

Rudolf Schlögl

## Historiker, Max Weber und Niklas Luhmann. Zum schwierigen (aber möglicherweise produktiven) Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Systemtheorie

*Zusammenfassung: I. Historiker werden die „Religion der Gesellschaft“ in erster Linie aus der Perspektive der Weberschen Religionssoziologie wahrnehmen. II. Für den Frühneuzeithistoriker ist in der religionssoziologischen Argumentation Luhmanns die Feststellung zentral, daß die Ausbildung eines stabilen, symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums für das Sozialsystem Religion mißlingt und die Geschichte von Religion in der Frühen Neuzeit deswegen durch die Suche nach Substituten gekennzeichnet ist. III. Während Max Weber Religion in einen ursächlichen Zusammenhang zur Herausbildung des okzidental Rationalismus setzt und insbesondere im asketischen Protestantismus eine der Haupttriebkkräfte identifiziert, verweist Luhmann auf den universalen Charakter der Heilsunsicherheit, die für die Evolution von Religion relevant wird, sobald sie sich auf einen (einzig) Beobachtergott eingelassen hat. Für die Geschichtsforschung zur Frühen Neuzeit ergeben sich mehrere Anschlußstellen zu dieser systemtheoretischen Religionssoziologie. Sie liegen vor allem in einem kommunikationstheoretisch fundierten Begriff der Religion, in der Typologie sozialer Systembildung und im Begriff der Säkularisierung, den Luhmann expliziert.*

Die Hürden sind bekanntermaßen hoch zwischen Geschichtswissenschaft und Systemtheorie. Das hat vielfältige Ursachen. Schwierigkeiten der Verständigung sind nur die Oberfläche. Historiker beschleicht angesichts der monumentalen Ausarbeitung einer soziologischen Gesellschaftstheorie leicht der Verdacht, es handle sich dabei um ein esoterisches, begriffsscholastisches Unternehmen, das in seiner Geschlossenheit eigentlich nur geeignet sein kann, die auf „historische Individualität“ gerichtete eigene Forschungsarbeit zu stören. Dabei reagieren Historiker gelegentlich um so empfindlicher, als die wissenssoziologischen Arbeiten Luhmanns zur Semantik historisch argumentieren und auch seine Theorie sozialer Funktionssysteme jeweils auf ausführlichen evolutionstheoretischen Skizzen zur „Geschichte“ ihrer Ausdifferenzierung aufruht. Luhmann kann als Historiker wahrgenommen werden, um ihm dann zu sagen, daß er die Meßlatte der Zunft verfehlt hat und mit seiner Systemtheorie der Geschichte – etwa des Mittelalters – gröblich Gewalt antut (Oexle 1991; dazu Luhmann 1991). Luhmann hat seinerseits keinen Hehl daraus gemacht, daß Historiker in seinen Augen über ihren Geschichten selten zur Geschichte vordringen und sich bei ihrer Arbeit durch „unanalyisierte Abstraktionen und durch Relevanzbehauptungen in bezug auf konkrete Kausalitäten des Wechsels der Dynastien, der wichtigen Schlachten, des Getreidehandels, der Bevölkerungsvermehrung usw.“ leiten lassen, von denen aus die Frage nach der Geschichte als Prozeß überhaupt nicht zu stellen sei (Luhmann 1978, 436ff.).

Auch in der „Religion der Gesellschaft“ entwirft Luhmann eine „Geschichte“ der Religion, die in ein Verhältnis zu den Geschichten der Historiker zu bringen sein wird. Das Ergebnis wird stark davon abhängen, was man wechselseitig voneinander wahrnimmt. Für die Seite der Geschichtswissenschaft jedenfalls kann man voraussagen, daß sie die Religion der Systemtheorie bevorzugt aus der Perspektive einer anderen Religionssoziologie beobachten wird. Begrifflichkeit, Frageraster und Gegenstandsverständnis der Geschichtswissenschaft sind (wenigstens hierzulande) bis in die Tiefenschichten hinein durch Soziologie Max Webers geprägt. Die laufende Diskussion um die methodische und theoretische Neuorientierung des Faches gibt dazu reiches Anschauungsmaterial.<sup>1</sup> Historiker werden deswegen die „Religion der Gesellschaft“ zunächst auf einer mit den Begriffen und Hypothesen Max Webers kartographierten Landschaft der Religionsgeschichte abbilden. Um das historische Irritationsspotential der systemtheoretischen Religionssoziologie einzuschätzen, kann man deswegen damit beginnen, die Differenzen zwischen alter und neuer Kartographie zu benennen.

## 1. Max Webers Geschichtswissenschaft

Angetrieben von den Wellen eines „linguistic turn“ der Geistes- und Sozialwissenschaften (vgl. Schöttler 1997) sucht die Geschichtswissenschaft gegenwärtig nach neuen Vermittlungsmöglichkeiten zwischen einer strukturgeschichtlichen Makro- und akteursbezogenen Mikroperspektive und sie setzt sich dabei auseinander mit den Vorgaben einer Gesellschaftsgeschichte, die sich ohne Vorbehalte auf Max Weber bezog (bspws. Wehler 1987, 7, 9). Es fehlt deswegen zwischenzeitlich nicht an selbstbeobachtenden Reflexionen zu Ursachen und Folgen dieser Weber-Orientierung, aber sie führen nicht unbedingt zur Systemtheorie. Man blickt zurück und registriert, daß die Weber-Rezeption in der frühen deutschen Sozialgeschichte über Parsons' Theorie der universalen Handlungssysteme lief und so Max Weber in der deutschen Geschichtswissenschaft nur als Struktur- und Modernisierungstheoretiker zur Kenntnis genommen wurde, nicht aber in seiner handlungs- und kulturtheoretischen Seite (Mergel 2000, 628f.).<sup>2</sup> Wolfgang Reinhard (1993, 406f.) sucht nach Gründen für die Weber-Orientierung der deutschen Geschichtswissenschaft und identifiziert dabei in der neueren Sozial- und Gesellschaftsgeschichte eine gut historistische, hermeneutische Methodik, die er auf Luthers Exegetik und deren unbedingtes Streben nach einer Einheit des Sinnzusammenhanges zurückführt. Mit diesem

<sup>1</sup> Sie zeigt natürlich ebenso, daß es auch andere Positionen gibt: vgl. nur Flaig 1996, 283ff.

<sup>2</sup> Es ist nachfolgend kein Überblick oder Referat aller Referenzen in der historiographischen Praxis auf Max Weber oder auch auf Niklas Luhmann beabsichtigt. Es kann hier nur darum gehen, durch Schlaglichter Tendenzen sichtbar zu machen. Zur Rezeption der Systemtheorie durch Historiker vgl. künftig Becker 2001.

„methodologischen Traditionalismus der modernsten ‚Schule‘ der deutschen Geschichtswissenschaft“ hänge es zusammen, daß sie sich immer deutlicher an Weber ausrichte. Weil Weber am „nicht-teleologischen Verstehen“ festhielt, gestatte es sein Methodenverständnis, Gesellschaftsgeschichte zu betreiben, „ohne sich aus dem Umkreis der hergebrachten lutherischen Denkgewohnheiten zu entfernen“. Wo die Gesellschaftsgeschichte sich dann soziologisch neu orientiert, versucht sie es meistens mit Bourdieu und seinem Begriff des Habitus (Mergel 2000, 644f.), vielleicht auch noch mit Giddens, nicht aber mit Luhmann. Wolfgang Reinhard (1997, 54f.) will die Hinterlassenschaft des „Kirchenvaters“ (49) Weber einschließlich der Konzepte „Sozialdisziplinierung“ und „Konfessionalisierung“ in eine Diskursgeschichte à la Foucault überführen, und die gesellschaftsgeschichtliche Makroperspektive mit einer mikrohistorischen Anthropologie kombinieren.

Auch dort, wo sich die geschichtswissenschaftliche Methodendiskussion als Suche nach einer „neuen Kulturgeschichte“ gestaltet, führen die Wege in andere Richtungen. Die Protagonisten der neuen Kulturgeschichte können die Systemtheorie als strukturfunktionalistisch qualifizieren, weil die Theorieentwicklung von Parsons zu Luhmann nicht nachvollzogen wird (vgl. Daniel 1997, 200). Daher läßt die Systemtheorie sich weiterhin mit der Wurzel jener Sozial- und Gesellschaftsgeschichte identifizieren, von der man sich selbst abgrenzt. Auf der Suche nach den historischen Akteuren und dem Eigensinn ihres Handelns stören große Theorien, zumal sie im Verdacht stehen, immer noch mit modernisierungstheoretischen Teleologien hausieren zu gehen. Statt dessen setzt man auf Clifford Geertz und sein Paradigma der „dichten Beschreibung“, weil nur die Mikrobetrachtung sich auf die Historizität der Bedeutungen einlasse und so historisches Handeln in seiner Situationslogik erfassen könne (Dülmen 2000, 12ff., 32ff.). Diese Anleihen bei Ethnologie und Anthropologie reflektieren kaum, daß die amerikanische Anthropologie eine feste Wurzel im Historismus des 19. Jahrhunderts hat, dessen Methodenverständnis auf diese Weise unbemerkt reaktiviert wird (Osterhammel 2000, 283ff.). Die Systemtheorie spielt dagegen in der Diskussion um die neue Kulturgeschichte bislang kaum eine Rolle.<sup>3</sup> Man nimmt nur dort auf sie Bezug, wo als Orientierungspunkt nicht von einer neuen Kulturgeschichte, sondern von Geschichte als historischer Kulturwissenschaft die Rede ist (Hengerer/Schlögl 2000, 15-20).

Diese Distanz mag auch daran liegen, daß Luhmann den Begriff der Kultur in seiner Begriffssystematik neben der Gesellschaft nicht unterbringen konnte und Kultur deswegen wiederum als Phänomen der historischen Semantik ausarbeitete, an dem man nachvollziehen kann, wie die Gesellschaft der Moderne sich einen Vexierspiegel zur Selbstbeobachtung bereitstellt (vgl. auch Baecker 2000). Die eigentliche Trennlinie liegt aber hier – und wie es scheint, auch sonst – auf

<sup>3</sup> Vgl. etwa Conrad/Kessel 1998; vgl. zur Verortung der Systemtheorie im „cultural turn“ Reckwitz 1997; 2000.

einem anderen Feld. Sie baut sich dort auf, wo Historiker ihren Gegenstand über den Begriff des sozialen Handelns konzipieren und Geschichte als Geflecht des „bedeutungsvollen Handelns“ historischer Akteure verstehen. Deswegen ist für den Historiker der Gesellschaftsgeschichte das Konzept des Habitus attraktiv, weil es Strukturen und Deutungsmuster zusammenbindet und dabei an den Begriff der Handlung anschließt (Mergel 2000, 644f.). Und deswegen auch wird eine Rückbesinnung auf die neukantianische Kulturwissenschaft von Georg Simmel bis zu Ernst Troeltsch mit Max Weber im Zentrum als Rettungsweg in der Diskussion um die Kulturgeschichte empfohlen (Oexle 1996).

Mehr Aufmerksamkeit fand die Systemtheorie bezeichnenderweise unter Frühneuzeithistorikern, insbesondere dann, wenn sie auf Distanz zu Max Weber gingen. Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard bezogen sich beide in ihrer Entfaltung des Konfessionalisierungsmodells auf einen systemtheoretisch begründeten Differenzierungsbegriff.<sup>4</sup> Heinz Schilling (1995, 36–41) hat jüngst vor einer Weber-Renaissance in der frühneuzeitlichen Religionsgeschichte ausdrücklich gewarnt. Es sind bislang im Regelfall Arbeiten zur Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit, die sich auf die Systemtheorie Luhmanns einlassen.<sup>5</sup>

Aber auch hier: als der große und dominierende Konkurrenzentwurf figuriert die Soziologie Max Webers, die in drei großen entwicklungsgeschichtlichen Thesen in der Geschichtsforschung zur Vormoderne präsent ist. Sehr konkret haben Historiker sich an Webers Essay über den Beitrag des asketischen Protestantismus an der Entstehung des Kapitalismus abgearbeitet. Dies hat dazu geführt, daß die These in ihrem empirischen Gehalt kaum mehr überzeugt (Greyerz 2000, 331–341; Schröder 1995). Anders die Bedeutung, die Weber den Disziplinierungs- und Bürokratisierungsprozessen für die Genese der modernen Welt zuwies; sie fand in Gestalt des von Gerhard Oestreich formulierten Konzepts der Sozialdisziplinierung Eingang in den historiographischen Fragekanon und verband sich dann mit dem Konfessionalisierungsparadigma zu einem Frageraster, das entstehende Staatlichkeit und die konfessionelle Formierung des Religiösen als gemeinsame Quellen der Moderne identifizierte (Reinhard 1997, 46–48; als Beispiel vgl. Freitag 1998). Hier zieht insbesondere ein einlinearer, teleologischer Modernisierungsbegriff Kritik auf sich (Greyerz 2000, 103–105), aber es scheint, als gewinne damit die viel allgemeinere Hypothese in Webers Religionssoziologie an Prominenz, wonach Religion an der „Entzauberung“ der Welt und damit an der Hervorbringung der okzidentalen Moderne mitgearbeitet habe. Hartmut Lehmann empfahl den Reformationshistorikern die Auseinandersetzung mit Webers Rationalisierungsmodell, um die Reformationszeit in die „Geschichte der Transformation von der mittelalterlichen zur modernen Welt“ hineinzustellen (Lehmann 1993, 368). Auch dort, wo der empirische

<sup>4</sup> Reinhard 1997, 46: „unter Rekurs auf den Sozialphilosophen Luhmann ...“.

<sup>5</sup> Etwa Schlögl 1995; Haag 1997. Auch in der Hof- und Zeremonialforschung wird Luhmann entdeckt: Winterling 1986; Stollberg-Rilinger 1996.

Gehalt von Webers Protestantismusthese in Zweifel gezogen wird und man die Sozialdisziplinierung der Konfessionalisierung nicht umstandslos auf Modernisierungsprozesse umrechnen will, bleibt die Rationalisierungshypothese in Varianten präsent. Kaspar von Greyerz (2000, 28–41) distanziert sich in seiner europäischen Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit von der Kapitalismusthese wie von den weberianischen Implikationen des Konfessionalisierungsparadigmas, aber man muß den Eindruck gewinnen, daß Webers Rationalisierungsbegriff unerwähnt dort weiterwirkt, wo der bedeutende Beitrag von Religion und Theologie an der Herausbildung der modernen Wissenschaften herausgearbeitet wird.

## II. Luhmanns Religion der (frühneuzeitlichen) Gesellschaft

In ihrer historischen Argumentation konzentriert sich die „Religion der Gesellschaft“ (RdG) auf die europäische Frühneuzeit als der Phase, in der die Ausdifferenzierung von Funktionssystemen gegenüber der stratifizierten Ordnung sich wesentlich vorbereitete und ab der Mitte des 18. Jahrhunderts dann endgültig durchsetzte.<sup>6</sup> Man tut der systemtheoretischen Religionssoziologie deswegen kaum Unrecht, wenn man hier ihren historischen Kern identifiziert. Fünf Themen scheinen mir (aus der Perspektive der frühneuzeitlichen Religionsgeschichte der Historiker) zentral: die Frage des generalisierten Kommunikationsmediums (1); sodann das Verhältnis von Religion und Organisation (2); das Verhältnis von Religion und Schrift (3); Religiosität als Beziehungsfeld zwischen Sozialsystem und Bewußtsein (4) und schließlich dann Säkularisierung als Verortung des Religionssystems in einer funktional differenzierten Gesellschaft (5).

(1) Luhmann überrascht mit der Feststellung, das Sozialsystem Religion habe kein stabiles, symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium ausgebildet (RdG 209) und nehme dadurch, insbesondere seit die Umstellung auf funktionale Differenzierung die gesellschaftliche Evolution prägt, eine Sonderstellung unter den Funktionssystemen der Gesellschaft ein.<sup>7</sup>

Das Argument wird historisch auf zwei Ebenen entfaltet. Hinsichtlich der inneren Logik generalisierter Kommunikationsmedien verweist Luhmann darauf, daß sowohl die Schrift wie allgemein die (in Hochkulturen) steigende Komplexität sozialer Beziehungen und vor allem die anwachsende Zahl von Gelegenheiten, den Akzeptanzzwängen einer rituell vollzogenen Religiosität zu ent-

<sup>6</sup> Es ist hier keine Rekonstruktion des gesamten religionssoziologischen Werkes von Niklas Luhmann möglich. Insbesondere die Entwicklungslinien von der „Funktion der Religion“ (1977) zur „Religion der Gesellschaft“ bleiben unberücksichtigt.

<sup>7</sup> In „Die Ausdifferenzierung der Religion“ (Luhmann 1989) ist davon nicht die Rede, sondern nur von der Formierung des Codes immanent/transzendent und der Zweitcodierung über Moral.

kommen, Religion mit dem Problem einer zunehmend ins Beliebten gestellten Annahme religiöser Kommunikation zurückließen. Der seit Beginn der Neuzeit sich durchsetzende Buchdruck verschärft diese Problemlage, da die individuelle Reflexion über Glaubenszumutungen jetzt in einen wirksamen Multiplikator eingespeist werden kann (RdG 205). Der Welt des Glaubens steht damit (potentiell) eine (Text-)welt des Unglaubens oder auch nur abweichender Glaubenskonzepte gegenüber. In dieser Konstellation ist das Sozialsystem Religion offen für Ersatzlösungen. Eine der Problemlösungen ist das Kommunikationsmedium „Glaube“, wie es sich im Christentum etabliert, das allerdings gegenüber den generalisierten Kommunikationsmedien anderer Sozialsysteme mit dem Defekt behaftet bleibt, nicht zwischen Erleben und Handeln zu selektieren, weil Religion – wenn sie sich auf die Frage des Seelenheils einmal eingelassen hat – nicht bloß auf religiöses Erleben oder eben irgendwelches Handeln setzen kann, sondern typisch darauf bestehen muß, daß auf religiöses Erleben bestimmtes Handeln folgt oder Handeln mit bestimmtem inneren Erleben (Glaubensgewißheit, Reue etc.) verbunden ist (RdG 206). Deswegen kann das Medium „Glaube“ Erwartungen und Wahrnehmungen in Kommunikation nicht mit der gleichen Stringenz koordinieren, wie dies symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien sonst leisten. Geistliche sind daher als Seelsorger tätig, um laufend nachzubessern. Die Funktionsfähigkeit dieses generalisierten Mediums ist mithin stärker von Randbedingungen abhängig, wie sie die Kirche als Anstalt seit dem Mittelalter in ihrer Gerichtshoheit und in ihrer Verwaltung des Gnadenschatzes bereitstellen kann, als von der Kommunikation von Glaubensüberzeugungen. Das Religionssystem integriert sich deswegen an der Schwelle zur Neuzeit vorwiegend über institutionelle Inklusions- und Exklusionsmechanismen und nicht so sehr durch Motivselektionen, die ein generalisiertes Kommunikationsmedium bereit stellt (RdG 208). Darauf ist Religion erst am Beginn der Neuzeit verwiesen: die Kirche verliert wesentliche Herrschaftsbefugnisse, die Reformation formuliert eine Heilsökonomie, die ohne institutionell gesicherten Gnadenschatz auskommt, und der Buchdruck sorgt dafür, daß ein Konsens über die Bedingungen des Heils nicht mehr garantiert werden kann. Die Religion der frühen Neuzeit verfügt weiterhin über kein stabiles generalisiertes Kommunikationsmedium, das Kommunikation „bis in die Einzelheiten“ durchstrukturiert (RdG 209) – und dies in einer Situation, in der die soziale Welt durch die mediale Revolution und durch die generalisierten Kommunikationsmedien in den anderen Sozialsystemen rapide an Komplexität gewinnt. Der zweite Argumentationsstrang bezieht sich auf die semantische Form, die ein Kommunikationsmedium der Religion noch annehmen kann, nachdem sich in den monotheistischen Hochreligionen ein allzuständiger Beobachtergott und als dessen Gegenüber die Seele des Menschen etabliert haben (RdG 268ff.). Der Mensch wird jetzt in die Lage versetzt und dazu verpflichtet, sich selbst in ein Verhältnis zu seinem Gott zu setzen und dadurch am Heil seiner Seele mitzuar-

beiten. Damit ist das Heil allerdings auch ins Ungewisse gestellt. Keine Religion kann in dieser Situation noch letzte Gewißheit geben und die (christliche) Menschheit arbeitet sich fortan ab an der Unsicherheit des Heils, für die es eine befriedigende institutionelle oder dogmatische Lösung nicht mehr gibt.<sup>8</sup> Die Entwicklung der Theologie folgt zunächst diesem ‚Bedarfsgenerator‘ für Religion, indem sie die Sünde in das Dual „Gott-Seele“ einfügt (RdG 96–100). Sie baut damit eine Brücke zur gesellschaftlichen Moral. Religion ist jetzt mit der „polemogenen Struktur der Moral“ infiziert und zusätzlich fortan mit dem Problem der Theodizee befaßt (RdG 178ff.).

Der Beginn der Neuzeit scheint für Luhmann eine historische Situation zu markieren, in der beide Entwicklungsebenen sich begegnen und aufgrund der veränderten Rahmenbedingungen miteinander reagieren. Insbesondere die Reformation und die sich aus ihr entwickelnden protestantischen Konfessionen nehmen sich des Problems der Heilsgewißheit an. Luthers Versuch, es durch Verweis auf die Schrift zu lösen, erscheint in dieser Perspektive als „rückwärts-gewandt“ (RdG 268), weil er damit Heilsgewißheit an ein Medium bindet, das auf Pluralität – Pluralität der Texte und Pluralität ihrer Deutungen – angelegt ist.<sup>9</sup> Das ‚Buch der Natur‘ wird dadurch zunächst aufgewertet, wird als Gegenstand der Physikotheologie in die Beschaffung von Gottvertrauen und Heilsgewißheit eingebunden, bis seit der Mitte des 18. Jahrhunderts die Natur wie auch die Texte definitiv als Sicherheitsgaranten ausgeschieden sind. Gott verschwindet als Schöpfergott in der Ferne des Weltalls oder er wird ein Gott der Liebe, dessen Angebot man auch ablehnen kann (RdG 339). Die Welt als Text und ein textgebundener Glaube haben sich unter der Eigendynamik der „Gott/Seele-Semantik“ soweit aufgelöst, daß sie keine Sicherheit mehr bieten und folglich auch als Form eines generalisierten Kommunikationsmediums nicht mehr taugen (RdG 269).

Die Religion der frühneuzeitlichen Gesellschaft ist deswegen darauf verwiesen, zusätzliche Stützen für die Akzeptanz religiöser Kommunikation bereit zu stellen. Dies wertet die Moralität der Religion noch einmal auf, muß aber schon im Verlauf des 17. Jahrhunderts zur Erkenntnis führen, daß moralische Positionen Dissens generieren, der auch Religion in gefährlicher Weise infiziert. Als Ausweg bleiben nur Pluralität und Toleranz und schließlich am Ende des 18. Jahrhunderts die vorsichtige Entkopplung (RdG 176ff.). Moral wird eine Vernunftangelegenheit. Schleiermacher wird für eine Religion argumentieren, die sich für Moral nicht mehr zuständig fühlt (Schleiermacher 1999, 150–155). Ein zweiter Entwicklungspfad ist das Bemühen, in Religion die „systemeigenen

<sup>8</sup> Dies nimmt als Ausgangspunkt für seine Kritik an der Konfessionalisierungsthese Heinrich Richard Schmidt (1995, 3–11); er verweist auf den spätmittelalterlichen Rache-gott und dessen religionsgeschichtliches Dynamisierungspotential.

<sup>9</sup> Darin könnte es seinen Grund haben, daß Luther gleichzeitig auf einer eindeutigen Hermeneutik der Texte besteht; vgl. Luther 1993, 380–386.

Überzeugungsmittel“ auszubauen, um auf diese Weise Substitute für die instabile symbolisch-generalisierte Motivkoordination zu bieten. Das ganze frühneuzeitliche Engagement der christlichen Konfessionen im Bereich der Schulunterweisung und der Vermittlung von Glaubensinhalten fällt darunter. Nicht von Luhmann erwähnt, aber einfügen kann man, daß die Altgläubigen in den Formen barocker Frömmigkeit zusätzlich Gelegenheiten für ritualisierte Interaktion schaffen, in der Akzeptanz durch Anwesenheit abgesichert wird und Ungewißheit sich im Gemeinschaftserlebnis aufhebt.<sup>10</sup> Schließlich aber als dominierendes Element: für das Sozialsystem Religion gewinnt die Inklusionsfrage an unerhörter Bedeutung. Einer radikalen Lösung über Mitgliedschaftsrollen steht zwar die Idee der Glaubensgemeinschaft und der unsichtbaren Kirche entgegen, aber Religion ist mehr denn je Kirche, die sich als Konfession Grenzen gibt und sich selbst über diejenigen identifiziert, die ausgeschlossen sind (RdG 208f.). Solange die Gesellschaft sich hierarchisch differenziert und Inklusion über Familienhaushalte und Korporationen erfolgt, kann Religion an diese Inklusionsbereiche anschließen. Das ändert sich mit der Dominanz funktionaler Differenzierung. Inklusion erfolgt jetzt über Funktionssysteme und ist so an individuelle Entscheidungen gebunden (RdG 301f.). Am Ende des 18. Jahrhundert ist damit auch dieses Substitut eines generalisierten Kommunikationsmediums brüchig geworden.

(2) Es ist die strukturelle Schwäche des generalisierten Kommunikationsmediums, die bereits im Mittelalter dazu führt, daß Religion mit Organisation als Form sozialer Systembildung experimentiert (RdG 227f.). Da allerdings die Idee der Glaubensgemeinschaft dem Grenzen setzt, kann sich eine harte Selektion von Mitgliedern nicht durchsetzen. Es kommt zu sekundären Differenzierungen wie der von Gerechtfertigten und Verdammten – die an die Frage der Heilssicherheit anschließt – oder der Unterscheidung von Priestern und Amtsträgern, die in der Differenz von Primar- und Sekundarklerus die Bindung der Kirche an die sozialen Realitäten der Adelsgesellschaft wiederholt.

Erneut verweist Luhmann auf Glaubensspaltung und Buchdruck, mit denen sich die Akzeptanzprobleme religiöser Kommunikation multiplizieren (RdG 228f.) Religion setzt jetzt erst recht auf Organisation, da Inklusionsregulative nicht an die sich verstaatlichende Herrschaft delegiert werden können. Religionsunterschiede lassen sich trotz intensiver Bemühungen im 16. Jahrhundert mit Herrschaftsgrenzen nicht dauerhaft zur Deckung bringen. Deswegen stabilisieren sich die Konfessionen als kirchliche Organisationen, denen es allerdings wegen ihres universellen Anspruchs nach wie vor verwehrt ist, die Mitgliedschaftsrolle vollständig zu realisieren. Die Kirchen wenigstens müssen sich auf bloße Registrierung beschränken und können keine tiefgreifenderen Motivanforderungen

<sup>10</sup> Der Protestantismus findet zu anderen Formen, beispielsweise dem Kirchengesang.

formulieren (RdG 229). Gruppierungen wie die Täufer, die Versuche unternahmen, Mitgliedschaft an Heilsgewißheit und Erwählung zu binden, wurden schon während der Reformation häretisiert.

Inklusion über Organisation stabilisiert Religion, fordert aber ihren Preis in der semantischen Ausgestaltung des religiösen Codes. Die Organisation von Religion fördert ihre Dogmatisierung, da Organisationen sich selbst als eine Geschichte des Entscheidens und der bewußt getroffenen Unterscheidung identifizieren. Mit zunehmendem Organisationsgrad und wachsender organisatorischer Stringenz kristallisiert dies in Dogmen, Glaubensbekenntnissen und formalisierten Bedingungen für die Mitgliedschaft aus. Sobald Dogmen allerdings als Ergebnis von Entscheidungen identifiziert werden, vergeht ihre „Unschuld“ der Alternativlosigkeit (RdG 238f.). Dogmatiken bringen dann Abweichung hervor, stellen Akzeptanz zur Disposition und verlangen, sobald sie eine Geschichte entwickeln, danach, Konsistenzprobleme zu bearbeiten. Die Geschichte der Symbolischen Bücher des Protestantismus führt dies vor Augen. Die Entwicklung der protestantischen theologischen Streitkultur macht aber auch deutlich, daß die Organisation schließlich vor der Pluralisierung des theologischen Diskurses kapitulierte (Gierl 1997, 266ff.) und ihre Zuflucht in der Erfindung der „Privatreligiosität“ (J. S. Semler) suchen mußte. Strukturell bestand hier kein Unterschied mehr zur institutionalisierten Dogmenkontrolle der römischen Kirche. Organisation macht den Glauben in jeder Hinsicht zu einer Frage von Entscheidungen, die dann so oder auch anders ausfallen können.

(3) Schrift unterstützt einen bedeutenden evolutionären Schritt in der Ausdifferenzierung des Religionssystems, indem sie den einen Beobachtergott der Hochreligion ermöglicht (RdG 267f.). Sie erzeugt aber nachfolgend dauerhaften Problemdruck für Religion. Schrift beschert der Gesellschaft die Möglichkeit, Kommunikation der Kontrolle unter Anwesenden zu entziehen, und sie stellt als Aufbewahrungsmedium Gesellschaft vor die Aufgabe, die Stabilisierung auftretender Variationen gezielt vorzunehmen. Um ihre Dynamik zu kontrollieren, wird Schrift zum Geheimnis und in der Religion von Priestern monopolisiert (RdG 257f.). Schrift verdrängt die rituelle Fundierung der Religion und dominiert Religion in ihrer sozialen Form schnell soweit, daß gegen sie nur noch der Auftritt charismatischer Propheten hilft (RdG 257–263).

Während Schrift daher in anderen Sozialzusammenhängen die Ausbildung und Festigung symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien unterstützt (RdG 204f.), untergräbt sie im Sozialsystem Religion dessen Stabilisierung (RdG 267ff.). Der Buchdruck und die von ihm am Beginn der Neuzeit ausgelöste Kommunikationsrevolution verändern die Formen des Weltbezuges und der Erfahrung noch einmal nachhaltig. Die Welt steht (auch) als Text und als medial vermittelte Neuigkeit zur Verfügung, womit der Raum der gegenwärtigen Gleichzeitigkeit sich in einer Weise ausweitet, daß Fragen nach kausaler Zuord-

nung von Ereignissen unabweisbar werden. Man muß erkennen, daß Umstände die Konvergenz von Absichten und Zielen verhindern oder Handlungen sich mit Ergebnissen verbinden, die nicht beabsichtigt waren. Religion wird dann zum Trost für diejenigen, die es gut gemeint haben, schreibt Luhmann (RdG 298ff.); und man könnte hinzufügen, daß die gesamte Moralkasuistik des 17. und 18. Jahrhunderts damit befaßt ist, wieder Ordnung in ein derart unübersichtlich gewordenes Leben zu bringen.

(4) Die Religion der Gesellschaft ist kein Bewußtseinsphänomen, wiewohl Religion im Bewußtsein Realität gewinnt, indem interne Vorgänge „externalisiert“ werden (RdG 113f.). Als soziales Phänomen vollzieht Religion sich aber in Kommunikation auch, wenn das Bewußtsein aktuell mit anderen Dingen beschäftigt ist. Diese Unterscheidung macht klar, daß die Religion der Gesellschaft das innere religiöse Erleben der Gläubigen als Ressource für Themen und Motivation nutzen kann, daß sie aber nicht durchgängig auf mystische Spiritualität gebaut werden muß. Die ekstatische Erfahrung des Transzendenten ist deswegen im Regelfall Virtuosen der Religion vorbehalten.

Damit kann Religion leben. Sie muß individuelle Glaubensentscheidungen und individuelle Glaubenserfahrungen nur in Ausnahmefällen dramatisieren. Schon der Umstand, daß seit dem 16. Jahrhundert in allen Konfessionen eine Menge institutioneller und theologischer Energie darauf verwandt wird, die individuelle religiöse Eingebung als legitime Quelle der Offenbarung einzuhegen und zu kontrollieren, verweist auf die Spannung, die sich an dieser Stelle aufbaut. Erst durch die langsam hervortretende Dominanz funktionaler Differenzierung seit dem 17. Jahrhundert und die damit (notwendig) verbundene Kombination sozialer Rollen zur Individualität gibt dem Problem für Religion dann aber seine volle Bedeutung (RdG 293ff.). Die Diversität möglicher religiöser Erfahrungen wächst in dem Ausmaß an, als Individualität sich nicht mehr über Nachahmung (hochgestellter Personen) formiert, sondern über Differenzbildung. Für Individuen wird der Glaube zur Frage einer Entscheidung und in Kommunikation muß man sich jeweils erst vergewissern, was vom Gegenüber für glaubenswert gehalten wird. Die Theorie der Konversation empfiehlt daher, das Thema Religion zu meiden und Sozialsysteme, die sich auf Interaktion spezialisiert haben, schließen Religion aus ihrer Kommunikation ebenfalls aus. Dies steht aber Religion nicht zu Gebote und so muß sie sich zunehmend damit abfinden, daß die individuellen Glaubensüberzeugungen inkohärent werden und sich in der Summe keinesfalls zu dem aggregieren, was Religion dann gesellschaftlich darstellt. Auch für die Individuen werden Entscheidungen in Glaubensangelegenheiten jetzt partikularisiert und können in fast beliebigen Kombinationen miteinander verbunden werden. Sie sind tendenziell in ihrer Varietät und in ihrem Wechsel nicht mehr motivpflichtig (RdG 295).

Worauf es für die Religion der frühneuzeitlichen Gesellschaft ankommt: sie gründet als soziales Phänomen immer weniger auf „religiöser Erfahrung“, weil der Raum der Individualität zwar ursprünglich von Religion möbliert wurde, jetzt nach Ausdifferenzierung von Individualität aber für Religion ein Problem darstellt (Schlögl 1998).

(5) Die genannten Zusammenhänge und Entwicklungen gewinnen zusätzliches Gewicht, wenn am Ende des 18. Jahrhunderts funktionale Differenzierung in der Gesellschaft sich endgültig durchsetzt und die Funktionssysteme freigesetzt sind. Dann muß Religion ebenfalls in ein neues Verhältnis zu ihrer Umwelt gebracht werden und sich in ihrer sozialen Form entsprechend anpassen. Luhmann schlägt vor, diesen Umstellungsprozeß als Säkularisierung zu bezeichnen, ohne damit die Behauptung zu verbinden, Religion würde aus der Gesellschaft verschwinden, ihre Funktion verlieren oder unsichtbar werden.

Säkularisierung ist dabei eine Perspektive, die Religion selbst auf ihre innergesellschaftliche Umwelt einnimmt (RdG 282). Sie gewinnt damit eine Möglichkeit der Selbstthematization, als ob sie sich von außen beobachten könnte. Schleiermacher erarbeitet seinen Religionsbegriff, indem er sich die Position der Religionsverächter aneignet. Der Begriff der Säkularisierung führt deswegen zur Frage, „mit welchen semantischen Formen und mit welcher Disposition über Inklusion oder Exklusion von Mitgliedern die Religion auf die Voraussetzungen einer säkularisierten Gesellschaft reagiert“ (RdG 284f.). In einer funktional differenzierten Gesellschaft muß man sich definitiv nicht mehr an Religion beteiligen, Religion kann aber jetzt umgekehrt dazu übergehen, ihre Inklusion an den negativen Effekten gesellschaftlicher Exklusion zu orientieren. Spätestens seit dem Vormärz beginnt Religion sich auf die Soziale Frage einzustellen.

Mit dem Übergang zu funktionaler Differenzierung verschwinden bevorzugte Beobachterpositionen in der Gesellschaft. Religion sieht sich ihrerseits in eine polykontextuelle Welt gestellt und entsprechend beobachtet. Seit dem 18. Jahrhundert wird sie zunächst Gegenstand einer Kulturethnographie und dann der entstehenden Religionssoziologie. Innerhalb des Religionssystems setzt sich eine Historisierung der Institutionen (im Katholizismus) und eine philologische Dekonstruktion der Offenbarungstexte (im Protestantismus) durch. Religion übernimmt damit den Modus der Selbstbeobachtung moderner Gesellschaften (RdG 310-313). Man vergleicht über zeitliche und/oder räumliche Distanzen und gewinnt damit einen Standpunkt, als ob man sich von außen beobachten könne. Religion wird zur „Kultur“ und erscheint sich selbst in ihrer historischen Form als kontingent.

### III. Luhmanns Religion und die Religion der Historiker

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, die gesamte Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit in ein Verhältnis zur „Religion der Gesellschaft“ zu setzen. Es können – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – nur einige Punkte hervorgehoben werden. Ich beginne dabei mit der Perspektive Max Webers.

Beide, Luhmanns wie Webers Religionssoziologie, sind auf den Fluchtpunkt der Moderne ausgerichtet, allerdings mit völlig unterschiedlichen Folgen für Religion. Für Max Weber ist Religion tief in die Genese der Moderne verstrickt, weil sie auf unterschiedlichen Feldern zur Hervorbringung der „okzidentalen Rationalität“ beitrug.<sup>11</sup> Seit der Prophetenreligion des Alten Testaments war die intellektuelle Hochreligiosität des Okzidenten mit der „Entzauberung der Welt“ befaßt, indem sie deren magische Einhüllung nach und nach soweit zersetzte, bis schließlich der Puritanismus des 17. Jahrhunderts auf jegliches sakramentale Heil verzichtete und so auch noch den Raum der Transzendenz von allem magischen Zauber gereinigt hatte. Damit legte eine innerreligiöse Entwicklung die maßgebliche Grundlage für den Aufstieg der kapitalistischen Wirtschaftsweise. In gleicher Weise war Religion an der Entstehung der Wissenschaft, der Rationalisierung der Kunst und auch an der Universalisierung der Menschenrechte beteiligt (vgl. zusammenfassend Tyrell 1993). Aus dieser Konvergenz der Rationalisierungsprozesse zur Moderne ergibt sich die weltgeschichtliche Sonderstellung der okzidentalen Kulturformation. Nur der innerreligiöse Rationalisierungsprozeß konnte Max Weber diese unwahrscheinliche Konstellation der Moderne erklären. Für Religion selbst verlief dieser Vorgang insofern tragisch, als sie selbst in dieser rationalisierten Kultur keinen Platz mehr hat. Sie hatte eine Welt hervorgebracht, in der die Frage nach dem Sinn der Welt nicht mehr gestellt und die Wahrnehmung einer transzendentalen Überbietung der Weltafakten soweit zersetzt war,<sup>12</sup> daß religiöser Sinn aus dem Rationalitätsrepertoire sozialen Handelns dauerhaft verschwand.

Niklas Luhmann schließt Religion aus der Evolution der funktional differenzierten Gesellschaft der Moderne nicht aus. Wie Weber identifiziert er darin einen universalgeschichtlichen Sonderfall hoher Unwahrscheinlichkeit, aber er setzt an die Stelle verursachender Zusammenhänge einen ergebnisoffenen, sich nur über seine jeweils relevanten Eigenzustände steuernden Prozeß aus Variation, Selektion und Restabilisierung, in dessen Verlauf sich soziale Funktionssysteme ausdifferenzierten, die nicht mehr in einer Hierarchie zueinander stehen. Weil Funktionssysteme (und soziale Systeme überhaupt) sich wechselseitig nur als innergesellschaftliche Umwelt wahrnehmen, sind sie zwar zur Gesellschaft

<sup>11</sup> Damit soll der Anteil von Ernst Troeltsch an der Formulierung dieser These nicht unterschlagen werden. Theologen betonen den Vorrang von Troeltsch: Kaufmann 1999, 382; vgl. auch Schorn-Schütte 1993.

<sup>12</sup> Die Formulierung nach Tyrell 1992, 192.

über strukturelle Kopplungen miteinander verbunden, aber ihre Reproduktion und ihre evolutionäre Entwicklung vollziehen sich autonom (Luhmann 1997, 776-789). Die ein Sozialsystem zusammenschließende Handlungsrationalität läßt sich eben gerade nicht in einen anderen Systemzusammenhang übertragen. Da diese Systemreferenz ihrerseits als Ergebnis eines evolutionären Prozesses der Ausdifferenzierung beobachtet werden kann, bei dem sich die Abschließung gegenüber Umwelten durch zunehmende Spezifikation der systembezogenen Kommunikationen vollzieht, fällt die Ausdifferenzierung des Systems nicht mit der gesellschaftlichen Evolution zusammen. Religion läßt sich in ihrer Bedeutung für die Heraufkunft der (funktional differenzierten) Moderne nicht besonders auszeichnen und sie kann in ihrer inneren Entwicklung schon gar nicht als ursächlicher Faktor identifiziert werden. Sie ist Teil der gesellschaftlichen Evolution, insofern sie deren (historische) Zustände als Umweltkomplexität systemintern zu verarbeiten hat. Als Sozialsystem ist Religion gewissermaßen „Objekt“ der gesellschaftlichen Entwicklung zur Moderne. Deswegen ist die „Legitimität der Neuzeit“ bei Luhmann (wie bei Blumenberg 1997, 73-86) keinem Säkularisierungsvorgang geschuldet.<sup>13</sup> Säkularisierung ist vielmehr dort verortet, wo Religion sich an der gesellschaftlichen Umstellung auf funktionale Differenzierungsmuster abarbeitet. Es ist dies dann ein Prozeß mit Schwierigkeiten, aber sie tut dies mit mehr Erfolg als die Religion Max Webers: Weil Luhmann Religion als Phänomen sozialer Kommunikation und damit als eine spezifische Form des Mediums Sinn rekonstruiert, die in Kommunikation insofern dauerhaft anfällt, als jede Unterscheidung auf das von ihr Ausgeschlossene, das Unbeobachtbare, verweist, hat sie auch in der Gesellschaft der Moderne ihren Platz. Max Webers Religionsbegriff ist dagegen – in der Fassung, die ihm die Rationalitätsthese gibt – auf die magische Verzauberung der Welt fixiert.<sup>14</sup> Für diese Religion hat die Moderne keinen Ort mehr.

Aus dieser Ausgangsdifferenz ergibt sich dann auch die unterschiedliche Einschätzung des Problems der Heilsgewißheit. In Max Webers Religionssoziologie erhält es erst in der spezifischen Radikalität, die ihm der Protestantismus verleiht, seine historisch treibende Kraft (Weber 1988, 86ff.). Die extreme Steigerung der Unsicherheit führt im asketischen Protestantismus dazu, den innerweltlichen Erfolg als Zeichen der Erwählung zu deuten und bringt eine nachhaltige Rationalisierung der Lebensführung mit sich, weil nur auf diesem Weg der Mensch in dieser Frage noch etwas für sich tun kann. Luhmann hingegen identifiziert im Problem der Heilsgewißheit keinen konfessionsspezifischen Zusammenhang, der in seiner historischen Relevanz zusätzlich noch auf einige protestantische Denominationen zu beschränken ist, sondern er faßt es als eine

<sup>13</sup> Einen Säkularisierungsbegriff, der auf Enttheologisierung der Geschichte und auf Enthistorisierung der Natur abstellt, entwickelt Bernhard Giesen 1991, 68-72.

<sup>14</sup> Luhmann las dies etwas anders: Webers Religionsbegriff sei auf das Gemeinschaftshandeln orientiert und dessen religiöser Sinn ergebe sich durch Außeralltäglichkeit (RdG 9).

universale Konstellation, von der die Evolution von Religion bestimmt wird, sobald sich der eine Beobachtergott und als sein Gegenüber die (sündige) menschliche Seele als symbolische Medien religiöser Kommunikation etabliert haben. Es nützt dann auch nichts, auf innerweltliche Zeichen zu setzen. Wenn die Welt zur Auskunft über das Heil herangezogen wird, zieht Religion sie nur in den Strudel der Sinnparadoxien hinein, die alle Kontingenz der Zeichen sichtbar macht. Darin liegt für Luhmann aber nur das Scheitern dieser speziellen Form religiöser Sinnbildung, nicht das historische Ende von Religion.

In diesen verschiedenen Antworten auf das Problem der Heilsgewißheit spiegelt sich nochmals die unterschiedliche Gegenstandskonstitution in beiden Religionssoziologien. Für Weber konstituiert sich das Soziale (und damit auch Religion) als Zusammenhang von sinnhaften Handlungen, die jeweils durch unterschiedliche Handlungsrationitäten motiviert sind. Deswegen können Ideen als wertrationale Motivressource des Handelns für Weber historische Wirkkraft entfalten. Tyrell hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Weber die welthistorische Wirksamkeit der puritanischen Frömmigkeit als psychologischen Zusammenhang deutet (Tyrell 1992, 215f.). Luhmann besteht dagegen wie in seiner gesamten Soziologie so auch hier darauf, daß das Soziale in Kommunikation hervorgebracht wird, an der Bewußtsein zwar beteiligt ist, die aber in ihrem operativem Vollzug nicht auf Bewußtseinsvorgänge zurückgerechnet werden kann. Motive entstehen in Kommunikation selbst und werden nicht aus einem vorgängigen Bewußtsein in sie eingespeist. Subjektive Motivlagen sind daher (sofern sie das Bewußtsein im Vollzug von Kommunikation je aktuell überhaupt entwickelt) für die Folgen von Kommunikation unerheblich. Über Handlungsfolgen (und damit auch den – subjektiven! – Sinn von Handlungen) entscheidet Anschlußkommunikation. Diese gestaltet sich aber nach Sinnhorizonten und Situationsdeutungen, die durch generalisierte Kommunikationsmedien oder Semantiken bereitgestellt werden.<sup>15</sup> Kommunikation strukturiert sich selbst und es kann dabei nur Berücksichtigung finden, wie gehandelt wird. Deswegen macht es in doppelter Hinsicht keinen (wissenschaftlichen) Sinn, (subjektiven) religiösen Motivlagen Wirksamkeit auf dem Feld des Funktionssystems Wirtschaft zu unterstellen. In gleicher Weise ist es für die Fortentwicklung des (wissenschaftlichen) Wissens über die Welt unmaßgeblich, ob die Physikotheologie aus religiösen Motiven heraus betrieben wird (vgl. Tyrell 1993, 339). Als Beitrag zum Weltwissen wird das Ergebnis nur wirksam, wenn entsprechende Erkenntnisse als wissenschaftliche Kommunikation identifizierbar sind. Auch religiös konnten sie allenfalls gut gemeint sein, denn am Ende trug gerade die Physikotheologie das ihre dazu bei, die Welt als Zeichensystem Gottes endgültig zu diskreditieren. Systemreferenzen definieren die relevanten Handlungsrationitäten.<sup>16</sup> Luhmann

<sup>15</sup> Zur Rekonstruktion von Handlung als Kommunikation vgl. Baecker 1996.

<sup>16</sup> Es kann vorkommen, daß in unterschiedlichen Sozialsystemen die Evolution zeitlich parallel läuft. So wendet man sich in Religion wie in Wissenschaft im 17. Jahrhundert gleichzeitig ge-

kommt es daher auf den Hinweis an, daß nachdem die Unsicherheit des Heils erst einmal bis zur Unentscheidbarkeit der Frage zugespitzt ist und auch die Welt keine Sicherheit mehr bieten kann, Religion sich in Form und Semantik ihrer Kommunikation entsprechend einstellen muß (RdG 269ff.). Historisch führt dies dann für Religion in Säkularisierung hinein und positioniert sie in der Semantik der Gesellschaft als Kultur (Luhmann 1996).

Die unterschiedliche Fassung von Säkularisierung liegt demnach auf der Hand. Säkularisierung ist für Weber Resultat einer Umschichtung der kulturellen Lebensordnungen oder Wertsphären. Religion hat in der Moderne ihre Höchstrelevanz verloren (Tyrell 1993, 341). An die Stelle religiöser Sinnbildung ist die Zweckrationalität der Wirtschaftsordnung getreten. Die Systemtheorie rechnet dagegen mit einer funktional differenzierten polyzentrischen Gesellschaft der Moderne ohne dominantes Zentrum. Säkularisierung resultiert dann aus dem Übergang von hierarchischen zu funktionalen Mustern gesellschaftlicher Strukturbildung. Die spezifischen Anpassungsprobleme für Religion ergeben sich daraus, daß die Ausdifferenzierung religiöser Kommunikation zum Sozialsystem schon mit dem Übergang zur Hochreligion einen hohen Grad an Geschlossenheit erreichte (vgl. RdG 267). Als soziale Form aber hatte sie dann noch einen weiten Weg gesellschaftlicher Entwicklung vor sich.

Es ist offenkundig, daß die „Religions-Geschichten“ der Historiker sich nicht ohne weiteres von der einen handlungstheoretischen „Megaerzählung“ auf die andere Geschichte religiöser Evolution umschreiben lassen. Vielfach kommen sie ohnehin ganz ohne Bezug auf eine Religionssoziologie aus (Lehmann 1993, 362ff.). Daher kann es ratsam sein, zunächst (wiederum ohne Anspruch auf Vollständigkeit) nur nach einigen Themen zu suchen, an denen Irritationsbereitschaft zu vermuten ist. Die systemtheoretische Religionssoziologie bietet Lösungsvorschläge und Anregungen für eine ganze Reihe von Problemzusammenhängen der frühneuzeitlichen Religionsgeschichte, an denen die historische Forschung sich konzentriert oder kontrovers auseinander läuft. Ich greife folgende Aspekte der systemtheoretischen Religionssoziologie heraus, die mir für die gegenwärtige historiographische Situation besonders wichtig und ertragreich erscheinen: die Definition von Religion (1), Religion als soziales (Funktions-)System (2), das Verhältnis von sozialer Systembildung und Semantik (3), die Medialität sozialer Systembildung (4) und schließlich (5) Säkularisierung. Irritationen sind allerdings zweifellos dort am wirksamsten, wo sie wechselseitig sind und es gelingt, Differenzen auf beiden Seiten zur Informationsgewinnung zu nutzen.

(1) Die Historiographie der Religion hat sich von einem alltagssprachlichen, kirchenbezogenen Begriff von Religion längst getrennt, sie ist aber auch von einem Konsens darüber, wie sie Religion fassen will, weit entfernt. Dafür sind

gen „Fanatismus“ (vgl. Luhmann 1990, 575). Um die Folgen abzuschätzen, muß man jedoch die unterschiedlichen Systemreferenzen berücksichtigen. Historiker würden sagen: Eine solche Veränderung ist jeweils richtig zu kontextualisieren.

gegenwärtig mehrere Gründe sichtbar. Zum einen bringt die kulturgeschichtliche Orientierung der Geschichtswissenschaft funktionalistische Religionsbegriffe zunehmend in Mißkredit (Greyertz 2000, 13ff.). Zum anderen führt der interdisziplinäre Austausch zwischen Geschichtswissenschaft und Kirchengeschichtsschreibung dazu, daß Religionsbegriffe aufeinandertreffen, die einerseits Religion als „soziales Phänomen“ begreifen und andererseits aber auf einem Proprium des Religiösen bestehen, das über das Soziale allemal hinaus weist. Insbesondere eine Reformationsgeschichte, die Theologiegeschichte und Sozialgeschichte gleichzeitig sein will, formt dazu verbindende Begriffe, wie etwa den der „normativen Zentrierung“ (Hamm 1996, 73ff.; vgl. auch Holzem 1999, 84f.). Drittens ist in die Wahrnehmung der Forschung gerückt, daß die Geschichte des Religiösen in mehrfacher Hinsicht nicht in kirchlicher Religiosität aufgeht. Die frühneuzeitliche „Verkirchlichung“ der Religion war gerade gegen eine magische Religionspraxis gerichtet und der Strom der gnostisch-hermetischen Intellektuellenreligion ist beispielsweise ebenfalls konstitutiver Bestandteil der frühneuzeitlichen Religionsgeschichte (Neugebauer-Wölk 2000).

Ein Religionsbegriff, der Religion als spezifische Form von Sinnbildung versteht, könnte ein Angebot sein, um diesen Entgegensetzungen zu entkommen. „Sinnformen werden als religiös erlebt, wenn ihr Sinn zurückverweist auf die Einheit der Differenz von beobachtbar und unbeobachtbar und dafür eine Form findet.“ (RdG 35) Religion umschreibt in dieser Definition einen Phänomenbereich von der Magie bis zur Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz, wie sie Hochreligionen treffen. Gleichzeitig ist dieser Religionsbegriff allerdings insofern substantiell, als er unterstellt, daß Religion als soziales System Kommunikationen dann nicht mehr als religiöse Kommunikation identifizieren wird, wenn die Differenz von Immanenz und Transzendenz keine sinnkonstituierende Bedeutung mehr hat. Religion kann sich damit nicht beliebig ins „Unsichtbare“ verflüchtigen (Luckmann 1991). Ein derart „sinnkonstituierter“ Religionsbegriff fügt sich ohne Friktionen in einen kulturwissenschaftlichen Fragerahmen, der von der kulturellen Verfaßtheit des Sozialen ausgeht und es als „Netz von Bedeutungen“ begreift. Ein kommunikationstheoretisch fundierter Religionsbegriff (Tyrell/Krech/Knoblauch 1998) ließe deswegen gleichzeitig einen großen Teil der Schwierigkeiten hinter sich, die für Historiker entstehen, wenn sie das Soziale und das Kulturelle voneinander abgrenzen und gleichzeitig einander zuordnen müssen (vgl. Greyertz 2000, 22).

Die Funktion einer so begriffenen Religion ist dann eben nicht – wie Historiker oder Theologen argwöhnen mögen – anthropologisch als allgemein menschlicher Bedarf nach Trost oder sozial als „Symbolisierung der normativen Grundstruktur gesellschaftlicher Wirklichkeit“<sup>17</sup> zu umschreiben, sondern sie

<sup>17</sup> So Luise Schorn-Schütte (1996, 44f.) in Anlehnung an eine gar nicht kulturalistische Definition von Clifford Geertz.

liegt sehr viel allgemeiner darin, die Bestimmbarkeit allen Sinns gegen die in jeder Kommunikation miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare zu garantieren (RdG 127f.). Funktionalität ergibt sich damit nicht aus den Bestandsimperativen eines anderen sozialen Systems oder aus definierten sozialen Interessenlagen, sondern aus einem Aspekt (neben anderen!) von Kommunikation, über die Gesellschaft sich konstituiert. Religion trägt somit auch nicht mehr die Last, Gesellschaft als Gesellschaft überhaupt ermöglichen zu müssen (Durkheim 1991, 27–42). Funktionalität bestimmt sich umgekehrt von der Gesellschaft her, als sich durch ihre historische Form das Schema umreißt, mit dem ein Teilsystem sich an der gesellschaftlichen Kommunikation beteiligen kann.

(2) Wer Religionsgeschichte als Geschichte von Kirchen und Konfessionen betreibt, dem ist es ungewöhnlich, von Religion als sozialem (Funktions-)System zu sprechen. Bei genauem Zusehen könnte der Begriff des sozialen Systems allerdings dazu beitragen, eine ganze Reihe von Problemen der frühneuzeitlichen Religionsgeschichte schärfer zu fassen.

Implizit operieren historische Paradigmen durchaus mit dem Systembegriff. Das Konfessionalisierungskonzept ist einerseits kritisiert worden, weil es den konfessionellen Besonderheiten nicht Rechnung trägt und sie in einer allgemeinen Perspektive einebnet. Andererseits wird ihm vorgeworfen, die nicht konfessionalisierte oder nicht konfessionalisierbare Religion der frühneuzeitlichen Gesellschaft außer Acht zu lassen.<sup>18</sup> Das Religionssystem wäre demnach im ersten Fall zu umfassend konzipiert, im zweiten Fall zu eng. In einem so konfigurierten Streit lassen sich die Argumente nur noch schlecht aufeinander beziehen.

Die systemtheoretische Religionssoziologie bietet ein Begriffsinstrumentarium mit schärferer Auflösung. Sie erlaubt es, die Differenz von Religionssystem und Konfessionen über die Unterscheidung von (Funktions-)System und Organisation als Sondertypus sozialer Systembildung zu rekonstruieren und sie einander zuzuordnen. Organisation kann als Form der Systembildung in Funktionssystemen vorkommen, aber diese geht nicht darin auf. Diese Unterscheidung macht einerseits darauf aufmerksam, daß religiöse Organisation historisch nicht ausschließlich als Kirche auftritt (RdG 230). Andererseits führt ein Organisationsbegriff, der auf die Formatierung von Kommunikation als Entscheidung abstellt, darauf, daß es für die semantische Ausgestaltung eines sozialen Systems nicht folgenlos bleibt, wenn es sich auf Organisation einläßt.<sup>19</sup> Ein derart rekonstruierter Begriff von Konfessionalisierung könnte den unterschiedlichen Formen der konfessionellen Organisationsbildung ebenso gerecht werden, wie er berücksichtigen würde, daß diese Systembildungen sich im Rahmen des Funktionssystems Religion aufeinander beziehen und sich damit wechselseitig beeinflussen – nicht weil sie direkt aufeinander einwirken, sondern weil sie sich

<sup>18</sup> Vgl. jetzt die umfängliche Diskussion knapp zusammenfassend: Kaufmann 1999 382f.; oder auch Holzem 1999, 55–66.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu oben unter II (2).

wechselseitig als Alternative wahrnehmen, die in der religiösen Umwelt bereit steht. Umgekehrt prägte die Intensität, mit der Religion sich seit dem 16. Jahrhundert auf Organisation einließ, die semantische Entwicklung des Religions-systems im gesamten. Das wird schon daran erkennbar, daß der dogmatische und der Frömmigkeitsdiskurs der frühen Neuzeit nur in ganz bestimmten Segmenten dazu dienten, konfessionelle Grenzen zu reproduzieren.

Systemtheorie bringt aber auch in Erinnerung, daß Konfessionsbildung nur eine unter anderen möglichen Formen der Systembildung ist und deswegen einen unwahrscheinlichen Vorgang in der Evolution von Religion darstellt. Das verändert Blick und Fragerichtung nachhaltig, da es dann um die historischen Bedingungen für Selektion und Restabilisierung in der Ausdifferenzierung von Sonderkommunikationen geht, die sich nach und nach (aber wie?) als Konfessionen identifizieren konnten. Das Paradox der Konfessionalisierung ist, daß sie zunächst Konfession nicht kennt. Die systemtheoretische Religionssoziologie verordnet der Konfessionalisierung daher eine nachhaltige Historisierung.

Wenn Religion als soziales System gefaßt wird, dann stellt sich damit ein Bezug her zu anderen (Funktions-)Systemen und zum Gesellschaftssystem. Welche Konsequenzen die Unterscheidung von Funktionssystemen für die Kapitalismusthese Max Webers hat, wurde oben bereits expliziert. Der Verweis auf eine Umwelt anderer Funktionssysteme sollte dazu führen, das Verhältnis von Konfessionsbildung und der Herausbildung frühmoderner Staatlichkeit neu zu überdenken (Schlögl 2000). Damit würde auch der für das Konfessionalisierungsparadigma augenblicklich zentrale Begriff der Sozialdisziplinierung problematisch und müßte wenigstens reformuliert werden.

Die Ausdifferenzierung von sozialen Systemen als Funktionssystemen ist als evolutionärer Prozeß gefaßt, der sich nicht in allen Sozialzusammenhängen gleichlaufend vollzieht und der insbesondere für Religion zu einer nur gebrochenen Anpassung an eine funktional differenzierte Gesellschaft führt. Diese Einsicht könnte helfen, die „immanente Komplexität“ der frühneuzeitlichen Religion in ihrer „dialektischen Spannung“ auf Begriffe zu bringen, die sich nicht in der Vielfalt lokaler und regionaler Anschauungsfelder verlieren, sondern die Phänomene wiederum auf eine Geschichte der Religion als evolutionären Zusammenhang beziehen (Kaufmann 1999, 363, 364).

Eine Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit wird immer mehr auch als Geschichte der Frömmigkeit und der konfessionsspezifischen Frömmigkeitsformen betrieben. Dies hat ermöglicht, nach der Bedeutung von Religion für die Konfiguration von personalen Identitätsmustern, von personaler Reflexivität im Gewissen (Kittsteiner 1991) oder auch von Individualitätskonzepten (Schlögl 1998) zu fragen. Historiker sind dabei kaum daran gewöhnt, die Differenz von Bewußtsein und sozialer Kommunikation systematisch zu reflektieren. Deswegen ist eine Geschichte der religiösen Erfahrung, die sich gleichzeitig als Geschichte der Religion in der Gesellschaft versteht, bislang noch kaum als Desiderat wahr-

genommen.<sup>20</sup> Man kann sich die Bedeutung dieser Frage an einem zentralen Punkt der Reformationstheologie klar machen. Wenn sie in Zweifel zog, daß der Mensch sich seiner Liebe zu Gott wirklich sicher sein könne, substituierte sie theologisch Leistungen sozialer Kommunikation durch explizit gnadengeschuldete und damit für unverfügbar erklärte Bewußtseinsleistungen. Es war deswegen ausgeschlossen, gleichzeitig auf Techniken der „Bewußtseinsgestaltung“ zu verweisen, wie dies kurz darauf Ignatius von Loyola einfiel. Dies führt dann zurück auf die kommunikative Dimension der Frömmigkeitspraxis. Man muß nach (funktional äquivalenten) Substituten in der öffentlichen Gottesverehrung der protestantischen Gemeinden fragen. Eine Geschichte religiöser Erfahrung setzt demnach voraus, die kommunikativen Wirkungen von im religiösen Vollzug erzeugten Erfahrungen einschätzen zu können. Die Systemtheorie kann dazu eine bedeutende Hilfestellung geben, wenn sie ihrerseits das Insistieren auf der Differenz von sozialen Systemen und Bewußtsein zum Ausgangspunkt für eine mehrdimensionale Typologie kommunikativer Formen nimmt, die Bezüge herstellt zwischen Medialität, den kommunikationsstrukturierenden Themen und der je spezifischen operativen Verbindung von Mitteilung, Information und Anschlußkommunikation. Damit wäre eine wichtige Grundlage für eine Geschichte sozialer Systembildung in der Spannweite zwischen Interaktion und Gesellschaftssystem geschaffen.

Wer sich auf die Theorie sozialer Systeme einläßt, kann schnell feststellen, daß sie in ihren evolutionstheoretischen Komponenten ein Instrument zur radikalen Historisierung von Vergangenheiten bereit hält, ihm aber den Verzicht auf kausale Zurechnungen abverlangt. Historiker werden sich dazu nur überreden lassen, wenn ihnen nicht nur „Komplexität“ als Alternative angeboten wird, sondern eine nach gesellschaftlichen Differenzierungsformen spezifizierte Theorie kommunikativen Zurechnens. Historiker müssen wissen, wie die jeweils orientierungs- und handlungsrelevanten Gegenwarten in der Wahrnehmung entstehen (vgl. Raulff 2000, 50-84).

(3) Auch der Religionssoziologie der Systemtheorie liegt die Unterscheidung von Sozialstruktur und Semantik zugrunde, wobei es für Historiker insbesondere auf die Spannungen zwischen gesellschaftlicher Differenzierung und Semantik ankommen wird. Luhmann (1989) hat die Schwierigkeiten im Religionssystem, die Semantik an die Erfordernisse der sich durchsetzenden funktionalen Differenzierung anzupassen, an anderer Stelle ausführlich thematisiert und dabei die dysfunktionale Symbiose von Religion und Moral wie auch das Beharren auf einem alteuropäischen Begriff der Individualität hervorgehoben. Diese Unterscheidung könnte sich auch als instruktiv erweisen, um beispielsweise die Bedeutung der hermetisch-gnostischen Strömungen für die Entwicklung der Semantik des Religionssystems zu fassen. Ob sie tatsächlich als Intel-

<sup>20</sup> Vgl. dazu künftig die Beiträge von Kaspar von Greyerz, Thomas Kaufmann, Andreas Holzner, Hubert Knoblauch und Rudolf Schlögl in Münch 2001, Teil 5 „Religiöse Erfahrung“.

lektuellenreligion, die auf Selbsterlösung durch Wissen setzte, eine Alternative zur semantischen und strukturellen Grundkonstellation frühneuzeitlicher Religion bereit hielt, läßt sich nicht schon aus ihrer faktischen Marginalisierung ableiten,<sup>21</sup> sondern es wäre überhaupt zu prüfen, wie das Religionssystem mit semantischen Variationen umging. Insbesondere kann man hier einen fundamentalen Wandel in dem Augenblick unterstellen, als der Buchdruck dazu führte, daß sich das Geheimnis nicht mehr auf das Wissen selbst, sondern nur noch auf seine Geheimhaltung beziehen konnte (vgl. Schlögl 1999, 83ff.). Ebenso müßte die eventuell andere Form religiöser Kommunikation, den der hermetisch-gnostische Diskurs in sich trug, erfaßt werden.

Auch die traditionelle Ideengeschichte unterstellt Korrelationen zwischen Semantik und Sozialstruktur, wenn sie (was die Handlungstheorie nahelegt) nach der Verhaltensrelevanz von Ideen fragt. Ein ausgearbeitetes Begriffsmodell, das einerseits die Beziehungen zwischen Sozialstruktur und Semantik thematisiert, andererseits der Eigendynamik von Semantiken Rechnung trägt und Hypothesen über den Verlauf von Ideenevolutionen bereit hält, ist dafür aber derzeit nicht verfügbar. Die Diskurstheorie Foucaults oder die Programmatik der Cambridge-School beschränken sich auf die semantische Seite (vgl. Hellmuth/Ehrenstein 2001). Allerdings muß wohl auch die systemtheoretische Wissenssoziologie hier ihr Begriffsinstrumentarium noch verfeinern, um Semantiken in der operativen Reproduktion sozialer Systeme über Kommunikation verorten zu können (vgl. Stichweh 2000; Stäheli 2000, 211-218).

(4) Wie keine andere Sozialtheorie lenkt die Systemtheorie die historische Aufmerksamkeit auf die Bedeutung von Medien für die Evolution sozialer Systeme und gesellschaftlicher Differenzierung. Dies ist eine der wichtigsten Konsequenzen einer Umstellung der Sozialtheorie von Handlung auf Kommunikation (Fuchs 1995). Für die Religionsgeschichte der Historiker und der Kirchenhistoriker steht die Erforschung dieser Zusammenhänge erst in den Anfängen. Sie thematisieren das Flugblatt und die Predigt als Medium der Reformation und der Konfessionalisierung, sind aber weit davon entfernt, die Bedeutung der Drucktechnik für die Semantik der Religion in der gesamten Frühen Neuzeit zu erfassen. Folgt man Luhmann, so könnte die systematische Arbeit an diesem Thema zu einer Neufassung der Rationalisierungsthese Max Webers führen. Er weist darauf hin, daß Religion selbst dazu beiträgt, die Welt als Grundlage der Glaubensgewißheit zu desavouieren, indem sie die Innerweltlichkeit immer wieder dafür in Anspruch nimmt. Die historisch interessierende Frage ist dann, wieso der Gewißheitsbedarf gerade an dieser Stelle und in diesem Zeitraum dramatisch wird. Man kann dann vermuten, daß Schriftlichkeit und vor allem der Buchdruck als externe Faktoren wirkten und dafür sorgten, daß die Einheit von

<sup>21</sup> Neugebauer-Wölk (2000, 354) verknüpft dies mit der Hinrichtung Brunos: Wäre seine Offensive erfolgreich gewesen, „hätte die europäische Religionsgeschichte einen anderen Verlauf genommen“.

Zeichen und Bezeichnetem gesellschaftsweit zerbrach (RdG 325f.), so daß die rituell magische Heilung der im Sinngefüge aufgerissenen Wunde nicht mehr möglich war. Historiker würden dies gerne genauer wissen, und sie müssen sich deswegen von Systemtheoretikern eine historisch gearbeitete Theorie wünschen, die kommunikativ verfügbare Medialität und Formen sozialer Differenzierung in ein Verhältnis setzt.

(5) Der Gewinn eines systemtheoretisch gefaßten Säkularisierungsbegriffes für die frühneuzeitliche Religionsgeschichte liegt auf der Hand. Er befreit davon, Säkularisierung und religiöse Erneuerungen gegeneinander auszuspielen. Die Forschung könnte sich dann darauf konzentrieren, die Formveränderung von Religion im Hinblick auf die gesellschaftlichen Differenzierungsmuster, in die sie eingebettet ist, zu thematisieren.<sup>22</sup> Dies muß nicht ausschließen, mißglückte Anpassungsprozesse zu konstatieren oder auch das definitive Ende bestimmter Formen religiöser Kommunikation. Eine teleologische Verfallsthese ist damit aber dann nicht mehr verbunden. Umgekehrt macht ein so gefaßter Begriff der Säkularisierung klar, daß Scheinplausibilitäten aufsitzt, wer beispielsweise die Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft im 16. und im 19. Jahrhundert auf den gleichen Begriff bringt. Im einen Fall kann man es mit Konfessionalisierung versuchen. Ohne theoretische Zusatzarbeit degeneriert der Begriff für das 19. Jahrhundert dann aber zu einem wissenschaftlich unergiebigem Etikett.<sup>23</sup> Gelegentlich könnte sich für Historiker der Umweg über die Soziologie (jenseits von Max Weber) bei ihrer Suche nach der historischen Individualität doch lohnen.

## Literatur

- Baecker, Dirk (1996): Gewalt im System. Soziale Welt 47, 92-109.
- Baecker, Dirk (2000): Wozu Kultur? Berlin.
- Becker, Frank (Hg.) (2001): Systemtheorie und Geschichtswissenschaft (in Vorbereitung).
- Blaschke, Olaf (2000): Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? GG 26, 38-75.
- Blumenberg, Hans (1997): Die Legitimität der Neuzeit, 3. Aufl. Frankfurt a.M.
- Conrad, Christoph/Kessel, Martina (Hg.) (1998): Kultur und Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung. Stuttgart.
- Daniel, Ute (1997): Clio unter Kulturschock. Zu den aktuellen Debatten der Geschichtswissenschaft. GWU 48, 195-218, 259-278.
- Dülmen, Richard van (2000): Historische Anthropologie. Entwicklungen, Probleme, Aufgaben. Köln et al.
- Durkheim, Emile (1991): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a.M.
- Flaig, Egon (1996): Verstehen oder Vergleichen. Ein Plädoyer. S. 263-287 in: Otto Gerhard Oexle/Jörn Rüsen (Hg.), Historismus in den Kulturwissenschaften. Geschichtskonzepte, historische Einschätzungen, Grundlagenprobleme. Köln et al.
- Freitag, Werner (1998): Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400-1803. Bielefeld.
- Fuchs, Peter (1995): Die Umschrift. Zwei kommunikationstheoretische Studien: „japanische Kommunikation“ und „Autismus“. Frankfurt a.M.

<sup>22</sup> Damit ist die Mehrzahl der Beiträge in Lehmann 1997 befaßt.

<sup>23</sup> Dafür gibt ein anschauliches Beispiel Blaschke 2000.

- Gierl, Martin (1997): Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts. Göttingen.
- Giesen, Bernhard (1991): Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne. Frankfurt a.M.
- Greyerz, Kaspar von (2000): Religion und Kultur. Europa 1500-1800. Göttingen.
- Haag, Norbert (1997): Zum Verhältnis von Religion und Politik im konfessionellen Zeitalter – system- und diskurstheoretische Überlegungen am Beispiel der Lutherischen Erneuerung in Württemberg und Hessen. Archiv für Reformationsgeschichte 88, 166-198.
- Hamm, Bernd (1996): Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation. Göttingen.
- Hellmuth, Eckhart/Ehrenstein, Christoph von (2001): Intellectual History Made in Britain. Die Cambridge School und ihre Kritiker. GG 27, 149-172.
- Hengerer, Mark/Schlögl, Rudolf (2000): Politische und soziale Integration am Wiener Hof. Adelige Bestattung als Teil der höfischen Symbol- und Kommunikationsordnung. Mitteilungen der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen 10, 5-35.
- Holzerm, Andreas (1999): Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung. Zeitschrift für Kirchengeschichte 110, 53-85.
- Kaufmann, Thomas (1999): Frühneuzeitliche Religion und evangelische Geistlichkeit. ZhF 26, 381-391.
- Kittsteiner, Heinz Dieter (1991): Die Entstehung des modernen Gewissens. Frankfurt a.M.
- Lehmann, Hartmut (1993): Max Weber und die Erforschung der Reformationszeit. S. 361-370 in: Hans R. Guggisberg/Gotfried G. Krodel (Hg.), Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten. Gütersloh.
- Lehmann, Hartmut (Hg.) (1997): Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung. Göttingen.
- Luckmann, Thomas (1991): Die Unsichtbare Religion. Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1978): Geschichte als Prozeß und die Theorie soziokultureller Evolution. S. 413-440 in: Karl Georg Faber/Christian Meier (Hg.), Historische Prozesse. München.
- Luhmann, Niklas (1989): Die Ausdifferenzierung der Religion. S. 259-357 in: Ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3. Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1990): Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1991): Mein ‚Mittelalter‘ (zu Otte Gerhard Oexle, Luhmanns Mittelalter). Rechtshistorisches Journal 10, 66-70.
- Luhmann, Niklas (1996): Religion als Kultur. S. 291-315 in: Otto Kallscheuer (Hg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (2000): Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a.M.
- Mergel, Thomas (2000): Geschichte und Soziologie. S. 621-651 in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Geschichte. Ein Grundkurs. Reinbeck.
- Münch, Paul (Hg.) (2001): Erfahrung als Kategorie der Frühneuzeitforschung. München (in Vorbereitung).
- Neugebauer-Wölk, Monika (2000): Esoterik in der Frühen Neuzeit. Zum Paradigma der Religionsgeschichte zwischen Mittelalter und Moderne. ZhF 27, 321-364.
- Oexle, Otto Gerhard (1991): Luhmanns Mittelalter. Rechtshistorisches Journal 10, 53-66.
- Oexle, Otto Gerhard (1996): Geschichte als Historische Kulturwissenschaft. S. 14-40 in: Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler (Hg.), Kulturgeschichte heute. Göttingen.
- Osterhammel, Jürgen (2000): ‚Peoples without History in British and German Historical Thought. S. 265-287 in: Benedikt Stuchtey/Peter Wende (Hg.), British and German Historiography 1750-1950. Oxford.
- Raulff, Ulrich (2000): Der unsichtbare Augenblick. Zeitkonzepte in der Geschichte. Göttingen.
- Reckwitz, Andreas (1997): Kulturtheorie, Systemtheorie und das sozialtheoretische Muster der Innen-Außen-Differenz. Zeitschrift für Soziologie 26, 317-336.
- Reckwitz, Andreas (2000): Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist

- Reinhard, Wolfgang (1993): Martin Luther und der Ursprung der historistischen Geschichtswissenschaft in Deutschland. S. 371-409 in: Hans R. Guggisberg/Gottfried G. Krodel (Hg.), Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten. Gütersloh.
- Reinhard, Wolfgang (1997): Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung. Ein historiographischer Diskurs. S. 39-55 in: Nada Boškowska Leingruber (Hg.), Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft: Forschungstendenzen und Forschungserträge. Paderborn et al.
- Schilling, Heinz (1995): Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas. S. 1-49 in: Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung. Münster.
- Schleiermacher, Friedrich (1999): Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin et al.
- Schlögl, Rudolf (1995): Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700-1840. München.
- Schlögl, Rudolf (1998): Öffentliche Gottesverehrung und privater Glaube in der Frühen Neuzeit. Beobachtungen für die Bedeutung von Kirchenzucht und Frömmigkeit für die Abgrenzung privater Sozialräume. S. 165-209 in: Gert Melville/Peter von Moos (Hg.), Das Öffentliche und Private in der Vormoderne. Köln et al.
- Schlögl, Rudolf (1999): Von der Weisheit zur Esoterik. Themen und Paradoxien im frühen Rosenkreuzerdiskurs. S. 53-86 in: Monika Neugebauer-Wölk (Hg.), Aufklärung und Esoterik. Hamburg.
- Schlögl, Rudolf (2000): Differenzierung und Integration: Konfessionalisierung im frühneuzeitlichen Gesellschaftssystem. Das Beispiel der habsburgischen Vorlande. Archiv für Reformationsgeschichte 91, 238-284.
- Schmidt, Heinrich Richard (1995): Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit. Stuttgart et al.
- Schöttler, Peter (1997): Wer hat Angst vor dem „linguistic turn“? GG 23, 134-151.
- Schorn-Schütte, Luise (1993): Ernst Troeltschs „Soziallehren“ und die gegenwärtige Frühneuezeitforschung. Zur Diskussion um die Bedeutung von Luthertum und Calvinismus für die Entstehung der modernen Welt. S. 133-151 in: Friedrich Wilhelm Graf/Trutz Rendtorff (Hg.), Ernst Troeltschs Soziallehren. Gütersloh.
- Schorn-Schütte, Luise (1996): Evangelische Geistlichkeit in der frühen Neuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft. Gütersloh.
- Schröder, Hans-Christoph (1995): Max Weber und der Puritanismus. GG 21, 459-478.
- Stäheli, Urs (2000): Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktivistische Lektüre von Luhmanns Systemtheorie. Weilerswist.
- Stichweh, Rudolf (2000): Semantik und Sozialstruktur: Zur Logik einer systemtheoretischen Unterscheidung. Soziale Systeme 6, 237-250.
- Stollberg-Rilinger, Barbara (1996): Zeremoniell als politisches Verfahren. Rangordnung und Rangstreit als Strukturmerkmale des frühneuzeitlichen Reichstags. S. 91-132 in: Johannes Kunisch (Hg.), Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte. Berlin.
- Tyrell, Hartmann (1992): „Das Religiöse“ in Max Webers Religionssoziologie. Saeculum 43, 172-230.
- Tyrell, Hartmann (1993): Potenz und Depotenzierung der Religion bei Max Weber. Saeculum 44, 300-347.
- Tyrell, Hartmann/Krech, Volkhard/Knoblauch, Hubert (Hg.) (1998): Religion als Kommunikation. Würzburg.
- Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, 9. Aufl. Tübingen.
- Wehler, Hans-Ulrich (1987): Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 1. Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700-1815. München.
- Winterling, Alois (1986): Der Hof der Kurfürsten von Köln 1688-1794. Eine Fallstudie zur Bedeutung „absolutistischer“ Hofhaltung. Bonn.