozesse.<sup>8</sup> All dies läuft selbstverständlich mit in dem Sinne, daß es gesamtgesellschaftliche Beschränkungen religiöser Spekulation und Indoktrination gibt – so wie man sich ja auch vorzugsweise in der eigenen Gesellschaftsschicht verliebt, so wie ökonomische Beschränkungen der Forschung, politische Beschränkungen der Wirtschaft usw. unvermeidlich sind. Darüber hinaus aber beeindruckt, daß die Ausdifferenzierung des Religionssystems einen Glaubens-Code ermöglicht, durch dessen Unbestimmtheiten, Paradoxien, positiv-historische Festlegung und Defensiv-Symbole (so z.B. «Innerlichkeit» als Symbol der Abwehr sozialer Kontrolle, Paradoxien als Symbole der Abwehr logischer Kontrollen) die neuzeitliche Gesellschaft vorbereitet wird. Das Religionssystem erreicht – zumindest in seiner Dogmatik, wenn auch nicht als Volksreligion – jene strukturelle Unbestimmtheit und eigene Komplexität, die eine weitere Evolution der Gesellschaft voraussetzen mußte – und dies, bevor der Übergang zur bürgerlichen Gesellschaft der Neuzeit ökonomisch und politisch anläuft.

#### *Steigerung der tragbaren Unsicherheit und Kontingenz*

Den gleichen Vorgang der zunehmenden Generalisierung und Spezifikation der Struktur des Religionssystems, besonders seiner Dogmen, kann man auch im Hinblick auf das Kontingenzproblem systemtheoretisch analysieren. Unsere Ausgangsannahme war, daß die Religion für die Gesellschaft unbestimmbare in bestimmbare Kontingenz transformiert. Mit der Ausdifferenzierung eines darauf spezialisierten Religionssystems steht auch ein darauf spezialisierter Mechanismus zur Verfügung, nämlich die *Transformation externer in interne Kontingenzen*. In der Welt kann sich alles ändern, ist jederzeit unerwartbar Überraschendes möglich. Der Tod steht unerkannt vor der Tür. Die Religion aber sagt, es geschehe alles nach Gottes Willen, dessen Kontingenz zumindest sinnvoll interpretierbar ist – zwar furchtbar im Zorn oder uner-

gründlich in der Gnade, aber doch nicht geradezu launisch und arbiträr.<sup>9</sup>

Auf solche Weise wird das Kontingenzproblem im Religionssystem intern reformuliert. Damit werden günstigere Anknüpfungspunkte für seine weitere Bearbeitung geschaffen. Diese hängen ab von dem jeweiligen Umschaltmechanismus, der die Transformation ermöglicht. Für die monotheistischen Religionen liegt die Kontingenzformel im Gottesbegriff selbst. Gottes Wille ist allmächtig, er kann, ohne irgendwie gehindert zu sein, immer auch anders. Von daher bleibt die Welt, bleibt alles, was er geschaffen hat, mit einer Art supramodaler Notwendigkeit kontingent. Eine andere, potentiell atheistische Version ist die des Karma, jener allumfassenden kosmischen Mechanik, die alles, was geschieht, nach Verdienst und Schuld einreguliert. In beiden Fällen wird Kontingenz – und das ist schon Reformulierung des ursprünglicheren Problems anderer Möglichkeiten – als «Abhängigkeit von...» begriffen, und in beiden Fällen werden die strukturelle Unbestimmtheit und die interpretatorischen Freiheiten des Religionssystems dadurch gewonnen, daß die Quelle der Abhängigkeitsketten im Unerkennbaren bleibt: Gottes Wille ist unerforschlich, und die Konditionierung des Karma durch ein früheres Leben ist unerinnerbar, da Tod und Geburt das Gedächtnis löschen. Beide Fassungen des Kontingenzproblems ermöglichen mithin eine (zentralistische bzw. dezentralistische) Lokalisierung des Kontingenzproblems in der Form eines Grundes, in bezug auf den die Interpretation Relationen entwickeln kann. So erreicht man eine Kombination von Struktur und Unbestimmtheit, die mit dem Mitwirkungs- und Deutungspotential priesterlicher Rollen abgestimmt ist. Das Problem kann in dieser Fassung auf die Rollenebene übernommen und in die Praxis täglicher Kontingenzverwaltung überführt werden.

Wir haben mit dieser Analyse zugleich gezeigt, daß sehr verschiedene dogmatische Konstruktionen die gleiche Funktion erfüllen können und insofern funktional äquivalent sind. Das heißt nicht, daß sie die gleichen Folgen haben. Im Gegenteil: Vermutlich unterscheiden sich Karma und Gott sehr wesentlich im Hinblick auf Abstraktionspotential, Motivationspotential, Trostfähigkeit und vor allem im Hinblick auf Zentralisationserfordernisse in der Organisation des Religionssystems. Man kann daran ablesen, wie wichtig die Optionen des Religionssystems in dieser Frage sind, mögen sie auch, evolutionär gesehen, mehr oder weniger zufällig zustande gekommen sein.

Eine der folgenreichsten Fragen in diesem Zusammenhang ist, ob und unter welchen Voraussetzungen das Kontingenzproblem selbst im Religionssystem themafähig wird. Normalerweise wird es chiffriert. Das ist ein Erfordernis seiner Transformationsfunktion und zugleich seiner Verwendung im Code des Kommunikationsmediums Glauben. Immerhin bringt die mittelalterliche Theologie das Problem mitsamt seinen logischen Komplikationen ins Bewußtsein. Die Kontingenz der Welt wird zum Korrolarium des Gottesbegriffes, und die Kontingenz der Dogmatik selbst wird dadurch unabweisbar, daß sie sich auf die Offenbarung als ein historisch lokalisierbares Ereignis ausrichtet.<sup>10</sup> Die Reformation führt mit ihrer Paradoxie, höchste Ungewißheit für höchste Gewißheit zu erklären, ebenfalls an den Punkt thematischer Dechiffrierung der Kontingenz. Genau hier hat sich dann aber gezeigt, daß das Religionssystem als Ganzes den Reflexionszwängen der Theologie nicht zu folgen vermochte.<sup>11</sup> Offenbar gibt es eigenständige Probleme und Funktionserfordernisse in der «Infrastruktur» des Religionssystems, die sich den Reflexionsleistungen einer hochentwickelten Dogmatik nicht ohne weiteres fügen.

#### *Institutionalisierung der Religion*

Auch dieses Problem der dogmatischen Steuerungsfähigkeit des Religionssystems bis hin zu den Amtshandlungen oder der karitativen Praxis ist ein Aspekt unseres Themas institutionalisierter Religion. Ich verwende hier, anders als sonst<sup>12</sup>, den Begriff der Institutionalisierung im Sinne von Talcott Parsons, nämlich zur Bezeichnung der Integration verschiedener Ebenen des Systemaufbaus.<sup>13</sup> Leitstrukturen eines Sozialsystems (für Parsons: Werte, für uns und im folgenden: Kontingenzformeln und Dogmatiken) sind in dem Maße institutionalisiert, als es gelingt, sie auf der Ebene der Verhaltensprogramme, der Rollen und der kollektiv bindenden konkreten Handlungen durchzuführen. Andernfalls bleiben sie Dekoration oder Ideologie, die selektiv zitiert und von unten her nach Maßgabe praktischer Bedürfnisse in Gebrauch genommen wird.

Vorbedingung dafür, daß dies Problem sich überhaupt stellt, ist ein bestimmter Grad der Ausdifferenzierung und Entwicklung des Religionssystems, wie er insgesamt nur selten erreicht wird. Das Religionssystem muß nicht nur auf der konkreten Ebene sichtbar-sakralen, rituellen Handelns, sondern auch auf der Ebene der Sinndeutungen ausdifferenziert sein, das heißt eine *Sonderper-*

spektive auf die Welt im *ganzen* ausgebildet haben und darüber kommunizieren können. Dann kann sich zur Steuerung und Koordination dieser Sinndeutungen eine Dogmatik entwickeln, die bestimmte Begriffe, Schlüsselinterpretationen und Gedankenzusammenhänge sanktifiziert und zugleich durch deren Generalisierung eine ausreichende Flexibilität im Umgang mit Weltereignissen, eigenen Texten und religiösen Erfahrungen sichert. Auf dieser höheren Ebene der Dogmatik tritt ein eigenständiger, stärker systematisierter Orientierungs- und Entscheidungsbedarf auf. Die darauf abzielenden Leistungen können indes nicht maximiert werden, denn dies ist nur eines der vielen Probleme, die ein Religionssystem zu lösen hat; sie müssen Rücksicht nehmen auf und werden beschränkt durch Erfordernisse anderer Ebenen des Systems.

Bereits auf der Ebene der direkt umweltbezogenen Sinndeutungspraxis stellen sich eigene, undogmatische Probleme des Eingehens auf Situationen und der Plausibilität, der Behandlung Betroffener und der Antwortfähigkeit. Religiöses Gedankengut wird hier eher in der Form von Spruchweisheiten, treffenden Textstellen und Beispielen benötigt. Probleme dogmatischer Konsistenz kann man in der Situation oft vernachlässigen, vor allem, wenn niemand gegenargumentiert. Je nach dem Ausmaß der Ebenendifferenzierung und je nach dem Deutungsbedarf des Publikums wird die Kontrolldichte der Dogmatik ein Problem; und in dem Maße, als das Religionssystem sich entritualisiert und den Schwerpunkt seiner Umweltbeziehungen auf die Sinndeutungspraxis verlagert, wird die Lösung dieses Problems dringlicher.

In der Moralkasuistik hatte man versucht, ein entsprechendes Mehrebenenproblem durch bewußte Inkongruenz und durch Geheimhaltung der praxisbezogenen Direktiven zu lösen. Dieser Ausweg setzt indes Ordensdisziplin voraus und hat außerdem Legitimationsschwächen, die seine Übertragung auf das Religionssystem als Ganzes verhindern. Das Problem der Differenzierung und Integration mehrerer Ebenen symbolischer Generalisierung und Kommunikation bleibt damit offen. Es scheint, daß die Kirchen in dieser Frage bisher keinen Anstoß zu systematischen Untersuchungen und dogmatischer Reflexion gesehen, sondern sich auf sekundäre Mechanismen gestützt haben – sei es auf organisatorische Mechanismen wie hierarchischen Zentralismus oder Einigungszwang in Gemeinschaften und «teams», sei es auf Ausbildung. Beide Stützen können nicht überstrapaziert werden, und sie zeigen heute Symptome

der Überlastung. Die Grenzen zentralistischer Weisungsgewalt in dogmatischen Fragen sind offensichtlich. Die Praxis, den Nachwuchs an Hand der Dogmatik auszubilden, ihn kirchlich zu sozialisieren und danach jedem seine eigene Kanzel zu überlassen<sup>14</sup>, beschränkt die Reaktionsfähigkeit der Dogmatik auf den Wechsel der Generationen und bringt das Problem in die Form des Konfliktes zwischen Generationen. Solche Lösungen unseres

<sup>1</sup> Vgl. hierzu N. Luhmann, Sinn als Grundbegriff der Soziologie: J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? (Frankfurt 1971) 25–100; ders., Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution: K.-W. Dahm/N. Luhmann/D. Stoodt, Religion – System und Sozialisation (Darmstadt-Neuwied 1972) 15–132.

<sup>2</sup> Auch die Schule hatte von *complexio contingens* gesprochen, zugleich aber den Begriff der Welt als *universitas rerum* festgehalten. Wenn man versucht, die Welt selbst als *complexio contingens* zu denken, muß man diesen Aggregatbegriff der Welt aufgeben und Welt als Korrelat sinnkonstituierender Systeme denken. Ansätze dazu, allerdings ohne konsequente Durchführung, bei Husserl.

<sup>3</sup> Diesen Ausführungen liegt kein klarer, auf bestimmte Inhalte bezogener Religionsbegriff zugrunde. Das ist Absicht; denn die Frage ist gerade, wie weit und für welche Gesellschaftstypen man überhaupt Religion als distinktes, für sich beschreibbares Phänomen unterstellen kann. Im Besitze des kulturellen Erbes der Hochreligionen neigen wir vielleicht allzusehr dazu, dies auch für primitive oder archaische Gesellschaftsordnungen zu unterstellen.

<sup>4</sup> Sehr gut kontrollieren läßt diese These sich an Fällen religiös motivierter Emigration, namentlich bei der Besiedlung der Neuen Welt.

<sup>5</sup> Vgl. z.B. S. J. Tambiah, The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village: E. R. Leach (Hrsg.), Dialectic in Practical Religion (Cambridge/Engl. 1968) 41–121, oder G. Condominas, Notes sur le Bouddhisme populaire en milieu rural de Lao: Archives de sociologie des religions 25 (1968) 81–110; 26 (1968) 111–150.

<sup>6</sup> Einen guten Einblick in die Neuartigkeit dieser organisatorischen Lösung des Problems der Ausdifferenzierung vermittelt A. D. Nock, Conversion (London 1961). Im direkten Zusammenhang damit stehen die Formulierungen besonderer «Glaubensbekenntnisse», das Bemühen um Abgrenzung von Rechtgläubigkeit und Ketzerei und mit alledem wichtige Anstöße zur Ausbildung einer theologischen Dogmatik.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher (Leipzig 1911) insb. S. 220ff; P. Althaus, Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik (Leipzig 1914) insb. 179ff.

<sup>8</sup> Ihr funktionales Äquivalent im Bereich praxisnaher Moral liegt noch am ehesten in der Moralkasustik, in dem aus der Beichtpraxis entwickelten Probabilismus/Laxismus mit seiner ebenfalls hochgetriebenen gesellschaftlichen Kompatibilität.

<sup>9</sup> Zu den Anfängen einer gleichsam moralisch und logisch domestizierten religiösen Kontingenzen und zu ihrem Zusammenhang mit einem (nicht mehr archaischen) Monotheismus vgl. M. David, Les dieux et le destin en Babylonie (Paris 1949). Gesellschaftsstrukturell gesehen liegen die Voraussetzungen dafür in der Nichtidentität von Hochgott und Herrscher, das heißt in einer rollenmäßigen Differenzierung von Religion und Politik.

<sup>10</sup> Dieser Zusammenhang bedürfte genauerer Analyse. Dabei müßte der Wandel der Zeitauffassung mit beachtet wer-

den, der die Ereignishaftigkeit der Offenbarung überhaupt erst problematisch macht, indem er die Gegenwart selbst punktualisiert und dadurch die Möglichkeit zerstört, ein historisches Ereignis als allgegenwärtig zu denken.

den, der die Ereignishaftigkeit der Offenbarung überhaupt erst problematisch macht, indem er die Gegenwart selbst punktualisiert und dadurch die Möglichkeit zerstört, ein historisches Ereignis als allgegenwärtig zu denken.

<sup>11</sup> Den Soziologen würden besonders die kirchenpolitischen Aspekte unterschiedlicher Auffassungen des Kontingenzenproblems interessieren. Für einen Ausschnitt, das berühmte Diskussionsthema «de futuris contingentibus» betreffend, vgl. L. Baudry, La querelle des futurs contingents (Louvain 1465–1475) (Paris 1950). Bei einem anderen theologisch und kirchenpolitisch umstrittenen Thema, dem Motiv der Menschwerdung, geht es ebenfalls um Auslegung von Kontingenzen, nämlich darum, ob es sich um eine freie Selbstdarstellung Gottes handelt oder ob das Ereignis durch den Sündenfall konditioniert und auf Heilsinteressen bezogen gedacht wird. Vgl. z.B. A. Spindler, Cur verbum caro factum? (Paderborn 1938). Je nachdem wird das Thema mehr von der Kontingenzenformel Gott oder mehr vom Motivationsmechanismus des Glaubens her interpretiert. Darin – und nicht, wie A. M. Knoll, Zins und Gnade (Neuwied-Berlin 1967) 5ff, in der Differenz von «Standestheologien» – würde ich auch den soziologischen Gehalt der Kontroverse sehen. Richtig sieht Knoll, daß damit zugleich über den Primat einer gesamtweltlichen bzw. einer innerkirchlichen Orientierung gestritten wird, also über Akzentsetzungen in der Transformation von Kontingenzen.

<sup>12</sup> Anders z.B. N. Luhmann, Institutionalisierung: Funktion und Mechanismus im sozialen System der Gesellschaft: H. Schelsky (Hrsg.), Zur Theorie der Institution (Düsseldorf 1970) 27–41. Der Grund für die Abweichung liegt in dem Versuch, einem gestellten Thema gerecht zu werden.

<sup>13</sup> Die vielleicht beste Einführung gibt L. H. Mayhew, Action, Theory and Action Research: Social Problems 15 (1968) 420–432 (422f). Siehe auch ders., Law and Equal Opportunity (Cambridge/Mass. 1968) insb. S. 9ff, mit einer für das Folgende zum Vergleich wichtigen Paralleluntersuchung auf dem Gebiet der Rechtssoziologie.

<sup>14</sup> Für diese Art, Ebenendifferenzierung als zeitliche Differenzierung von Lebensphasen zu realisieren, sprechen an sich lernpsychologische Erwägungen. Vgl. z.B. J. M. Scanura, Role of Rules in Behavior: Toward an Operational Definition of What (Rule) Is Learned: Psychological Review 77 (1970) 516–533.

#### NIKLAS LUHMANN

geboren 1927 in Lüneburg. Studium der Rechtswissenschaft, nach längerer Tätigkeit in der öffentlichen Verwaltung Studium der Verwaltungswissenschaft, 1967 Promotion und Habilitation für Soziologie an der Universität Münster, seit 1968 Professor für Soziologie an der Universität Bielefeld. Er veröffentlichte: Funktionen und Folgen formaler Organisation (Berlin 1964), Vertrauen (Stuttgart 2<sup>1</sup> 1973), Soziologische Aufklärung, Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme (Opladen 3<sup>1</sup> 1972), Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution: Karl-Wilhelm Dahm, Niklas Luhmann, Dieter Stoodt, Religion. System und Sozialisation (Neuwied 1972) 15–132, Die Organisierbarkeit von Religion und Kirchen: Jakobus Wössner (Hrsg.), Religion im Umbruch (Stuttgart 1972) 245–285.