

Luhmann und die Theologie

Herausgegeben von
Günter Thomas und Andreas Schüle

Gedruckt mit Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung, Köln.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2006 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Einbandgestaltung: Peter Lohse, Büttelborn
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-darmstadt.de

ISBN-13: 978-3-534-18246-6
ISBN-10: 3-534-18246-4

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	IX
GÜNTER THOMAS / ANDREAS SCHÜLE Einleitung Perspektiven der theologischen Rezeption Niklas Luhmanns	1

Teil I. Soziologische Aufklärung der Theologie versus theologische Rezeption von Sozialtheorie

GÜNTER THOMAS Kommunikation des Evangeliums – oder: Offenbarung als Re-entry	15
MARTIN LAUBE Christentumstheorie als theologische Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft. Überlegungen zur systemtheoretischen Relektüre eines theologischen Programms	33
CARSTEN PALLESEN Der Weltbezug der Religion	51

Teil II. Paradoxie und Verstehen: Luhmanns Beitrag zur Hermeneutik

PHILIPP STOELLGER Kommunikation von Paradoxen. Zu Luhmanns Umgang mit Paradoxen und den anschließenden Möglichkeiten für die Theologie	67
HENNING HUPE Text, Luhmann und Derrida	93

Teil III.**Luhmanns Beobachtergott und die
Unterstellung unerschlossenen Sinns**

- BERND OBERDORFER
Kontingenzformel „Gott“.
Der christliche Gottesgedanke unter systemtheoretischer
Beobachtung – trinitätstheologisch beobachtet 107
- ANDREA NICKEL-SCHWÄBISCH
„Ich bin ein Teil des Teils, der anfangs alles war.“
Überlegungen zum Begriff des Teufels bei Niklas Luhmann 117

Teil IV.**Die Theorie funktionaler Gesellschaftsdifferenzierung
in der Ethik und der Praktischen Theologie**

- PETER DABROCK
Inklusion und soziale Gerechtigkeit.
Zur theologisch-ethischen Deutung einer Luhmann'schen Theoriefigur
und ihrer Bedeutung für den aktuellen Gerechtigkeitsdiskurs 129
- HANS-ULRICH DALLMANN
Vom Nutzen des Dissenses.
Ethik und Religion nach Luhmann 147
- CHRISTOPH DINKEL
Face to Face.
Beobachtungen zur Bedeutung interaktiver Kommunikation
für die christliche Religion 161

Teil V.**Luhmanns Theorie religiöser Evolution
in der Reflexion historischer Theologie**

- DIERK STARNITZKE
Die binäre Codierung der christlichen Religion aus
theologisch-exegetischer Sicht 173

- JOHANN EV. HAFNER
Häresiefähigkeit.
Die Systemwerdung des Frühchristentums als Medienereignis 189
- ANDREAS SCHÜLE
Kanonisierung als Systembildung.
Überlegungen zum Zusammenhang von Tora, Prophetie und Weisheit
aus systemtheoretischer Perspektive 211
- Angaben zu den Autorinnen und Autoren 229
- Stichwortverzeichnis 233

PHILIPP STOELLGER

Kommunikation von Paradoxen

Zu Luhmanns Umgang mit Paradoxen und den anschließenden Möglichkeiten für die Theologie

*„Für Beobachter gibt es keine Abschlußoperation, keine Ruhe, keinen Fixpunkt ihrer Kalkulationen. Sie stoßen auf der Suche nach Einheit zwangsläufig auf ein Paradox, und das heißt: auf die Aufforderung weiterzumachen ... ihre Welt ist daher eine Endloswelt, ein ‚Horizont‘, der immer weitere Möglichkeiten in Aussicht stellt“
„... und dann sehen, welche Wunder an Imagination und Kreativität die religiöse Kommunikation vollbringt, um ihre Paradoxie aufzulösen“.
Luhmann¹*

*„Die Expansion der Wissenschaft wird nicht durch den Positivismus der Effizienz hervorgebracht. Das Gegenteil ist der Fall: Am Beweis arbeiten bedeutet das Gegenbeispiel, das heißt das Unbegreifliche, suchen und es ‚erfinden‘; an der Argumentation arbeiten heißt das ‚Paradoxon‘ suchen und es durch neue Spielregeln des Raisonnements legitimieren“.
Lyotard²*

1. Einleitung

Von Paradoxen zu handeln, hat nicht notwendigerweise paradox zu sein. Denn es gehört zu den Freiheiten der Reflexion oder der Thematisierung, etwas vor Augen zu führen, ohne es zu sein. Aber man kann nicht von Paradoxen handeln, ohne ihre logische, semantische und pragmatische Struktur zu erörtern. Und das geht nicht ohne Beispiele. Paradoxe zu beschreiben geht nicht, ohne mit ihnen zu kommunizieren. Dabei ist mehr im Spiel als ein Gegenstand der Beobachtung. Der Beobachter wird in Paradoxe verstrickt, wenn er deren Kommunikation beschreibt.

Den folgenden ‚Beobachtungen an Paradoxen‘ zugrunde liegt die Suche nach einem kommunikativen Umgang mit ihnen, der *nicht* in ‚immer noch größerer‘ Distanz verbleibt und *nicht* auf Entparadoxierung im Sinne einer Auflösung dieser Figuren aus ist. Wären Paradoxe stets aufzulösen und durch andere Rede ersetzbar, würde ihnen vorenthalten, was den Metaphern seit langem zukommt: die Anerkennung ihrer Irreduzibilität und Unersetzbarkeit, und zwar auch für ‚Beobachter‘. Würden sie stets nur transitorisch sein, nur für die in sie verstrickten, nicht für die Thematisierung, wären sie reduzierbar und ersetzbar. Diese Suche kann kritisch wie konstruktiv an Luhmann anschließen, sofern er je später desto deutlicher nicht nur bei den Paradoxen einsetzt, sondern auch deren ‚absolute‘ Funktion anerkennt und mit

¹ Luhmann, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000, S. 72, 108.

² Lyotard, Jean-François, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Graz/Wien 1986, S. 158.

ihnen kommuniziert, statt nur auf ‚Entparadoxierung‘ auszusehen. Das wird sich in eigener Prägnanz an Luhmanns später Religionsschrift zeigen, die im folgenden daher im Zentrum der Aufmerksamkeit steht. Beobachtung zweiter Ordnung hat in der Irritation durch Paradoxe ihre Ursprungsszene. Denn die sind es, die eine Kommunikation provozieren, regulieren und begrenzen. Sofern die Thematisierung des Umgangs mit Paradoxen daraus entsteht, regulieren sie auch noch die Beobachtung dritter Ordnung (wenn man dieser Zählung folgen will).

Der antike Wortgebrauch von ‚paradox‘ hat seinen Sitz in der Rhetorik. Als paradox galten Sachverhalte oder Aussagen darüber, die der allgemeinen Meinung oder Erwartung zuwiderlaufen, etwa: Allein der Weise ist frei, und jeder Tor ist unfrei; oder: Allein der Weise ist reich. Was ‚paradoxan‘ ist, läuft dem ‚endoxon‘ zuwider aufgrund der Entgegensetzung von subjektiver bzw. abweichender Meinung gegenüber der allgemeinen. In der Rhetorik für Alexander (Ps.-Aristoteles) galt als endoxon, wenn man eine Behauptung vertritt, bei der es nicht nötig sei, Gründe vorzutragen, weil das Gesagte weder unbekannt sei noch unglaubwürdig. Wenn man aber eine paradoxe Behauptung vertritt, sei es nötig, die Gründe zu nennen, um den Eindruck der Geschwätzigkeit und der Unglaubwürdigkeit zu vermeiden. Aristoteles selber ging es, ganz in akademischer Tradition, um die kritische Unterscheidung von der Sophistik. Dazu suchte er, den Schein des Paradoxes durch Amphibolie des Begriffs zu beseitigen. Diese Art der Entparadoxierung rekurriert auf den ‚bloßen Schein‘ – der indes nicht generell unterstellt werden kann.

Was der üblichen Meinung zuwiderläuft, kann schlechter Schein der Rhetorik sein, oder aber eine hartnäckige Differenz, die sich nicht durch Begriffsunterscheidung beheben läßt. Von dieser Art sind diejenigen Paradoxe, die das Denken immer wieder irritieren. Solche Paradoxe sind die klassischen Beispiele für die Selbstreferenz³ der Sprache, an der die Struktur von Logik und Semantik thematisch wird, und in deren Erörterung zwei Orte zu unterscheiden sind, der des Vollzugs von dem seiner Thematisierung. Oder mit Hegels Einwand gegen Kant: die Paradoxe liegen nicht nur in der Vernunft, sondern ggf. auch in den ‚Dingen‘, also den Wirklichkeiten, in denen wir leben.⁴

Als Paradoxe gelten für gewöhnlich diejenigen Formen semantischer Selbstbeziehung, die sowohl wahr als auch falsch sind (metaphorisch gesagt: oszillieren), klassischerweise das Epimenides-Paradox, wenn ein Kreter sagt „Alle Kreter lügen“; oder wenn an der Tafel nur der eine Satz steht: „Dieser Satz ist unwahr“. Nimmt man diesen Fall als Grundfigur, geht man von einem erheblich engeren Begriff aus, als wenn man das rhetorische ‚paradoxan‘ zugrunde legt. Was dem Gewöhnlichen zuwiderläuft, ist nicht logisch oder semantisch paradox, sondern ein sinnvoller oder sinnloser Widerspruch. Und was logisch oder semantisch paradox ist, ist das nicht notwendigerweise. Die Kreterparadoxie beispielsweise ist durchaus

³ Vgl. Fraenkel, Abraham A./Bar-Hillel, Yehoshua/Levy, Azriel, *Foundations of Set Theory*, Amsterdam, 1973; zum Überblick s. Hughes, Patrick/Brecht, George, *Die Scheinwelt des Paradoxons. Eine kommentierte Anthologie in Wort und Bild*, Braunschweig 1978.

⁴ Kesselring, Thomas, *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*, Frankfurt a.M. 1984, S. 113f. – Im Unterschied zu Hegel meint Luhmann noch: „Sinnlosigkeit‘ kann ... nie durch Negation von Sinnhaftigkeit gewonnen werden. Sinnlosigkeit ist ein Spezialphänomen, es ist überhaupt nur im Bereich der Zeichen möglich und besteht in einer Verwirrung von Zeichen. Ein Durcheinanderbringen von Objekten ist niemals sinnlos, ein Trümmerrhaufen zum Beispiel ist sofort als solcher erkennbar“ (Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M. 1988, S. 96).

auflösbar. Erst wenn sie verschärft wird, könnte sie sich als unauflösbar erweisen, etwa wenn dieser Satz von dem einzigen Kreter, der je lebte, formuliert worden wäre. Dann hätte man es präziser mit einer Antinomie zu tun.

Selbstreferenz für sich genommen ist demnach noch kein Paradox. Denn sie kann verschieden strukturiert sein:

a) Selbstaufhebend oder selbstausschließend, bzw. inkonsistent, so daß sie sich selbst widerlegt. Dann wäre die Selbstreferenz ein Widerspruch. Damit bliebe noch offen, ob der versehentlich oder dezidiert gesetzt ist.

b) Wenn widerspruchsfrei sowohl das eine als auch das andere gelten kann. Dann läge eine Antinomie vor, etwa von der Art der Kantischen Antinomien.⁵

c) Wenn eine Selbstreferenz zugleich sowohl konsistent als auch inkonsistent ist, oder sowohl wahr als auch falsch (also oszilliert), erst dann liegt eine Paradoxie i.e.S. vor. So ist im Falle der präzisierten Antinomie des Kreters, dessen Aussage „wahr, weil sie falsch ist, und sie ist falsch, weil sie wahr ist“⁶, was von E. Esposito als Beispiel für Luhmanns Paradoxbegriff genannt wird.

d) Diesseits dieser Zuspitzung gibt es auch weitgehend unproblematische Selbstreferenzen. So ist konsistent selbstbezüglich (ohne selbstaufhebend zu sein) etwa der Ausdruck ‚Metapher‘, denn der ist selber eine Metapher. Erst wenn man vom ‚Begriff der Metapher‘ sprechen würde, droht das inkonsistent zu werden (je nach Verständnis von ‚Begriff‘).⁷

e) Auch die Einheit einer Differenz muß mitnichten paradox sein. Oben und unten, rechts und links oder vorne und hinten etwa sind lebensweltliche Leitdifferenzen, deren Einheit keinerlei Paradox birgt, sondern lediglich indexikalisch bzw. perspektivisch ist, also nur Sinn macht von einem bestimmten Standpunkt aus – für den aber wie für seinen Beobachter ist die Einheit der Differenz im Gesichtspunkt des Unterscheidenden unproblematisch. Erst wenn an einem Ort, in einem Ereignis oder in einer Äußerung das Unterschiedene koinzidiert, wird es paradox: beispielsweise wenn von einem und demselben (gegen die Gnosis) gesagt wird, er sei ‚wahrer Gott und wahrer Mensch‘.

f) Auch das ‚re-entry‘ einer Differenz auf deren Innenseite ist nicht notwendigerweise paradox, auch wenn diese Figur nach Luhmann für die Religion konstitutiv sei.⁸ Denn die Innen/Außen-Differenz im Innen ist noch nicht paradox⁹ – kann aber dazu werden, etwa wenn das innere Außen nicht mehr hinreichend vom äußeren unterschieden wird (etwa wenn verschleiert wird, daß das innere Außen nicht gleich dem äußeren ist, oder wenn von einem äußeren Außen die Rede ist, obwohl nur das innere zuhanden ist. Dabei kann es sich auch um einen bloßen

⁵ Luhmann, Niklas/Fuchs, Peter, *Reden und Schweigen*, Frankfurt a.M. 1989, nennen das Problem der Einheit der Welt ein ‚Paradox‘, nicht eine ‚Antinomie‘ (S. 7f.).

⁶ Esposito, Elena, „Paradoxien als Unterscheidungen von Unterscheidungen“, in: Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig (Hgg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt a.M. 1991, S. 35-57, S. 37.

⁷ Vgl. Luhmann: „die Unterscheidung Begriff/Metapher in der Annahme, daß die Unterscheidung selbst eine begriffliche sei“ (Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 185).

⁸ „Nimmt man die Religion konstituierende Differenz in ihrer ursprünglich-konkreten Form als Differenz von vertraut/unvertraut, dann entsteht Religion erst durch ein re-entry dieser Form in die Form: durch einen Wiedereintritt der Differenz von vertraut/unvertraut ins Vertraute und Umgängliche“ (Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 83).

⁹ Vgl. Esposito, „Paradoxien als Unterscheidungen von Unterscheidungen“, S. 37.

Widerspruch handeln). Re-entry ist also noch kein Paradox, aber die Interpretationsfigur ermöglicht das Verstehen der Genese desselben. Von „der fundamentalen Paradoxie des re-entry“ zu sprechen, ist daher (wohlmeinend gelesen) eine Breviloquenz.¹⁰

Was als Paradox fungiert, ist in vielen Fällen nicht rein logisch oder semantisch zu entscheiden, da das *Pragma* (bzw. die Kommunikation) darüber mitentscheidet. Eine Behauptung oder ein Zeugnis kann zur selben Zeit, in derselben Situation von den einen als wahr, von den anderen als falsch gebraucht werden. Der kommunikative Gebrauch also macht den Unterschied, wie eine Selbstbeziehung verwandt und kommunikativ entfaltet wird. Dementsprechend sind Paradoxierung und Entparadoxierung nicht zu verstehen als das einerseits vorthematische, andererseits theoretische Verfahren, sondern beides tritt in beiden Horizonten auf.

Damit verdoppelt sich allerdings das Problem der ‚Kommunikation von Paradoxen‘, weil die Funktion in einer *Kommunikation* nicht fugenlos identisch ist mit der Funktion in der *Beobachtung* derselben. Die Beobachtung kann Paradoxe erzeugen, die im Vollzug mitnichten vorliegen. So ist beispielsweise das sogenannte ‚unmittelbare Selbstbewußtsein‘ vorthematisch im Vollzug des humanen Daseins möglicherweise präsent – in der Thematisierung wird es indes leicht zu einer ausgesprochen paradoxen Interpretationsfigur, wenn sie statt als mögliche Hypothese als apodiktisch formuliertes notwendiges Axiom gesetzt wird.

Zu unterscheiden sind ferner *stabilisierende und labilisierende* Paradoxe (genauer gesagt deren Verwendungen), oder versichernde und verunsichernde, bzw. sichernde und entschärfende. Die entsprechende Beurteilung ist perspektivisch variant. *Stabilisierende* Paradoxe können die Einheit einer Differenz darstellen und damit Rekursgrund einer Reduktion darauf sein; *labilisierende* hingegen steigern die Offenheit und Fraglichkeit einer Aussage und forcieren damit die Kommunikation darüber. Nicht nur die erste, auch die zweite Funktion kennt Luhmann. Durch die Frage nach der Heilsgewißheit werde die Unsicherheit nur gesteigert, was durch paradoxe Formeln angezeigt werde. „Je äußerlicher das Zeichen (*verbum solum habemus*), desto innerlicher die Gewißheit, oder: Je größer die Sorge und Furcht, desto stärker die Überzeugung, auserwählt zu sein“¹¹.

Dieser Antagonismus von Labilisierung und Stabilisierung ist keineswegs mit einer *normativen* Differenz, etwa von gut und schlecht, zu identifizieren. Er ist auch nicht identisch mit der Differenz *latent/manifest*. Denn stabilisierende Paradoxa wie die der Trinität oder der zwei Naturen Christi sind als beobachtete manifest, aber als solche entweder stabilisierend oder labilisierend zu verwenden. Zwar *kann* eine Thematisierung zur Labilisierung führen, es kann *im* System aber auch genau das Gegenteil damit einhergehen. Und gleiches gilt für spätere oder distanziertere Thematisierungen. Je distanzierter sie sind, desto weniger ist zu erwarten, daß sie *für* das Funktionssystem noch labilisierende Wirkungen haben können. Daher ist nicht zutreffend, was Luhmann meint: „Die Entscheidung darf sich zu ihrem Paradox

¹⁰ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 84. Religion entstehe durch ein ‚re-entry‘ ihrer Leitdifferenz im Differenzierten, indem vertraut/unvertraut im Vertrauten wiederauftrete, wodurch erst das spezifische Unvertraute (Transzendenz) vom normalen Unvertrauten unterschieden werden könne. Daher sei die ‚Paradoxie des re-entry‘ *fundamental* (Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 84). „Mit dem re-entry wird eine in sich paradoxe Operation vollzogen, deren Paradoxie invisibilisiert werden muß. Die dazu benutzten Chiffrierungen erscheinen als Religion“ (ebd., 88). Auch die Überschreitung der Grenzen der Wissenschaft (unwissenschaftlich) ist nicht paradox, wie Luhmann meint (ebd., 94), genausowenig wie das „Paradox von Meinung und Gegenmeinung“ (ebd., 104).

¹¹ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 268.

nicht bekennen¹²], sie muß sich selbst mystifizieren, ihr Verursachtsein leugnen“¹³. Oder: „Die Spur zurück zum Paradox muß verwischt werden (was uns erlaubt, die Spur des Verwischens der Spur aufzudecken)“¹⁴.

Ein Paradox latent zu halten, es also nicht ausdrücklich werden zu lassen, muß nicht eine Verbergung zum Schutz oder gar zur Immunisierung sein. Beispielsweise kann paradox sein, von Gott zu sprechen, obwohl (und indem) von ihm keine Rede ist – wie in den Gleichnissen Jesu (sieht man von den Einleitungsformeln ab). Das als Verbergung der paradoxen Einheit der Differenz von Reich Gottes und Welt zu analysieren, imputiert dieser Rede eine Verschleierung oder Verbergung, die am Phänomen vorbei geht. Denn solch eine implizite Rede kann auch ‚indirekte Mitteilung‘ sein, die kraft ihrer paradoxen Struktur etwas öffnen und zuspüren will, statt es zu verbergen und zu immunisieren. Manifeste Paradoxe sind potentiell indirekte Darstellungen der Latenzen einer Kommunikation. Sie können implizit lassen, was man nicht explizieren muß oder will. Worüber man nicht zu reden braucht, darüber kann man schweigen. Aber diese Performanz bleibt ambig: Sie kann als listiges oder als gnädiges Verschweigen aufgefaßt werden.

Diese einleitenden Bemerkungen weiterführend ließe sich als Hypothese zur kommunikativen Funktion der Paradoxe formulieren: *Die kommunikative Pointe eines Paradoxes ist seine einvernehmende Perspektivendarstellung, die zwei (oder plurale) Perspektiven kombiniert und damit offen bleibt für antagonistische Lesarten (eine interne und eine externe; oder eine konstruktive und eine destruktive). Das Kommunikative an einem Paradox ist seine Perspektivenkombination, die nicht vor allem ausschließend verfährt, sondern kommunikativ etwas riskiert, sich exponiert und damit widerlegbar macht, ohne durch eine Widerlegung schon ‚erledigt‘ zu sein. Appräsentiert wird mit dieser dezidiert selektiven Bestimmung der selbstredend mögliche ausschließende Gebrauch von Paradoxen. Für diese Selektion optiert indes auch Luhmann selber: „Im Falle von Religion ist Begründung nicht durch Ausschluß, sondern nur durch Einschluß des Gegenwertes zu erreichen, nicht wie Wahrheit durch Ausschluß von Unwahrheit, sondern durch Neubewertung aller Unterscheidungen in transzendenter Sinngebung“¹⁵.*

Bemerkenswerten Gewinn in dieser Hinsicht ergibt zudem Luhmanns These vom „Spielraum semantischer Möglichkeiten“ in der Paradoxentfaltung.¹⁶ Entgegen einer reinen Ausschließungsfunktion nimmt er damit – soweit ich sehe – die poststrukturalistische Dialektik von Öffnung und Schließung auf und wendet sie konstruktiv: Paradoxe initiieren und provozieren Kommunikation. Diese Funktion ist indirekt selbstbezüglich auf die Funktion der systemtheoretischen Beobachtung – und erzeugt damit ein selbstbezügliches Paradox. Denn: „Paradoxien existieren nicht vor aller beobachtenden Aktivität. Sie werden bei Gelegenheit erzeugt – und wieder aufgelöst. Das Medium Sinn bietet diese Möglichkeit. Es kann sie nicht annullieren, da es selbst auf einer Unterscheidung beruht, nach deren Einheit gefragt werden kann“¹⁷. Damit wird die Paradoxierung der Systemtheorie zu einem kommunikativen Unternehmen. Diese kommunikative Leistung hat ein Paradox allerdings nur, wenn es nicht nur

¹² Luhmann, Niklas, „Die Paradoxie des Entscheidens“, in: *Verwaltungsarchiv* 84, 1993, S. 287-310.

¹³ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 103.

¹⁴ Ebd., S. 104 (mit Derrida).

¹⁵ Ebd., S. 91.

¹⁶ Ebd., S. 326ff.

¹⁷ Ebd., S. 137.

als ‚scheinbarer Widerspruch‘ und damit als Schein verstanden wird. Dann wäre es ‚eigentlich‘ stets durch das ‚Sein‘ aufzulösen. Die Sprachgestalt des Paradoxes wäre so gesehen seinem Gehalt äußerlich (und man bliebe in diesem aristotelischen Schema befangen). Die Struktur wäre *beherrscht* durch den, der das Paradox erzeugt. Der große Beobachter wäre der Souverän von Paradoxierung und Auflösung.

Wenn Paradoxe in religiöser und theologischer Kommunikation (und auch für deren spätere Beobachtung) so ‚eigentlich‘ sind wie Gleichnisse und Metaphern, können sie der Theologie nicht nur als Scheinwidersprüche gelten (ähnlich wie Aporien nicht immer nur der Anfang des positiven Auswegs sind). Daher wäre die Strategie der ‚Entparadoxierung‘ eine Reduktion der ‚absoluten‘, irreduziblen Paradoxe, die ihre kommunikative Funktion verspielte. Allerdings welche Paradoxe absolut sind, ist zu prüfen und darin unvermeidlicherweise perspektivisch. Um so vorsichtiger hätte ein Beobachter zu sein, wenn er die valenten Latenzen nicht verkürzen will, die in den Paradoxen an der Arbeit sind.

Wenn Luhmann immer wieder bemerkt, „Selbstbeschreibungen des Systems [sind] Operationen des Systems“¹⁸, bestätigt und erweitert er damit die These, nicht nur religiöse, sondern auch theologische Rede sei irreduzibel metaphorisch bzw. paradox verfaßt. Denn die theologischen Selbstbeschreibungen *partizipieren* an den Paradoxen, mit der Aufgabe, sie pointiert und erhellend zu entfalten. Wenn man dieser Aufgabenbeschreibung folgt, hat das zur Folge, daß es zum Kriterium der Theologie werden könnte. Diesseits dieser wissenschaftsgeschichtlichen und gegenwärtig auch -politischen Frage ist damit ein ‚anschlußfähiger‘ Hinweis für die theologische Rede gegeben: Sie ist zwar keine religiöse Rede, aber eine religiöse Kommunikation – Kommunikation der Religion mit einer näher zu bestimmenden Distanz. *In der Kommunikation über die Paradoxe werden Paradoxe kommuniziert*, nolens oder volens.¹⁹ Wer erfolgreich alle ‚Paradoxe ausmerzen‘ würde, hätte deren Funktion in Theologie wie religiöser Rede verspielt, zum Beispiel im Namen einer immer noch größeren Ähnlichkeit.

2. Luhmanns Paradoxe

2.1 Drei Modelle

Luhmann unterscheidet drei Modelle der Kommunikation von Inkommunikabilität, also der paradox strukturierten Kommunikation²⁰:

1. das *Geheimnis* in tribalen Gesellschaften²¹,

¹⁸ Ebd., S. 353.

¹⁹ Vgl. Luhmann: „wenn mit offenen Paradoxien oder mit ambivalenten Formeln gearbeitet wird ... auch diesen rhetorischen Techniken liegen jeweils bestimmte Unterscheidungen zugrunde, die zugleich verwendet und sabotiert werden“ (Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 353).

²⁰ Ebd., S. 168ff.

²¹ Geheimnisse „können durch Kommunikation nicht konstruiert, sondern nur dekonstruiert werden“ (Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 61); oder: „Ein anderer Ausweg liegt darin, daß das Geheimnis funktional äquivalent als Widerspruch oder sogar als Paradox formuliert wird. Dann wird das Verbot der Beobachtung ersetzt durch die Selbstblockierung des Widerspruchs oder, im Fall des Paradoxes, dadurch, daß seine Behauptung ihr Gegenteil behauptet. So ist Gott zu fürchten und zu lieben, so kann er seinen eigenen [!] Tod am Kreuz nicht akzeptieren. So ist er nur vorstellbar, wenn man über das hinausdenkt [!], was größer und kleiner nicht gedacht werden kann“ (ebd., 62).

2. die *Paradoxie* in stratifikatorischen Gesellschaften²², und

3. die *funktionale* bzw. *externe Analyse* in funktional differenzierten Gesellschaften.

Die Sozialstruktur als Sitz im Leben soll der Form der Kommunikation entsprechen, z.B.: „Paradoxe Kommunikation ist ... unschlagbar und symbolisiert insofern höchstes Wissen, das sich keiner Widerlegung aussetzt. Sie stellt sich selbst als unconditioniertes Wissen dar“²³. Diese Bestimmung ist allerdings nur höchst vage der hierarchischen, ständischen bzw. höfischen Struktur stratifikatorischer Gesellschaften zuzuordnen. Irritierend an diesem Entwicklungsmodell (oder Evolutionsschema) ist – wie bei solchen Schemata stets – die gegenwärtige *Kopräsenz* der drei Kommunikationsformen und zwar *in* funktional differenzierten Gesellschaften. Schon Luhmann selbst operiert zumindest mit zweien der drei Formen, also kann die Zuordnung von Sprachstruktur und Gesellschaftsform so nicht stimmen. Zwar möchte man vielleicht der Implikation zustimmen, wer vom ‚Geheimnis‘ rede, privilegiere die Sozialstruktur tribaler Gesellschaften; aber derart prämodern zu optieren hätte gleichwohl seinen zeitgenössischen Ort in der spätmodernen Gesellschaft.

Bemerkenswert ist eher, daß die funktionale Analyse selbst eine Form der paradoxen Kommunikation ist. Wenn man dem Ideal der Herrschaftsfreiheit entsagt, gilt ‚nemo contra paradoxon, nisi paradoxon ipse‘²⁴. Der Beobachter muß der bessere Paradoxierer sein. Es scheint, als würde Luhmann genau das versuchen – allerdings mit der Präntention eines ‚Fort-schritts in der Geschichte der Freiheit‘, der Freiheit *von* der Semantik etwa der religiösen Rede durch eine strukturelle Reduktion auf die Logik der Kommunikation.

Aber aus einem *theologischen* Paradox würde in dieser Analyse ein ‚bloßes‘ Kommunikationsparadox mit entsprechender Ubiquität: „Auf Grund akzeptierter funktionaler Differenzierung kann also das Geheimnis oder das Paradox Gottes polykontextural aufgelöst werden“²⁵. Damit wird verständlich, wieso bei Luhmann das Paradox *inflationär* wird: Alle Differenzen sind über latente paradoxe Einheiten vermittelt – und die sind so ubiquitär wie die Differenzen. Etwas banal gesagt: „Man findet auf beiden Seiten immer beide Seiten“²⁶. Diese *Banalisierung* durch Ubiquität (oder v.v.) ist eine Abstraktion von der konkreten Funktion der Paradoxe, die Luhmann *auch* wahrnimmt: „Paradoxien sind ... keine Kommunikations-hindernisse. Im Gegenteil: sie können formuliert werden. Sie haben sogar hohen expressiven Gehalt. Sie drücken etwas Erstaunliches aus, sie machen stutzig. Gerade ältere Gesellschaften tendieren dazu, Totalität durch einen inneren Gegensatz zu bezeichnen: Himmel und Erde, das Größte und Kleinste, überall und nirgendwo ...“²⁷.

²² Vgl. Luhmann: „es gibt die Lösung der Paradoxie, der wirren Rede, des Schweigens, des ‚ich weiß es, weil ich es nicht weiß‘, die spekulative Fusion („Gottes Auge ist mein Auge“) – die Lösung des Nikolaus von Kues, die Lösung der Mystik“ (Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 163, vgl. 167f.); vgl.: „Das Symbolische ist eben die Fusion dessen, was es als unterschieden voraussetzen muß, es ist die Gestalt gewordene Paradoxie“ (ebd., S. 337, z.B. Bilder, Gebäude, Rituale, Spiele).

²³ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 171.

²⁴ Vgl. Luhmann, Niklas, „Sthenographie und Euryalistik“, in: Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig (Hgg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt a.M. 1991, S. 58-82, 76ff.

²⁵ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 173; gegen die „Metaphysik der Paradoxie“ (ebd., S. 185).

²⁶ Ebd., S. 84. Vgl. Luhmann, Niklas, *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1982, S. 189: „unbestimmbare Kontingenzen in bestimmbarer zu überführen“; mit der Folge, daß Religionen „immer daßelbe meinen“ (ebd., S. 20).

²⁷ Ebd., S. 132; gleiches gilt sc. für System und Umwelt. Vgl. aber: „Will man eine Paradoxie in anschluß-

2.2 Tautologie

Dieser recht ‚promiske‘ Gebrauch von ‚Paradox‘ erklärt, warum Luhmann strukturell keinen Unterschied mehr macht zur Tautologie und von der ‚Entfaltung der Paradoxie/Tautologie mit Hilfe der identitätsfesten Unterscheidung von Gott und Menschen‘²⁸ sprechen kann. So wie die Metaphern entweder kalkulierte Absurditäten oder kalkulierte Trivialitäten sind (Der Papst ist ein Fuchs/ist kein Fuchs), so entsprechen sich in der Struktur Paradox und Tautologie.²⁹

Eine Tautologie ist für den Beobachter sinnlos (informationslos) und trivial, eine Paradoxie hingegen falsch (unsinnig) und wahr (wie der Truismus in der Tautologie). Und zwar beide beides zugleich (aber nur das Paradox oszilliert). In beinahe hermeneutischer Zuwendung zum Phänomen ist das für ihn kein Grund zur Geringschätzung: Die Tautologie, beispielsweise daß sich die Glaubwürdigkeit des Glaubens allein aus der Glaubenserfahrung ergebe, sei immerhin die „wirksamste Formulierung“ des Prinzips der Weltreligionen.³⁰ Vermutlich könnte man daßelbe von den Naturwissenschaften sagen: daß sie Erfahrung auf Erfahrung gründen und aus Erfahrung erklären, also zirkulär innerhalb des Horizonts der Erfahrung bleiben.³¹ Zur Tautologie würde das allerdings nur für einen Beobachter, der die Inferenz bzw. den Informationsgewinn in diesem Zirkel bschattete.

2.3 Dialektik der Rhetorik

Wozu also und zu welchem Ende erzeugt Luhmann pausenlos Paradoxe aus seiner Beobachterposition? Ist der Gebrauch von Paradoxen bloß arbiträr, oder zeigt sich darin etwas, das in deren Semantik latent bleibt? Wenn dem so wäre, würde man in der Kommunikation *mit* und *über* diese Struktur Voraussetzungen und Ansprüchen begegnen, zu denen man sich zu verhalten hätte. „Allerdings läßt sich diese Kommunikationsweise von Glaubensannahmen tragen, die ihrerseits kritisch abgelehnt werden können. Wenn diese Möglichkeit gesellschaftlich akzeptabel wird, gelangt man in eine Lage, in der die Formen Geheimnis und Paradoxie nach wie vor tragfähig sind, aber nur noch für die, die daran glauben, daß es hier etwas gibt, was sich gegen Kommunikation sperrt“³². Folglich glaubt auch der Systemtheoretiker, – sofern er sich der Paradoxierung bedient, daran, „daß es hier etwas gibt, was sich gegen Kommunikation sperrt“: eben die paradoxe Einheit der Differenz in allen Selektionen.

fähige Identitäten auflösen, bedarf es dazu einer Unterscheidung. Für das schwarze Loch der Paradoxie, die keine Information aus sich herausläßt, müssen unterscheidbare Identitäten substituiert werden, die einschränken, was ihnen anschließend zugemutet werden kann“ (ebd., S. 55).

²⁸ Ebd., S. 132; gleiches gilt sc. für System und Umwelt, S. 75.

²⁹ Vgl. Luhmann/Fuchs, *Reden und Schweigen*, S. 8, daß die Tautologie, „die die Selbigkeit des in der Aussage Unterschiedenen behauptet, ebenfalls eine Paradoxie ist“. Dementsprechend wäre Luhmann nicht nur auf seine Paradoxien, sondern auch auf seine Tautologien (und Redundanzen) hin zu untersuchen.

³⁰ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 276. Deren Logik ist (erwartungsgemäß) *paradox*: die Universalisierung führt zur Schärfung der Innen/Außen-Differenz. „Die Religion vibriert gleichsam in ihrem eigenen Anspruch“ (Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 277).

³¹ Vgl. das Strukturparadox der „Einheit des Komplexen“ wie der Welt durch den Schöpfer; und das Erklärungsparadox: die Erklärung fordert eine Selbsterklärung, gegen den Regreß (Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 135).

³² Ebd., S. 171.

Um dieses commitment strukturell zu fassen: Das Paradox tritt an die Stelle des ‚Subjekts‘ und an die Stelle der Aufhebungslogik.³³ Es ist eine strukturtheoretische *Umbesetzungsfigur*, und zwar die *Grundfigur von Luhmanns Dialektik*, als Antwort auf die Frage, wie die Einheit der Differenz soll gedacht werden können. Es artikuliert diese Einheit, ohne die Differenz ‚aufzuheben‘. Das ‚Wo‘ oder ‚Woher‘ dieser Einheit und der Ort ihrer Formulierung bleibt dabei prekär – und selber paradox. Diese Figur der Dialektik regiert erwartungsgemäß seine *Rhetorik*, die Gestaltung seiner Darstellungen. Das ist kein Plädoyer für eine herangetragene ‚Rhetorisierung‘ der Systemtheorie, sondern Luhmann und Fuchs optieren dezidiert für das Paradoxieverständnis der *Rhetorik* gegenüber dem der Logik³⁴, weil sie auf den ‚Vollzug von Kommunikation‘ abheben.³⁵

Dabei erweist sich die Struktur/Semantik-Unterscheidung für die funktionale Analyse von Paradoxen als ihrerseits paradox. Sie schließt aus, was das Medium der Paradoxe ist: die Semantik. Sie schattet ab, was die eigentliche Pointe der Paradoxe ausmacht, die pragmasemantische Arbeit am Paradox in der Rhetorik der Kommunikation. Wie bei Hegel tritt in der Thematisierung die Bestimmtheit (oder die Beschreibung) *an die Stelle* des Vollzugs. Luhmann gewinnt eine strukturdynamische Paradoxdefinition³⁶, die er pragmatisch in den Praktiken der Systeme verortet – mit dem Problem der Appräsenz von Semantik, Qualität und Perspektivität. Das programmatisch betonte ‚Für wen?‘ einer Kommunikation wird in der Analyse zu einer Funktionsstelle, deren Konkretion und Valenz nicht mehr als Vollzug thematisch ist. Diese Analyse hat einen erheblichen Preis.

2.4 Code

Nachdem der recht vage und ubiquitäre Paradoxbegriff Luhmanns skizziert und befragt wurde, sei versucht, der kommunikativen Funktion der Paradoxe näher nachzugehen: der Arbeit an ihnen und ihrer Arbeit in der Kommunikation. Dafür gebraucht Luhmann den (semiologischen) Begriff des *Codes*: „Codes sind eine genaue Copie des Paradoxes, zu dessen Entfaltung sie dienen ... Sobald man fragt, worin denn die Selbigkeit des positiven und des

³³ „Paradoxien sind ... die einzige Form, in der Wissen *unbedingt* gegeben ist. Sie treten an die Stelle des transzendentalen Subjekts“ (Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 132).

³⁴ „Wir finden uns ... vor dem Problem, welche Unterscheidungen in das allgemeine unnegierbare Medium Sinn eingeführt werden können, um dann über die Zwischenform einer nur paradox formulierbaren Einheit des Unterschiedenen weitere Unterscheidungen zu generieren“ (Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 131). Vgl. aber: „Religion hat es ... mit Sinnproblemen als Paradoxieentfaltungsproblemen zu tun ... Paradoxien lassen sich zwar in vielfältigster Weise erzeugen – als Scherzartikel der Rhetorik oder als Sprengsatz logischer Systeme, als symbolische Form des Ausdrucks von Unsagbarkeit, als Argument für Ebenendifferenzierungen, als Argument für oder gegen bestimmte Sorten von Metaphysik oder als Mystifikation der Entscheidung (und: des Entscheiders!). Und alle binären Codes lassen sich reparadoxieren, indem man nach ihrer Einheit fragt. Wir können also nicht erwarten, daß das gesamte auf Paradoxien beziehbar semantische Material sich religiös zuordnen oder gar systematisieren ließe. Das wäre, in veränderter Form, nur eine Neuauflage der These eines letztlich religiösen Fundaments der Gesellschaft“ (ebd., 136f.). Vgl. auch: „wie sollte man eine umfassende Allheit, die nichts ausläßt und keine Grenzen hat, anders zum Ausdruck bringen? Dann stellt sich freilich die Frage, was man damit anfangen kann. Mit logischen Mitteln ist dieses Problem nicht zu lösen. Es ist kein Problem, dessen Lösung man errechnen könnte“ (ebd., S. 132).

³⁵ Luhmann/Fuchs, *Reden und Schweigen*, S. 8.

³⁶ Die allerdings unterbestimmt bleibt, sofern er sich am umgangssprachlichen ‚paradoxan‘ zu orientieren scheint, nicht präziser an der antinomischen Paradoxie.

negativen Wertes bestehe, oder: was die Einheit der Unterscheidung ausmache, stößt man wieder auf das Grundparadox der Selbigkeit des Differenten. Auch hier muß also die Frage entfragt [!], der Rückgang auf Einheit untersagt werden“.³⁷ Der Code ist die Struktur der Kommunikation des Paradoxes.

Je nach Relation der Differenz im Paradox (bzw. je nach Perspektive und Gebrauch) folgt der Code einer Bestimmtheit und Asymmetrie des Paradoxes: Es „liegt schon in der Funktionsasymmetrie der Codes ein Hinweis für die Auflösung der Paradoxie. Wenn schon gilt, daß nur der positive Wert operationsfähig (= brauchbar, = funktionstüchtig) ist, kann man diesen Wert als dominierend behaupten“³⁸. So gilt es beispielsweise als gut, gut und schlecht zu unterscheiden etc.³⁹ Das ist ein entscheidender Hinweis für den theologischen Gebrauch der Paradoxe religiöser Rede: Die Pointe und damit die Regel ihres Gebrauchs wie ihres (thematisierenden) Verstehens liegt in dieser Asymmetrie, die sich in der Code-Struktur zeigt. Gerechtigkeit geht mit Ungerechtigkeit einher, Freiheit mit Bösem⁴⁰, Gabe mit Tausch (religiöse Rede redet von Gabe, oft in der Metaphorik des Tauschs) – aber bei aller Mitgesetztheit des Antagonisten geht es ‚eigentlich‘ um die ‚gute Seite‘ der Relation. Gleiches gilt sc. für die basalen Paradoxe des Christentums: Jesus ist tot und lebt⁴¹, bzw. Gott ist tot und lebt. Diese Paradoxe bringen nicht ‚gleichgültige‘ Unterscheidungen zum Ausdruck, sondern deren asymmetrisches Verhältnis.

Das wäre trivial oder tautologisch, wenn nicht in und durch Luhmanns Analyse das Verhältnis deutlich verschoben würde: Für eine Beobachtung werden immer beide Seiten kommuniziert. „Die Forcierung eines Codes hat daher immer positive und negative Resultate“⁴². Wenn das keine bloße Trivialität sein soll, wird so durch die Beobachtung die bestimmte Asymmetrie und der ‚einseitige‘ Effekt eines Paradoxes dezidiert vergleichgültigt, um die Kontingenz zu forcieren. – Nur wird dabei die kommunikative Pointe des jeweils bestimmten Paradoxes verspielt.

Dem könnte begegnet werden, wenn Luhmann programmatisch eine „Phänomenologie des Codes der Religion“⁴³ fordert. Aber kann eine Phänomenologie strikt am Code orientiert sein? Würde damit nicht ein Strukturalismusproblem wiederholt? „Codierung ist nichts anderes als ein Umschreiben der Realitätsunterscheidung in eine andere, strenger gekoppelte, besser unterscheidbare Form“⁴⁴. Aber inter- und intrareligiös (oder -kulturell) ist diese Unterscheidbarkeit nicht durch den Code gegeben. Der fungiert als Unterscheidung zwischen verschiedenen Systemen – nicht zur Deskription eines Systems in einer ‚positiven‘ Version und

³⁷ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 69. Vgl.: „Ein Code ist eine Leitunterscheidung, mit der ein System sich selbst und sein eigenes Weltverhältnis identifiziert“ (ebd., S. 65).

³⁸ Ebd., S. 70.

³⁹ „Die Alternative ist ja nur der Rückgang auf das Paradox der Indifferenz des Differenten; und man stößt auf eine fast zwanghafte Angst vor dem Paradox, die dazu führt, daß die Logik der Selbstreferenz, das heißt der Anwendung des Codes auf den Code selbst, nicht mitvollzogen wird“ (ebd., S. 70f.).

⁴⁰ Ebd., S. 99f.

⁴¹ Vgl. Luhmann zur ‚Erfindung der Seele‘: der Tod sei die Grenze, „die semantische Wucherungen auslöst, die als re-entry die Figur des Lebens nach dem Tode erzeugt und dafür ein identisches Substrat benötigt, eben die Seele“ (ebd., S. 267).

⁴² Ebd., S. 68.

⁴³ Ebd., S. 93.

⁴⁴ Ebd., S. 89.

in seiner Varianzgeschichte. Dafür wären die Vollzüge anhand prägnanter Exempla zu beschreiben. Wenn man sich etwa in einer hermeneutischer Perspektive diese Aufgabe zuzöge, könnte das als Orientierung an einer ‚alteuropäischen Restsemantik‘ mißverstanden werden, oder aber als durchaus von Luhmann her begründbare Arbeit an den tokens einer type-Struktur des Codes.

3. Luhmanns Paradoxierungen

3.1 Entparadoxierung und Paradoxentfaltung

In seiner zweiten Religionsschrift spricht Luhmann meist von Paradox-‚Entfaltung‘, statt von ‚Entparadoxierung‘. Die Entfaltung kann er allerdings auch als ‚Ersetzung‘ paraphrasieren⁴⁵. Im demselben Zusammenhang spricht er kurz darauf wieder von ‚Entparadoxierung‘⁴⁶. ‚Ersetzbare‘ Paradoxe sind aber nicht ‚absolut‘ i.S. von irreduzibel und unersetzbar. Wenn man von dieser terminologischen Unklarheit absieht, kann man in konstruktiver Lesart Luhmann beim Wort der ‚Entfaltung‘ nehmen, wenn er erklärt: „man muß die Paradoxie entfalten, sie durch eine Unterscheidung ersetzen, um Konditionierungen einführen zu können, die regeln, unter welchen Bedingungen die eine und nicht die andere Seite benutzt werden kann, also zum Beispiel Wahrheit und nicht Unwahrheit der Fall ist“⁴⁷. Oder: „Im Begriff der ‚Entfaltung‘ der Paradoxie (einschließlich: der als Tautologie gefaßten Paradoxie) liegt ... ein kreatives, Information erzeugendes Moment. Es bedarf dazu, wie Religionen immer wieder betont haben, einer Entscheidung, und entscheiden kann man nur (um auch dies paradox zu formulieren), was im Prinzip unentscheidbar ist“⁴⁸, bzw. nicht schon entschieden ist.

Hermeneutisch formuliert hieße das, *die Arbeit am Paradox ist die Entfaltung, in der das Paradox an der Arbeit ist*. Das würde allerdings die starke Distanzierungsgeste unterlaufen aufgrund einer Kontinuität der Wirksamkeit des Beobachteten oder Thematisierten in der Thematisierung. Mit der *Entscheidung* für Entfaltung statt Ersetzung oder Auflösung sei hier für einen bestimmten Aspekt von Luhmann optiert, gegen einen anderen. Oder vorsichtiger gesagt, es sei eine terminologische und darin systematische Unklarheit in einer Richtung präzisiert und aufgenommen.

Zu diesem Zweck sind Unterscheidungen zu unterscheiden: Paradoxierung/Entparadoxierung und Schließung/Öffnung sind nicht parallel aufeinander abzubilden, sondern zu kreuzen. Paradoxierung ist mitnichten bloß Normalisierung, Schließung⁴⁹, Reihung oder Ordnung – und Entparadoxierung nicht einfach Kontingenzforcierung, Öffnung, Abweichung

⁴⁵ Ebd., S. 132.

⁴⁶ „Religion ist der exemplarische Vollzug dieser Paradoxierung/Entparadoxierung“ (ebd., S. 137).

⁴⁷ Ebd., S. 137. Vgl. „daß jeder Sinn (und also auch: jeder Letztsinn) seine eigene Einheit nur als Paradoxie behaupten kann: als Selbigkeit von Bejahung und Verneinung, von wahr und unwahr, von gut und schlecht – von welchen positiven und negativen Fixierungen auch immer. Es gibt deshalb keine Einheit, auf die sich alles andere gründen ließe. Was immer bestimmt wird, muß die Form der Entfaltung einer Paradoxie annehmen – der Ersetzung der Einheit der Paradoxie durch eine (irgendwie plausible, damit aber auch historisch relative) Unterscheidung bestimmbarer Identitäten“ (Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 17f.).

⁴⁸ Ebd., S. 137.

⁴⁹ Ebd., S. 141.

etc. Luhmanns Verkürzung des Paradoxes auf Schließung impliziert Entparadoxierung als Öffnung. Und er konzipiert die Entparadoxierung als eine Öffnung, bei der die kommunikative Pointe des Paradoxes verloren zu werden droht.

Denn sind Paradoxierungen Verbergungen zum Zwecke der Schließung der Kommunikation, zur Ordnung⁵⁰ der Welt, zur Einreihung der Kontingenzen etc.? Mit dieser These würde die Perspektive der Beschreibung einsinnig auf die Integration bzw. den Anschluß gerichtet. Durchaus der einsinnigen Orientierung der Frankfurter am Konsens entsprechend (die den radikalen Dissens verdrängt), würde dann systemtheoretisch einsinnig auf das *Funktionieren* gesetzt, – und das Disfunktionale nur als Motor der Systemfunktion angesetzt – das stets ausgebrannt auf der Strecke bliebe.

Den Grund für diese dominante Tendenz zur Schließung (operativ und semantisch) vermutet Luhmann in der „Verweisungsoffenheit allen Sinnes und in der spezifischen Funktion der Religion ... Unbestimmbarkeit in Bestimmbarkeit zu verwandeln“⁵¹. Damit wird die Religion wie üblich auf Bestimmtheitsgenerierung festgelegt. Seine Belege dafür sind allerdings dürftig: „Die Torah ... gilt den Juden als ein selbstreferentieller, vollständiger, geschlossener Text, der keine externen Anhaltspunkte für seine Interpretation zuläßt“⁵². Das ist bestenfalls eine übertreibende Generalisierung *einer*, stark orthodoxen Position. Und selbst dann wäre schon diese Position selber ein ‚externer‘ Anhaltspunkt. Ähnlich an den Phänomenen vorbei geht die These: „Der christliche Glaube ... ist gegen historische Forschung immun“⁵³. Wie reduktiv, mitnichten nur beobachtend, sondern in perspektivischer Verkürzung schließend und verengend Luhmanns Beschreibungen sind, zeigt sich auch an seinem Dogmatikverständnis: „Glaubensformen nehmen ... gern die Form einer gegen andere Möglichkeiten fixierten Dogmatik an. Das folgt unmittelbar aus der Funktion der Religion. Dogmatiken leisten den Ausschluß ...“⁵⁴. Die Dogmatik fungiere heute dazu, Entscheidungszusammenhänge zu verdeutlichen und „Inkonsistenzen aus[z]umerzen“⁵⁵. Das erstaunt und ist schwerlich plausibel, nicht zuletzt, da die Dogmatik beispielsweise von der basalen Inkonsistenz ausgeht, der Gekreuzigte lebt. Würden solche Paradoxa ‚geschlossen‘, ihre intrinsische starke Differenz und dezidiert inkonsistente Spannung ‚ausgemerzt‘, würde gerade die Pointe beseitigt.

Solch ein ausschließender Gebrauch der basalen Paradoxe hieße, vor allem auf Grenzziehungen aus zu sein: auf *schwache Grenzen* wie in der relativ ‚flachen‘ Ausschließung in den altkirchlichen Häretisierungen, die nicht auf kasuistische Vollständigkeit zielen, sondern lediglich bestimmte Extreme abweisen und diesseits derselben diverse Möglichkeiten offen lassen; oder auf *scharfe Grenzen* wie seitens der kasuistischen Anathemata der römischen Dogmenentwicklung. In der Logik eines Paradoxes sind vor allem zwei Lesarten ausgeschlossen: die *Reduktion* auf ‚ist‘ oder ‚ist nicht‘, also die Auflösung zugunsten einer Seite der Relation; oder aber die *Aufhebung* in der Logik der Spekulation, der Rationalisierung oder auch der funktionalen Entparadoxierung. Damit würden in jedem Fall die Grenzen der paradoxen Kommunikation überschritten.

⁵⁰ Vgl. Luhmann/Fuchs, *Reden und Schweigen*, S. 7: „Eine Kommunikation teilt die Welt nicht mit, sie teilt sie ein“.

⁵¹ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 344.

⁵² Ebd., S. 343.

⁵³ Ebd., S. 343.

⁵⁴ Ebd., S. 344.

⁵⁵ Ebd., S. 345.

Statt auf einem ‚dogmatistischen‘ Dogmatikverständnis zu beharren, schlägt Luhmann selber in hilfreicher Weise vor, „Dogmatik als Differential“ zu begreifen, als „Orientierungshilfe“ und „Gabelungspunkt, an denen man sich Entscheidungszusammenhänge verdeutlichen und Inkonsistenzen ausmerzen kann“⁵⁶. Abgesehen vom ‚Ausmerzen‘ kommt mit dem mathematischen Modell des Differentials und der hermeneutischen Figur der ‚Orientierung‘ mehr in den Blick als mit der reduktiven These einer ‚Ausschließungswissenschaft‘. Die maßgebliche Aufgabe ist nicht mehr die eines Grenzwächters zwischen Orthodoxie und Häresie – sondern, wie man im Anschluß an Luhmann meinen könnte, die eines *Grenzgängers*, der Übergänge und Zwischenglieder sucht, um eine für beide Seiten hilfreiche Orientierungsleistung zu erbringen und die Kommunikation nach innen und nach außen zu intensivieren, statt sich gegeneinander abzuschließen. Damit würde Dogmatik zur Möglichkeitswissenschaft, die sich an einem Gefüge funktionaler Relationen orientiert (wie seit Leibniz und Cassirer) und auf die Arbeit an der Konstellation dieser Relationen verwiesen wäre.

Ist Luhmanns funktionale Analyse eine paradoxierende, metatheoretische ‚Grundlegung‘ oder Einführung in die Dogmatik in diesem Sinne? Sein emphatischer Rekurs auf Cusanus könnte das nahelegen: „Die Welt ist eine ohne erkennbaren Grund und contingenter in eine Vielfalt transformierte Einheit. Und ohne erkennbaren Grund – eben das ist der Grund, Gott anzunehmen. Aber dies ist aus christlicher Sicht formuliert. Ins rein Logische abstrahiert, kann man eine Paradoxie auf verschiedene Weise entfalten, und das ‚contingenter‘ würde sich dann nicht nur auf die Wesensformen der Seinswelt, sondern auch auf die Formen des Glaubens, des Beobachtens, des Beschreibens beziehen“⁵⁷. Es scheint, als würde Luhmann an Cusanus Theologumenon anschließen, aber es ‚ins rein Logische‘ transformieren, um die paradoxale Struktur zu generalisieren. Dann würde dessen ‚christliche Sicht‘ jenseits ihrer Semantik zu einer ‚allsehenden‘ Perspektive erweitert.

Gegenüber der vermeintlichen Schließung der religiösen Kommunikation fungiert die ‚Beobachterbeschreibung in funktionaler Analyse‘ als *Öffnung*, weil ein Horizont von anderen Möglichkeiten der Paradoxentfaltung eröffnet wird. Aber deren Grenzwerte bleiben abstrakt: *bloße Kontingenz* der einen und *reine Pluralität* der andern Möglichkeiten. Möglich sind diese anderen Möglichkeiten nicht erst durch die funktionale Analyse, sondern aufgrund der kommunikativen Struktur des Paradoxes. Die Möglichkeitsbedingung der Öffnung ist nicht die Beobachterdistanz, sondern die logische und semantische Struktur der paradoxen Kommunikation, je nachdem wie von ihnen pragmatisch kommunikativer *Gebrauch* gemacht wird. In diesem Sinne ist daran zu erinnern, daß die Pluralität der Glaubensformen vom Ökumeniker Cusanus (*de pace fidei*) bereits wahrgenommen und akzeptiert wurde.

3.2 Pneumatologie als Paradoxentfaltung

Sofern sich Luhmann erlaubt, theologisch zu formulieren, verfährt er mehrfach paradoxierend und nicht entparadoxierend. Beispielsweise übernimmt er vom Strukturalismus die Unterscheidung von Zeichen und Bezeichnetem – und nutzt sie, um die Dekonstruktion in theologischem Horizontvorgriff zu dekonstruieren: „Man spricht (bewußt widersinnig) von referenzlosem Zeichengebrauch. Entsprechend müßte es aber auch auf der anderen Seite der Zeichenform etwas Bezeichnetes geben, dem kein Zeichen entspricht, ein signifiant ohne

⁵⁶ Ebd., S. 345f.

⁵⁷ Ebd., S. 344.

signifié und deshalb ohne signe. Ist es das, was mit Transzendenz gemeint ist?⁵⁸ Cusanische Konjekturen könnte man solch metaphysische Hypothesen nennen, die die Grenzen des Sagbaren nicht nur berühren, sondern zu überschreiten wagen. Offensichtlich beginnt er hier und an ähnlichen Stellen in die Kommunikation der Religion einzutreten. Solch ein zuspieldendes Explorieren von Möglichkeiten ist eine Kommunikation des Paradoxes, in der das Paradox kommuniziert.⁵⁹ *Daran* läßt sich anschließen in theologischer Perspektive.

Als prägnantes Beispiel solcher Paradoxierung und Entfaltung dient Luhmann der Heilige Geist und die Pneumatologie. Paradox sei der Geist, weil er sich „als ein Ergriffensein und als Beobachtung dieses Ergriffenseins“ manifestiere⁶⁰. Den Geist von seinen affektiven Effekten her zu thematisieren ist ein phänomenologischer Ansatz, der von ‚psychisch‘ oder anthropologisch zu nennenden Aspekten ausgeht. Verdoppelt wird die Manifestation durch die Perspektivität, für den ‚Ergriffenen‘ und für die Beobachter, die solch einen ‚außergewöhnlichen Zustand‘ beobachten können. Aber durch Luhmanns Orientierung an bestimmten ‚extravaganter‘ *Erlebnissen* kommt er zu der seltsamen Auffassung, der Geist ‚kommuniziert in der Form der Unverständlichkeit der Kommunikation‘⁶¹ – was für den Geist Christi mitnichten zutrifft. Die Paradoxierung des Beobachters identifiziert anscheinend (unzulässigerweise) die Unverständlichkeit für ihn mit der christlich gesehen jedenfalls keineswegs opaken Manifestation des Geistes für den Betroffenen. Der ‚Kontext, der das Verstehen des Unverständlichen ermöglicht‘⁶² ist der Horizont der Perspektive des Getroffenen, in dem der Geist als Geist Christi identifizierbar ist (bzw. sein muß), um kommunizierbar zu sein. Wäre seine Manifestation das nicht, würde sie nicht für die Kommunikation der Religion relevant sein (oder allenfalls als problematisch gelten). Dieser ‚Kontext‘ als Horizont der Religion ist aber mitnichten verlustfrei ‚dekontextierbar‘, sofern er, wie Luhmann gegen Deutungstheoretiker notiert, „mehr als nur eine Deutung der Situation“ ist.⁶³ Wer getroffen ist, deutet (noch) nicht, sondern *wird* getroffen.

Weniger ‚psychisch‘ als struktural ließe sich formulieren, der heilige Geist ist ein transzendentes Diesseits der Differenz von subjektivem und objektivem Geist, bevor diese Differenz in der Reflexion auseinander tritt. Damit ist er ein Außerordentliches in der Ordnung. Diese phänomenologische Paradoxierung hat den Vorteil, nicht auf bestimmte ‚Erlebnisformen‘ abzuheben, wie Luhmann das versucht⁶⁴, sondern ist eine *strukturelle Reduktion* (B. Waldenfels). Sie ermöglicht, ganz unspektakuläre Vollzüge wie das Beten, das Lesen und Wort wie Sakrament als Gestalten der Gegenwart des Geistes zu verstehen, da deren ordentliche Form mitnichten die Präsenz des Außerordentlichen ausschließt (resp. v.v.). Es braucht keine außerordentlichen Formen zur Präsenz des Außerordentlichen in der Ordnung. Die Paradoxie des Geistes erfordert *nicht* schlechthin außergewöhnliche Formen, Formzerstörungen

⁵⁸ Ebd., S. 347.

⁵⁹ Hermeneutisch gesagt, Luhmanns operative bzw. kommunikative Kompetenzen im Umgang mit Paradoxien reicht weiter als seine formal-kategorialen.

⁶⁰ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 329.

⁶¹ Ebd., S. 329. Vgl. daß „die mit der Codierung vorgegebene Differenz in der Ungewöhnlichkeit seines Erscheinens zum Ausdruck kommt“ (ebd., S. 335).

⁶² Ebd., S. 330.

⁶³ Ebd., S. 330.

⁶⁴ Zur basalen Funktion des Erlebens (vs. Handlung) bei Luhmann vgl. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 157ff., 189, 293, 329f.

oder schlechthin ‚neue‘ Sprache, sondern kann im Gewöhnlichen zur Darstellung kommen. *Darin* liegt gerade das Paradox, mit dem die Pneumatologie in theologischer Perspektive befaßt ist. ‚Im Gewöhnlichen das Außergewöhnliche‘ ist kein Widerspruch, auch keine Antinomie, sondern ein Paradox insofern, als hier beides zugleich wahr zu nennen ist, *ohne* zu oszillieren. Es ist aber auch nicht stillzustellen, gleichsam *ex opere operato*, sondern eine Figur der Befremdung, in der das Fremde für uns präsent wird – aber darin so wenig aufgeht, wie es demgegenüber nur fremd bliebe. Luhmann verweist hier auf Derrida, denn der „würde diese Verschiebbarkeit, mit der zugleich negiert wird, daß es hierfür einen festen Ort, eine sichere Gegenwart geben kann, als *différance* bezeichnet“⁶⁵. In der *Verschiebung* ist ein Entzug präsent, der die sich stets wiederholende Differenz merklich werden läßt, in der der Geist extern bleibt und doch für den Getroffenen wirksam ist. Daß es dafür ‚keine sichere Gegenwart‘ gäbe, ist aber eine zu schlichte Antithese, als wäre die Verschiebung im Entzug nicht *paradox* mit einer bestimmten Gegenwart ‚vereinbar‘. Christologie und Pneumatologie gehen gerade von diesem Paradox aus, wo (Luhmanns) Derrida nur einen Widerspruch zu sehen scheint.

Bemerkenswert ist, wie Luhmann die Raum- und Zeitstruktur der Gegenwart des Geistes interpretiert. Der Geist dekonstruiert die Unterscheidung von Situation und Welt. *Daher* sei er mehr als nur eine Deutung. In der Linie von Luhmanns neurophysiologischer Kritik an der ‚unmittelbaren Gegenwart‘ im Bewußtsein⁶⁶ wird die Präsenz des Geistes *verschoben*: Seiner Gegenwart eignet eine Verschiebung, eine Ungleichzeitigkeit, die ihn nicht unmittelbar identisch sein läßt mit den Vollzügen. Daher folge die Entfaltung der Paradoxes in der Pneumatologie der Logik der *Supplementierung*: „Die Art und Weise, in der Texte als Supplemente zu kanonisierten Texten sich in den Kontext der Selbstbeschreibung des Religionssystems einfügen, könnte an unzähligen Fällen verdeutlicht werden“⁶⁷.

Um so seltsamer allerdings, wie Luhmann *Welters* Pneumatologie analysiert: als Paradoxie-*verschiebung* und zwar in einem *pejorativen Sinn*. Das „Problem der Paradoxie, das Problem der Identität des nicht Identifizierbaren, hier: der Identität von Rahmen und Thema“ werde nicht „vermieden“, sondern bloß „verschoben“. Es wird dort hingeglaubt, wo es hingehört: in den Heiligen Text der Religion⁶⁸. Wenn Luhmann einwendet, der Duktus von *Welters* Argumentation „folgt monoton dem in Predigten bewährten Modell der Konzession und Belehrung: Es mag so scheinen, aber in Wahrheit ist es anders“⁶⁹, *muß* das keineswegs als ‚Schritt zurück‘ verstanden werden, um „sich mit identifizierbaren Identitäten [zu] begnügen“⁷⁰. Es könnte vielmehr als mehr oder weniger imaginative Erinnerung daran fungieren, daß das pneumatologische Paradox von in der Tat identifizierbaren Identitäten zehrt, in denen der Außerordentliche präsent ist und zur interpretativen Verschiebung reizt. Es ist nicht notwendig, so pejorativ zu ‚beschreiben‘, wie Luhmann: der Standort „wird klargestellt, wird in Existenzaussagen einzementiert“⁷¹. Eine derart ‚mafiose‘ Interpretation scheint eher zu praktizieren als zu beschreiben.

⁶⁵ Ebd., S. 330.

⁶⁶ Ebd., S. 298ff.

⁶⁷ Ebd., S. 332.

⁶⁸ Ebd., S. 334.

⁶⁹ Ebd., S. 332.

⁷⁰ Ebd., S. 334.

⁷¹ Ebd., S. 334.

Die Klärung von Standort und Perspektive ließe sich durchaus noch christologisch präziser fassen, als in der genannten Pneumatologie, um das pneumatologische Paradox noch zu verschärfen, und das nicht um einer Stillstellung willen. Es trifft hier völlig, allerdings in ‚verschobenem Sinne‘, wenn Luhmann meint: „Am wichtigsten ist vielleicht der Eindruck, daß die Grenzen des Systems wie Horizonte behandelt werden. Als im System thematisierte Grenzen würden sie zum Überschreiten einladen, als Horizonte sind sie unerreichbar“⁷². Die kommunikative Pointe des Paradoxes ist, daß der Horizont so unerreichbar wie *präsent* ist, so unüberschreitbar wie *verschiebbar* in Leben und Geschichte. Aber das ist er nur von einer bestimmten Perspektive aus, ohne deren semantische und strukturelle Bestimmtheit der Horizont nicht gegeben und schon gar nicht reizvoll wäre.

In seiner bewertenden ‚Beobachtung‘ bringt Luhmann nicht zuletzt seine eigene Erwartung zum Ausdruck: daß – in der Perspektive der Kommunikation der Religion – die Paradoxie in den Heiligen Text gehöre, nicht in die Entfaltungen, und daß eine Paradoxie in den Entfaltungen zu vermeiden sei. Damit wiederholt sich die Reduktionsstrategie der Entparadoxierung und manifestiert sich die von Luhmann behende unbeantwortet gelassene Frage, wie denn in den Entfaltungen mit den Latenzen des Entfalteten umzugehen sei. Dadurch, daß diese Paradoxie in der Entfaltung manifest werden durch die Thematisierung, werden sie jedenfalls nicht (notwendigerweise) entparadoxiert. Gerade die Logik der Supplementierung wäre eine Form der *Paradoxwahrung*, eine dezidiert an der Valenz der Paradoxie interessierte Verschiebung. Dann könnte man Luhmanns Vorwurf an Welker auch als Kompliment verstehen: die Pneumatologie als gelungenes Beispiel für Supplementierung. So gesehen bedarf es der Klärung einer bestimmten Version der Paradoxentfaltung, zumindest soweit Luhmann für die plädiert.

3.3 Supplementierung: Luhmanns Affinität zur Dekonstruktion

Ein re-entry führe zu struktureller Unbestimmtheit und sei „damit auf Supplemente (parerga) angewiesen, die die jetzt notwendigen Selektionen anleiten“⁷³. Wenn beispielsweise ‚Tod und Leben‘ in der religiösen Lebensform ‚wiederholt‘ werden, bedarf es einer Entscheidung, wie mit diesen verdoppelten Figuren umzugehen ist, etwa als ars moriendi oder im Zeichen des ‚Freut Euch des Lebens‘. Der Gebrauch dieses Paradoxes ist polyvalent. Die Selbstbeschreibungen des Religionssystems „müssen die ‚Parerga‘ liefern, jene Nebenbeis, die als Zutaten zum Wesentlichen wesentlich sind als das Wesen selbst, das sich ohne sie nicht behaupten könnte“⁷⁴. ‚Nebenbei‘ ist nochmals bemerkenswert, daß und wie Luhmann hier selber paradoxiert (in sophistischer Tradition?) – und damit zur Darstellung des Problems nicht ohne eigene Paradoxie auskommt.

Entfaltungen eines Paradoxes sind *Supplemente*, *Parerga* oder *Verschiebungen*⁷⁵, die er *parasitär* nennen kann⁷⁶ – aber all das nicht in negativem, sondern in konstruktivem Sinn:

⁷² Ebd., S. 334.

⁷³ Ebd., S. 84. Er fährt fort: „Anders gesagt: die Kommunikation muß sich auf ein Gedächtnis stützen und gerät, was Zukunft angeht, ins Oszillieren“ (ebd., S. 84). Dementsprechend spricht er von der „unhaltbaren, auflösebedürftigen, supplementierbedürftigen Form des Paradoxes“ (ebd., S. 18).

⁷⁴ Ebd., S. 336.

⁷⁵ Zur Paradoxieverschiebung vgl. ebd., S. 136.

⁷⁶ Ebd., S. 336. Vgl. „daß es um ‚Unwesen‘ geht: unser Problem ist die Entfaltung der Paradoxie, die darin liegt, daß die Beschreibung nicht das Beschriebene sein will, weil sie sonst keine Beschreibung wäre, aber

„die Gott/Seele-Semantik löst das Medium des religiösen Glaubens so weit auf, daß die Texte keine Formgewißheit mehr bieten, sondern allenfalls noch Supplemente, an die man sich *statt dessen* halten kann“⁷⁷. Luhmann analysiert die *Entfaltungen* von Paradoxen als *Supplementierungen*, und zwar (ohne daß die Interpretationsfigur wirklich geklärt würde) mit Hilfe von Derridas Figur des Supplements⁷⁸. Das ist insofern bemerkenswert, als Luhmann damit eine bestimmte Interpretationsdynamik zu unterstellen (und zu übernehmen) scheint: die der *zentrifugalen Labilisierung*, der infiniten Semiose und damit der *Öffnung* – entgegen der sonst dominanten Tendenz zur Schließung und Stabilisierung im Zeichen der Funktion der Kommunikation.⁷⁹

Die Unterscheidung von Paradoxierung und Supplementierung läßt sich *nicht* abbilden auf die von Kommunikationsvollzug und *-bestimmtheit* oder *-beobachtung*. Denn die Supplementierung ist nicht nur Aufgabe der ‚Beobachter‘, sondern hat ihren ‚Sitz im Leben‘ am Ort der religiösen Kommunikation. Ihr selbst ist damit eine *immer noch größere Nichtidentität‘ der Zeichen* eingeschrieben. Dafür spricht beispielsweise Luhmanns Bemerkung zur Sinn-Kommunikation: „Sinn ist Verschiebung, ist ‚différance‘ (Derrida), ist ‚unlimited semiosis‘ (Peirce), und doch muß man bei jeder Aktualisierung glauben können, daß es irgendwo einen festen Halt gibt, weil man schließlich sicher ist, daß es weitergeht“⁸⁰. Oder man vergleiche die oben zitierte Programmformel: „Für Beobachter gibt es keine Abschlußoperation, keine Ruhe, keinen Fixpunkt ihrer Kalkulationen. Sie stoßen auf der Suche nach Einheit zwangsläufig auf ein Paradox, und das heißt: auf die Aufforderung weiterzumachen ... ihre Welt ist daher eine Endloswelt, ein ‚Horizont‘, der immer weitere Möglichkeiten in Aussicht stellt“⁸¹.

Während die übrigen ‚Hochreligionen‘ ihre Selektionen an *Stabilität* orientieren⁸², scheint Luhmann am Judentum eine *intrinsische Labilität* zu präferieren, die in der talmudischen Fortschreibung der Torah vorliegt⁸³. Während in Christentum und Islam die Schrift Anlaß zu Spaltungen sei, sei sie im Judentum (durch die rabbinische Hermeneutik) den aktuell nicht bestimmaren Selektionen geöffnet (d.h. die interpretativen futura contingencia werden begrüßt und nicht ausgeschlossen). Könnte das eine *religionspraktische* und für die Theologie eine *religionshermeneutisch* Anschlußfigur mit Luhmanns Supplemententheorie sein? Jedenfalls scheint er – je später desto mehr – zu einer poststrukturalistischen Religionstheorie zu tendieren, die allerdings weitgehend noch von seiner Beobachterdistanz und sehr stabilen

zugleich das Beschriebene ohne Beschreibung nichts anderes wäre als der unmarked space“ (ebd., S. 336). Vgl. Stäheli, Urs, *Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie*, Weilerswist 2000, S. 82ff. und weiterführend S. 271ff.

⁷⁷ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 269.

⁷⁸ Zum Supplement vgl. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 131, 136, 18, 69, 84, 93 (mit Derrida), 125, 175, 179, 332f (zu Welker).

⁷⁹ Vgl. u.a.: „Die Ausdifferenzierung des Religionssystems führt zu einer operativen Schließung und zu autopoietischer Reproduktion dieses Systems“ (ebd., S. 223).

⁸⁰ Ebd., S. 21.

⁸¹ Ebd., S. 72. ‚Nebenbei‘ gesagt macht Luhmann hier affirmativen Gebrauch der im Zusammenhang der Welker-Kritik angegriffenen Horizontfigur.

⁸² Ebd., S. 266ff.

⁸³ Ebd., S. 262ff.

Metatheorie ‚fundiert‘ und ‚abgesichert‘ wird.⁸⁴ „Das Problem der Kontingenzformel [Gott] wird ... in einen Bedarf für Supplemente, für Hilfseinrichtungen und schließlich für professionelle Assistenz übersetzt. Supplemente aber sind immer, das kennen wir aus Derridas Analysen, Momente des Wesens, das ihrer bedarf, also Hinweise auf eine verdeckte Paradoxie“⁸⁵. Wenn das ‚Wesen‘ der Supplementierung bedarf, hinge, ganz in rabbinischer Tradition, die Schrift an ihrer Kommentierung, Gott ‚selbst‘ an seiner kommunikativen Entfaltung. Das wäre eine spekulative Übertreibung – wenn sie nicht rückgebunden würde an ihre Wirklichkeitsbedingung des ihr vorausgehenden Anspruchs, auf den in der Supplementierung geantwortet wird. Als These formuliert: Luhmanns Abschied von der einsinnigen Entparadoxierung über die Entfaltung zur Supplemententheorie folgt der eminent *kommunikativen Funktion der Paradoxe*, die solch eine semiotische Dynamis entfalten, daß sie nicht nur in der religiösen Rede und deren Selbstbeschreibung valent bzw. wirksam sind, sondern sogar noch in der Fremdbeschreibung (funktionale Analyse). *Luhmann supplementiert*. Das ist einerseits für die Theologie ein Angebot zur Fortschreibung, zum ‚Anschluß‘ also, andererseits eine Grundfigur der Interpretation, die einen revidierenden Rückblick auf Luhmann fordert.

4. Revision als Verschiebung

Im Vorangehenden wurde für eine *bestimmte Lesart* Luhmanns plädiert, für die er selber Grund genug gibt und die über bestimmte Engführungen seiner Metatheorie hinausführt. Um deren *Fazit* vorwegzunehmen: Die Systemtheorie bedarf einer *Revision* oder einer revidierenden *Fortschreibung*, wie sie die analytische durch die postanalytische und die strukturalistische durch die poststrukturalistische Fortschreibung erfahren hat. Die Ansätze dazu bietet Luhmanns späte Religionsschrift selber, die Durchführung allerdings bleibt im Ansatz und in Andeutungen dazu stecken.

1. Statt Beobachten und Beschreiben⁸⁶ ist es offener und weiterführender, von *Interpretieren* auszugehen (mit interpretationistischem Horizont). Denn darin wird der ‚Chorismos‘ von Vollzug und Beobachtung unterlaufen (oder grundiert) durch eine differenzierungsfähige Übergangsfigur, in der der Beschreiber *fortschreibt*, statt in der Distanz ‚über‘ die Phänomene zu schreiben.
2. Statt sich an der einsinnigen Relation von Beobachter und Beobachtetem, kann man sich dann an *Perspektivendifferenzen* orientieren, mit der Frage, wie die vermittelt werden.
3. Eine Stärke des Paradoxes ist, die Perspektiven von Vollzug und Be- oder Fortschreibung kommunikativ zu vermitteln, sofern es in beiden Interpretationsperspektiven wirksam ist. D.h. zur *Perspektivenkombination* dienen auch die Paradoxierungen, die Luhmann selber riskiert.
4. Dabei kommt man *ohne* die Fiktion eines *Letzthorizontes* aus (einer ‚tragenden Meta-Gewißheit‘⁸⁷), in einer Pluralität von wirklichen Interpretations- oder Symbol-Welten. Andern

⁸⁴ Vgl. zur Dekonstruktion ebd., S. 61, 84, 185, 328f. mit Derrida, 341, 355f. Zur Kritik an Derrida, er bleibe uneigenständig an die negierte Präsenzmetaphysik gebunden, ebd., S. 161, dito. 186.

⁸⁵ Ebd., S. 152.

⁸⁶ Vgl. ebd., S. 335f.

⁸⁷ Thomas, Günter, „Welt als relative Einheit oder als Letzthorizont? Zur Azentrität des Weltbegriffs“,

falls liefe Luhmann Gefahr, eine immer noch größere ‚Identität von Differenz und Identität‘ anzunehmen, also einer Hegelschen Identitätslogik zu folgen.⁸⁸

Diese *Umschreibungen* (oder Fortschreibungen) haben die Vorteile:

- von der Beobachterfigur Abschied nehmen zu können,
- nicht an ‚neutraler Beschreibung‘ orientiert zu sein, sondern einen größeren Spielraum des Nähe-Distanz-Verhältnisses zu eröffnen und daher auch Fortschreibung zuzulassen,
- nicht eine einsinnige Wahrnehmung (die der Beobachtung) zu präferieren, sondern wechselseitige, plurale und verschieden asymmetrische Wahrnehmungsverhältnisse konzipieren zu können. In philosophiegeschichtlichem Horizont erscheint die stark distanzierte Beobachterfigur wie eine Erbschaft aus dem Positivismus, die noch in der Phänomenologie und anders im Empirismus präsent ist, aber längst (interpretationistisch etwa) neu und differenzierter gefaßt wurde.

- Der religionstheoretische und hermeneutische Gewinn wäre, die Thematisierung von Religion nicht als Beobachtung und Beschreibung fassen zu müssen, sondern z.B. als teilnehmende Beobachtung, *Fortschreibung* oder eben als *Umschreibung*. Luhmann selber gebraucht mehrfach den Ausdruck *redescription*⁸⁹, womit er einer model- bzw. metaphortheoretischen Figur folgt.

5. Es bestünde keine einsinnige oder gar hierarchische *Thematisierungsordnung* mehr, sondern eine horizontale und pluralperspektivische.

6. Dann sind keine ‚*Metastufungen*‘ mehr erschwänglich. Denn dieses Entparadoxierungsverfahren – im Grunde verwandt mit Russells ‚Lösung‘ der Mengenparadoxie durch die Typentheorie⁹⁰ – hat logisch wie sprachanalytisch die Versuche einer ‚*Metasprache*‘ provoziert, die samt und sonders vergeblich waren. Entparadoxierung durch *Stufung* funktioniert innerhalb und zwischen logischen Zeichenkonstrukten, aber nicht im Verhältnis zu (und von) natürlichen Sprachen oder Phänomenen.

7. Mit der Erbschaft der Beobachterposition und der *Metastufung* partizipiert Luhmann noch an einer weiteren Tradition der distanzierten Thematisierung: an der These, durch die

in: Krawietz, Werner/Welker, Michael (Hgg.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*, Frankfurt a.M. 1992, S. 327-354, S. 349.

⁸⁸ Vgl. ebd., S. 353: „Sollte Luhmann an der Welt als tragender Meta-Gewißheit festhalten, so würde seine Theorie sich weniger an dem anvisierten Paradigma ‚*Differenz von Identität und Differenz*‘ als vielmehr doch an einer ‚*Identität von Identität und Differenz*‘ (Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 26) orientieren oder doch eines ‚transzendentalen Zuschauer[s]‘ bedürfen“.

⁸⁹ Mit Hesse, Mary, *Models and Analogies in Science*, Notre Dame 1966, S. 157ff.

⁹⁰ Vgl. Luhmann, Niklas, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Wien 1996, S. 56 (vgl. S. 29, 15, 23f.). Im Grunde erbt (oder übernimmt dezidiert?) Luhmann eine Problemstellung aus der sog. ‚Grundlagenkrise der Mathematik‘. Frege zweifelte angesichts der logischen Antinomie (Lügnerparadox) an der Vollendbarkeit seines Logik-Programms. Bertrand Russell und Alfred Whitehead ‚lösten‘ das Problem mit ihrer ‚Typentheorie‘. Die Widersprüche, Paradoxien und Antinomien entstünden nur, wenn man die *Ebenen* der Aussagen vermischt – also in einer Semantik auch *über* sie spricht (wie der Kreter). In der Typentheorie wird unterschieden zwischen den Aussageebenen – zwischen *Objektsprache* und *Metasprache*. In einer Sprache zu sprechen, heißt Objektsprache zu sprechen. *Über* die Aussagen der Objektsprache zu sprechen, heißt Metasprache zu sprechen (also über Sprache sprechen, nicht über Welt). Nur tritt in der Metasprache das Paradox wieder auf, da auch die selbstbezüglich verwandt werden kann (heterologisch/autologisch, oder: ‚Dieser Satz ist kurz‘). Dem wäre mit einer zweiten Metasprache zu begegnen etc. Vgl. dazu auch Luhmann, „Sthenographie und Euryalistik“, S. 60f.

Thematisierung werde Kontingenz erzeugt, d.h. die Selbstverständlichkeit entselbstverständlich und damit das Plausible unwahrscheinlich. Vertraut ist dies aus der Phänomenologie, deren Reduktion des Weltbegriffs die natürliche Lebenswelt sistiere und damit das ‚Universum von Selbstverständlichkeiten‘ einklammerte. So meint er: „In funktionalistischer Perspektive wird alles, was sich einfügen läßt, *kontingent*, nämlich dem Vergleich mit anderen Möglichkeiten ausgesetzt ... Zweitens wird der Funktionsbezug als *Entfaltung eines Paradoxes* erkennbar, nämlich des Paradoxes der Selbigkeit (hier: funktionalen Äquivalenz) des Verschiedenen. Offenbar ist also Kontingenz ... der Preis, der für Paradoxierung/Entparadoxierung gezahlt werden muß“⁹¹.

Nur – stimmt das? Anders gefragt: impliziert die Thematisierung einer latent gehaltenen paradoxen Differenzeinheit für die, die mit dieser Latenz leben, eine Manifestierung und damit Entplausibilisierung dieser latenten Einheit? M.E. ebensowenig, wie die Widerlegung eines Gottesbeweises das Ende von deren Plausibilität für einen Beter wie Anselm bedeutet, oder ebensowenig, wie die Widerlegungen der Auferstehung (als Halluzination oder als historische ‚Tatsache‘) zum Ende des Glaubens an den Auferstandenen führt. Ebensowenig wie eine Widerlegung, vermag eine Thematisierung die Plausibilitäten (oder gar Gewißheiten) zu zersetzen – sie kann allenfalls irritieren, konstruktiv oder kritisch. Klar ist, daß *für den Thematisierenden* ein anderer Horizont valent ist als der der Thematisierten, schon durch die Perspektivendifferenz. Aber erstens bleibt vieles Unthematische latent und valent, und selbst die thematisch manifesten Valenzen vergehen nicht notwendigerweise durch die Thematisierung. Einfache Beispiele wären die Unterscheidungen von Recht/Unrecht, von gut/böse oder von Gott/Mensch. Solch ‚magische‘ Kraft der ‚Entzauberung‘ hat die Thematisierung mitnichten – wohl auch, weil sie nie in reiner Beobachterdistanz vollzogen wird.

8. In Luhmanns Supplementierungen gibt es paradoxe Nebenwirkungen, die zwischen Negation und indirekter religiöser Kommunikation changieren. So ist zum Beispiel seine anscheinend deskriptive Leitdifferenz von ‚wahrscheinlich/unwahrscheinlich‘ asymmetrisch. Die Selektion ist selber von einem Präferenzkriterium geleitet, das in der Asymmetrie der Differenz zum Ausdruck kommt. Sie privilegiert die Negation. Sie erscheint prima facie wie eine Version der phänomenologischen Un/Selbstverständlichkeit und wäre damit ein passender Ausdruck für die Kontingenzforcierung. Aber bei näherem Hinsehen kommt sie in die Nähe der rhetorischen Un/Plausibilität, mit der Folge, daß Kontingenzforcierung auch Entplausibilisierung wäre. Und das würde ein *anti-teleologisches* Modell dominanter Erosion privilegieren. Es ist ein von eigenen Selektionen geleitetes Analysemodell, das den Verlust von Plausibilität präferiert. Damit wird ‚mehr als beschrieben‘, es wird *geschrieben*, und zwar fortgeschrieben in bestimmter Tendenz. Gleich wie man dazu stehen mag, zeigt sich die Unvermeidlichkeit einer Präferenz und die in diesem Fall mitgesetzte *Dominanz der Öffnung gegenüber der intern dominanten Schließung*.⁹² Vergegenwärtigt man sich, wie Luhmann den Begriff der Dogmatik definiert – als Orientierung an Stabilität, weswegen sie sich an einem Bestand von Glaubenssätzen orientiere und den „Glauben nur verdeutlichen, nicht aber

⁹¹ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 117.

⁹² „Es geht ... um eine Bedingung der Möglichkeit operativer Schließung von (psychischen bzw. sozialen) Systemen, die im Medium Sinn operieren und dabei auf selbst- und fremdreferentielles Beobachten angewiesen sind“ (Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 137).

ändern lassen“ könne⁹³ – könnte man in Luhmanns Supplementtheorie ein theoretisches Supplement zu jeder Dogmatisierung (auch der Systemtheorie) sehen. Daraus ergäbe sich die Option, diese Supplementierung auch der theologischen Dogmatik zuzuspielen.

Versucht Luhmann damit religionstheoretisch der ‚funktional ausdifferenzierten Gesellschaft‘ zu entsprechen, in der Variation, Selektion und Restabilisierung „voll entkoppelt“ sind⁹⁴? Dieser Entkoppelung gemäß kann er in beinahe ‚postmodernistischer‘ Weise für ein anything goes plädieren: für die Gleichgültigkeit aller Religionsvarianten. „Das konstitutive Prinzip ist nicht Einheit, sondern Differenz“⁹⁵. Soviel Poststrukturalismus wiederum verträgt die religiöse Kommunikation von Paradoxen hingegen wohl doch nicht: „die Verweisungsüberschüsse allen Sinns halten immer auch die Möglichkeit offen, Bestimmtheiten als *Einschränkungen* zu sehen und nach der anderen Seite zu fragen. Daraus wurde in der Technik der *quaestiones disputatae* des Mittelalters geradezu ein Gelehrtensport, der dann schließlich, als die Autorität nicht mehr ausreichte, um die aufgeworfenen Streitfragen zu beantworten, zur kommunikativen Legitimierung des Paradoxierens führte. Es gibt also immer wieder Wege zurück zum Ursprung, zum Paradox und damit zu einer Form, in der die Wiedererkennbarkeit der Religion als Religion verschwindet. Aber zugleich mobilisiert die Religion, eben deshalb, Tendenzen, dies zu verhindern (oder kleinen Zirkeln der Selbstbeobachtung des Systems im System zu überlassen), um nicht der Gleichgültigkeit eines ‚anything goes‘ zu verfallen“⁹⁶.

5. Supplementierung der Religion?

Daß im ‚Weg zurück zum Ursprung‘ die Wiedererkennbarkeit der Religion als Religion verschwinde, ist allerdings schlicht schlecht beobachtet. Das würde nur gelten, wenn man in homogenisierender Weise generalisiert – wie Luhmann es leider nicht lassen kann. Der Code der Religion sei durch ihre Leitdifferenz reguliert: ‚Immanenz-Transzendenz‘. Daher sei Kommunikation dann religiös, „wenn sie Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet“⁹⁷. „Erst von der Transzendenz aus gesehen erhält das Geschehen in dieser Welt einen religiösen Sinn“⁹⁸.

Wenn Transzendenz/Immanenz die Leitdifferenz bildet, wird die Paradoxie der Einheit des Differenten über die Transzendenz gelöst – womit Gott ohne jede Differenz gedacht werde (so vermeintlich mit Cusanus⁹⁹): d.h. in der „Annahme eines gestaltlosen, formlosen Letztsinnes“¹⁰⁰. An dieser manifesten Inkonsistenz der funktionalen Analyse zeigt sich deren Mangel an Sinn für die Phänomene: das paradoxe Non-Aliud ist ein spekulatives Theorem, das Luhmann paßt – aber eine grundsätzlich andere Paradoxierung bildet als die Trinitätssemantik, zu der es heißt: „Das Mysterium sabotiert die Unterscheidung, auf der es beruht

⁹³ Ebd., S. 266, vgl. 271f.

⁹⁴ Ebd., S. 270.

⁹⁵ Ebd., S. 273.

⁹⁶ Ebd., S. 56f.

⁹⁷ Ebd., S. 77.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd., S. 126f.

¹⁰⁰ Ebd., S. 127.

... Der Verzicht auf Logik ist kein Fehler, sondern die angemessene Form des Problems¹⁰¹. Theorietechnisch gesagt hängt der Code der Religion an ihrem bestimmten Programm – und vermutlich deswegen konzidiert Luhmann die Programme als notwendiges Supplement des Codes¹⁰². Das ist keineswegs diabolisch oder eine Herrschaft des Parasitären. Es ist auch keine Ersetzung, denn das Supplement supplementiert, es ersetzt nicht.

Das Medium des Sinns ist jedoch in einer anderen Weise kontingent, als Luhmanns Kontingenztheorie wahrnimmt. Denn er unterscheidet nicht zureichend zwischen modallogischer und historischer Kontingenz.¹⁰³ Das hat zur Folge, daß er die historische Verwesentlichung von Kontingenz aus der metahistorischen Beobachterposition verfehlen muß, das was O. Marquard als Schicksalszufälliges vom Beliebigkeitszufälligen unterschied. Ex post ist vieles, was einst kontingent war, wirklich geworden und eine Faktizität, die zum wesentlichen Bestandteil der Wirklichkeit(en) gehört, in denen wir leben.¹⁰⁴ Das könnte man auch Zivilisierung der Kontingenz nennen, oder anders ‚Kontingenzkultur‘. Religion ist eine der Gestalten dieser Kultur.

Für einen weder beliebigen noch erstarrten Umgang mit den Paradoxierungen der Religion braucht man eine Unterscheidung, die zwischen den beiden destruktiven Grenzwerten hindurchführt und – nach gelungener Durchfahrt – eine Orientierung zur Navigation bietet. Luhmann schlägt dazu eine theologisch ‚anschlußfähige‘ Unterscheidung vor: die von ‚Paradoxierung der Zivilisation‘ und ‚Zivilisierung des Paradoxen‘¹⁰⁵.

Statt im Blick auf die Paradoxe zu erstarren, wie es die ‚postmodernen‘ Jünger der Schwester der Medusa namens Stheno pflegen, wenn sie ‚Sthenographie‘ betrieben, schlägt Luhmann vor, der anderen Schwester Medusas zu folgen, Euryale, und nennt die ‚kreative Entparadoxierung‘ Euryalistik.¹⁰⁶ Nach dem vorigen kaum überraschend dient Euryale Luhmann als ‚Repräsentantin der rhetorischen Tradition‘, deren Profession im ‚saving distinctions‘ bestehe.¹⁰⁷

Die Rhetorik fungiert hier nicht nur als prämoderne Vorläuferin der Hermeneutik, sondern als Beobachtungs- und (nicht zu vergessen zugleich) als Gestaltungs-Theorie der Kommunikation. Das ‚paßt‘ zur Supplementierung, die eine rhetorische Formvarianz darstellt. So für ‚saving distinctions‘ mittels der Supplementierung zu optieren, *unterläuft* oder überschreitet unvermeidlicherweise das Beobachterdistanz-Modell. Die von Luhmann intendierte ‚Zivilisierung‘ der Paradoxe wird somit zur Aufgabe der öffentlichen und verantwortlichen

¹⁰¹ Ebd., S. 83.

¹⁰² Ebd., S. 189.

¹⁰³ Vgl. aber: „Sobald es um Entfaltung einer Paradoxe geht, geht es auch um Geschichte. Denn die Umwandlung erfolgt nicht logisch, sondern kreativ, nicht in notwendiger Form, sondern kontingent“ (ebd., S. 56).

¹⁰⁴ Vgl. Dalferth, Ingolf U./Stoellger, Philipp, „Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes“, in: Dalferth, Ingolf U./Stoellger, Philipp (Hgg.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Tübingen 2000, S. 1-44.

¹⁰⁵ Luhmann, „Sthenographie und Euryalistik“, S. 60: „Die Paradoxierung der Zivilisation hat nicht zur Zivilisierung des Paradoxen geführt“.

¹⁰⁶ Ebd., S. 63.

¹⁰⁷ Ebd., S. 71. Vgl. Luhmann/Fuchs, *Reden und Schweigen*, S. 8: „Deshalb halten wir, unter Absehen von allen historischen Besonderheiten der abendländischen Rhetorik-Tradition, deren Paradoxieverständnis für fundamentaler als das der Logik“. Andernorts reserviert Luhmann die Rhetorik allerdings für den Bereich der Kunst (Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1995, S. 45ff.).

Rede, in der kommunikativ zu gestalten ist, was andernfalls ‚mysteriös‘ implizit bliebe. Nun könnte die Kommunikation der christlichen Religion berechtigterweise auf ihre rhetorische Kompetenz und Tradition der Predigt verweisen, wie auch immer im einzelnen darin verfahren werden mag. Aber für die *theologische* Kommunikation wäre das schwieriger. Denn am Ort der ‚beobachtenden‘ Wissenschaft wird die rhetorische Dynamis der basalen Paradoxe meist latent gehalten.

Stheno, eingangs als Unheilige der Poststrukturalisten eingeführt, kommt Luhmann zufolge als Ahnherrin der Theologie zu stehen.¹⁰⁸ Dadurch fingiert Luhmann eine Konkurrenz von ‚saving distinctions‘ und dem theologischen ‚observing systems‘. Das letzteres im Dienste des ersteren stehen könnte – kommt ihm nicht in den Sinn, phänomenologisch formuliert, daß die Entfaltung einer Ordnung (des Denkens wie Lebens) im Dienste der Wahrung basaler Unterscheidung stehen könnte, und zwar mittels der Paradoxierung.

Wäre Entparadoxierung der immer schon vergebliche Versuch einer vollständigen Selbstvergegenwärtigung des Systems im System, eine Durchsichtigkeit seiner Genese und Regeln, kommt eine Alternative in den Blick, die des ‚saving paradoxes‘. Gesteht man die phänomenologische Geste der ‚Rettung‘ vorübergehend zu als Antagonist zur Reduktion in der Entparadoxierung, wird so die prekäre Einheit der Unterscheidungen gewahrt – ohne sie in der Latenz belassen zu müssen und ohne sie in der Thematisierung ‚bloß‘ kontingent werden zu lassen im Sinne der (scheinbaren) Beliebigkeit. Die Kommunikation der Religion verfährt eben so: die Unterscheidung von Tod und Leben am Paradigma Christi vor Augen zu führen, nicht um die Einheit von Gekreuzigtem und Auferstandenen zu entparadoxieren – etwa durch eine Scheintodhypothese oder eine rationalistische oder metaphysische Reanimierung –, sondern um deren Einheit *um Willen der Asymmetrie* zu kommunizieren (mors mortis).

„Eine Euryalistik könnte sich darum kümmern, welche Unterscheidungen welche Paradoxien erzeugen und mit welchen Theorieleistungen das Problem dann an der Unterscheidung kuriert werden kann“¹⁰⁹. Aber gibt es hier etws zu ‚kurieren‘, und das aus der (mitnichten beobachtenden) Therapeutenposition? Eine ähnliche Abstraktion zeigt sich in seiner Analyse der religiösen Rede: „In ‚dekonstruktivistischer‘ Terminologie könnte man auch sagen, daß religiöse Kommunikation sich zunehmend in ‚performative Widersprüche‘ verwickelt. Wenn sie etwas behauptet, muß sie es zunächst einmal behaupten. Die konstativen Seiten ihrer Kommunikation, die Mitteilung: es sei so, werden durch die Mitteilung selbst verunsichert, ja diskreditiert. Wenn es geschrieben steht, könnte man fast sagen, ist es schon falsch; denn man kann sofort nachfragen, wann es geschrieben worden ist und durch wen“¹¹⁰. So gesehen ergibt sich ein negationslogisches Darstellungsparadox: analysiert als Selbstaufhebung der Mitteilung im Selbstwiderspruch. Offenbar funktioniert diese Analyse nur mit der Unterstellung einer strikt *stabilisierenden* Funktion von Religion, aus der sich dann der sprachkritische Widerspruch zur labilen Darstellung ergibt. Optiert man hier anders – wird das zu einem stabilen Paradox der labilen indirekten Darstellung.

Statt Luhmann allerdings bei seinem blinden Fleck zu behaften, ist es produktiver und aussichtsreicher, seine ‚häresiologische Kehrseite‘ wahrzunehmen – als einen Wahrnehmungs-

¹⁰⁸ Luhmann, „Sthenographie und Euryalistik“, S. 71.

¹⁰⁹ Ebd., S. 72.

¹¹⁰ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 271.

gewinn: „Immer ist das jeweils Ausgeschlossene appräsentiert, das Unbenutzbare, operativ nicht Anschlußfähige mitkommuniziert; und man kann nie sicher sein, ob die Kommunikation nicht irgendwann/irgendwie Grenzen überschreitet. *Dafür* Formen der dann noch möglichen Kommunikation bereitzustellen, ist auf der Ebene der Gesellschaft Sache der Religion“¹¹¹ – und auf der Ebene der Gesellschaftstheorie ‚Sache der Systemtheorie‘, die damit eine meta-theologische Funktion wahrnimmt.

Diese Logik der *kontraintentionalen* Mitteilung des Ausgeschlossenen ist sc. aus der Theologiegeschichte nur zu vertraut: beispielsweise aus der Gnosiskritik. Aber damit ist doch mehr gesetzt, als eine Erinnerung an das Verdrängte. Es geht darum, daß kraft der List der Paradoxierung der Oberflächengrammatik der Kommunikation entgegengesteuert wird. Die Ausgeschlossenen bleiben präsent – auch als Anschlußmöglichkeiten für Spätere. Das kann trivial werden, etwa in der nur zu populären Rehabilitierung aller möglichen und wirklichen Häresien. Was man im Rahmen der theologischen Tradition als nur zu abstrus abweisen würde, wird offenbar nur zu attraktiv wenn es mit dem Stigma des Ausgeschlossenen einhergeht. Jenseits dieses Rauschens im religiösen Blätterwald ist die von Luhmann aufgeworfene Frage erhellend: ob durch die Mitkommunikation (die indirekte Mitteilung) des Ausgeschlossenen kraft der Grenze stets deren *Supplement* präsent bleibt, wie der Schatten der offiziellen Kommunikation.

„Die Markierung der Grenze selbst hat einen ambivalenten Status: sie gehört der einen ebenso wie der anderen Seite an, also beiden Seiten oder keiner. Sie symbolisiert und vollzieht damit die Einheit der Unterscheidung“¹¹². Je stärker die Grenzziehung, um so präsenter bliebe das mit ihr Ausgegrenzte und um so valenter wäre das kommunizierte Paradox. Erhellend wird diese Kommunikationsfigur – wenn man sie invertiert: in einer Kommunikation, die nichts mehr auszuschließen bestrebt ist, würde das Paradox nicht mehr kommuniziert. Die Offenheit wäre nur noch Leere, nicht mehr Öffnung einer Schließung, oder anders gesagt: nur noch Unbestimmtheit, keine bestimmte Unbestimmtheit mehr. Denn erst die paradoxe bestimmte Unbestimmtheit wäre offen für Bestimmbarkeit.

Wenn Luhmann als Funktion der Religion die Bestimmung der Unbestimmtheit benannte, also die ‚Transformation unbestimmbarer in bestimmbare Komplexität‘¹¹³, die ‚Chiffrierung von Unbestimmtem und Unbestimmtem‘, „indem sie das Bestimmte an den Platz des Unbestimmten setzen und dieses dadurch verdecken“¹¹⁴ – dann wird Religion (und mit ihr Theologie) rein als Bestimmtheitsgenerierung konzipiert. Aber in dieser restriktiven (Fremd) Bestimmung durch Luhmann ist selber ihre Überschreitung mitkommuniziert: „Religion garantiert die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare“¹¹⁵. Wenn man dieses ‚gegen‘ näher befragt – wird es fraglich: gerade *in und mit* der Verweisung auf das infinit Bestimmbare wird die reine Bestimmtheitsgenerierung irritierbar. Die Theologie vermag „mit Paradoxien in die Kommunikation einzutreten, weil gerade damit eine nicht anders formulierbare Einheit symbolisiert werden kann“¹¹⁶. Theologie fungiert so gesehen als Antagonist zur Bestimmtheitsgenerierung der Religion. Die funktionale Analyse

¹¹¹ Ebd., S. 141.

¹¹² Ebd., S. 82.

¹¹³ Luhmann, *Funktion der Religion*, S. 20.

¹¹⁴ Ebd., S. 33.

¹¹⁵ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, S. 127.

¹¹⁶ Ebd., S. 128.

– als Fortführung der Paradoxierung – steigert diesen Antagonismus noch mit ihren manifesten Horizontvorgriffen: „Der Code wäre, wenn dies zutrifft, auch noch in der Entfaltung seiner Paradoxie bistabil; und man könnte sich vorstellen, daß die gesellschaftliche Evolution der Religion ihren Schwerpunkt von der einen zur anderen Möglichkeit verlagert, also Religion desakralisiert“¹¹⁷.

¹¹⁷ Ebd., S. 127.