

RELIGION I SYSTEMTEORETISK BELYSNING

- Introduktion til Niklas Luhmanns religionsteori

Af Povl Götke

Når man gør et eller andet fænomen til genstand for en videnskabelig analyse, kan man ikke undgå at foretage visse overgreb mod det pågældende fænomen. En videnskabelig analyse har nemlig som uundgåelig konsekvens, at man bringes på afstand af genstanden for analysen. Man gøres til iagt-tager, til betragter. Helt bevidst og metodisk distancerer videnskaben sig fra det analyserede fænomens selvforståelse og den hverdagslige indforståethed, det er omgærdet af. Videnskaben har med andre ord dét, man kunne kalde for en fremmedgørende virkning. Fremmedgørelsen kan naturligvis være større eller mindre; det afhænger af det abstraktionsniveau, som den valgte teori og metode befinder sig på.

Når man beskæftiger sig med det arbejde, den tyske sociolog Niklas Luhmann (født 1927) står for, konfronteres man med et højt abstraktionsniveau og en tilsvarende fornemmelse af fremmedgjorthed. Det er Luhmanns kongstanke, at videnskabens mulighed for at bidrage med nye og overraskende indsigter netop skyldes dens *kontra-intuitive* eller *kontra-fænomenologiske* karakter: en videnskabelig analyse bringer ny erkendelse, *fordi* den rykker fænomener ud af deres velkendte sammenhæng og underkaster dem en fremmedartet beskrivelse.

Som metodisk grundlag for sit videnskabelige forehavende benytter Luhmann sig af såkaldte systemteoretiske funktionsanalyser. Denne indfaldsvinkel medfører, at de forskellige fænomener, Luhmann undersøger, beskrives som systemer, der hver især forholder sig til en omverden. For alle systemer gælder det, at de er stillet over for et permanent kompleksitetsproblem, eftersom omverdenen indeholder langt flere muligheder end det enkelte system kan realisere. Derfor må det enkelte system forholde sig selektivt, det forholder sig med andre ord kun til et udsnit af verden. Det er Luhmanns

Religion i systemteoretisk belysning

overordnede hensigt at undersøge, *hvordan og med hvilke midler* de forskellige systemer håndterer den hyperkomplekse omverden.

Luhmann benytter sig af denne metode, hvad enten han beskæftiger sig med samfund, politik, kærlighed eller religion. Han beskriver altså indbyrdes vidt forskellige fænomener i det samme sprog, i den samme systemteoretiske ramme. Det giver nemlig mulighed for at sammenligne fænomener, som ellers ikke har noget til fælles, og netop sammenligningen er en af de vigtigste komponenter i moderne videnskab:

Det at kunne sammenligne formidler en erkendelsesgevinst derved, at det distancerer fra genstanden. Sammenligningen sætter sin genstand i lyset af andre muligheder. Denne belysning af det værende gennem dets variationsmuligheder er en specifikt moderne erkendelsesteknik. Den fører til en bevidst håndtering af sammenligningen som erkendelsesmetode og til en indsigt i forskningsresultaternes metodeafhængighed. (Luhmann 1984b, 36).

Ifølge Luhmann er det en illusion at tro, at man på nogen måde kan nå frem til den endegyldige og uomtvistelige sandhed. Det kan man ikke. Man må affinde sig med relativisme, med perspektivisk pluralisme. Virkeligheden er nemlig ikke en entydig og objektiv størrelse, i forhold til hvilken man nemt og bekvemt kan afgøre en teoris sandhed. Tværtimod formes virkeligheden i høj grad af den beskrivelse, man vælger at underkaste den. Det vilkår må videnskaben medreflektere, hvis den skal fortjene prædikatet »moderne«. En moderne videnskabelig analyse skal med andre ord være *teoretisk selvtematiserende eller selvrefererende*. Og det er systemteorien.

I det følgende vil jeg skitsere nogle af grundtrækkene ved Luhmanns teori om religion.

Luhmanns funktionsanalyse

Luhmann er langt fra den første, som underkaster religion en funktionsanalyse. Det har mange andre gjort før ham. Men han tager afstand fra de to mest almindelige funktionsbestemmelser af religion, nemlig henholdsvis integrations- og interpretationsteorien.

Den første bestemmelse, som blandt andre den franske sociolog Émile Durkheim systematisk udfoldede, hævder om religion at den primært er en socialt *integrerende* faktor. Religion forstås altså som noget, der legitimerer

eller forklarer sociale anordninger og dermed stabiliserer samfundet. Tesen holder ifølge Luhmann ikke stik af den simple grund, at religioner som oftest indeholder læresætninger, som er samfundskritiske eller i hvert fald samfundsrelativerende. Et eksempel er Luthers to-regimente-lære. Religioner er i lige så høj grad desintegrerende og dermed socialt destabiliserende som det modsatte.

Luhmann benægter dog ikke, at religion i visse perioder af den socio-kulturelle udvikling har haft en overvejende integrativ funktion, men denne funktion er ikke primær, og følgelig kan man ikke fyldestgørende beskrive fænomenet religion ved hjælp af integrationsteorien alene.

Teorien er endvidere misvisende, for så vidt den lader forstå, at religion er et fænomen, som har fremtiden bag sig:

Den som desuagtet forudsætter, at religion har, hvis overhovedet, en integrativ funktion, må, stillet over for virkelighedens verden, let komme til den overbevisning, at religion i det moderne samfund har mistet enhver funktion når det drejer sig om de overordnede samfundsmæssige systemer. (Luhmann 1982, 11).

Men det passer ikke. Religion er ifølge Luhmann ikke blevet overflødiggjort. Det er tværtimod afgørende for ham at pointere, at religion stadig – også i moderniteten – »opfylder en både central og meget specifik funktion for samfundet« (Luhmann 1982, 8).

Den anden teori, som for eksempel både Friedrich Schleiermacher og religionskritikeren Ludwig Feuerbach slog til lyd for, hævder om religionens funktion, at den til syvende og sidst er *interpretativ*. Religionens funktion er ifølge denne teori ikke forankret i det sociale, men i den menneskelige bevidsthed. Den består i at kaste lys over det dunkle, at kompensere for den utryghed, som kontingens afføder for det enkelte menneske.

Heller ikke denne definition vil Luhmann nægte en vis berettigelse, men den er ikke nuanceret nok. Hvis religionens funktion forstås som en opfyldelse af et eksistentielt betinget behov, er der uheldige konsekvenser i mindst to henseender: for det første indsnævres religion til kun at være en kontingensreducerende faktor; for det andet henlægges religion til en udelukkende antropologisk relevanssfære. For at tage det sidste først er det Luhmanns pointe, at religion faktisk ikke så meget er et antropologisk fænomen som det er et socialt. Endvidere er det Luhmann om at gøre at fastholde

Religion i systemteoretisk belysning

religionens *ambivalente* karakter. Religion både blotlægger og tildækker kontingens, og denne dobbelte effekt kan ikke indfanges ved hjælp af interpretationsteorien.

Summa summarum: hverken integrations- eller interpretationsteorien alene kan fyldestgørende beskrive religionens funktion. Det er Luhmanns opfattelse, at man kommer sagen nærmere, hvis man benytter sig af en systemteoretisk analyse. I en sådan ramme fremtræder religion som en størrelse, der angår meningsbaserede systemers forhold til omverdenen.

Meningsstrukturens henvisningsoverskud

For visse systemtyper, nemlig de sociale og psykiske, præsenterer verden sig i form af *mening*. Sociale systemer eksisterer i kraft af kommunikation, psykiske systemer i kraft af bevidsthed, og både kommunikation og bevidsthed er baseret på en selvreferentiel meningsstruktur. Man kan hverken tænke eller tale uden at gøre brug af mening.

At mening er en selvreferentiel henvisningsstruktur vil sige, at mening udelukkende henviser til mening. For de systemer, som er indfældet i meningsstrukturen, er alt omfattet af mening. Det er altså ikke muligt for disse systemer at forholde sig til verden uden at tilskrive den mening: »For meningskonstituerende systemer har alt mening; for disse gives der ingen meningsfri genstande.« (Luhmann 1984a, 110).

Det mest påfaldende ved mening er, at den altid implicerer et henvisningsoverskud. Enhver meningsmæssig intention, enhver kommunikativ eller bevidsthedsmæssig identifikation af mening implicerer en overflod af associationer, en overflod af henvisninger til andre muligheder. Det forholder sig med mening ganske som når man med blikket fokuserer på en genstand: man ser ikke kun den intenderede genstand, men det perifere syn indeholder en uoverskuelig mængde af andre genstande, man efterfølgende kan flytte blikket hen på. Men vel at mærke ikke dem alle på én gang.

Dette henvisningsoverskud kalder Luhmann i forlængelse af fænomenologen Edmund Husserl for *appræsentation*. Det er ikke muligt at virkeliggøre alle muligheder, man kan ikke fokusere på alle de genstande, det perifere syn indeholder. Den uoverskuelige kompleksitet, mening fører med sig, må reduceres, og det sker gennem selektion: noget bestemmes som virkeligt,

andet sættes i parentes som muligt, mens noget tredie kort og godt afskrives som umuligt.

Henvisningsoverskuddet er givet med selve meningsstrukturen, hvorimod den faktiske selektion er historisk foranderlig. Verdensbilledet forandrer sig løbende. Det er for eksempel blevet muligt for mennesket at promenerer på månen, men dermed er mulighederne for menneskets udfoldelse ingeniende blevet udtømt. Tværtimod har der åbnet sig et endnu større mulighedspektrum. For nogle år siden læste jeg i *Süddeutsche Zeitung* en BMW-annonce med hvervning af nye, dynamiske medarbejdere for øje. Her stod nogenlunde følgende, som helt aforistisk udtrykker det samme:

Den som uden indsigelse altid affinder sig med det muligens grænser, vil kun bevæge sig lidt. Fremskridt kræver tværtimod viljen til bestandigt at ville skyde disse det muligens grænser endnu længere ud.

Virkelighedshorisonten kan altså nok forskydes med udvidelse eller indskrænkning af den tilgængelige verden til følge, men verden kan ikke restløst omlægges til et fortroligt domæne. Verden indeholder altid og uomgængeligt et transcenderende moment. Den udstråler med andre ord en ambivalens, og netop denne ambivalens er anledningen til religion:

Det problem der udløser religion synes at ligge præcis deri, at denne rekonstruktions-procedure [dvs. den meningsmæssige repræsentation af verden] ... på sin side går reduktivt til værks og ikke indfanger det appræsenteredes fylde. (Luhmann 1982, 25).

For sociale og psykiske systemer er det altså ikke muligt på udtømmende og endegyldig måde at få greb om og kontrol over verden. Verden i sin helhed forbliver ubestemmelig. Netop denne fundamentale ubestemmelighed udløser religion: Religion dæmmer op for den evindelige og urovækkende henvisning til andre muligheder end de effektuerede ved hjælp af *mod-repræsentation*, som Luhmann kalder det. Mod-repræsentation skjuler den kontingens og ubestemmelighed, som følger med en meningsbetinget repræsentation af verden. Ud fra en religiøs betragtning kan man altså ikke tyde verden efter forgodtbefindende; den herskende orden er ikke tilfældig og omskiftelig, den er tværtimod skabt af Gud og ligger som sådan fast til evig tid, selvom man ikke kan gennemskue den. Og ændrer verden sig trods dette, da opfattes

Religion i systemteoretisk belysning

forandringerne som værende i nøje overensstemmelse med Guds vilje og forsyn. Forandringerne er en integreret del af en nødvendig orden, ikke et brud på den.

Religion som socialt fænomen

Som nævnt er både sociale og psykiske systemer indfældede i en meningsstruktur. Med meningsstrukturen følger et henvisningsoverskud, som tvinger det enkelte system til at have et selektivt forhold til sin omverden. At forholdet er selektivt vil sige, at det ikke er det eneste mulige. Der er andre måder at forholde sig til omverdenen på, men forholdet er ingenlunde vilkårligt. Det er ikke ligeegyldigt, hvordan det enkelte system forholder sig til sin omverden. Det vælger nemlig altid sit omverdensforhold inden for et begrænset spektrum af muligheder:

Ethvert selvreferentielt system har kun den omverdenskontakt, som det muliggør for sig selv, og ingen omverden »an sich«. Men netop denne »gøren-mulig-for-sig-selv« af omverden er ikke mulig i en strukturløs, vilkårlig, kaotisk omverden... Dermed kommer man ikke tilbage til postulatet om en imødekommende rationalitet eller naturens lovmæssighed, men erkendelse i al almindelighed og systemadfærd i særdeleshed forudsætter struktureret ... kompleksitet. (Luhmann 1984a, 146).

Et mindstemål af for-strukturering af omverdenen er altså en forudsætning for at det enkelte sociale eller psykiske system overhovedet kan orientere sig i verden. Den instans, som etablerer denne nødvendige for-strukturering, er ifølge Luhmann *samfundet*. Samfundet forlener med andre ord den kaotiske omverden med det minimum af orden, som er forudsætningen for at andre meningsbaserede systemer, herunder psykiske, overhovedet kan orientere sig og knytte an med videre selektioner. Hertil benytter samfundet sig af netop religion: »Kulturelle strukturer med lige præcis denne funktion er religioner. Religionens funktion vedrører bestemmelsen af verden.« (Luhmann 1982, 79).

Således yder religion ifølge Luhmann i sin oprindeligste form først og fremmest en samfundsfunktion. På grund af denne tætte forbindelse mellem samfund og religion har den socio-kulturelle udvikling selvsagt haft afgørende betydning for religionens skiftende form og indhold. Den har blandt andet betydet, at det religiøse efterhånden er blevet henlagt til privatsfæren.

Samfundets differentiering

På tidlige stadier af den socio-kulturelle udvikling blev samfundet og det sociale opfattet som en altomfattende størrelse. Uden for samfundet var der slet og ret intet. Samfundet var verden. Denne forestilling ændrede sig lidt efter lidt. Man begyndte at opfatte samfundet som noget i verden, en del af verden. Verden er andet og mere end samfundet og det sociale. Den består også af noget, som unddrager sig samfundet – for eksempel naturen.

I stedet for at knytte samfundet sammen med verden som helhed, begynder man at knytte det sammen med mennesket. Samfundet udgør ikke verden som sådan, men er summen af de mellem-menneskelige relationer. Det er en klassisk humanistisk forestilling, at samfundet og det sociale består af mennesker og disses handlinger.

Men hermed er det sociale uddifferentiering og selvstændiggørelse ikke afsluttet. Nyere teoretiske ansatser – blandt andet Luhmanns – hævder om samfundet og det sociale, at det må tilkendes en langt større selvstændighed i forhold til mennesket, end man har haft for vane. Samfundet er nemlig et resultat af en selvstyrende og selvreferentiel kommunikationsproces. Dermed ændres ikke blot opfattelsen af samfund fundamentalt, men også og i forlængelse heraf opfattelsen af religion og religiøs semantik:

... mennesker ... skal ikke anskues som elementer i, men som omverden for sociale systemer (altså også for samfundet, altså også for religionssystemet) ... Her ligger den nyere systemteori måske mest dybtgående konsekvenser for den religiøse dogmatik. (Luhmann 1982, 101).

Dette er selve kardinalpunktet i Luhmanns religionsteori: *religion er ikke et fænomen, der knytter sig til bevidsthed og bevidsthedserfaringer, religion er tværtimod primært et socialt fænomen, religion er først og fremmest kommunikation.* Mennesket og dets bevidsthed er omverden for den religiøse kommunikation. Luhmann tager dermed sit udgangspunkt i og radikaliserer det faktum, at det enkelte menneske fødes ind i allerede eksisterende og mere eller mindre velfungerende kommunikationssammenhænge. Det gælder også i religiøs henseende. Det er altså ikke det enkelte menneske, som gør nogle religiøse erfaringer og derefter formulerer en teologi eller en trosbekendelse på basis af disse erfaringer, men det religiøse er artikulert på forhånd, teologien er overleveret.

Religion i systemteoretisk belysning

Derfor afhænger det enkelte menneskes tro naturligvis også af den religiøse kontekst og tradition, som det nu fødes ind i. Det er med andre ord det sociale system og ikke det enkelte menneske som til syvende og sidst er bestemmende for religionens form og indhold: »Den religiøse erfaring er ikke uafhængig af et systemspecifikt udgangspunkt (og det er iøvrigt min tese, at der ikke gives en sådan uafhængighed).« (Luhmann 1982, 51).

Den indre uddifferentiering

Samfundets ydre afgrænsning hænger sammen med en indre udspaltning, som også har vidtrækkende konsekvenser for religionens form og funktion. På tidligere stadier af den socio-kulturelle udvikling er religion relevant i alle henseender. Alle de sociale områder, som senere i udviklingen bliver selvstændige – det politiske, det økonomiske, det videnskabelige etc. –, alle disse områder har oprindeligt været rodfæstet i et religiøst verdensbillede. Det ændrer sig med overgangen til det moderne samfund, fordi de forskellige områder udskilles og centrerer om hver sin specifikke funktion og kommunikationskode. Samfundet hviler ikke længere på en fælles, religiøs totaltydning, men det spaltes op og fragmenteres i en række funktionsspecifikke, sociale kommunikationssystemer.

Med denne udvikling reduceres religion fra at spille en samfundsmæssig central rolle, som kommer til udtryk i dens egenskab af at være en kultisk praksis, flankeret af myte og ritual, til at udfylde en stadig mere marginal funktion. Religionen ændrer sig med andre ord fra at være et altomfattende og selvfølgeligt verdensbillede til at være en efterhængt fortolkning, som forudsætter tro for at give mening. Og troen er ikke alle forundt.

En positiv følge af denne udvikling – eller afvikling, om man vil – er, at der skabes mulighed for en selvstændig dogmatik og en genuint teologisk refleksion. Men udviklingen er ikke omkostningsfri for religionen. Tilbagetrækningen fra at have altomfattende til blot at have partiel og relativ betydning har konsekvenser for religionens vedkommende, som truer den i dens grundvold, nemlig den samfundsmæssige funktion:

Den med uddifferentieringen forbundne, efterhånden kun delvise interpretation af verden er egentlig ikke længere en interpretation af verden, og i afkaldet på en interpretation af

verden ligger allerede begyndelsen til enden i henseende til samfundsmæssig funktion. (Luhmann 1982, 114).

Anderledes formuleret: Med det moderne samfunds interne udspaltning synes der at opstå et misforhold mellem på den ene side religionens verdenskonstituerende funktion for samfundet som helhed, og på den anden side den status, som den med udspaltningen anvises: den er blot ét aspekt blandt mange. En religiøs tyding prætenderer at være en *total*tydning af tilværelsen, og som sådan forstår den sig selv som værende alt andet end blot ét sprogspil blandt mange. En *relativ* verdensudlægning er en *contradictio in adjecto*.

Sækularisering

I løbet af udviklingen udskilles samfundet som nævnt i forskellige, sideordnede socialsystemer: videnskab, økonomi, politik etc. Også religion betegner ifølge Luhmann et sådan selvstændigt kommunikationssystem. Det enkelte socialsystem kan beskrives som et særligt »sprogspil«, en særlig form for kommunikation, der adskiller sig fra de andre socialsystemers kommunikation. Inden for det kommunikationssystem, som går under betegnelsen videnskab, handler det om at skelne mellem sand og falsk. Det handler ikke om at skelne mellem for eksempel immanent og transcendent. Handler kommunikationen derimod om sidstnævnte skelnen mellem immanent og transcendent, er der ikke længere tale om videnskab, men så er man ovre i det kommunikationssystem, der går under betegnelsen religion. Ikke bare videnskab og religion, men også politik og økonomi samt flere har udviklet sig til sådanne selvstændige diskursformer eller sociale kommunikationssystemer.

Det er Luhmanns opfattelse, at religion har spillet en afgørende rolle i forbindelse med institutionaliseringen af alle disse meget forskellige kommunikationssystemer, men i løbet af den socio-kulturelle udvikling har de frigjort sig fra en religiøs binding: »På en ejendommelig måde, som er virksom til langt ind i moderniteten, beror de på religion, overtager dennes funktion – og distancerer sig samtidig fra religion.« (Luhmann 1982, 83).

Denne udvikling beskriver man som oftest som en sækulariseringsproces. Men det er vigtigt at bemærke, at drivkraften bag sækulariseringen ifølge Luhmann ikke er en rationalisering af samfund og bevidsthed; drivkraften er derimod selve differentieringsmomentet: Det er det moderne samfunds ud-

Religion i systemteoretisk belysning

skilning i funktionsspecifikke delsystemer med deraf følgende udspaltning af autonome »sprogspil« i sig selv, der afstedkommer sækulariseringen.

Sækulariseringen har som nævnt ikke blot negative, men også positive følger for religionen. Den har nemlig ikke bare betydet en problemspecifikation og selvstændiggørelse for de øvrige sociale funktionssystemers vedkommende, men også for religionens. Sækularisering skal altså ikke blot forstås som en proces, hvorunder det religiøse trækkes tilbage, og hvor andre systemer som det politiske, det økonomiske, det videnskabelige etc., frigøres og begynder at udfolde sig på egne præmisser. Det betyder lige så vel, at det politiske, det videnskabelige etc. trækkes tilbage fra det religiøse, som derefter kan udfolde sig frit og på egne betingelser. Men hvert kommunikationssystem har altså en begrænset relevanssfære, som Luhmann for religionens vedkommende formulerer som følger:

Religion kan ... kun påstå, at det i alt det, som religion gør krav på at være, kommer an på forskellen mellem immanent og transcendent, og den kan i alle de tilfælde, hvor denne skelnen benyttes, erkende en særlig operation med tilknytningsmulighed til egne operationer. Men dermed må den også lade sig nøje. (Luhmann 1987, 250).

Ved på denne måde at anlægge sin sækulariseringsteori på differentiering og ikke på rationalisering, tager Luhmann afstand fra traditionel oplysningsfilosofisk religionskritik. Det tilkommer ikke videnskaben at udråbe religionens endeligt eller beskrive den som en før-moderne, irrationel form for fornuft og kommunikation. Men det betyder naturligvis ikke, at en videnskab som sociologien ikke kan skelne mellem mere eller mindre moderne former for teologi.

Perfektionsforestillingen og dennes krise

Som nævnt indvirker den samfundsmæssige udvikling ifølge Luhmann på det religiøse betydningsunivers. Den religiøse semantik abstraheres og generaliseres.

Et af de mere afgørende trin i denne udvikling er overgangen fra polytil monoteisme. Hvor polyteistiske religioner behandler kontingens forholdvis konkret, nemlig som et udslag af lunefulde og til tider indbyrdes stridende guders handlinger, da er monoteisme udtryk for en langt mere abstrakt og subtil behandling af kontingens:

Al kontingens i en tiltagende kompleks verden, som omfatter det onde og det tilfældige, må tilskrives *én* gud og på det grundlag interpreteres *inden for* det religiøse system. (Luhmann 1982, 130).

Religion bliver altså med monoteismen til en interpretationsvirksomhed, som bestræber sig på at hævde Guds singularitet på trods af verdens helt åbenlyse mangfoldighed og kontingens. »Gud« bliver kort sagt det religiøse socialsystems enhedsformel for kontingens, og i den vestlige, kristne tradition har kontingensformlen udviklet sig i en retning, som er karakteristisk ved at gudsbegrebet tilskrives følgende to egenskaber: perfektion og personalitet.

Kontingenserfaringer i form af ondskab, pludselig død, tilfældighedernes kaoskabende indflydelse etc. negeres gennem idéen om perfektion. Den forhåndenværende verden med dens mere eller mindre vellykkede gestaltning tydes som blot en svag afglans af den perfekte verden, Gud borger for hinsiddigt. Denne verdens kontingens benægtes under henvisning til en instans, som i kraft af at være perfekt selv unddrager sig negation. Gud løftes så at sige over denne verdens utilstrækkelighed og sættes som den egentlige væren.

Tesen om Guds perfektion kombineres med en påstand om hans personalitet. Idéen om, at Gud er perfekt, truer med at stivne, og netop derfor modsvares den kontrapunktisk af personforestillingen. Gud er perfekt og selvberoeende og har for så vidt nok i sig selv, men Gud er også samtidig en person med vilje og derfor udadvendt og handlende. Handlingsprædikamentet er altså en nødvendig respecifikation af Gud, fordi tesen om perfektion ellers lægger en »væren-sig-selv-nok«-tydning nær.

Det er Luhmanns påstand, at perfektionsidéen i løbet af de sidste århundreder har mistet sin troværdighed. De forestillinger om tid, historie og udvikling, som ligger til grund for idéen, har ændret sig. Perfektionsidéen implicerer en begyndelse som for eksempel skabelsen, og et forløb, en proces, en bevægelse som eksempelvis sættes i gang af et syndefald, og endelig en afslutning, eventuelt i form af en forløsning og genoprettelse. I en vis forstand er afslutningen allerede til i begyndelsen, forløsningen i skabelsen, og både begyndelsen og afslutningen er til i nu'et, som derfor tillader et overblik over helheden. Det vil med andre ord sige, at perfektionsidéen forud-

Religion i systemteoretisk belysning

sætter, at fortid, nutid og fremtid ikke har udskilt sig som selvstændige i forhold til hinanden.

Men sådan forholder det sig ifølge Luhmann ikke længere. Den moderne opfattelse af tid og udvikling hviler ikke på en idé om perfektion, men på forestillingen om en neutral række af tidspunkter. Den er som sådan indifferent over hvad der sker, hvad der er sket, og hvad der vil ske. Historien og udviklingen er ikke en perfektionsproces, som nødvendigvis fører frem mod en bestemt afslutning. Forløbet er tværtimod uforudsigeligt.

Nyere evolutionsteorier – og det vil sige teorier efter Darwin – forklarer derfor evolution uden at inddrage en skabelse og en afslutning. Når man ser bort fra disse spørgsmål skyldes det ikke, at man har opgivet idéen om at verden på et tidspunkt er blevet til og at den vil finde sin afslutning på et eller andet tidspunkt, men det skyldes den indsigt, at oprindelsen og afslutningen principielt unddrager sig erkendelse. Den form for evolutionsteori, som herskede før Darwin, og som blandt andet lå til grund for perfektionsforestillingen, er derfor blevet erstattet af en evolutionsteori, som er baseret på begrebet *selektion*. Dermed ændres præmisserne for genetiske forklaringer samt mulighederne for prognostiske udsagn. Det er med andre ord et åbent spørgsmål, hvad fremtiden byder på:

Den præmis, at en forklaring af et systems genese forudsætter en henvisning til et mere komplekst system, er forældet efter indførelsen af *selektionsbegrebet*. Det medfører for videnskabens vedkommende en smertelig given afkald på forklaring og prognose af emergente udviklinger; ikke desto mindre har teorier af denne type ubestridelig succes, og de korresponderer frem for alt med de åbne tidshorisonter, vi lever i i dag. (Luhmann 1982, 166f).

I stedet for perfektion og perfektibilitet vinder altså et neutralt princip om selektionsstyret udvikling indpas. Den ændring må teologien tage til efterretning, hvis den fortsat vil sige noget vedkommende:

En teologi, der ganske som tidligere ophæver kontingens i et gudsbegreb, som anvender perfektionens (uanalyserede) begrebsform, geråder i en modsætning til alle videnskaber, som inddrager et udviklingsperspektiv, ikke mindst sociologien. (Luhmann 1982, 133).

Det er Luhmanns synspunkt, at teologien generelt bliver nødt til at besinde sig på de forandrede vilkår, som følger med modernitet, hvis den vil sige noget, som ikke allerede på forhånd må bedømmes som utidssvarende.

Først og fremmest er det slående, at det religiøse aspekt ikke længere er givet af sig selv, men er behæftet med forudsætninger. Religiøsitet er som nævnt blevet et anliggende baseret på tro. Det religiøse har udviklet sig til at være et fænomen, som knytter sig til individet, bevidstheden – og et højst omtvisteligt sådan, hvad det ikke var oprindeligt. I modsætning til tidligere tiders kollektive kult er det religiøse i dag åbent for allehånde problematiseringer og anfægtelser.

Luhmann beskriver ændringen i forholdet mellem Gud og verden, der indtræffer med udviklingen af det, den amerikanske sociolog Peter L. Berger har beskrevet som en *hæretisk* bevidsthed, som en omvendning af negationsretningen: det er ikke længere blot Gud, der kan negere verden, men omvendt kan også verden og mennesket negere Gud. For eksempel ved lige ud at hævde, at Gud er død. Teologisk bør man ifølge Luhmann respektere og reflektere denne omvendning ved at give afkald på det, han noget provokerende kalder for »suppleringsmyten om opstandelse«. Det kristne budskab ville i højere grad være i overensstemmelse med moderne bevidsthed, om det sluttede med følgende af Jesu korsord: »Min Gud! Min Gud! Hvorfor har du forladt mig?«. Kun hvis teologien i denne tvivlende og spørgende Jesus, i denne »kontingensens inkarnation« kan (an-)erkende Gud, har den fat i det egentlige problem i moderniteten, nemlig kontingens og deraf følgende angst og fortvivlelse.

Teologiens aktuelle mulighed består ifølge Luhmann med andre ord i, at kombinere den idé om perfektion, som uvægerligt følger af påstanden om Gud som Skaber, med bevidstheden om negation. Ved at sammenholde skabelse og tilintetgørelse, for nu at bruge en løgstrupsk vending, kan man teologisk udtrykke »... hvorledes det til verden bestemte kun lever af det ubestemmelige og i negation af bestemmelsen vender tilbage til dette ubestemmelige.« (Luhmann 1982, 200).

Afslutning

Jeg har her trukket nogle af de essentielle træk ved Luhmanns religionsteori op. Som jeg nævnte indledningsvis, bliver man nødt til at frigøre sig fra

Religion i systemteoretisk belysning

vante forestillinger og traditionelle indfaldsvinkler, hvis man vil forstå den egentlige pointe i Luhmanns måde at analysere forskellige fænomener på. Når vi tænker på et fænomen som religion, så knytter vi det umiddelbart sammen med mennesket. Vi forankrer fænomenet eksistentielt. Det har vi i hvert fald vænnet os til gennem de sidste to hundrede år. Religion er et udtryk for nogle følelser eller drifter i mennesket, og mennesket er ansvarlig for at artikulere disse følelser eller drifter. Som et led i artikulationen får disse følelser og oplevelser også en social gestaltning, de institutionaliseres og kodes. Men artikulation, social gestaltning og institutionalisering er altså afledt og sekundær i forhold til selve den religiøse følelse eller oplevelse.

Denne ret indgroede forestilling vender Luhmann så at sige på hovedet. For Luhmann er det ikke mennesket, som artikulerer det religiøse og giver det en social skikkelse, men omvendt er det det sociale, som gennem et dertil indrettet kommunikationsmedium, nemlig tro, artikulerer det religiøse og blandt andet også giver det en eksistentiel skikkelse: »Medie-koden fremtvinger den antropologi, som den har behov for.« (Luhmann 1983, 54).

Luhmanns overordnede sociologiske synspunkt er således anti-humanistisk eller anti-antropocentrisk i den forstand, at han ikke gør mennesket til centrum. Mennesket er ikke centrum for det sociale, for kommunikation, men periferi, omverden.

Denne omvendning er på mange måder overbevisende og forklarende, men det er naturligvis også på præcis det punkt, man må sætte ind med kritik, hvis man vil redde det religiøse som andet og mere end »bare« et socio-pragmatisk spørgsmål om reduktion af kompleksitet og bearbejdning af kontingens.

Et par vejledende bemærkninger

Luhmann har et enormt forfatterskab bag sig og der kommer stadig nyt til. Hvis man interesserer sig for hans religionsteorier, er det en god idé at tage udgangspunkt i *Funktion der Religion*, som udkom første gang i 1977, her citeret efter 1982-udgaven. I seks-bindsværket – foreløbig seks bind, skal det tilføjes, der kommer flere til, det seneste kom sidst i 1995 – *Soziologische Aufklärung* (1970-1995) vil man navnlig i det fjerde og femte bind finde en række artikler, som beskæftiger sig med de konsekvenser, samfundets generelle uddifferentiering har for religionens vedkommende.

Luhmann har også analyseret den religiøse semantiks udvikling med fokus på overgangen fra gamleuropæisk tankegang til moderne. Disse meget komplekse analyser præsenteres i tredje bind af hans bidrag til videnssociologien, *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (1989).

Det skal også nævnes, at Niels Henrik Gregersen har skrevet en udmærket og informativ artikel på dansk om Luhmanns religionssociologi. Den er trykt i *Autopoiesis 1. En introduktion til Niklas Luhmanns verden af systemer* (redigeret af Jens Christian Jacobsen, Viborg 1992).

Litteratur

Luhmann, Niklas, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1982.

Luhmann, Niklas, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt 1983.

Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt 1984a.

Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Opladen 1984b.

Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen 1987.

Summary

The article is an introduction to the work of the German sociologist, Niklas Luhmann (born 1927), with special reference to some of the basic assumptions in his theory of religion. It is his point of view that religion first of all has a function on a social level as a certain kind of communication. Religion makes it possible for society to deal with the uncontrolled and the uncontrollable in a controlled manner.

In other words, religion has something to do with contingency. Religion was formerly absolute in this respect, today there are a number of different and mutually competitive ways in order to deal with contingency. This is the result of a differentiation, which is often referred to as the process of secularization. Secularization is a question of differentiation, Luhmann argues, not a question of rationalization.

Povl Götke

Forskningsstipendiat, cand.theol.

Institut for Systematisk Teologi

Aarhus Universitet

Privat adresse: Platanvej 10, 5230 Odense M.