

Religionens genkomst.
Niklas Luhmanns religionsteori
Lars Qvortrup

ENGLISH SUMMARY:

Religion has experienced a renaissance in the public sphere. The theory of secularisation, which stated that reason and belief were competing discourses, has demonstrated its own insufficiency. In order to understand the role of religion in modern society the article suggests that the theory of secularisation is replaced by the conception that society is constituted by a large number of functional systems, each with their own code, function and discourse. One of these systems is religion. In my opinion the best suggestion for a theory of religion based on these assumptions is provided by the German sociologist Niklas Luhmann. First, I summarise Luhmann's theory of society, in which the theory of religion is included. Second, I present Luhmann's theory of religion. My basic source is his book Die Religion der Gesellschaft, which was published posthumously in 2000. Finally, I suggest a number of research perspectives in continuation of Luhmann's oeuvre, among others my own analysis of religion as a particular category of knowledge: fourth order knowledge.

DANSK RESUME:

Religion har fået en renæssance i offentligheden. Sekulariseringsteorien, hvis grundlag er, at fornuft og tro er konkurrerende diskurser, har vist sig at være utilstrækkelig. For at forstå religionens rolle i et moderne samfund foreslår artiklen derfor, at man i stedet for at anskue religionens samfundsmæssige rolle sekulariseringsteoretisk anlægger den opfattelse, at samfundet består af en lang række funktionssystemer med hver deres kode, funktion og diskurs. Ét af disse systemer er religionen. Det efter min mening bedste sociologiske bud på en sådan analyse finder man hos den tyske sociolog Niklas Luhmann. Først resumerer jeg kort Luhmanns teori om samfundet, hvori teorien om religion som funktionssystem indgår. Dernæst redegør jeg for Luhmanns teori om religion. Min hovedkilde er hans bog Die Religion der Gesellschaft, der blev udgivet i 2000. Til sidst peger jeg på nogle forskningsperspektiver i forlængelse af Luhmanns projekt, herunder blandt andet mit eget at analysere religion som en særlig vidensform, nemlig fjerde ordens viden.

KEYWORDS:

Niklas Luhmann, religion, functional differentiation, modernity, secularisation, fourth order knowledge

1. Religionens genkomst, sekulariseringsteoriens afmagt

Religion har fået en renæssance. Præster forholder sig til politiske spørgsmål. Hvad angår mediedækning overgås Grosbøll-sagen alene af "Muhammed-krisen". Kampen om sjælene – mellem folkekirken og de mange andre kirkesamfund – følges med lige så stor opmærksomhed i medierne som fodboldresultater og popularitetsmålinger. Ja, landets statsminister synes, at religion efterhånden fylder så meget i det offentlige rum, at den gerne måtte trække sig lidt tilbage.

Men hvordan skal dette forklares sociologisk? Hidtil har skemaer som "tro/fornuft" eller "sakral/profan" domineret. Forestillingen har været, at fornuft og tro var konkurrerende diskurser, og når den ene – fornuften – vandt frem, blev den anden trængt tilbage. Der var tale om én form for viden, som enten kunne udfyldes af den videnskabelige fornuft eller af den religiøse tro. Dette skema har haft firmabetegnelsen "sekulariseringsteori".

Dette skema er tydeligvis ikke tilstrækkeligt forklaringsgivende. Religion er ikke blevet marginaliseret eller overflødiggjort i takt med oplysningen og udviklingen af det moderne samfund, og selv en af skemaets markante fortalere i den nyeste tid, Jürgen Habermas, er kommet i tvivl.

Så sent som i sin bog fra 1992, *Faktizität und Geltung*, fastholdt han, at mennesker i en sekulariseret, demokratisk retsstat har to grundlæggende meningsforordninger: fakticitets- og gyldighedsforordninger (Habermas 1992). Karakteristisk for Habermas, hvis æstetiske tilbøjelighed aldrig har været stor, glemte han den i øvrigt den tredje Kantianske gyldighedsforordning: forordningen om skønhed, den æstetiske forordning.

Fakticitetsforordninger er i familie med Kants kategori den rene fornuft: Vi vil vide sandheden. Gyldighedsforordninger er i familie med Kants praktiske fornuft: Vi vil have et anerkendelsesværdigt gyldighedsgrundlag, og gyldighed finder man i de sociale normer. Der er ikke noget udenfor, som kan hjælpe, ikke nogen transcendentale eller metafysiske instans: "Det moderne må", skriver Habermas i *Der philosophische Diskurs der Moderne*, "skabe sin normativitet ud fra sig selv" (Habermas 1985). Her hjælper med andre ord ingen kære Gud.

Imidlertid har Habermas de allerseneste år modificeret sit standpunkt og ligger nu meget tættere på Luhmanns analyse. I bogen *Zwischen Naturalismus und Religion* fra 2005 anskuer Habermas – hvilket ganske vist ikke er særlig "luhmanniansk" – forholdet mellem naturalisme og religiøs ortodoksi som et interdependensforhold. Den voksende udbredelse af naturalistiske verdensbilleder – dvs. det at naturvidenskabelige paradigmer trænger sig ind i områder som biogenetik, hjerneforskning og robotik – sættes i forbindelse med den parallelle udbredelse af religiøst baserede trosfællesskaber. Her synes der ikke længere at gøre sig en forestilling om et nulsumsspil gældende. Her er snarere tale om et kausalt forhold: Jo mere verden naturaliseres, des mere har vi brug for supplerende fortolkningstilbud (Habermas 2005a).

Heraf følger, at religiøse fortolkninger ikke overflødiggøres af den fremadskridende videnskabeliggørelse. Nej, måske er også religiøse fortolkninger i en vis forstand "fornuftige". I hvert fald tilslutter han sig Hegels tese, at de store religioner selv tilhører fornuftens historie: "Den eftermetafysiske tænkning kan ikke forstå sig selv, hvis ikke den side om side med metafysikken indregner de religiøse traditioner i sin egen genealogi" (Habermas 2005a, 13).

I sin meget omtalte samtale d. 19. januar 2004 med den senere pave, Joseph Ratzin-

ger, går Habermas et skridt videre: "I den politiske offentlighed nyder (...) naturalistiske verdensbilleder, der eksisterer takket være en spekulativ bearbejdning af videnskabelige informationer, og som er relevante for borgernes etiske selvforståelse, på ingen måde *prima facie* forrang for konkurrerende verdensanskuelser eller religiøse opfattelser" (Habermas 2005b, 36). Det strider jo direkte med sekulariseringsteorien, så hvad gør Habermas? Han overtager umisforståeligt begreber fra sin gamle rival, Niklas Luhmann: "Med den funktionelle uddifferentiering af samfundsmæssige delsystemer udskiller (...) det religiøse fællesskabs liv sig fra dets sociale omgivelser" (ibid, 34), angiver han som forklaring.

Her er der altså tilsyneladende ikke længere tale om en konkurrencesituation mellem fortolkningstilbud inden for et og samme universelle vidensregime, men om forskellige vidensregimer, der hver for sig kan bidrage med gyldige bud på en livsfortolkning.

2. Luhmann som alternativ

Men i stedet for at støtte sig til en Habermas, der åbenlyst er kommet i tvivl om sin egen teori-arkitektur, og som prøver at vride sit teoretiske skema, så det passer til den aktuelle udvikling, virker det – sociologisk betragtet – langt mere plausibelt at vende sig mod Habermas' jævnaldrende kollega og konkurrent, sociologen Niklas Luhmann. For den moderne verden er, som blandt andet den franske religionssociolog Marcel Gauchet har fastslået (Gauchet 1985), tydeligvis ikke en "affortryllet" verden. Nogle siger, at Gud ganske vist har forvandlet sig, men altså fortsat spiller en rolle. Lidt mere forsigtige er sociologerne, som ikke påstår, at de kan iagttage – endsige sige noget om – Gud. Men de kan iagttage de iagttagelser, som påstår (og sikkert også tror) at være iagttagelser af Gud. Så det, man kan fastslå, er, at også i den moderne verden – og også for det moderne menneske – spiller iagttagelsen af Gud en rolle. Og det kan fastslås, at den Gud, der iagttages, har forvandlet sig.

Ifølge Luhmann er forholdet mellem religion og fornuft ikke et nulsumsspil, hvor væksten det ene sted indebærer en reduktion det andet sted. Nej, ifølge Luhmann kan det moderne samfund beskrives som en helhed af indbyrdes forskellige funktionssystemer med hver deres symbolsk generaliserede medie, binære kode, funktion og ydelse. Samtidig reflekterer disse systemer over sig selv ved hjælp af bestemte refleksionsprogrammer. Det samfund, der består af en lang række funktionssystemer, hænger sammen, ikke fordi alle dets aktører eller funktionssystemer er ens, men fordi de er forskellige og dog samtidig indbyrdes afhængige af hinandens funktioner og ydelser.

Det økonomiske system opererer igennem det symbolsk generaliserede medie "penge"; dets kode er overskud/underskud; dets funktion i forhold til samfundet som helhed er knaphedsreduktion, og dets ydelse i forhold til enkeltaktører er behovstilfredsstillelse. Det reflekterer over sin egen operationsmåde ved hjælp af regnskaber og budgetter. Det politiske system opererer igennem mediet "magt"; dets kode er flertal/mindretal; dets funktion er at muliggøre kollektivt bindende afgørelser, og dets ydelse (i forhold til enkeltaktører) er faktisk at udføre sådanne afgørelser. Det reflekterer over sig selv ved hjælp af programmer, f.eks. parti- eller regeringsprogrammer. Det videnskabelige system operer i mediet "sandhed"; dets kode er sand/ikke-sand; dets funktion er at skabe ny viden, og dets ydelse er at levere ny viden til aktører, der har brug for det. Det reflekterer over sig selv ved hjælp af teorier og metoder.

Luhmanns påstand er, at også religion kan beskrives efter disse principper, dvs. som

et funktionssystem i samfundet, der har uddifferentieret sig fra andre funktionssystemer. Ifølge Luhmann har religion som funktionssystem specialiseret sig om distinktionen immanens/transcendens. Det betyder, at det ikke konkurrerer med, men leverer andre ydelser end det økonomiske, det politiske eller det videnskabelige system. Religion som funktionssystem kan – i denne indledende, ultrakorte version – beskrives efter de samme kategorier som de andre funktionssystemer: Dets symbolsk generaliserede medie er mening; koden er immanens/transcendens; dets funktion er kontingenshåndtering, dvs. at gøre mening mulig; dets ydelse kan variere og rummer antageligt flere aspekter, men det kan for eksempel være livsfortolkning, sjælesorg og diakoni. Det reflekterer over sig selv ved hjælp af teologien.

Sådan kan Luhmanns teori om samfundet og specielt om religion i samfundet sammenfattes, hvis man vil nøjes med den ultrakorte version. Ifølge denne version strider det ikke mod teorien, at religion i det moderne samfund spiller en rolle og har en plads, som kan være mere eller mindre fremtrædende, men i hvert fald ikke er forsvindende. Tværtimod er der jo megen grund til at forvente, at behovet for at håndtere kontingens ikke er blevet mindre i et samfund, der kan beskrives som “hyperkomplekst”.

Luhmanns teori om religion som et element i hans samlede teori om samfundet vil jeg altså som udgangspunkt antage som mere plausibel end for eksempel Habermas’ teori om religion. Men spørgsmålet er, om Luhmann derudover siger noget relevant om religion, dvs. noget som også kan have relevans for teologer og religionsforskere. Bidrager Luhmann med andre ord til teologien som refleksionsprogram for religion i et moderne samfund? Kan teologer og religionsforskere bruge Luhmanns religionsteori?

Dette spørgsmål kan jeg som ikke-teolog naturligvis ikke afgøre – det må fagfolk selv gøre. Men jeg kan fremlægge Luhmanns teori om religion ud fra den antagelse, at der faktisk er noget at hente, også for den, der iagttager verden gennem teologiske eller religionsvidenskabelige og ikke gennem sociologiske briller, og så se, om der bliver taget imod tilbuddet.

Det vil jeg derfor gøre. Først resumerer jeg kort Luhmanns samlede projekt, nemlig hans teori om samfundet, hvori teorien om religion som funktionssystem indgår. Dernæst redegør jeg for Luhmanns teori om religion. Min hovedkilde er hans bog *Die Religion der Gesellschaft*, der blev udgivet i 2000, to år efter hans død på grundlag af et næsten færdigt manuskript. Til sidst vil jeg ganske kort pege på nogle mulige forskningsperspektiver i forlængelse af Luhmanns projekt.

3. Luhmanns teori om samfundet¹

Luhmann blev ansat som professor ved det dengang nye universitet i Bielefeld i 1969. Hans forudgående universitetskarriere var kort. Først i 1967 var han i en alder af fyre år blevet tilknyttet universitetet i Münster. Forud var gået en karriere i den offentlige forvaltning.

Ved ansættelsen i Bielefeld skulle han udfylde et af de dengang nye evaluerings-skemaer for medarbejdere, som siden er blevet en tilsyneladende fast procedure på alle universiteter. Man skulle jo have nogle “resultatmål”, som man kunne måle den efterfølgende performance på. Svarene på de tre overordnede spørgsmål lød som følger:

¹ Dette afsnit bygger på min indledning til den danske oversættelse af Niklas Luhmann: *Samfundets uddannelsessystem* (Luhmann 2006).

Forskningsprojekt? En teori om samfundet!
 Varighed? Tredive år!
 Kosten?? Keine! (Luhmann 1997, 11)

I de første år af sin ansættelse skitserede Luhmann projektet og lavede forarbejder, især inspireret af den amerikanske funktionalistiske sociolog, Talcott Parsons. Ud over et antal store monografier startede han to serier, som han selv skrev samtlige bidrag til: Dels *Soziologische Aufklärung*, som var hans teoretiske laboratorium og som i alt nåede op på seks store bind; dels *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, der er en samling videnssociologiske studier af fænomener som den europæiske overklassens selvforståelse i det 17. og det 18. århundrede, den europæiske kulturopfattelse, retsbevidsthedens historiske semantik, skiftende definitioner af tid, natur, herskab, politik, religion, etik osv. Denne serie nåede op på fire bind. Dertil kom en bog om kærlighedsbegrebet i Europa fra 1200-tallet og frem: *Liebe als Passion* (Luhmann 1982a).

Først i 1984, da Luhmann var 56 år gammel, publicerede han det systematiske første værk i sit store forskningsprojekt vedrørende en teori om samfundet, nemlig grundteorien *Soziale Systeme* (da. udg. *Sociale systemer*, 2000). Her leverede Luhmann sit svar på det fundamentale spørgsmål om, hvordan social orden er mulig. Social orden skabes ikke, ved at fyrsten, staten eller folket med dets folkevilje kitter samfundets atomer sammen til en enhed. Nej, social orden skabes, ved at en mangfoldighed af kommunikative systemer tilsammen skaber en uhyre kompleks og dynamisk stabilitet. Samfundet eksisterer ikke i kraft af den sociale ordens renhed, men i kraft af de sociale strukturers komplekse urenhed.

”Samfund” defineres af Luhmann som det sociale system, der indbefatter alle kommunikationer. ”Samfund” er derfor i dag ensbetydende med verdenssamfund (Luhmann 1984, 585, da. udg. 494). En af grundideerne i *Sociale systemer* er, at samfundet ikke længere er lagdelt med ét styrende centrum i toppen, men at det er funktionelt differentieret. Hermed mener Luhmann, at samfundet som allerede nævnt består af en lang række funktionssystemer, der hver især begrunder sig selv: det økonomiske system, retssystemet, kunssystemet, det politiske system, religionssystemet osv. De mange funktionssystemer eksisterer ikke i indbyrdes harmoni. Tværtimod tørner de hele tiden sammen: De påvirker hinanden, modificerer hinanden og forsøger at dominere hinanden. Men samtidig forudsætter de gensidigt hinanden og udgør tilsammen den helhed, som man kan kalde et samfund. At udpege ét centrum for samfundet er ikke længere muligt. Samfundet er polycentrisk eller, med et karakteristisk Luhmann-begreb, ”polykonteksturelt,” fordi hvert af de mange funktionssystemer frembringer sin egen omverden, sin egen kontekst. Men de mange systemer skaber tilsammen en ”meningshorisont”, som repræsenterer grænsen for det vi forstår og som er tilgængeligt for os, i modsætning til det, der ligger hinsides samfundets meningshorisont: det, som derfor ikke er ”meningsløst” (for også det meningsløse tilskrives – om end negativ – mening), men som er hinsides mening.

At samfundet er polycentrisk, betyder ikke, understregede Luhmann gennem hele sin karriere, at teorien om samfundet er ”postmodernistisk”. Den slækker ikke på et alment sandhedskrav. At påstå, at samfundet er polycentrisk, betyder ikke, at der findes mange (og derfor ingen) sandheder. Tværtimod er det nødvendigt at skærpe sandhedskravet: Enhver iagttagelse, i det mindste hvis den påberåber sig at være videnskabelig, skal ikke alene redegøre for det, den iagttager; den skal også redegøre for sin egen iagt-

tagelsesoperation, dvs. den skal rumme et "autologisk" element (jf. Luhmann 1997, 16). Ingen var så skarp over for den slappe postmodernistiske holdning om at "anything goes", selv hvad sandt og falsk angår, som Luhmann.

Som den systematiker, Luhmann var, var der ingen vej uden om: En teori om samfundet måtte omfatte en beskrivelse af de vigtigste af de mange funktionssystemer. Da Luhmann var midt i tresserne, havde han udgivet store monografier om økonomi, videnskab, ret og kunst. Et forarbejde til en analyse af samfundets massemedier med den karakteristisk tvetydige titel *Die Realität der Massenmedien* (da. udg. *Massemediernes realitet*, 2002) var kommet i 1996. Samtidig følte han, at kræfterne var ved at slippe op. Den ufattelige arbejdsindsats havde udmarvet ham. "Når jeg vågner om morgenen og har smerter, ved jeg, at jeg endnu ikke er død", sagde han i et interview. Så selv om hans projekt i de offentlige regnskaber kunne bogføres under "ingen omkostninger", så kostede det et liv.

Derfor kastede han sig på det tidspunkt, i midten af 1990'erne, over sit sidste projekt: bogen om samfundets samfund, dvs. om samfundets forestilling om sig selv som samfund. For denne bog måtte i hvert fald gøres færdig. Fra begyndelsen havde hans samlede projekt om at udarbejde en teori om samfundet nemlig haft tre hovedkomponenter: Det teoretiske grundlag om sociale systemer, som udkom i 1984, bøgerne om samfundets funktionssystemer, og som det afsluttende værk bogen om, hvordan samfundet formateres som samfund, når man som iagttager af samfundet ikke kan indtage en position hinsides samfundet, men altid er henvist til en iagttagelsesposition midt i det samfund, man beskriver. Derfor er titlen ikke "Die Gesellschaft", men *Die Gesellschaft der Gesellschaft*.

Luhmann nåede at færdiggøre *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Manuskriptet blev afsluttet i 1996, og bogen gik i trykken i februar 1997 (jf. Luhmann 2000a, 357). Men selv om denne milesten i det grandiose projekt om "en beskrivelse af samfundet" nu var tilbagelagt, manglede han fortsat at beskrive en lang række af samfundets funktionssystemer. Derfor arbejdede han med tre sideløbende projekter: en bog om samfundets religion, en om samfundets politik og en om dets uddannelsessystem. Og endelig måtte der jo også skrives en bog om de sociale systemer, der skyder sig ind mellem samfundet og de uendeligt mange, små interaktionssystemer, nemlig organisationer. Det store, 1200-siders værk om samfundets samfund, som allerede er et hovedværk i den moderne sociologi, udkom, inden han døde i 1998 (Luhmann 1997). De næsten færdige manuskripter til bøgerne om religion, politik og uddannelse (Luhmann 2000a; 2000b; 2002), og det om organisationer, *Organisation und Entscheidung* (Luhmann 2000c), blev overgivet til eftertiden og er nu alle blevet publiceret.

Men tilsyneladende var det bogen om religion, der lå Luhmann mest på sinde. Af de efterladte arbejder kan man se, at manuskripterne til bøgerne om uddannelsessystemet og om politik var blevet udprintet i henholdsvis september og oktober 1996 (Luhmann 2002, 8; 2000b, 435). Derefter var de begge forsynet med enkelte skriftlige tilføjelser. Men manuskriptet til *Die Religion der Gesellschaft* var først blevet udprintet i februar 1997, dvs. netop på det tidspunkt, hvor *Die Gesellschaft der Gesellschaft* var gået til trykning. Efterfølgende var det blevet suppleret af en hel del tilføjelser. Tilsyneladende var det altså dette manuskript, Luhmann fokuserede på gennem sin svære sygdom frem til døden i november 1998.

Luhmann havde da også, før han i overensstemmelse med sin forskningsplan nåede til bogen om samfundets religion, skrevet mange arbejder om religiøse emner. Allerede

i 1977 udkom hans bog *Funktion der Religion* (Luhmann 1977) med kapitler om religionens samfundsmæssige funktion, om sammenhængen mellem udviklingen af religiøse dogmatikker og samfundets udvikling, om kontingenshåndtering, sekularisering og religiøs organisering. Selv om denne bog er præget af hans daværende orientering imod amerikansk neofunktionalisme og især af inspirationen fra den amerikanske sociolog Talcott Parsons, peger den dog allerede frem mod bestræbelsen på at gøre mening til religionsteoriens centralbegreb (jf. Luhmann 1977, 20ff). Samtidig antyder allerede denne bog imidlertid, at spørgsmålet om religion også personligt lå Luhmann særligt på sinde. Bogen er nemlig som den eneste i den kolossale række af monografier forsynet med en tilegnelse – til mindet om hans kone, som døde i en alder af 50 år, og for hvem “der Religion mehr bedeutete, als Theorie zu sagen vermag” (Luhmann 1977, 7).

Herudover kan man nævne en række vægtige artikler om religion, jf. for eksempel “Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen” (Luhmann 1972), “Society, Meaning, Religion: Based on Self-Reference” (Luhmann 1985), “Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?” (Luhmann 1987a), “Die Unterscheidung Gottes” (Luhmann 1987b), “Brauchen wir einen neuen Mythos?” (Luhmann 1987c), “Die Ausdifferenzierung der Religion” (Luhmann 1989), “Die Weisung Gottes als Form der Freiheit” (Luhmann 1990), “Ich denke primär historisch’: Religionssoziologische Perspektiven; ein Gespräch mit Fragen von Detlef Pollack.” (Luhmann 1991) og “Die Sinnform Religion” (Luhmann 1996). Udviklingen går fra de tidlige artiklers relativt traditionelle sociologiske tilgang til religion som organisation til de senere artikler, der kredser om kerne-emnet religion som meningsform.

Det er også vigtigt at gøre opmærksom på den bog, Luhmann skrev sammen med sin daværende student Peter Fuchs: *Reden und Schweigen* (Luhmann/Fuchs 1989). Her er fire af kapitlerne af direkte religionsvidenskabelig interesse, nemlig “Die Weltflucht der Mönche. Anmerkungen zur Funktion des monastisch-asketischen Schweigens” (Luhmann/Fuchs 1989, 21-45), “Vom Zweitlosen: Paradoxe Kommunikation im Zen-Buddhismus” (Luhmann/Fuchs 1989, 46-69), “Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren: Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität?” (Luhmann/Fuchs 1989, 70-100) og “Geheimnis, Zeit und Ewigkeit” (Luhmann/Fuchs 1989, 101-137). De tre førstnævnte artikler er ganske vist skrevet af Peter Fuchs og kun den sidstnævnte af Luhmann; men de er alle resultatet af indgående diskussioner mellem de to forfattere.

Endelig er der også i mange af de øvrige værker interessante henvisninger til religiøse fænomener. I bogen om samfundets økonomi, *Die Wirtschaft der Gesellschaft* (Luhmann 1986), er der således en række overvejelser om djævelen som iagttagelsesposition, og i *Beobachtungen der Moderne* finder man den ofte citerede betragtning om religion i et moderne samfund, at hvis man anvender moderne europæisk rationalitet på sig selv, så vil en af opgaverne være “at forstå at man ikke forstår, hvad man ikke forstår, og at afprøve semantikker, der kommer til rette med dette vilkår.” (Luhmann 1992, 90). Ifølge traditionen har man betegnet sådanne semantikker som religion. Men skal dette begreb om religion videreføres, må man udstyre sig med dertil svarende forventninger: “Dann ginge es nicht um ein Potential für Sicherheit, sondern um ein Potential für Unsicherheit” (ibid., 91). I et moderne samfund kan religion ikke betragtes som et potentiale til levering af sikkerhed, men som et potentiale til håndtering af usikkerhed.

Der er igennem de seneste år kommet en del sekundær litteratur om Luhmanns religionsteori og litteratur, der er inspireret af Luhmann. Herhjemme kan man nævne Poul Götkes introduktion fra 1997 til Luhmann i en religionsvidenskabelig kontekst, *Niklas*

Luhmann, Camilla Sløks bog *Religionskritikkens ophør - set i lyset af Niklas Luhmann* fra 1999 og to teologiske, Luhmann-inspirerede, ph.d.-afhandlinger, nemlig Camilla Sløk: *Necessitas som distinktion. Sjælesorg i systemteoretisk perspektiv* (Sløk 2004) og Inger Lundager Knudsen: *Trinitarisk kommunikation. Folkekirke og teologi i mediesamfundet systemteoretisk belyst* (Lundager Knudsen 2005). Selv har jeg også skrevet artikler om emnet, jf. litteraturlisten. I Tyskland er antallet af Luhmann-inspirerede og/eller-diskuterende religionsvidenskabelige og teologiske arbejder ganske stort. Som en helt aktuel og anbefalelsesværdig fremstilling, diskussion og videreudvikling af Luhmanns religionsteori kan jeg fremhæve Günter Thomas og Andreas Schüles artikelsamling *Luhmann und die Theologie* (Thomas and Schüle 2006).

4. Die Religion der Gesellschaft

Selv om Luhmann altså gentagne gange – og langt ud over hvad hans systematiske projekt krævede – har beskæftiget sig med emner i grænseområdet mellem religion og teologi, er der ikke tvivl om at hovedværket er den førnævnte, posthumt publicerede *Die Religion der Gesellschaft* (Luhmann 2000a).²

Kapitlerne og hovedtemaerne i bogen er: religion som meningsform; den religiøse kodning; religionens funktion i samfundet; kontingensformlen Gud; uddifferentieringen af religiøs kommunikation i et særligt funktionssystem; religiøse organisationer; religionens evolution; begrebet sekularisering; og religiøse selvbeskrivelser.

Jeg kan ikke inden for rammerne af en artikel gennemgå alle Luhmanns religionsteoretiske arbejder og heller ikke udviklingen i hans religionsteori, men må koncentrere mig om det sene og posthume værk, *Die Religion der Gesellschaft*. Men heller ikke her kan jeg komme igennem alle hovedpointerne i de ni kapitler, men vil koncentrere mig om tre, nemlig “Die Sinnform Religion” (religion som meningsform), som er helt central for forståelsen af Luhmanns religionsteori, den religiøse kodning og religionens funktion i et moderne samfund.

Det indledende spørgsmål i *Die Religion der Gesellschaft* er karakteristisk for Luhmanns teori i generel forstand: “Woran erkennen wir, diese Frage muß zuerst gestellt und beantwortet werden, daß es sich bei bestimmten sozialen Erscheinungen um Religion handelt?” (s. 7) Altså: Hvordan kan vi vide, at det i forhold til bestemte sociale fremtrædelser handler om religion? Hvordan ved vi, at og hvornår en bestemt social gruppe, en procession, en individuel adfærd eller et artefakt kan karakteriseres som religion og ikke som alt mulig andet?

De fleste sociologer ville bare kaste sig over det fænomen, de har valgt: Hvor mange bruger Internet? Hvor mange tæver deres børn? Og tilsvarende, som vi har set i undersøgelse efter undersøgelse: Hvor mange tror på Gud? Og, hvis det sidste spørgsmål besvares bekræftende, kunne de, som man har set, fortsætte: “Tror du, at Jesus var en historisk skikkelse?” “At han var Guds søn?” “Og at han genopstod på tredje dagen?” Så kan man tælle op, sammenligne og konkludere, at flere (eller færre) i dag end tidligere tror på Gud osv. osv. Eller man kan beslutte sig for at skrive en samlet fremstilling af alle religiøse fænomener og straks – med en selvbevidst og umisforståelig provokatorisk pointering – slå fast, at det naturligvis inkluderer alt fra den treenige Gud over

² Henvisninger til *Die Religion der Gesellschaft* sker ved alene i parentes at anføre sidetallet.

gudstjenester til bankeånder, pendulering og julenisser. For normalt gør man sig ikke særlige overvejelser om, hvordan spørgsmål, kategorier og begreber opstår. De “er” der bare. Dobbelt ironisk er det, at man gør så meget desto grundigere rede for måden, spørgsmålene bliver besvaret eller kategorier og begreber optalt. Her mobiliseres alle de metodiske teknikaliteter. Ofte er resultatet, at der gives absolut korrekte svar på dybt tvivlsomme spørgsmål.

Men for Luhmann er det ikke så indlysende: Hvorfra ved vi, at et bestemt fænomen kan karakteriseres som religion? Baggrunden er, at Luhmann ikke blot har indset, men også taget de metodiske konsekvenser af, at den sociologiske positivisme er et overstået stadium. Det er ikke muligt at påstå, at samfundet kan iagttages udefra fra en ophøjet og indiskutabel iagttagelsesposition. Den, der iagttager samfundet, er altid også selv del af samfundet. Og derfor må enhver iagttagelse af et givet fænomen også redegøre for, hvordan den er kommet i stand som iagttagelse. Som Luhmann siger i *Die Gesellschaft der Gesellschaft*: Vi har overstået den ontologiske naivisme til fordel for en forståelse af sociologiens autologiske aspekt.

I indledningen til *Die Religion der Gesellschaft* diskuterer – og forkaster – Luhmann to tilgange: den sociologiske, hvis hovednavn er Émile Durkheim (Durkheim 1968), og den fænomenologiske, som hos Luhmann repræsenteres af Rudolf Otto (Otto 1963).

Durkheim betegner religion som et moralsk og dermed et socialt fænomen. Religion tjener et integrativt formål, fordi den både er begærs- og sanktionsorienteret. Den kanaliserer et begær over i integrative former, og den bruges som legitimation for sanktioner. Den er altså, som også René Girard senere har sagt, på én gang udvidende og begrænsende. Samtidig defineres selve fænomenet religion ud fra distinktionen sakral/profan: Noget i samfundet udskiller sig som sakralt. Men, spørger Luhmann: Hvorved kender man dette? Hvad er det sakrales form?

Hvor den traditionelle sociologiske religionsteori går til fænomenet religion udefra – ja undertiden synes det at være religionssociologiens selvpålagte og selvbegrænsende opgave triumferende at kunne afsløre at religion da bare er et samfundsfænomen³ – og dermed indskrænker fænomenet, går den fænomenologiske tradition til fænomenet indefra. Den starter i troen som fastslået fænomen og spørger: Hvori kommer trosfænomener til udtryk? Men det nærliggende – og i denne tradition ubesvarede – spørgsmål er naturligvis, hvorfra “tro” stammer, og hvorved man kan kende tro som fænomen? Hvor den sociologiske tradition ifølge Luhmann er for religionsfjern, er den fænomenologiske tradition for religionsnær.

5. Religion som meningsform

Men hvori skal man så tage udgangspunkt, hvis man vil udvikle en teori om religion? Luhmanns svar er: i fænomenet mening. Religion er, med den kortest mulige definition, meningsform.

Hvad mener Luhmann med dette? Jo, det mest almene og ikke-transcenderbare medie for en hvilken som helst formdannelse, som psykiske og sociale systemer kan an-

³ Som Luhmann sarkastisk skriver: “Die Soziologie geht nicht von religiösen Glaubensmaximen aus, selbst dann und gerade dann nicht, wenn sie von Religion handelt. Sie pflegt einen ‘methodologischen Atheismus’, um sich dem Wissenschaftssystem zuzuordnen. Ihre Selbstbeschreibung kann deshalb, wenn das Thema Religion aufkommt, nur auf Säkularisierung im Sinne von religiös ungebunden abstellen.” (s. 278)

vende, er *mening*, på tysk: Sinn (s. 15). Vi kan kun give noget form, dvs. tilskrive det betydning, igennem mening som medie for formdannelse. Tag for eksempel lys: Det er det medium, igennem hvilket ting bliver synlige. Og tilsvarende er mening det medium, igennem hvilke alle fænomener bliver iagttagelige for bevidsthed og kommunikation.

Med dette som udgangspunkt melder spørgsmålet sig imidlertid: Kan mening også selv iagttages? Kan mening, som er medie for alle andre iagttagelser, selv gøres til form? Kan det, der giver verden mening, selv gøres til genstand for kommunikation? Kan vi se det lys, igennem hvilket vi ser alle andre ting? Ja, svarer Luhmann: under særlige omstændigheder kan mediet selv ses, nemlig for eksempel når lyset falder gennem den gotiske kirkes farvede ruder og danner skygge i og brydes af dens komplekse arkitektur. Tilsvarende kan mening som medium for al formdannelse også selv gives form, nemlig gennem religion som en specialiseret form for kommunikation. Netop det er baggrunden for kortformuleringen i *Beobachtungen der Moderne*: At religion hjælper os til at forstå, at vi ikke forstår, hvad vi ikke forstår (Luhmann 1992, 90). Mening er altså omdrejningsbegrebet for bestemmelsen af fænomenet religion.

For at begribe Luhmanns teori om religion og for at forstå dybden i hans religions-teori, er det derfor nødvendigt at gå tættere ind i begrebet mening i Luhmanns teori om samfundet. Og for at forstå dette begreb hos Luhmann er det nødvendigt at gå tilbage til hans nok vigtigste teoretiske forgænger og inspirator, den tyske filosof Edmund Husserl.

For at begrebsliggøre fænomenet mening kan man overtage Husserls smukke metafor "horisont", skriver Luhmann (s. 16). Andre fænomener afgrænser sig fra noget synligt andet: Sand afgrænser sig fra falsk, jord fra himmel. Men horisonten markerer en grænse til noget, der ikke kan erfares fra det punkt, hvorfra horisonten tegner sig, samtidig med, at man godt ved, at der hinsides horisonten ikke er ingenting, men noget andet. Alt, hvad der bliver erfaret intentionalt, dvs. fra bevidstheden, har, siger Husserl, en horisont af henvisninger til andre muligheder. "Der findes ikke noget isoleret, som ikke med sig fører henvisninger til anvendelsesmuligheder, til naboskaber, til grænser, bag hvilke der findes noget andet", forklarer Luhmann i sine forelæsninger fra 1991. "Der findes ingen menings-elementer, der kontaktløst svirrer rundt et eller andet sted, eksisterer atomart for sig selv. Nej, når vi identificerer et eller andet, identificerer vi det med henvisning til kontekster (...). I den husserlske fremstilling bliver dette udtrykt i metaforen om horisonten. Der findes altid en horisont for det og-så-videre-og-så-videre" (Luhmann 2005, 43).

Når man analyserer, hvordan der hos Husserl bliver gjort rede for dette fænomen, nemlig i bevidsthedens iboende uro og stadige visen ud over sig selv, støder man på begrebet Sinn, mening. Luhmanns greb er at foretage en abstraktion af begrebet, som hos Husserl forstås bevidsthedsteoretisk. Mens subjektfilosofien – den filosofi hvis omdrejningspunkt er det transcendentale subjekt – påstår, at alene *bevidsthed* er medie for dannelse af former, dvs. for iagttagelse, foreslår Luhmann, at man kunne gøre *mening* – Sinn – til medium for formdannelse (Luhmann 1996, 50), og at denne formdannelsesproces er den centrale bestemmelse af samfundets frembringelse af sig selv som samfund. Det er altså ikke mennesket, der i kraft af sin bevidsthed kan give verden mening. Nej, alle meningsbaserede systemer, både bevidstheds- og kommunikations-systemer, har denne egenskab. Derfor kan bevidsthed gøre iagttagelser – men det kan også et socialt system, for iagttagelse er ikke et begreb for noget, et menneske gør gennem sine sanser, men for den simple og generelle operation, der består af at skelne og

betegne (Luhmann 1997, 69) med mening som medie for iagttagelsesoperationen. Begrebet iagttagelse bliver altså “benyttet højabstrakt og uafhængigt af det materielle substrat, den infrastruktur eller den specifikke operationsmåde, der muliggør gennemførelsen af iagttagelser” (ibid.). Herved frigør Luhmann sig fra en subjektfilosofisk eller antropocentrisk tilgang til iagttagelse som formdannelse. Og herved genåbner han forbindelsen til en teologisk forståelse af mening, en forbindelse som antropocentrismen eller subjektfilosofien blokerede, fordi den netop reservede meningsdannelsen til den menneskelige bevidstheds operationer. Resultatet af iagttagelse i denne “højabstrakte” betydning er meningsbaseret formdannelse. Mening er på én gang formdannelsens forudsætning og resultat, den er på en gang medie – forudsætning for formdannelse – og form, resultatet af formdannelse.

Denne idé om at gøre mening, Sinn, til teoriens begrebslige omdrejningspunkt, har Luhmann forfægtet, lige siden han entrede den videnskabelige scene i slutningen af 1960’erne. I 1968 holdt han en forelæsning på de tyske sociologers 16. årsmøde. Allerede her foreslog han at definere mening som “en bestemt strategi til at forholde sig selektivt under omstændigheder af høj kompleksitet” (Luhmann 1971, 12). Mening er en særlig strategi til at håndtere kompleksitet. Ved hjælp af mening kan man nemlig selektere, udvælge, noget og lade andet ligge.

Mening er altså ikke bare en egenskab ved bevidstheden eller en bevidsthedskompetence. Nej, mening kan karakteriseres som det, der “har at gøre med differencen mellem aktualitet og mulighed, med differencen mellem aktualitet og potentialitet eller virtualitet, eller hvordan man nu end vil udtrykke det. Ved alt det, som man aktuelt intenderer, forestiller sig, eller – hvis man taler om kommunikation – det som man aktuelt taler om, har man en kontekst for videre anvendelser som et muligt udgangspunkt for andre ting” (Luhmann 2005, 44). Og så tilføjer Luhmann med anknytning på den ene side til Husserls bevidsthedsfilosofiske tilgang og på den anden side til sit eget teoriprojekt: “Bevidstheden er, kan man sige, endogent urolig” (ibid.). Hvis man generaliserer dette udsagn, lyder det: *systemer er endogent urolige*. De er med andre ord urolige, og årsagen til denne uro er at finde i systemet selv.

Mening, dvs. den endelige, men hele tiden selvforandrende og selvoverskridende meningshorisont, hvorigennem samfundet kan iagttage sig selv som samfund, dvs. give sig selv form som samfund, er på én gang et produkt af de operationer, der benytter mening, og en forudsætning for disse operationer (jf. Luhmann 1997, 44f). Derfor er samfundet samfundets samfund: Det frembringer sig selv som samfund, og det forudsætter sig selv som samfund.

Det er denne den yderste grænse og betingelse for iagttagelse og kommunikation, denne grænse og forudsætning for bevidstheds- og kommunikationssystemers operation, som gøres iagttagelig gennem religion.

Men hvordan foregår denne iagttageliggørelse af det, der ikke kan iagttages? Hvad er det, der karakteriserer religiøs kommunikation? Svaret er, at det naturligvis foregår på mange forskellige måder. Man kan tabuisere det ikke-iagttagelige gennem billedforbud; man kan pålægge sig selv taleforbud, for eksempel gennem tavshedsstrategier; man kan give det mæle ved at tale i tunger eller ved – i trancetilstand, gennem indtagelse af euforiserende stoffer osv. – at lade det, der ikke kan ytre sig, få stemme. Alt dette repræsenterer kommunikationsteknikker til at overskride grænsen mellem immanens og transcendens: Gennem billed- og taleforbud anskueliggør man det, der ikke kan siges; det fremstilles i sit markerede fravær.

Alt dette er imidlertid eksempler på, hvad Luhmann undertiden kalder “primitive” eller “tidlige” religiøse semantikker. Her opererer man med en binær distinktion. Det ene problem er, at man ontologiserer begge sider af distinktionen, også den transcendent. Gud bliver f.eks. en agerende person eller “vilje”. Det andet problem er, at man skaber en undertiden næsten kausal relation mellem distinktionens to sider. Men herved gør man ikke den immanente sides uforklarlighed, dens kontingens, livets vilkårlighed, urimelighed og ubegribelighed forklarlig; nej, man gør den snarere uforståelig. For burde der så ikke være en forklaring eller begrundelse? Hvorfor er Guds veje uransagelige? Her møder vi alle de problemer, som theodiceerne har tumlet med.

Derfor vender Luhmann sig mod og interesserer sig især for det, han – igen: undertiden, for det er tilsyneladende ikke systematisk – kalder “højreligiøse” semantikker. For hvordan undgår man den binære distinktions mangel på plausibilitet? Det gør man ved i stedet for at operere med en simpel binaritet at – med inspiration fra den engelske matematiker George Spencer Brown – indføre en re-entry-figur. En særlig raffineret måde at gøre mening iagttagelig på er nemlig at genindføre distinktionen mellem immanens og transcendens i immanensen. Og det er netop, hvad der sker i visse højreligiøse semantikker. Religion, skriver Luhmann, gør mening iagttagelig ved at genindføre distinktionen iagttagelig/uiagttagelig i det iagttagelige (s. 32). Bedst kendt er dette i distinktionen Jesus/Gud. Hvis denne distinktion genindføres i sig selv – og på den iagttagelige side af distinktionen, dvs. i Jesus som menneske og som historisk kendsgerning – bliver resultatet Jesus Kristus. Gud, som i sig selv er uiagttagelig, dvs. som er den uiagttagelige og utilgængelige forudsætning for, at verden er tilgængelig, dvs. har mening, bliver gjort iagttagelig i dobbeltskikkelsen Jesus Kristus.

Effekten af at foretage denne fordobling, dvs. denne re-entry af distinktionen immanens/transcendens i sig selv på immanensens side, er, at man håndterer paradokser. Intet menneske kan, uden at blive ramt af paradokser, sige, at alle mennesker lyver. Det kan kun Gud. Men prisen er, at Gud for at sige dette må gøre sig til ikke-menneske. Intet menneske kan undgælde sig loven, hvis loven er almengyldig. Det kan – igen – kun ikke-mennesket Gud. Men hvordan kan Guds lov i så fald blive tilgængelig, hvis man vel at mærke ikke accepterer det simple trick at krydse grænser ved hjælp af stentavler og sendebud? Det kan man ved at operere med dobbeltskikkelsen Jesus Kristus.

Men selv om han ved på én gang at være menneske og Guds søn naturligvis har særlige forudsætninger, skal også *han* naturligvis håndtere paradokser. Luhmann illustrerer det ved at henvise til Johannesevangeliets lignelse om ægteskabsbryderen (Joh 8, 1-11). De skriftkloge og farisæerne kommer med en kvinde, som er grebet i hor, og som derfor ifølge den jordiske lov skal stenes. Jesus svarer som bekendt: “Den af jer, der er syndfri, lad ham være den første, der kaster sten på hende” (Joh 8,7). Men hvorfor siger Jesus “jer” og ikke “os”? Fordi Jesus, der som Guds søn selv er syndfri, her må stille sig på den anden side af distinktionen – for ellers skulle han jo kaste den første sten. Han taler med andre ord som Guds søn og ikke som mennesket Jesus. Men farisæerne, som jo er skoledet i paradokser, fremfører det rigtige argument, at når han taler som Guds søn, har det, han siger, ikke gyldighed for de jordiske love: “Du vidner om dig selv, dit vidnesbyrd er ikke gyldigt” (Joh 8,13). Pointen er imidlertid, at den lov, som Jesus henviser til, ikke er en lov, der modificerer den jordiske lov, men er en lov, der omhandler distinktionen mellem immanens og transcendens. Derfor svarer Jesus: “Om jeg også vidner om mig selv, er mit vidnesbyrd dog gyldigt, thi jeg ved, hvorfra jeg kom, og hvorhen jeg går: men I ved ikke, hvorfra jeg kommer, eller hvorhen jeg går” (Joh 8,14). Jesus er den

eneste, der – som Jesus Kristus – kan krydse grænsen mellem denne verden og Guds verden. Den lov, han taler om, er derfor ikke en lov for denne verden, men for forholdet mellem immanens og transcendens. Netop derfor kan Guds lov ikke læses af mennesker: To gange i den korte beretning bøjer Jesus sig og skriver på jorden med sin finger. Men den lov Jesus skriver, kan mennesker ikke læse (jf. s. 138f). Denne lignelse er altså et mønstereksempel på religionens paradokshåndtering og på Jesus Kristus som re-entry figur.

”Meningsformer”, sammenfatter Luhmann, “opleves som religiøse, når deres mening viser tilbage på enheden af forskellen mellem iagttagelig og uiagttagelig og finder en form for dette.” (s. 35) Uanset om man skelner mellem væren/ikke-væren eller mellem nærvær/fravær, står det spørgsmål tilbage, hvad der forbliver uiagttaget, når der bliver skelnet på den ene eller på den anden måde: “Religionens problem, det der adskiller den fra alle andre verdens-aktiviteter, er blot dette: Hvordan mening er mulig, når det forholder sig således” (s. 35).

Luhmann anfører en række eksempler på, hvordan religion gør det uiagttagelige iagttageligt og det, der ikke kan kommunikeres, kommunikerbart. Et af eksemplerne er – og jeg håber ikke, det er for banalt at gøre opmærksom på, at denne bog var den sidste, Luhmann arbejdede med og trods alvorlig sygdom formåede at gøre færdig – døden som iagttagelses- og kommunikationsproblem. Spørgsmålet er, hvordan døden kan gives mening, hvilket ikke betyder, at den gøres ‘meningsfuld’, men at den overhovedet gøres begribelig. Luhmanns svar lyder:

I begribslæren af døden træder mediet mening i modsætning til sig selv. Det drejer sig om en grænseerfaring, som modsiger grænsens form, der jo må forudsætte, at der er en anden side. Enhver tydning, der bygger herpå, kan derfor ikke benægtes, at den kun er en tydning. Den kan henlægge sin egen ikke-viden ontologisk i verden, den kan ligeledes kosmologisere den. Den kan fortolke den i skemaet immanens/transcendens. Men det kan åbenlyst ikke ske på en sådan måde, at man plukker døden som enkeltproblem ud og præsenterer et bud (som så straks måtte skulle bestrides). Plausibilitet vinder sådanne tydninger først som religion, og det vil sige: kun som system der kan mobilisere tilstrækkelig verdensviden, som kan aktualisere tilstrækkelige redundanser, således at døden som hændelse, i forhold til hvilken mening selv gøres erfarbar som paradoks, træder tilbage og bliver indlemmet i en verden, der kan blive behandlet som bekendt og som fortrolig (s. 51f, min oversættelse, LQ).

6. Kode og funktion

Alle funktionssystemer kan ifølge Luhmann karakteriseres gennem deres særlige medie, kode og funktion. Det økonomiske systems medie er penge; koden er overskud/underskud; og funktionen er knaphedsreduktion. Det politiske systems medie er magt; koden er flertal/mindretal; og funktionen er at træffe kollektivt bindende aftaler. Det videnskabelige systems medie er sandhed; koden er sand/falsk; og funktionen er at frembringe ny viden.

Vi har allerede set at religionens medie er mening, Sinn. Men hvad er religionssystemets kode og funktion?

Ifølge Luhmann er den religionsspecifikke kode, som det allerede er blevet antydnet, immanens/transcendens. Herved adskiller den religiøse kode sig fra andre, for mens andre funktionssystemers kode sætter funktionssystemets plusværdi over for dets mi-

nusværdi (det politiske system sætter flertal over for mindretal, det videnskabelige opererer med sand/falsk, det økonomiske med overskud/underskud), sætter religionssystemet det, der religiøst betragtes er minusværdi, nemlig immanens, over for religionssystemets plusværdi, transcendens. Immanens er, med den tyske matematiker Gotthard Günthers udtryk, kodens designationsværdi, mens transcendens er kodens refleksionsværdi. "Man kan (...) sige, at en kommunikation altid er religiøs, når den betragtes det immanente under det transcendentets synsvinkel" (s. 77)

Dette kan ske på mange forskellige måder: Man kan skelne mellem det nære og det fjerne, jord og himmel, ondt og godt. Man kan formidle mellem de to sider af distinktionen ved hjælp af handlinger eller objekter, der krydser grænsen: tegn, undere, budskaber. Eller man kan etablere en kausal relation mellem de to sider, således at den hinsides Gud skaber eller fjernstyrer de herværende hændelser (jf. s. 81 ff). Men som jeg allerede har nævnt, giver det en række kommunikative vanskeligheder, enten fordi det, der er det absolut andet og derfor utilgængeligt for erfaring eller kommunikation, udstyres med en række velkendte, ontologiske egenskaber, eller fordi dette absolutte andet er og forbliver absolut anderledes og derfor utilgængeligt.

Derfor er svaret ikke at blive stående ved den absolutte forskel mellem immanens og transcendens, men at genindføre forskellen mellem immanens og transcendens i sig selv – på distinktionens immanensside. Gud er ikke blot hinsides, men er også i verden. Han er på den ene side her og ikke her. Kristendommens "løsning" på dette problem – en løsning som jeg allerede nævnte ovenfor og hvis konsekvenser jeg eksemplificerede med lignelsen om ægteskabsbrydersken – er inkarnationen: Gud der lader sig føde i dobbeltskikkelsen Jesus Kristus.

Så hvad er religionens funktion? Den er ikke at producere ny viden, at reducere materiel knaphed, eller at muliggøre kollektivt bindende afgørelser. Dertil tjener videnskabs-, økonomi og politiksystemet. Men religionens funktion er heller ikke, som Durkheim mente, at være solidaritetsstiftende og moralsk integrerende. Religion hører tværtimod, skriver Luhmann allerede i 1990'erne, til "de allervigtigste konfliktkilder, og dette ikke blot i det førmoderne samfund."⁴ (s. 120f) Nej, "den gamle tese, at religion tjener til samfundsmæssig integration, lader sig (...) næppe opretholde. Snarere kunne, i det mindste for folkekirkelige former for religion, det modsatte gælde: at religionen selv er henvist til en høj grad af samfundsmæssig integration" (s. 125).

Religion kan ikke tillægges de kausale funktioner, som religionssociologien traditionelt har opereret med. Luhmanns forslag er, at religionens funktion er at håndtere paradokser. Religion er et af de – måske det – første funktionssystemer der uddifferentieres. For allerede i de tidligste samfund, der er baseret på verbal kommunikation, er der behov for at håndtere enhver kommunikations iboende menings spørgsmål. Mening er det nødvendigt forudsatte medie for al formdannelse. Men kan mening selv tillægges form? Dette spørgsmål tilbyder religion et sprog – en semantik – til at håndtere.

7. Forskningsperspektiver

Hermed har jeg præsenteret kerneelementerne i Luhmanns religionsteori. Modsat den

⁴ Jeg skal gøre opmærksom på, at jeg citerer imod teksten. I Luhmann 2000: 120f står der: "...und dies nicht nur in er modernen Gesellschaft". Som man kan forstå, opfatter jeg dette som en skrivefejl. Dette synes også at kunne begrundes i konteksten.

traditionelle religionssociologi gøres religion ikke til et samfundsprodukt, og hensigten er ikke at “afsløre”, at det forholder sig sådan. Men modsat den fænomenologiske religionsteori gøres religion heller ikke til et bevidsthedsprodukt, dvs. til den ydre manifestation af en særlig tros-evne eller til resultatet af et særligt tros-behov. Nej, religion er en måde, hvorpå mening kan gives form. Religion kan gøre mening mulig.

Dette repræsenterer efter min mening et langt rigere religionsteoretisk tilbud end både det, reduktionistiske religionssociologier ofte ellers leverer, og det næsten selvundskyldende – “jeg er religiøst set tonedøv” – som Habermas har tilbudt.

Men hvilke perspektiver kan man pege på i forlængelse af Luhmanns meningsbaserede religionsteori? Jeg vil meget kort, i spørgende form, pege på følgende muligheder:

1. Giver det anledning til en teologisk omfortolkning? Det er nærliggende at sige, at den individualisering af Gudsforholdet, som blev artikulert af Luther med vægten på det enkelte menneskes personlige Gudsforhold og dermed Gudsforholdet som et trosanliggende, har at gøre med udbredelsen af trykpressen. For resultatet heraf var, at de religiøse skrifter ikke længere kunne monopoliseres af præsterne, men blev et anliggende for det enkelte menneske, der jo selv fik mulighed for at læse og fortolke Biblen. Men hvis det er rigtigt, hvad sker der så i et samfund præget af global, digital kommunikation? Mit forslag er, at resultatet er, at den såkaldte “Gödelisering” – Gödels ufuldstændighedsbevis, at verden ikke udtømmende kan beskrives indefra – er blevet en hverdagserfaring. I dagens globaliserede og digitaliserede kommunikation er det indlysende, at der ikke findes nogen position “uden for”. Vi er altid allerede et element i den verden, vi forholder os til. Ergo er det religiøse kernespørgsmål hverken det traditionelle, om “Gud råder”, eller det antropocentriske, om “jeg tror”. Nej, det centrale spørgsmål er, om “mening er mulig”, og hvilken funktion religion har i forhold hertil. Hvis det er rigtigt, er det også sandt, som jeg med henvisning til Marcel Gauchet skrev i begyndelsen af artiklen, at Gud ikke er død, men at begrebet om Gud har forvandlet sig. I så fald er det en underdrivelse at sige, at vi står over for en meget omfattende teologisk opgave.

2. Giver det anledning til en nyfortolkning af forholdet mellem religion og samfund? Igen er mit svar bekræftende. Vi kan ikke uanfægtet fortsætte med at anskue dette forhold i kausaltermer, og vi kan heller ikke fortsætte med det gamle projekt om at “afsløre”, at al den religiøse hokus pokus “i virkeligheden” er et samfundsmæssigt produkt. I stedet må forholdet mellem religion og (for eksempel) medier, politik, offentlighed osv. anskues i termer af begreberne operativ lukning og strukturel kobling. Det er, hvad Inger Lundager Knudsen har gjort i sin ph.d.-afhandling om kirke og teologi i mediesamfundet (Lundager Knudsen 2005), og det er hvad jeg selv har gjort i min artikel “Kirke, medier og offentlighed” (Qvortrup 2006c).

3. Giver det anledning til at arbejde videre med en vidensteoretisk fortolkning af religion? Dette er mit eget aktuelle kerneprojekt, nemlig at religion ikke er én af pladsholderne i et vidensmæssigt nulsumsspil, hvor “mere” religion giver “mindre” fornuft og omvendt, men at der findes kvalitativt forskellige, men logisk interrelaterede vidensformer, hvoraf én vidensform er den, der i traditionen er blevet artikulert igennem religiøse semantikker.

Jeg vil afslutte artiklen med at antyde denne tredje mulighed for et videre arbejde med inspiration i Luhmanns religionsteori.

8. Religion som vidensform

Viden og ikke-viden

I indledningen til sin *Tractatus logico-philosophicus* fra 1921 skriver Ludwig Wittgenstein, at for at kunne skabe et billede af, hvad vores menneskelige viden omfatter, må man kunne hæve sig over denne viden. Man må med andre ord kunne se dens grænser. Wittgensteins mål var at trække grænser for viden: Hvad ved vi, og hvad ved vi ikke? Pointen er imidlertid, at for at kunne se, hvor grænsen for mulig viden går, må man kunne forestille sig denne grænse såvel indefra som udefra. "...[U]m den Denken eine Grenze zu ziehen, müßten wir beide Seiten dieser Grenze denken können..." (Wittgenstein 1969 [1921], 7)

For at kunne tale om det, vi ved, er det altså nødvendigt at forestille sig, at der er noget hinsides det, vi ved. At der ved siden af eller ud over vores viden er ikke-viden, og ikke blot ikke viden som det, vi endnu-ikke-ved, men ikke-viden som absolut ikke-viden: Som det, vi ikke-kan-vide.

Men hvad ved vi om det, vi ikke-kan-vide? Og hvad kan vi vide? Ingenting, siger Wittgenstein. Om det, vi ikke kan tale, må vi tie, fastslår han i den berømte afslutningsparagraf i *Tractatus*. Men kendsgerningen er jo, at det forholder sig omvendt: At om det, vi ikke-kan-vide, for eksempel døden, om det forsøger vi ustandseligt at tale – nemlig i en religiøs semantik.

Problemstillingen om grænserne for viden er ikke ny. Tværtimod. Vi kender den fra Aristoteles' argument om, at logikken logisk set må være forankret i noget, der går forud for logikken. Vi kender den fra Platons hulebillede: Vi kan se vores egne skygger på hulens væg; men vi kan ikke se, hvad der skaber hulen, eller hvad der er på dens anden side. Hulen er grænsen for vores viden, og alt, hvad vi kan vide, er, at der er en sådan grænse.

Den samme problemstilling er formuleret på en anden måde i det såkaldte løgnerparadoks. Kan en kretenser udtale sig universaliserende om kretensere? Kan han sige, at alle kretensere lyver? Nej, ikke uden at han dermed dementerer sig selv. Kan han sige, at alle kretensere taler sandt? Nej, ikke uden at han dermed løber ind i tautologiens trivialiteter.

For at udtale sig universaliserende om kretensere må den pågældende kretenser træde uden for Kreta. Han må gøre sig til ikke-kretenser, dvs. se grænsen for hvad kretensere kan vide udefra. Men prisen er høj: Prisen er, at han har gjort sig til ikke-kretenser. Prisen er med andre ord, at udsagnet ikke gælder for ham selv.

Var det nu ikke kretensere, men mennesker, det handlede om, ville udsagnet have lydt: "Alle mennesker lyver." Eller: "Alle mennesker taler sandt". For at kunne sige sådan må man gøre sig til ikke-menneske, dvs. til Gud. Dette finder man mange tragiske eksempler på, jf. blot de marxister som kunne se det, som ingen andre kunne se, nemlig menneskehedens fordummelse under kapitalismen, og som derfor kunne stille sig selv udenfor og herfra anviser mål og midler.

Men er der ikke nogen vej uden om paradoksets diabolske fælde? En af dem, der har trodset det taleforbud, som Wittgenstein udstedte, og har forsøgt at sætte den utilgængelige ikke-viden i tale, er den engelske logiker George Spencer Brown.

I indledningen til "sin" *Tractatus*, bogen *Laws of Form* fra 1969, siger han, at et univers kommer i stand, når et rum kløves. Det han mener er, at for at skabe et univers, dvs. en verden eller et vidensrum, må der dels sættes en grænse, dels må den ene side af

denne grænse markeres.

Vi kender det fra de mest simple tegninger: Man tager et stykke blankt papir og deler det med en vandret streg. Straks har man skabt en verden med en horisont. Her, på denne side af grænsen, er "vores" verden, dvs. det vi ved. På den anden side af grænsen er det, vi endnu ikke ved, den umarkerede side af verden. Pointen er imidlertid, at hinsides den markerede og den umarkerede side må der være "noget", nemlig det som Spencer Brown betegner som det "rum", som kløves, når der sættes en grænse. Om dette rum ved vi alene, at det må være der. Lidt ved vi med andre ord: Vi ved, at dette "rum" må forudsættes som nødvendig forudsætning for viden. Og vi ved desuden, at dette rum er utilgængeligt for positiv viden: Vi ved, at vi ikke ved, hvad vi ikke ved.

Dette rum, om hvilket vi alene ved, at vi ikke ved, hvad vi ikke ved, har i tidens løb fået mange betegnelser. Et navn er "Gud", dvs. den iagttager, som kan iagttage alt, og som i sig selv er uiagttagelig. Gud er den kretenser, der er flyttet uden for Kreta, den iagttager, der står uden for iagttagelsens grænse, ja den skaber, der har stillet sig uden for skabelsen.

Et andet mere profant navn for det "rum" eller den entitet, som udgør den absolutte ikke-viden, er "Das Ding an sich", dvs. verden fra før den fik egenskaber. Begrebet er Immanuel Kants, og også han måtte i sin undersøgelse af den rene fornufts former forudsætte, at den rene fornuft opererer inden for grænserne af absolut ikke-viden. For ham betegner "Das Ding an sich" den nødvendige forudsætning for viden, om hvilken vi ingenting kan vide.

Det er denne absolutte ikke-viden, vi gør os transcendensforestillinger om. Men hvordan? Det gør vi gennem religionen som en særlig iagttagelses- og kommunikationskode. Det er derfor ikke så sært, at religion som vidensform er lige så gammel som det, man kunne kalde den positive vidensform. De to forudsætter hinanden. Lige så længe mennesker har tænkt over og kommunikeret om verden og dens beskaffenhed, lige så længe har de tænkt over og kommunikeret om det, der går forud for verden. Den religiøse iagttagelses- og kommunikationskode er derfor en af de tidligste koder i iagttagelses- og kommunikationskodernes evolutionshistorie.

Transcendens som iagttagelses- og kommunikationsproblem

Ifølge Niklas Luhmann kan den religiøse iagttagelses- og kommunikationskode som allerede nævnt karakteriseres som den, der er baseret på forholdet mellem immanens og transcendens.

Påstanden er, at når det herværende, dvs. det der er tilgængeligt for erfaring, iagttages i lyset af det transcendent, så er der tale om religiøs kommunikation. Jeg kan iagttage birketræet, der vifter uden for mit vindue, i en økonomisk optik: Hvad har det kostet, og mon vi har råd til selv at købe et? Jeg kan iagttage det i en biologisk optik: Hvad betyder det for fuglelivet? Eller hvad er det nu for en slags birk? Men jeg kan også iagttage træet og kommunikere om det i en religiøs optik: Denne komplekse gestaltning er et tegn på en skabende Gud, kunne jeg sige, hvis jeg var tilhænger af intelligent design. Dets viften med grenene er måske ligefrem en viften på vegne af Gud; Vorherre vinker til mig gennem birketræet, ville mennesker med en ontologisk-bogstaveliggørende Gudsopfattelse kunne sige og derved gøre birketræet til et medie for Guds kommunikation.

Uanset om man abonnerer på den ene eller anden Gudsopfattelse, er alle disse måder at iagttage birketræet udtryk for, at det immanente anskues i lyset af det transcendent.

Immanens er kodens designationsværdi, transcendens er dens refleksionsværdi, ville den ovenfor nævnte tysk-amerikanske logiker Gotthard Günther sige (jf. Günther 1976).

Dette forhold mellem immanens og transcendens har altid været et kendetegn ved religiøs iagttagelse og kommunikation til forskel fra andre former for iagttagelse og kommunikation. Men samtidig har det også altid repræsenteret et iagttagelsesmæssigt, et kommunikativt og et erkendelsesteoretisk problem. For hvordan gør man det ikke-iagttagelige iagttageligt? Hvordan kommunikerer man om det ikke-kommunikerbare? Hvordan kan man vide noget om det, om hvilket man intet kan vide?

Det klassiske svar, som jeg allerede har givet eksempler på, er, at man genindfører distinktionen mellem immanens og transcendens i det immanente. På denne måde trækker man det abstrakte, ja utilgængelige, ned i det konkrete og tilgængeligheds sfære. Det kan man gøre ved at indføre Gud eller hvilke transcendentale magter, der nu er tale om, i den immanente sfære. Man transformerer "Gud" fra at være absolut ikke-viden til at være en ontologisk skaber og kommunikator. Gud sidder på en sky og trækker i birke-træets grene eller sender et strålesignal ned i det, så det fremstår i en særlig aura. Fejlen ved kreationisterne og de intelligente designere er – og det er jo en afgørende fejl – at de glemmer, at de har foretaget en genindførelse.

Med mindre man hylder en ontologisk Guds-opfattelse (dvs. påstår, at Gud er en person med en adresse), begår man altså derved en fejl. For var Gud ikke netop kendetegnet ved at være uiagttagelig? Man kan da ikke løse transcendens-problemet ved at gøre det transcendentale håndgribeligt. Herved har man smidt barnet ud med badevandet.

En anden mulighed er, at man udstyrer birketræet med en særlig "glød", som signalerer at dette træ ses i lyset af noget andet. Så gør man Gud iagttagelig, samtidig med at man så at sige markerer hans uiagttagelighed. For denne "glød" markerer, at vi godt ved, at det vi kan se i billedet er usynligt. Dette er det auratiske trick.

Hermed har man måske ikke begået en fejl, men man har benyttet sig af et unægtelig dårligt kommunikativt trick. Man har indgået en slags kommunikativ aftale om, at det, der afbildes på en bestemt måde, "i virkeligheden" er ikke-iagttageligt.

Men hvad kan man så gøre? Man kunne jo sige, at "Gud", den uiagttagelige bestråler, ikke er et fænomen, der kan tid- og stedfæstes. Han (eller det) kunne i stedet være en relation. Han kunne være det, der forbinder immanens og transcendens. Han kunne være selve den distinktion, der adskiller og forbinder det immanente og det transcendentale.

Også denne løsning er velkendt: Der er i tidens løb produceret mange engle, som netop har befundet sig i 'mellemløbet' eller 'relationen' mellem Gud og jord, jf. blot de teo-periferiske verdensbilleder, som florerede i Europa i mange hundrede år, og hvor der mellem på den ene side jorden, planeterne og stjernerne og på den anden side Gud var anbragt herskare af såvel engle som ærkeengle: budbringere mellem den immanente verden og den transcendentale Gud.

Men i så fald er der sket en adskillelse af det, der burde være forbundet. Gud er henvist til en placering hinsides det jordiske. Englene som en slags distinktionsmarkører har gjort afstanden mellem Gud og verden for stor. Så er livet på jorden, ja verden i sin helhed, ikke længere guddommelig, dvs. så ses den ikke igennem transcendensen. Nej, i så fald er den adskilt fra det hinsides.

Så hvordan løses problemet? Min påstand – en påstand, jeg har arbejdet med i lang tid, men som jeg fik mod og hjælp til at præcisere af Kirsten Lundager Knudsens ph.d.-

afhandling om trinitarisk kommunikation (jf. Lundager Knudsen 2005) – er at trinitariteten repræsenterer et interessant forslag til løsning på religionens iagttagelses- og kommunikationsproblem.

Trinitaritet

Der er således et gode, der alene er enkelt og af den grund alene uforanderligt, nemlig Gud. Af dette gode er alle gode ting skabt, men de er ikke enkle, og derfor er de foranderlige. De to kalder vi Fader og Søn, og begge disse er med deres Ånd én Gud. Denne Faderens og Sønnens Ånd kaldes med en særlig betydning af dette ord for Helligånden.

Vi tror og fastholder og forkynder trofast, at Faderen fødte Sønnen, dvs. visdommen, ved hvilken alting er skabt, den enbårne Søn, at én Fader fødte én Søn, en evig en tilsvarende evig, en i allerhøjeste grad god en lige så god; at Helligånden samtidigt er både Faderens og Sønnens Ånd og selv er konsubstantiel med og evig som de to; og at denne helhed både er en Treenighed på grund af personernes individualitet og én Gud på grund af den udelelige guddom...

Disse udsagn af Augustin i *Om Guds stad* kan efter min mening fortolkes som et uhyre avanceret forslag til ikke blot at løse et fundamentalt erkendelsesteoretisk problem, men også til at løse religionens iagttagelses- og kommunikationsproblem.

Allerede i 325 havde repræsentanter for de kristne kirker holdt møde i Nikæa for at få styr på forholdet mellem immanens og transcendens, dvs. mellem mennesker og Gud formidlet af dobbeltskikkelsen Jesus Kristus, ham der på en gang er Gud (Kristus) og menneske (Jesus) og som derfor løser problemet om forholdet mellem det herværende og det hinsidige.

Løsningen var konstruktionen af den treenige Gud, dvs. en Gud, der er helheden af immanens, transcendens og distinktion, dvs. helheden af Søn, Fader og Helligånd. Debatten om, hvordan denne enhed af et forhold mellem tre instanser skulle forstås, fortsatte i århundreder, og altså med Augustin som en af de afgørende bidragsydere (her citeret fra Augustin 2002, 488. 501 [11,10; 11,24]).

Det var denne løsning, der blev kanoniseret i slutningen af 400-tallet i den athanasianske trosbekendelse og som siden hen har været bekendelsesgrundlag for den vestlige kristne kirke, først i den katolske, men siden også via den såkaldte *Konkordiebog* i den protestantiske kirke:

[V]i ærer én Gud i tre personer og tre personer i enhed, og vi sammenblander ikke personerne og adskiller ikke Guds væsen. Faderens, Sønnens og Helligåndens personer er nemlig forskellige; men Faderens og Sønnens og Helligåndens guddom er én, af samme ære, af lige evig majestæt. (her citeret fra Grane 1993).

Hvad er ideen i denne løsning, dvs. hvordan repræsenterer treenighedstanken en løsning på det problem at gøre religiøse fænomener kommunikerbare? Jeg mener, at man i et nutidigt sprog kan gengive argumentationen som følger: Religiøs kommunikation kan, som allerede nævnt, umiddelbart defineres som kommunikation i koden immanens/transcendens. Man iagttager og kommunikerer om det herværende i lyset af det hinsidige, og man indsætter derved Gud som meningsskaber.

Den umiddelbare løsning på det fundamentale problem, hvordan man gør verden i sin helhed begribelig, dvs. hvordan man gør mening mulig, er at man installerer en hinsidig Gud – evt. flere guder – der giver mening til det herværende. For som jeg allerede

har fremhævet i referatet af løgnerparadokset, kan en kretenser kun udtale sig enten paradoksalt eller tautologisk om kretensere som sådan. Han må, for at kunne udtale sig udtømmende og hverken paradoksalt eller tautologisk, træde ud af Kreta. Gud må altså som meningstilskriver være ikke-menneske, ikke-jordisk, dvs. transcendent.

Den løsning, der falder umiddelbart for, er at forestille sig Gud som ontologisk skikkelse. Gud kan være en gammel mand med skæg, eller man kan operere med et antal guder eller ånder. Polyteismen tilbyder partikulære meningsudsnit, mens monoteismen tilbyder meningstilskrivning til verden i sin helhed. Under alle omstændigheder tilbydes der hermed et ontologisk svar på at repræsentere en transcendent instans: Gud er en magt og/eller iagttaget, der troner i det høje.

Det problem, der straks melder sig, er: Hvordan kan Gud på en gang være herverende og samtidig hinsides? Spørgsmålet viser, at den ontologiske løsning slet ikke er nogen løsning. Når kretenseren træder ud af Kreta og tilskriver mening til kretensere i almenhed, er han ikke længere kretenser. Når Gud træder ud af verden, er han ikke længere en ontologisk gestalt, men transcendent. Og derfor kan han naturligvis ikke karakteriseres med ontologiske virkemidler.

Hermed melder næste problem sig: Hvordan gør man en transcendent Gud synlig? Hvordan bringes han inden for kommunikativ rækkevidde? Gerne så man kan kommunikere *med* ham, men under alle omstændigheder så man kan kommunikere *gennem* ham og *om* ham.

Kristendommens løsningsforslag – det som er kerneeksemplet i Luhmanns meningsbaserede religionsteori, jf. ovenfor – er inkarnationen. Man skaber en person, der både er Gud og menneske, nemlig Jesus Kristus. Denne dobbeltfigur løser religionens paradoksproblem ved selv at være en paradoksfigur: Både menneske og Guds søn. Jesus Kristus er eksemplet par excellence på det, som Spencer Brown kalder "re-entry". At en distinktion indsættes i sin egen inderside. Forholdet mellem verden og Gud er et forhold mellem immanens og transcendens. Hvordan overskrider man den distinktion, som dette forhold indebærer. Hvordan kommer man fra verden til Gud? Det gør man – hvis man vil undgå de direkte transmissionsløsninger, som jeg har refereret oven for og som indebærer alle de velkendte problemer om en direkte kausalitet mellem Gud og verden (og de deraf affødte spørgsmål om hvorfor Gud tillod dette og hint, eller udsagn om at vi jo så i helt bogstavelig forstand *er* skabt af Gud) – ved at indsætte forholdet mellem immanens og transcendens, mellem verden og Gud, i en person, der tilhører immanensen, dvs. i et menneske. Dette menneske er Jesus, som derfor bliver til dobbeltgænger: Jesus Kristus, og som derfor ganske vist er født af jomfru Maria, men er undfanget af Helligånden. Jesus Kristus er den kristne civilisations re-entry ur-figur.

En af konsekvenserne er, at Gud ikke kan efterlade sig nogen direkte kommunikation, men kun en indirekte. Han kan ikke tale til mennesker, men kan kun omtales, især af den person der i kraft af sin paradoksalt har adgang til de guddommelige hemmeligheder. Man må altså opgive stentavler og tungetale (de guder, der taler gennem jordiske medier, er jo ret beset blot ontologiske gestalter med kommunikationsproblemer). Man må nøjes med at gengive, hvad Jesus har sagt, indirekte som i de fire evangelier og i de andre vidnesbyrd og indirekte øjenvidneberetninger, som udgør *Det nye Testamente*. *Det nye Testamente* er derfor som kommunikationsstrategi en nødvendig konsekvens af religionens særlige kommunikationsproblem. Man kan, som Kierkegaard gjorde opmærksom på, ikke få noget bevis for Guds eksistens. Man vil aldrig kunne finde en skriftrulle med Jesu egen indskrift. Man må tro, dvs. anskue Jesus som tegn, ligesom

den søfarende anskue kosten i vandet som tegn, nemlig som sømærke.

Den foreløbige løsning er dermed den førnævnte distinktionsform: immanens/transcendens, verden/ikke-verden, inkarneret i Jesus Kristus, der som dobbeltfigur har kontakt til begge sider af distinktionen og som derfor kan overskride den. Ved at blive født af jomfru Maria (men dog undfanget af Helligånden) kan han så at sige geninstallere forskellen immanens/transcendens på immanensens side.

Men stadigvæk er der et problem: Gud er ifølge denne løsning entydigt transcendent. Han er, hvad vi *ikke* er. Er vi onde, er han god. Er vi mennesker, er han ikke-menneske. Det er ikke et endegyldigt svar på det problem, som vi gerne vil overkomme, at Gud både er på den ene og på den anden side af distinktionen.

Hermed er vi tilbage ved den tilsyneladende mystiske og utilgængelige tekst af Augustin. Løsningen – og her er der som sagt tale om en erkendelsesteoretisk særdeles avanceret og raffineret løsning – er at flytte Gud ud af distinktionens binaritet, dvs. ud af enten/eller og ind i en både/og position. Hermed er vi nået frem til det trinitariske forslag: I stedet for at operere binært med verden/Gud og med Jesus Kristus som den, der overskrider distinktionen, må vi operere med en løsning, hvor vi flytter Gud ud i en fjerde position, nemlig som det forudsatte “rum” der, med George Spencer Browns førnævnte formulering, kløves og bliver til et univers, når der gøres en distinktion: “A universe comes into being when a space is severed or taken apart.” (Spencer Brown 1971, v). Løsningen er med andre ord at indsætte Sønnen på det immanentes plads, Faderen på det transcendentales plads, Helligånden på distinktionens plads – og gøre Gud til det forudsatte rum. Netop derfor er athanasianerne nødt til, som de gør, at fremhæve at Faderens, Sønnens og Helligåndens personer på den ene side er forskellige (for de udfylder jo forskellige aspekter af distinktionen), men at “deres guddom”, som der står, på den anden side er én og den samme.

Samtidig må man naturligvis fastholde, at Jesus er dobbeltgænger: At han i kraft af sin paradoksale forening af Søn og Fader kan krydse distinktionen ved – med Spencer Browns formulering – at være resultatet af en re-entry af distinktionen på distinktionens immanente side⁵.

Jeg påstår altså, at trinitaritetsdiskussionen i 300- og 400-tallet ikke er for længst skrottet mystik, men er et forslag til at løse grundlæggende erkendelses- og kommunikationsproblemer, problemer som vi ikke er blevet bedre til at løse, men som vi måske snarere er blevet bedre til at fortrænge – blandt andet ved at henlægge sådanne debatter til tiden hinsides en i sig selv mørk middelalder, dvs. hinsides en i sig selv uigennemtrængelig tidsbarriere (denne påstand har jeg uddybet i Qvortrup 2005).

Igennem flere hundreder år er viden blevet defineret som sikker viden. I første halvdel af 1900-tallet blev forsvaret for den sikre viden imidlertid mere og mere skrøbeligt. Kan vi vide det, vi ved, med sikkerhed? Kan vi skærme os mod det grundlæggende vidensparadoks? Eller er det tværtimod sådan, at det vi ved, ved vi under forudsætninger, der også kunne være anderledes? Den positivisme, som blev forsvaret så heroisk af Russell og Whitehead og siden af den unge Wittgenstein, blev i 1930 endegyldigt løbet over ende af Kurt Gödel (jf. Monk 1995, 331; Koch 2004, 195).

En af dem, der tog konsekvensen af kritikken af den sikre viden og dermed af af-

⁵ Se også Inger Lundager Knudsens udførlige analyse af den trinitariske kommunikation i Lundager Knudsen 2005.

fortryllesprojektet, var den engelske sprogfilosof Gilbert Ryle. Han påviste i 1949, at hele forestillingen om viden som sikker viden hviler på "the ghost in the machine"-forestillingen, dvs. på den forestilling at der findes en særligt tænkende instans, som ikke tilhører den verden, som vores viden handler om. For kun ved at tænke verden fra en position uden for verden kan det grundlæggende erkendelsesparadoks ophæves, og det er netop denne forudsætning, der forliste i første halvdel af det 20. århundrede. Vi må altid nødvendigvis tænke om verden fra en position i verden.

Det betyder, at viden ikke udtømmende kan forstås som viden-om verden. For enhver viden-om verden forudsætter, at denne viden frembringes fra en bestemt iagttagelsesposition. Og da netop iagttagelsespositionen ikke længere kan antages som en universel position uden for verden, må den altid specificeres. I sit udsagn om verden må man angive, fra hvilken position dette udsagn frembringes. Knowing-that forudsætter knowing-how, siger Ryle. Enhver fremmediagttagelse sker fra et bestemt sted, og dette sted må derfor benævnes. Enhver fremmediagttagelse må suppleres med en selviagttagelse. Man må vide, hvordan ens viden er kommet i stand (Ryle 1949).

Andre har udtrykt den samme indsigt anderledes. Den amerikanske videnskabsmand Gregory Bateson sagde for eksempel, at intet landkort er identisk med landskabet. Landkortet er landskabet set igennem en bestemt optik, som også kunne være anderledes. Herudfra udledte han en række kommunikations- og læringsformer.

Inspireret af blandt andet Bateson er jeg imidlertid selv gået et skridt videre. Ganske vist er det rigtigt, at knowing-that forudsætter fremmediagttagelse, og at knowing-how forudsætter selviagttagelse, dvs. den videndes iagttagelse af sin egen viden. Men den, der ved noget, iagttager ikke blot verden og sig selv fra sit eget iagttagelsespunkt. Denne iagttager er også i stand til at stille sig uden for sit eget iagttagelsespunkt og iagttage sin egen iagttagelse udefra. Han eller hun kan både gøre første-ordens og anden-ordens iagttagelser. Kretenseren er faktisk i stand til at forestille sig, at han iagttager sig selv og alle andre kretensere fra en position hinsides Kreta. Ja, selv Wittgenstein, som insisterede på, at vi skal trække en grænse for vores tænken, indrømmede som ovenfor nævnt, at dette forudsatte at vi kan sætte os uden for tænkningens rækkevidde, "denn um den Denken eine Grenze zu ziehen, müßten wir beide Seiten dieser Grenze denken können" (Wittgenstein 1969, 7). Min påstand er, at dette ikke alene er muligt, men at det er denne evne til selv-transcendens, som vores tænkning baserer sig på. Vi er i stand til at forestille os, hvordan vores verden tager sig ud fra en iagttagelsesposition hinsides verden.

Når jeg sidder her foran min computer og kigger ud af vinduet, ser jeg et birketræ i naboens have. Jeg ser det og ved, at det kan benævnes 'birketræ' og ikke alt muligt andet. Dette er første ordens viden: Sikker viden, selvfølgelig viden, paratviden. Samtidig kan jeg også iagttage mig selv og sige, at når jeg ved, at det er et birketræ, skyldes det, at jeg i sin tid lærte det i skolens biologitimer. Eller jeg kan sige, at når jeg henviser til birketræet i naboens have, er det for at illustrere en pointe over for den, der netop nu læser disse linjer. Denne viden er anden ordens viden, dvs. viden om viden.

Men jeg kan som sagt også træde uden for mig selv og for min egen iagttagelse. Jeg kan så at sige placere mig mellem mig selv og birketræet og iagttage den idé om iagttagelse, som min iagttagelse baserer sig på. Jeg kan iagttage den unge Wittgensteins teori om, dvs. systematiserede iagttagelse af, at viden skabes som en korrespondance mellem verden og iagttager. Dette er ikke knowing-that, men det er heller ikke knowing-how. Det kan snarere betegnes som knowing-why: Hvad er det, der konstituerer, at jeg ved,

hvad jeg ved, på den måde, jeg gør det? Denne viden er tredje ordens viden. Det er nemlig viden om anden ordens viden. Det er viden om det, der konstituerer min knowing-how.

Denne tredje ordens viden er imidlertid ikke blot en specifik viden om, hvad der konstituerer min skelnen mellem birke- og bøgetræer. Hvis jeg generaliserer denne tredje ordens viden, er den en almen viden om, at viden er konstitueret af og inden for rammerne af en bestemt metafysik. Jeg ved, at vi mennesker i vores umådelige viden er brikker i et kolossalt og uoverskueligt videnssystem, og at dette videnssystem som alle andre systemer beror på en grænse mellem viden og omverden, dvs. mellem viden og ikke-viden. Vi ved altså dette ene, at der hinsides vores videns horisont er noget, som vi må benævne som ikke-viden. Vi ved, at der er en viden hinsides den menneskeligt mulige viden, en viden som vi kun har adgang til i negativ forstand, nemlig i en viden om dens ikke-tilgængelighed. Vi ved med andre ord, *hvad* vi ved, og vi ved, *at* vi ved. Men vi ved også, at vi ikke ved, hvad vi ikke ved. Denne viden om, at vi ikke ved, hvad vi ikke ved, kan benævnes: Fjerde ordens viden. Det eneste, vi ved om denne ikke-viden er, at den forudsætter en videns-instans, som eksisterer hinsides al mulig viden. Den ikke-iagttagelige iagttagelse. Den der former uden at være formet. Den ikke-skabte skaber.

Dette var, hvad Wittgenstein anede, da han afsluttede sin *Tractatus*. Om det, vi ikke ved, må vi tie: "was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein" (Wittgenstein 1969, 7). Netop derfor slutter bogen med de tragiske ord: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen" (ibid., 115) At de er tragiske, begrundes Wittgenstein selv: Vi føler, skriver han, at selv når alle mulige videnskabelige spørgsmål er besvaret, er vore livsproblemer endnu overhovedet ikke blevet berørt. Og så tilføjer han, stik imod sit program: "Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische" (ibid., 115).

Det var det samme, Kurt Gödel udarbejdede et så at sige negativt bevis for i 1931: At nogen eller noget kan iagttage det, som mennesket ikke selv kan iagttage. At der må være nogen eller noget, der ved det, som ligger hinsides mulig viden.

Men det var også det, Augustin forsøgte at udtrykke, om end i et andet sprog, i slutningen af 300-tallet: At vi ved, at vi ikke ved, hvad vi ikke ved, og at der derfor må forudsættes en videns-instans, som eksisterer hinsides al mulig viden. Det, Augustin kalder Gud som helheden af Søn, Fader og Helligånd, det man med Luhmann og Spencer Brown kunne kalde den forudsatte helhed af immanens, transcendens og distinktionens blinde plet, det er det, jeg kalder fjerde ordens viden.

Litteratur

AUGUSTIN

2002 *Om Guds Stad*, Aarhus Universitetsforlag, Århus

BROWN, GEORGE SPENCER

1971 *Laws of Form*, George Allen and Unwin, London

- DURKHEIM, ÉMILE
1968 *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, PUF Paris.
- GRANE, LEIF
1993 *Den danske folkekirkes bekendelsesskrifter*, Anis, København
- GAUCHET, MARCEL
1985 *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris.
- GÖTKE, POVL
1997 *Niklas Luhmann*, Anis, København.
- HABERMAS, JÜRGEN
1985 *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
1992 *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
2005a *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
2005b "Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?" In: Jürgen Habermas & Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg et al.
- KOCH, CARL HENRIK
2004 *Dansk filosofi i positivismens tidsalder. Den danske filosofis historie*, Gyldendal, København.
- MONK, RAY
1995 *Ludwig Wittgenstein. Geniets forpligtelse*, Gyldendal, København.
- LUHMANN, NIKLAS
1971 "Sinn als Grundbegriff der Soziologie", in: Jürgen Habermas und Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
1972 "Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen", in: Jakobus Wössner, ed. *Religion im Umbruch: Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Enke, Stuttgart, 245-285.
1977 *Funktion der Religion*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
1985 "Society, Meaning, Religion: Based on Self-Reference", in: *Sociological Analysis* 46, 5-36.
1987a "Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?", in: Niklas Luhmann, ed., *Soziologische Aufklärung* 4, Westdeutscher Verlag, Opladen, 227-235.
1987b "Die Unterscheidung Gottes", in: Niklas Luhmann, ed., *Soziologische Aufklärung* 4, Westdeutscher Verlag, Opladen, 236-253.
1987c "Brauchen wir einen neuen Mythos?", in: Niklas Luhmann, ed., *Soziologische Aufklärung* 4, Westdeutscher Verlag, Opladen, 254-274.
1989 "Die Ausdifferenzierung der Religion", in Niklas Luhmann, ed., *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
1990 "Die Weisung Gottes als Form der Freiheit", in: Niklas Luhmann, ed. *Soziologische Aufklärung* 5, Westdeutscher Verlag, Opladen, 77-95.
1991 "'Ich denke primär historisch': Religionssoziologische Perspektiven; ein Gespräch mit Fragen von Detlef Pollack", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 29, 937-956.

- 1996 "Die Sinnform Religion", in: *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* 2, 3-33.
- 1984 *Soziale Systeme*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- 1988 *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- 1990 *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- 1996 *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Picus Verlag, Wien.
- 1997 *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- 2000a *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- 2000b *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- 2000c *Organisation und Entscheidung*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- 2002 *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- 2005 *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, Carl-Auer-Systeme Verlag, Heidelberg.
- LUHMANN, NIKLAS & PETER FUCHS
- 1898 *Reden und Schweigen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- KNUDSEN, INGER LUNDAGER
- 2005 *Trinitarisk kommunikation. Folkekirke og teologi i mediesamfundet systemteoretisk belyst*, ph.d.-afhandling, Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet.
- QVORTRUP, LARS
- 2002 "Paradoksgud", in: Niels Grønkjær og Henrik Brandt-Pedersen, eds., *Interesse for Gud. Ni tidssvarende essays*, Anis, København, 152-173.
- 2003 "Kirken i det hyperkomplekse samfund", in: Morten Thomsen Højsgaard, ed., *Den digitale kirke. Syv artikler om internet og kristendom*, Anis, København, 131-152.
- 2004 *Det vidende samfund. Mysteriet om viden, læring og dannelse*, Unge Pædagoger, København.
- 2005 "Det moderne videnstab", in: Henrik Brandt-Pedersen & Hans Hauge, eds., *Gud efter Grosbøll. Religion og samfund*, Anis, København, 91-120.
- 2005 "Fra diakoni til velfærdsstat: Diakonien uddifferentiering", in: Jens Holger Schørring & Jens Torkild Bak, eds., *Velfærdsstat og kirke*, Anis, København, 79-102.
- 2006a "The Tsunami of the Media. The structural coupling between mass media and religion", in: Johanna Sumiala-Seppänen & Raimo Salokangas, eds., *Implications of the Sacred in (Post)modern Media*, Nordicom, Göteborg.
- 2006b "Transcendensforestillinger", in: Bent Holm, ed., *Tro på teatret. Essays om religion og teater*, Bogserien Religion i det 21. århundrede, Københavns Universitet, København, 202-228.
- 2006c "Kirke, medier og offentlighed", in: Jens Torkild Bak & Jens Holger Schjørring, eds., *Udfordringer til folkekirken*, Anis, København, 91-130.
- RYLE, GILBERT
- 1949 *The Concept of Mind*, Hutchinson, London.
- SLØK, CAMILLA
- 1999 *Religionskritikkens ophør – set i lyset af Niklas Luhmann*, Forlaget Samfundslitteratur, København.
- 2004 *Necessitas som distinktion. Sjælesorg i systemteoretisk perspektiv*, ph.d.-afhandling, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet.

THOMAS, GÜNTER & ANDREAS SCHÜLE, EDS.

2006 *Luhmann und die Theologie*, WBG, Darmstadt.

WITTGENSTEIN, LUDWIG

1969 *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. [1921].

Lars Qvortrup, mag. art., professor og direktør
Knowledge Lab, Syddansk Universitet