Johann Evangelist Hafner

Selbstdefinition des Christentums

Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis

HERDER

FREIBURG BASEL WIEN

INHALT

VORWORT		XI
ZU SPRACHE, SCHREIB- UND ZITATIONSWEISE		XIII
1	**EINLEITUNG**	1
1.1	**Zu Forschungsinteresse, Methode und Gang der Studie**	1
1.2	**Zum Forschungsstand**	4
2	**FRAGESTELLUNG UND METHODENWAHL**	18
2.1	**Ausgangsproblem: Vermischung des Religiösen**	18
2.1.1	Begründungszwang: wachsende Unselbstverständlichkeit	18
2.1.2	Begrenzungszwang: von der Klarheit zum Stimmengewirr	19
2.1.3	Reaktionen des Christentums	26
2.1.4	Dogmatische Unterscheidungen von Fremdreligiösem	33
2.1.5	Selbstbeschreibung als Außenbetrachtung von innen	48
2.2	**Zur Methode: Theologie und funktionale Analyse**	56
2.2.1	Funktionale Beschreibung als Theologie	56
2.2.2	Funktionalismus und Ontologie	58
2.2.3	Funktionalismus und Religion	63
2.2.4	Die angebliche Gefährdung durch Funktionalismus	64
2.3	**Niklas Luhmann**	70
2.3.1	Biographisches	70
2.3.2	Zur Form von Luhmanns Theorie	71
3	**ALLGEMEINE SYSTEMTHEORIE**	78
3.1	**Differenz, der Beginn**	78
3.1.1	Formale Differenz	78
3.1.2	Differenz der Codes	84
3.1.3	Widerspruch als Kommunikation zwischen Systemen	90
3.2	**Kommunikation, der Grundprozeß**	95
3.2.1	Kommunikation aus Mißverstehen	95
3.2.2	Kommunikation und Verständigung	96
3.3	**Sinn, das Urmedium**	107
3.3.1	Anschlußfähigkeit	107
3.3.2	Koppelung und Wiederholbarkeit	108
3.3.3	Teilung des Sinns durch Unterscheidung	109
3.3.4	Woher kommt die Erstunterscheidung?	111

3.4 Religion, die Vermittlerin von Sinn und Kommunikation 113
3.4.1 Religiöse Entscheidung statt funktionaler Indifferenz 113
3.4.2 Religiöse Wissensformen 113
3.4.3 Bestimmung des Unbestimmbaren 122
3.4.4 Die drei Systemreferenzen 128
3.4.5 Von der Funktion zum Code 135

4 DAS RELIGIONSTHEORETISCHE RASTER 139

4.1 Umwelt 139
4.1.1 Ausdifferenzierung (aus) der Umwelt 139
4.1.2 Die Umwelt der Religion 143

4.2 Medien 151
4.2.1 Begriff und Funktion von Medien 151
4.2.2 Ausdifferenzierung religiöser Medien 156
4.2.3 Spezifisch religiöses Medien-Problem 161
4.2.4 Evolution vom Ritual zur Reflexion 165

4.3 Codierung 173
4.3.1 Codes im 2. Jahrhundert? 173
4.3.2 Gleichursprünglichkeit von Code und System 177
4.3.3 Funktionen des Codes 181
4.3.4 Die beiden Codewerte: Anschluß und Reflexion 184
4.3.5 Formallogische Differenz der Werte 187
4.3.6 Religiöse Codierung 189
4.3.7 Die spezielle Funktion des religiösen Codes 195

4.4 Kontingenzformel 198
4.4.1 Begriff 198
4.4.2 Funktionen 199
4.4.3 Das spezifisch Religiöse 203

4.5 Programmierung 211
4.5.1 Unentschiedenheit des Codes 211
4.5.2 Vom Code zum Programm 212
4.5.3 Programmierfehler: Rigorismus und Laxismus 212
4.5.4 Umschlag von Unterscheidung zu Entscheidung 213
4.5.5 Besonderheit des Religiösen 215

4.6 Religiöse Codierung 216

5 UMWELTEN 229

5.1 Gemeinsame Umwelt: Römisches Reich nach 150 232
5.1.1 Transzendenzsteigerung 232

5.1.2	Verunsicherung	235
5.1.3	Pluralisierung	237
5.1.4	Ritualisierung	238
5.1.5	Internalisierung	240
5.1.6	Rationalisierung	243
5.1.7	Ironisierung	244
5.2	**Valentinianismus**	246
5.2.1	Quellen und Forschungsstand	246
5.2.2	Ein philosophisch-christliches Lehrhaus	254
5.2.3	Exkurs: fragwürdige Deutungen	265
5.2.4	Die Ptolemäer und ihr Mythos vom Fall im Himmel	268
5.3	**Umwelt Justins**	279
5.3.1	Justin, der Römer	279
5.3.2	Justin, der Philosoph	285
5.3.3	Justin, der Apologet	290
5.3.4	Exkurs: Das Syntagma, die erste christliche Ketzerliste	294
5.3.5	Justin, der Lehrer	306
5.3.6	Nachbarschaft von Justin und Valentinianern	313
5.3.7	Protagonisten in Justins Umwelt	316
5.4	**Umwelt des Irenäus**	329
5.4.1	Irenäus, der Bischof	329
5.4.2	Irenäus in Lyon	334
5.4.3	Irenäus' Hauptwerk „Adversus haereses"	346
5.4.4	Protagonisten in Irenäus' Umwelt	357
5.4.5	Vergleich mit Justin	366
5.5	**Die Entstehung von Hetero- und Orthodoxie**	368
5.5.1	Häresie als Kommunikationsproblem zwischen Systemen	368
5.5.2	Die Umwelt des Häresie-Begriffs	373
5.5.3	Häretisierung bei Justin	381
5.5.4	Häretisierung bei Irenäus	385
5.5.5	Häretisierung bei den Gnostikern?	388
5.5.6	Gleichursprünglichkeit von Orthodoxie und Heterodoxie	393
6	**MEDIEN**	396
6.1	**Riten- und/oder Erkenntnisreligion**	396
6.2	**Gnosis: Inflation durch Schematisierung**	399
6.2.1	Geheime Rituale?	399
6.2.2	Zahlen	403
6.2.3	Bilder und Namen	408

6.2.4	Exkurs: Gnostische Semiotik	413
6.2.5	Inflationsgefahr	417
6.3	**Justin: Relativierung durch Ethik**	421
6.3.1	Justins Kultkritik	422
6.3.2	Der wahre christliche Kult	428
6.3.3	Sittlichkeit als wahres Medium	434
6.4	**Irenäus: Reduktion auf die Schrift**	437
6.4.1	Schriftkanon - systemtheoretisch	439
6.4.2	Kanonwerdung als autopoietische Definition	444
6.4.3	Weicher Schrift-Kanon bei Justin	445
6.4.4	Schrift-Kanon bei Irenäus	448
6.5	**Irenäus: Reflexions-Medium Theologie**	453
6.5.1	Abgrenzung: Reden über Gottesrede	454
6.5.2	Entstehungsmotiv: Übersetzungsbedarf	455
6.5.3	Anfänge von Theologie	457
6.5.4	Von Justin zu Irenäus - vom Diskurs zum System	462
6.5.5	Exkurs: Gnostische Theologie?	467
7	**CODIERUNG/KONTINGENZFORMELN**	478
7.1	**Justins Kontingenzformel: Logos**	478
7.1.1	Platonismus als Hintergrund	478
7.1.2	Justins Code-Vermischung	486
7.1.3	Universalisierungsfunktion des Logos	489
7.1.4	Offenbarungsfunktion des Logos	494
7.1.5	Aufspaltung der Kontingenzformel	502
7.2	**Valentinianische Kontingenzformel: Pneuma**	506
7.2.1	Akt und Inhalt der gnostischen Erkenntnis	507
7.2.2	Unkommunizierbarkeit religiösen Wissens	510
7.2.3	Spaltung der Mittlerwesen	513
7.2.4	Gnostizismus als Pneumatosophie	514
7.2.5	Die gnostische Einheit von Einheit und Zweiheit	517
7.3	**Kontingenzformel des Irenäus: der Sohn**	522
7.3.1	Transzendierungsstop: Gott zeigt sich aus Liebe	522
7.3.2	Spekulationsstop: Gott erscheint im Fleisch	524
7.3.3	Inflationsstop: Gott offenbart sich als Beziehung	526
7.3.4	Emanationsstop: Gott zeugt nur *einen* Sohn	531
7.3.5	„Sohn“ als blinder Fleck	533
7.3.6	Codetheoretische Zusammenfassung	534

8	**PROGRAMME**	537
8.1	**Justins Programm**	537
8.2	**Valentinianisches Programm: Neugier**	538
8.2.1	Ästhetische Faszination	538
8.2.2	Geheimnis als Kommunikationsverbot	541
8.2.3	Geheimwissen zur Depotenzierung des Apostolischen	550
8.2.4	Die Neugierreduktion des Irenäus	553
8.2.5	Selbstreferentieller Abschluß der Offenbarung	562
8.3	**Das Programm des Irenäus: die Glaubensregel**	566
8.3.1	Theologie als Grammatik	566
8.3.2	Zur Forschungsgeschichte der Glaubensregel	575
8.3.3	Vorformen der Glaubensregel	580
8.3.4	Form und Funktion der *regula* bei Irenäus	589
8.3.5	Die Regula als Realitätsunterstellung	599
8.3.6	Programmierung der Selbstfortsetzung	603
8.3.7	Zusammenfassung: Stabilisierung gegen Verdunstung	613
9	**SELBSTDEFINITION DAMALS UND HEUTE**	619
9.1	**Zwei Transzendenzen**	619
9.2	**Drei Ausschlußwerte**	622
9.3	**Aufgaben für die Theologie**	625
VERZEICHNIS DER ZITIERTEN LITERATUR		630

VORWORT

„In den ersten Jahrhunderten unserer Ära haben die Gnostiker mit den Christen disputiert. Sie wurden vernichtet. Doch können wir uns ihren Sieg als Möglichkeit vorstellen. Hätte Alexandria triumphiert und nicht Rom, so wären die ausschweifenden und wirren Geschichten, die ich hier wiedergegeben habe, zusammenhängend, hehr und alltäglich."
Jorge Luis Borges, „Eine Ehrenrettung des falschen Basilides" (1931)[1]

Die Unselbstverständlichkeit des Christentums tritt heute wieder stärker zutage. Es hätte am Anfang auch auch anders kommen können, wenn sich statt des kirchlichen das gnostische Christentum durchgesetzt hätte. Daß es so und nicht anders kam, läßt sich auf vielerlei Weise nachzeichnen. Von den möglichen Perspektiven wird im folgenden die systemtheoretische gewählt, weil sie der Theologie hilft, ihr Heimatsystem Kirche besser zu verstehen. Dieser Zugang mag manchen als fremd erscheinen, aber er macht sichtbar, welche Logik hinter scheinbar kontingenten Entwicklungen liegt und wie diese Zufälligkeit zunehmend vom entstehenden System absorbiert wurde. Unsere heute so selbstverständliche christliche Rede von Gott und seinem Sohn soll sich erinnern, wie fragil die Anfänge waren. Vielleicht läßt sich einiges daraus lernen, Gott heute in einer Welt zu verkünden, für die diese Rede zunehmend „ausschweifend und wirr" klingt.

Das vorliegende Buch ist die redaktionell bearbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift „Selbstdefinition des Christentums am Beispiel der Ausgrenzung der Gnosis durch Justin und Irenäus, rekonstruiert mit Luhmanns Codetheorie", die im Juli 2001 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg angenommen wurde. Obwohl das Verfassen von Qualifikationsschriften eine eher einsame Angelegenheit ist, verdankt sich die Veröffentlichung dem Zusammenwirken vieler Mitdenkender. Meinem Habilitationspaten und Erstgutachter, Prof. Klaus Kienzler, danke ich für die Begleitung der Arbeit und die Bereitschaft, sich immer stärker auf das Geschäft der Systemtheorie einzulassen. Prof. Thomas Hausmanninger bin ich dankbar für das Zweitgutachten, dessen wertvolle Hinweise in die Bearbeitung einflossen; apl. Prof. Adalbert Keller für das Drittgutachten.
Prof. Hanspeter Heinz hat mir, seinem Assistenten, nicht nur in den entscheidenden Phasen genügend Freiraum gelassen, sondern durch seine konstruktiven Anmerkungen die Leserfreundlichkeit des Textes erhöht. Das sorgfältige Korrekturlesen besorgte Frau Sandra Wieland, beim Einarbeiten half Frau Irmgard Hemprich, Frau Angelika Wendt übersetzte wichtige Literatur aus dem Spanischen, PD Dr. Manfred Negele optimierte die Formatierungen. Hilfreiche Anmerkungen und Ermunterungen stammen von meinen Freunden

---

[1] In: Gesammelte Werke, hg. von G. Haefs, Bd. 5,1: Essays 1932-1936, München/Wien 1981, 62-68, hier 66f.

Dr. Rupert Scheule und Prof. Franz Dünzl, Würzburg. Allen danke ich für ihre Unterstützung. Dr. Peter Suchla danke ich für das entgegenkommende Angebot, im Verlag Herder zu veröffentlichen, sowie für die unkomplizierte Betreuung. Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Augsburg und die Diözese Augsburg haben mit großzügigen Beihilfen zur Drucklegung beigetragen.
Gewidmet sei das Buch meiner Frau Regina.

Augsburg, im Dezember 2002 *Johann Ev. Hafner*

ZU SPRACHE, SCHREIB- UND ZITATIONSWEISE

Zwei sprachliche Besonderheiten, die sich aus dem speziellen Forschungsinteresse der vorliegenden Studie ergeben, seien den allgemein üblichen Hinweisen vorausgeschickt:

- Funktionale Analysen betrachten ihre Gegenstände nicht als intentionale Wesen (Paradigma: Subjekt), sondern als sich fortsetzende Systeme. Dies hat zur Folge, daß möglichst subjektfrei formuliert werden muß. Die Reflexion von Verben anonymisiert die Vorgänge: „es zeigt sich", „es ergibt sich". Die häufig verwendeten Verben und Hilfsverben der Notwendigkeit („müssen", „resultieren", „können nur") deuten die Absichtslosigkeit an, in der Prozesse stattfinden und in der sie dennoch zielorientiert ablaufen. „Zielorientierung" meint dann freilich – anders als bei bewußt intendierenden Wesen bzw. Personen – eine nachträgliche Zurückführung von stabilen Zuständen auf instabile Ausgangsbedingungen.
- Zur Beschreibung der Funktion von Begriffen wird folgendes Schema verwendet: Der senkrechte Strich | bedeutet einen konträren Gegensatz, der waagrechte Unterstrich ____ bedeutet Identität, zum Beispiel: Links ist das Gegenteil von rechts, aber beide sind Richtungen.

Links | Rechts	oder	Negation | Affirmation
Richtung		Prädikation

- Die Wiedergabe griechischer Zitate folgt mit zwei Ausnahmen der Transskription des „Duden"[1]: Eta wird durch „*ê*" und Omega durch „*ô*" dargestellt, um sie von Epsilon „*e*" und Omikron „*o*" zu unterscheiden. Bei Eigennamen wie *Soter*, *Pater* oder *Psyche* findet die Transskription (*sotêr*, *patêr*, *psychê*) keine Anwendung. Transskription ist ein Kompromiß aus Lesbarkeit und Originaltreue.[2] Für die Kirchenväter und die anderen Schriftsteller werden die eingedeutschten Namen verwendet: *Iustinus* = Justin, *Eirenaios* = Irenäus, *Oualentinos* = Valentin, *Kriskês* = Kreszens. Um den Textfluß zu erleichtern, werden fremdsprachige Ausdrücke dekliniert, zum Beispiel „des Pleromas".
- Illustrierende und vergleichende Passagen werden durch einen kleineren Schriftgrad abgesetzt.

---

[1] Vgl. Duden, Bd. 1: Rechtschreibung der deutschen Sprache, hg. von G. Drosdowski, Mannheim u. a. (20. Auflage) 1996, 85. Im Gegensatz zur Transliteration werden die diakritischen Zeichen nicht wiedergegeben. Eine Ausnahme bildet der *spiritus asper* (ʻ), der als „h" dargestellt wird, zum Beispiel in „*hyper*" oder „*hyios*".

[2] Ich folge damit der Praxis renommierter Werke wie Benoît, A., Saint Irénée, Paris 1960, der englischen Kirchenväterausgabe „Ancient Christian Writers" oder dem Standardwerk Rudolph, K., Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen (3. Auflage) 1994.

- Eckige Klammern in Zitaten geben von mir vorgenommene Auslassungen [...] oder Anmerkungen an, runde Klammern (...) stehen bei Auslassungen oder Anmerkungen des Übersetzers oder Herausgebers.
- Auf Sigel, Abkürzungen und Kurztitel wird weitestgehend verzichtet.[3] Nur die biblischen und frühchristlichen Schriften werden abgekürzt gemäß Berger, K./Nord, Ch., Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt am Main/Leipzig 1999, 1363-1367.
- Längere zusammengesetzte Substantive werden durch Bindestrich lesbarer gemacht, zum Beispiel „Substanzen-Esoterik".
- Verlage, Festschrift-Jubilare und Bundesstaaten werden nicht mitzitiert, zum Beispiel „~~Orbis~~ Maryknoll ~~New York~~". Fremdsprachige bibliographische Angaben werden übersetzt, zum Beispiel tr. = übersetzt, ed. = hg., par = von.
- Zur inklusiven Sprache: „Verbum hoc 'si quis' tam masculos quam feminas complectitur. (Corpus Iuris Civilis Dig. L, 16,1)"[4]
- Die Kirchenväter und die Nag Hammadi-Texte zitiere ich mit drei aufeinanderfolgenden arabischen Zahlen, zum Beispiel „2,41,8". Die erste Zahl steht für das Buch (oder den Codex), die zweite für das Kapitel (oder das Blatt), die dritte für den Abschnitt (oder die Zeile).
- Nicht nach den Seiten, sondern nach der üblichen Vers- bzw. Abschnitts-Zählung werden Platon, die Bibel und die Beschlüsse des Zweiten Vaticanums zitiert. Wenn nicht anders angegeben, verwende ich die „Schleiermacher-Übersetzung",[5] die „Einheitsübersetzung"[6] bzw. das „Kleine Konzilskompendium",[7] bei den gnostischen Schriften die Übersetzung: Die Gnosis, 2 Bände, hg. von W. Foerster, Zürich/Stuttgart 1969-1971. Kräftiger sind die Übersetzungen in: Berger, K./Nord, Ch., Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt am Main/Leipzig 1999.[8]
- Die Schriften von Irenäus („Adversus haereses", „Epideixis") und Justin („Erste Apologie", „Zweite Apologie", "Dialog mit Tryphon") werden oh-

---

[3] Damit wird der Umweg vermieden, Zeitschriftentitel über das Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie zu akronymisieren, um sie vom Leser wieder dechiffrieren zu lassen.

[4] Forschung & Lehre 1/2001, 55.

[5] Platon, Werke in 8 Bänden, hg. von G. Eigler, Darmstadt 1981.

[6] Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Altes und Neues Testament, hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland u.a., Stuttgart 1980.

[7] Rahner, K./Vorgrimler, H., Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung, Freiburg/Basel/Wien (3. Auflage) 1966.

[8] Die erste vollständige Übersetzung der Nag Hammadi-Schriften legten G. Lüdemann und M. Janßen vor: Bibel der Häretiker. Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi, Stuttgart 1997. Nach Abschluß dieser Arbeit erschien der erste Band von Nag Hammadi Deutsch, Bd. 1: NHC I,1 - V,1, hg. von H.-M. Schenke/H.-G. Bethge, U. U. Kaiser, Berlin/New York 2001.

ne Autorenangabe mit der üblichen Abkürzung (Adv. haer. Epid., 1Apol., 2Apol., Dial.) zitiert. Bei Irenäus benutze ich N. Brox' Übersetzung in „Fontes Christiani",[9] ohne sie eigens anzugeben, bei Justin die Übersetzungen von G. Rauschen (Apologien) und Ph. Haeuser (Dialog) in der „Bibliothek der Kirchenväter".[10] Die Originaltexte werden zitiert nach den kritischen Ausgaben von M. Marcovich.[11] Auch die meistbenutzten Texte von N. Luhmann, „Funktion der Religion", „Soziale Systeme", „Die Ausdifferenzierung der Religion", „Die Gesellschaft der Gesellschaft" und „Die Religion der Gesellschaft",[12] werden nur mit Titel und Seite zitiert.

---

[9] Irenäus von Lyon, Adversus haereses I-V. Griechisch - lateinisch - deutsch, übersetzt und eingeleitet von N. Brox, Freiburg/Basel/Wien 1993-2001.

[10] Die beiden Apologien Justins des Märtyrers, aus dem Griechischen übersetzt von G. Rauschen, in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 12: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, Erster Band, Kempten/München 1913; Des heiligen Philosophen und Martyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon, aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ph. Haeuser, in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 33, Kempten/München 1917, 1-231.

[11] Iustini Martyris Apologiae pro christianis, hg. von M. Marcovich, Berlin/New York 1994; Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone, hg. von M. Marcovich, Berlin/New York 1997.

[12] Luhmann, N., Funktion der Religion, Frankfurt am Main (3. Auflage) 1992; Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main (4. Auflage) 1993; Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt am Main 1993, 259-357; Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1997 (2 Teilbände); Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000.

1 EINLEITUNG

„Daß wir von dem ursprünglichen Christenthum überhaupt etwas wissen, verdanken wir lediglich der Fixirung der Tradition, wie sie dem Katholicismus zu Grunde liegt. Dächten wir uns – was freilich eine akademische Erwägung ist –, diese Fixirung wäre nicht erfolgt, weil der Gnosticismus, der sie veranlasst hat, überhaupt nicht aufgetreten wäre, dächten wir uns ferner, der ursprüngliche Enthusiasmus hätte fortgedauert, so wüssten wir vom ursprünglichen Christenthum heute wahrscheinlich so gut wie nichts."
Adolf von Harnack, „Lehrbuch der Dogmengeschichte" (1885)[1]

„Vielleicht findet die Theologie Möglichkeiten, von Interpretation der Offenbarung und Interpretation des Interpretierens zur funktionsbewußten Reflexion des Interpretierens überzugehen."
Niklas Luhmann, „Funktion der Religion" (1977)[2]

1.1 Zu Forschungsinteresse, Methode und Gang der Studie

Diese Untersuchung verfolgt sowohl eine materiale als auch eine methodische Forschungsabsicht.
Materialiter soll die Selbstdefinition des Christentums herausgearbeitet werden. Hierzu werden zunächst die aktuellen Vermischungstendenzen zwischen Christentum und frei flottierender Religiosität dargestellt und das Fehlen eines innerkirchlichen Religionsbegriffes aufgedeckt. Unsere Analyse entzündet sich an der speziellen Frage: „Ist Esoterik überhaupt häresiefähig?" und läuft auf die generelle Frage hinaus: „Wo liegen die Grenzen der christlichen Religion?" Um sodann herauszufinden, welche Grundunterscheidungen das Christentum in bezug auf „Religiosität" implizit verwendet, gehen wir in das zweite Jahrhundert zurück. Damals hatten die fundamentalen Weichenstellungen stattgefunden, wie Religion von Philosophie und Rechtgläubigkeit von Ketzerei zu unterscheiden sei. Durch diese Vorgänge mutierte das Urchristentum zur Alten Kirche.[3] Exemplarisch für den Umschlag von Selbst-

---

1 Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Darmstadt 1964, 345 Anmerkung 2.

2 Frankfurt am Main 1977, 180.

3 Auch H. Paulsen und G. Lüdemann datieren den Übergang vom Urchristentum zur Alten Kirche mit Hinweis auf die Kanonbildung, das Ende der mündlichen Tradition und die Entfaltung der Häresie-Orthodoxie-Unterscheidung auf die Jahre 150-180. Vgl. Paulsen, H., Zur Wissenschaft vom Urchristentum und der Alten Kirche. Ein methodischer Versuch, in: ders., Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Ge-

verteidigung (Apologetik) zur Selbstdefinition (Häresiologie) untersuchen wir Argumentationen und Begriffe des christlichen Philosophen Justin (+ 166) und des kirchlichen Theologen Irenäus (+ um 200). Stellt man diese beiden Autoren nebeneinander, zeigt sich die eigenartige Konstellation, daß Irenäus um 190 in Lyon seine gesamte Aufmerksamkeit dem Kampf gegen die Gnostiker schenkte, Justin um 160 aber derselben Häresie (Valentinianismus) nur ein paar Zeilen widmete und dies, obwohl die Valentinianer zeitgleich mit ihm in Rom wirkten. Weshalb häretisierte Justin sie nicht? Und wie kam es innerhalb von wenigen Jahrzehnten zur Ausbildung eines geschlossenen christlichen Systems mit Kanon, Ämterstruktur, Theologie? Wie mutierte das Christentum im 2. Jahrhundert von einer weichen - Schriftkanon, Ämterstruktur, Glaubensbekenntnis waren noch nicht festgelegt - zu einer harten Religion?

Formaliter soll die Analyse der aktuellen und der spätantiken Situation mit einem modernen Instrumentarium geschehen, das wie kein anderes fähig ist, sowohl die Selbstabschließung von Begriffssystemen von außen zu beobachten als auch das Selbstverständnis der Religion von innen zu rekonstruieren. Ich wähle hierzu die *Theorie Niklas Luhmanns* (+ 1998). Luhmanns Funktionalismus soll beim Wort genommen und „benutzt" werden. Es soll erprobt werden, ob die systemtheoretische Religionssoziologie für die Theologie brauchbar ist. Um dieser Zielsetzung gerecht zu werden, muß die vorliegende Arbeit über eine Luhmann-Darstellung hinauskommen. Deshalb folge ich nicht den üblichen Einteilungen in System-, Kommunikations-, und Medientheorie, was in etwa Luhmanns Theoriephasen entspräche. Weil Luhmann zu verschiedensten Wissensgebieten veröffentlicht hat (Verwaltungs-, Kunst-, Wirtschaftswissenschaft etc.) und im Laufe der Jahrzehnte immer mehr Methodiken in sein Denken eingebaut hat (Kybernetik, Beobachtung etc.), erschöpft sich die Sekundärliteratur entweder in geordneter Wiedergabe oder in Detailuntersuchungen. Im Unterschied zum größeren Teil der Luhmann-Literatur behaupte ich, daß sein Werk als ein einziges System behandelt werden kann. Für diese These ziehe ich Schriften aus allen Schaffensphasen und allen Wissensbereichen heran - nicht nur aus den religionstheoretischen Arbeiten - und versuche eine Synthese. Teile seiner Theorie werden zu einem Raster montiert, mit dem verschiedenste religiöse Wissensformen in neuartiger Weise verglichen werden können.[4]

Das aus Luhmann gewonnene „Raster" löst die frühchristlichen Texte in anderer Weise auf, als dies in der Patrologie gemeinhin geschieht. Wird ein kirchliches Raster verwendet, so wird man z.B. die Pneumatologie und die

---

sammelte Aufsätze, hg. von U. Eisen, Tübingen 1997, 365-395; Lüdemann, G., Ketzer. Die andere Seite des Christentums, Stuttgart (2. Auflage) 1996, 11.

[4] Dieser gezielt selektive Umgang mit Luhmann provoziert Kritik: Wenn man sich nur das Nützliche herausgreift, komme das Fragwürdige seiner Theorie nicht in den Blick. Die vorliegende Arbeit argumentiert umgekehrt: Läßt sich diese fremde Methodik so anpassen, daß man sie in der Theologie gebrauchen kann?

Ekklesiologie bei den Kirchenvätern gegenseitig beleuchten, weil „Geist“ und „Kirche“ akzeptierte Kategorien des christlichen Selbstverständnisses bilden. Was aber, wenn die kirchliche Kategorienbildung selbst hinterfragt wird? Eine andere Methodik verfolgt die Religionswissenschaft, die Phänomengruppen zusammenstellt und aus ihnen Typologien von Religionen entwickelt. Dieser Zugang von außen vermag Unterschiede und Ähnlichkeiten festzustellen, kann aber nicht die innere Logik von Evolutionen rekonstruieren. Zwischen der an der Glaubenslehre interessierten Patrologie und der deskriptiven Religionswissenschaft ist die *Dogmengeschichtsschreibung* zu verorten. Sie erforscht einen geschichtlichen Wandel, der mit Hilfe von Hermeneutik bearbeitet werden muß. Doch gabelt sich die Bewertung, je nachdem ob dieser Wandel positiv als Entfaltungsgeschichte einer anfänglichen Wahrheit gedeutet wird oder negativ als ihre Verfallsgeschichte. Auch wenn sich beide Auffassungen als „heilsgeschichtliche“ und „kritische“ Dogmengeschichtsschreibung voneinander absetzen, ist ihnen der Blick auf den Anfang gemeinsam.

Mit Luhmanns Methode dreht sich die Beobachtungsrichtung der Dogmengeschichtsschreibung um 180 Grad, indem man funktional fragt: „Was macht fortsetzungsfähig?“, anstatt „Was sind die Ursprünge?“ Ich problematisiere nicht die Traditionsanbindung, sondern beobachte, wieso Traditionsanbindung notwendig war, um anschlußfähig zu bleiben. Diese Forschungsvermutung ist diametral zur klassischen: Sie geht nicht von der Wirklichkeit aus, sondern von den ausgeschlossenen Möglichkeiten, den funktionalen Äquivalenten, die damals vorhanden waren und die Stelle des Christentums hätten einnehmen können. Damit nehme ich den Ansatz von Harnack auf, der die Entstehung des Christentums aus der spätantiken Ursuppe heraus mit historischen Mitteln rekonstruiert hat. Allerdings hat Harnack diese Entwicklung als Entfernung vom wahren Evangelium Jesu diskreditiert. Ich teile Harnacks Beschreibung, komme aber zu einer anderen Bewertung. Die Entstehung von festen Größen wie Kirche, Kanon, Dogma, Tradition und systematischer Theologie kann man mit Hilfe der Systemtheorie in ihrer internen Logik beschreiben und als folgerichtige Entwicklung hin zu Reflexivität und Stabilität darstellen. Das Christentum erfüllte im Gegensatz zu konkurrierenden religiösen Formen Systemgesetze, die Religion zu ihrer Bestform kommen ließen.

Dieses Räderwerk aufzuzeigen, sind philologische, religionswissenschaftliche, dogmengeschichtliche Betrachtungen kaum fähig. Die vorliegende Arbeit hat zum Ziel, die frühe Selbstdefinition des frühen Christentums mit einer neuen Plausibilität auszustatten, durch die sich die Zukunftsfähigkeit des derzeitigen Christentums deutlicher formulieren läßt. Aus dem geschilderten Forschungsdesign ergibt sich folgender *Aufbau der Studie*:

Die Arbeit unternimmt drei Schritte. Sie beginnt mit einer Skizze der aktuellen Vermischungstendenzen des Religiösen, vor allem durch die Esoterik, und schildert einige unzureichende Versuche, dieses Phänomen theologisch

zu beurteilen (Kapitel 2.1). Nach einem ersten Test wendet sie sich der Systemtheorie zu, in der Erwartung, daß sie sich als analysekräftiger erweisen wird.
Der *erste Hauptteil* dient zur Bereitstellung des methodischen Instrumentariums und der Instruktion zu seiner Handhabung. Kapitel 2.2 gibt Rechenschaft darüber, inwiefern die Theologie das funktionalistische Denken heranziehen darf. Nach der Klärung dieser Frage werden die Koordinaten von Luhmanns Theorie vorgestellt (Differenz - Kommunikation - Sinn), innerhalb derer die besondere Rolle der Religion aufgezeigt werden kann (Kapitel 3). Auf dieser Grundlage wird ein spezielles „Suchraster" entwickelt, angelegt auf die Fähigkeit religiöser Systeme, sich selbst auszudifferenzieren und zu definieren. Das Raster, das aus Luhmanns Werk gewonnen wird, besteht aus der genetischen Abfolge Umwelt - Medium - Code/Kontingenzformel - Programm (Kapitel 4). Anschließend wird eine eigene Beschreibung einer optimierten religiösen Codierung präsentiert (Kapitel 4.5).
Im *zweiten Hauptteil* wird das Raster auf die frühchristlichen Texte gelegt, die während des Prozesses der Selbstdefinition im 2. Jahrhundert entstanden sind. Die entscheidenden Stationen sind Justin, die Valentinianer und Irenäus. Alle drei Positionen werden unter Anwendung des Vierschrittes aus Kapitel 4 vierfach gerastert (Kapitel 5-8). So bildet sich in zwölf Einzelergebnissen schrittweise das Gesamtresultat heraus: der Selbstabschluß des kirchlich-christlichen Systems im 2. Jahrhundert. Das kurze Schlußkapitel (Kapitel 9) bezieht den Ertrag auf die im Anfangskapitel geschilderte religiöse Situation der Gegenwart. Somit kann ein durch die Rücksprache mit den frühchristlichen Definitionsentscheidungen gehärteter Beitrag zu den aktuellen Definitionsproblemen des Christentums geleistet werden.

1.2 Zum Forschungsstand

Die Frage nach der christlichen Selbstdefinition hat einen weit gestreuten Forschungsvorlauf, weil sie von innen oder von außen, historisch oder systematisch, patristisch oder dogmengeschichtlich, religionswissenschaftlich oder theologisch beantwortet werden kann.

Justin und Irenäus

Weil Justin zugleich Christ und Philosoph und Irenäus der erste Ketzerbestreiter war, ziehen beide Autoren über Disziplingrenzen hinaus Aufmerksamkeit auf sich, denn um ihnen gerecht zu werden, muß auch Literatur zur Philosophie der Kaiserzeit bzw. zum Gnostizismus der Spätantike herangezogen werden. Aus der Fülle der Justin-[1] und Irenäus-Monographien[2] seien

[1] Eine hervorragende Gesamtdarstellung Justins bietet Barnard, L. W., Justin Martyr. His Life and Thought, Cambridge 1967.

nur solche genannt, die diese interdisziplinäre Sicht beachten. Das Spektrum der Verortung Justins in der Philosophie wird auf der einen Seite von Andresen abgesteckt,[3] der ihn dem Mittelplatonismus zurechnet, auf der anderen Seite von Hyldahl,[4] der ihn als einen bewußt zu seiner platonischen Vergangenheit auf Distanz gehenden Christen darstellt. Eine systematische Darstellung von Irenäus' Polemik, und seine Zuspitzung auf den *dispositio*-Gedanken legt Bengsch vor.[5]

Den Übergang von der Kirchenvater-Monographie zur Häresiologie und damit die erste wirklich doppelperspektivische Untersuchung bildet Sagnards Werk.[6] Mit Brox besitzt der deutschsprachige Raum einen führenden Irenäus-Experten. Er hat dessen Werk ins Deutsche übertragen[7] und in vielen Aufsät-

---

[2] Eigenartigerweise findet sich unter den vielen Spezialuntersuchungen kaum eine neuere Irenäus-Gesamtdarstellung. Man muß zurückgehen zu Benoît, A., Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie, Paris 1960 mit einem stark redaktionskritischen Interesse oder zu Bonwetsch, G. N., Die Theologie des Irenäus, Gütersloh 1925 mit einem systematisch-theologischen Akzent. Eine gut ausgewählte Bibliographie bietet Andia, Y. de, Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon, Paris 1986, 349-358.

[3] Vgl. Andresen, C., Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum, Berlin 1955 kommt zu dem Ergebnis, daß Kelsos in Rom Kontakt mit Justin hatte und dessen Geschichtskonzeption übernahm.

[4] Vgl. Hyldahl, N., Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, Kopenhagen 1966. Darin (22-85) ist eine ausgezeichnete Darstellung der Kontroversen seit C. Semisch 1840 enthalten.

[5] Vgl. Bengsch, A., Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk „Adversus haereses" des Hl. Irenäus von Lyon, Leipzig 1957. Bengsch kommt auf das Grundproblem der Fortsetzbarkeit von religiösem Wissen zu sprechen. Leider wird die Provokation durch die Gnosis aber nicht sichtbar, weil Bengsch nur an einer Stelle Kontakt mit der Gnosis aufnimmt (33-45), und dort wird sie in einem Zerrbild dargestellt (Weltflucht, Anthropozentrik), so daß sie von vornherein nicht mit der kirchlichen Lehre konkurrieren kann. Joppich, G., Salus carnis. Eine Untersuchung in [sic!] der Theologie des hl. Irenäus von Lyon, Münsterschwarzach 1965 hat Irenäus' Theologie auf die Frage nach der Heilsfähigkeit des Fleisches hin zugespitzt und kann als häresiologischer Beitrag gelten.

[6] Vgl. Sagnard, F., La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée, Paris 1947. Irenäus interessiert hier ausschließlich als Redaktor und Bestreiter des Valentinianismus.

[7] Basierend auf der kritischen Irenäus-Ausgabe in Sources Chretiennes hat Brox seine Übersetzung des irenäischen Werkes vervollständigt: Irenäus von Lyon, Epideixis. Adversus haereses, 5 Bände, Freiburg u.a. 1993, 1993, 1995, 1995, 2001 (= Fontes Christiani 8, 1-5). Die kritische Edition ist: Sources Chretiennes, Bd. 62 = Irénée de Lyon, Démonstration de la prédication apostolique. Nouvelle traduction de l'Arménien avec introduction et notes par L. M. Froideaux, Paris 1959; SC 264 = Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre I, übersetzt und ediert von A. Rousseau/L. Doutreleau, Paris 1979; SC 294 = Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre II, übersetzt und ediert von A. Rousseau/L. Doutreleau, Paris 1982; SC 211 = Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre III, übersetzt und ediert von A. Rousseau/L. Doutreleau, Paris 1974; SC 100/2 = Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre IV, übersetzt und ediert von A. Rousseau

zen zentrale Themen der irenäischen Theologie[8] behandelt, er hat zur Entstehung von Amt, Theologie und Autorität geforscht und sich ausgiebig mit der Gnosis befaßt. Seine Habilitation „Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon“[9] ist zwar noch ganz dem patristischen Instrumentarium verpflichtet, zeigt aber bereits durch den Untertitel „Zur Charakteristik der Systeme“ an, daß hier zwei Gesamtkonzeptionen von Christentum gegenübergestellt werden und der Gnostizismus nicht als Überbetonung eines christlichen Teilsaspekts verharmlost wird.

Ein Forscher von titanischer Produktivität und stupender Verarbeitungskapazität ist Orbe, Patristiker an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Seine Konzentration auf Irenäus hat auch dessen häretisches Gegenüber erfaßt. Von Orbe gibt es Monographien zur Anthropologie, Spiritualität[10] und Theologie[11] des Irenäus. Den Valentinianern hat er die fünfbändigen „Estudios Valentinanos“[12] gewidmet. Die gnostische Erlösungslehre ist unter Einbeziehung der Nag Hammadi-Schriften in „Crístologia Gnóstica“[13] dargestellt. Ähnliches gilt für „Introduccion a la Teologia de los Siglos II y III“[14]. Orbe

---

u.a., Paris 1965; SC 153 = Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre V, übersetzt und ediert von A. Rousseau/L. Doutreleau/C. Mercier, Paris 1969.

Dazu die Kommentare: SC 263 = Rousseau, A./Doutreleau, L, Introduction, notes justificatives, tables, Paris 1979 zu Buch 1; SC 293 = Rousseau, A./Doutreleau, L, Introduction, notes justificatives, tables, Paris 1982 zu Buch 2; SC 210 = Rousseau, A./Doutreleau, L, Introduction, notes justificatives, tables, Paris 1974 zu Buch 3; SC 100/1 = Rousseau, A. u.a, Introduction, notes justificatives, tables, Paris 1965 zu Buch 4; SC 152 = Rousseau, A./Doutreleau, L, Introduction, notes justificatives, tables, Paris 1969 zu Buch 5.

8 Irenäus' Verbindung zu Justin, sein Apostolizitätsbegriff, seine Sympathie für die Heiden, seine exegetische Methode etc. Einige dieser Aufsätze sind als Sammelband erschienen: Brox, N., Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie, Freiburg/Basel/Wien 2000. Darin 431-443 ein thematisch geordnetes Schriftenverzeichnis.

9 Brox, N., Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme, Salzburg/München 1966.

10 Orbe, A., Antropología de San Ireneo, Rom 1969; Espiritualidad de San Ireneo, Rom 1989.

11 Letzeres Werk ist ein vierbändiger Kommentar zu Buch 5 von „Adversus haereses“: Orbe, A., Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del „Adversus haereses“, 4 Bände, Madrid 1985, 1987, 1988, 1996.

12 Orbe, A., Estudios Valentinianos, Rom 1958, 1955, 1961, 1966, 1956.

13 Orbe, A., Cristología Gnóstica. Introduccíon a la soteriología de los siglos II y III, Madrid 1976, 2 Bände.

14 Orbe, A., Introduccíon a la Teología de los Siglos II y III, Rom 1987, 2 Bände.

Seine Wirkung auf die Forschung ist trotz seiner Belesenheit und trotz der Fülle von etwa 12.000 Seiten begrenzt. Da seine Studien nur auf Spanisch vorliegen, werden sie kaum rezipiert. Weder Brox (Adv. haer. 5) noch Le Boulluec noch die englischen Nag Hammadi-Forscher (P. Schoedel, R. L. Wilken, G. W. MacRae, E. H. Pagels, B. Layton, J. M. Robinson) machen von seinen Enzyklopädien angemessen Gebrauch. Für die vorliegende Untersuchung konnten nur die Conclusiones und ausgewählte Passagen

vermag es wie kaum ein anderer, gestreute Motive nach einem klaren Raster zu ordnen, das von der kirchlichen Dogmatik vorgegeben ist. Seine „gnostische Christologie“ handelt zum Beispiel die einzelnen Motive des Lebens Jesu und der christologischen Titel ab und referiert jeweils, was die gnostischen Quellen dazu beitragen. Das ist das Recht der Patrologie; das ist aber auch ihre Selbstbegrenzung. Orbes Christologie geht von der entfalteten Form des Christentums aus und untersucht die häretischen Parallelen. Orbe konstruiert so eine Gegen-Dogmatik, die aber den ganz anderen Bau der Gnosis zum Teil verdeckt. Es ist ja nicht so, daß die Gnosis dasselbe Gerüst (Code) besitzt und es nur anders verschaltet (Programm), vielmehr operiert sie mit denselben Materialien (Medien) und baut ein anderes Gerüst (Code).

Häresiologie und Dogmengeschichte

Der Gegenstand Häresie setzt bereits ein kirchliches Urteilsvermögen voraus. Vom 21. Jahrhundert aus fällt es leicht, die Positionen des 2. Jahrhunderts zu sortieren, weil rückwirkend lehramtliche Entscheidungen aus den folgenden Jahrhunderten angewandt werden. Die Forschung muß daher das spätere Wissen „herausrechnen“, wenn sie verstehen will, welcher Entscheidungsdruck sich im 2. Jahrhundert aufbaute, Häresie und Orthodoxie unterscheidbar zu machen. Die Rückprojizierung von dogmatischen Kategorien (Kanon im Kanon, Lehramt) ist nicht falsch, soll sich aber bewußt bleiben, daß solche Projizierung selbst bereits eine Operation selbstreferenzieller Systeme bildet. Nur wenige Werke tragen dem Rechnung.

Ein Forschungsprojekt an der McMaster University Philadelphia hat 1978 internationale Forscher zum Thema „Jewish and Christian Self-Definition“ versammelt. Ergebnis sind drei Aufsatzbände, die in ihrer Zusammenschau einen kompakten Aufschluß geben über den Vorgang der Selbstunterscheidung bei Römern, Gnostikern, Juden, Christen, Magiern und Philosophen-Schulen.[15]

M. Fiedrowicz’ Zusammenschau der apologetischen Argumente ist ein wertvolles Hilfsmittel.[16] Sein Buch sichtet die christlichen Reaktionen auf heiden-

---

übersetzt und berücksichtigt werden. Orbes Oeuvre trägt den Charakter eines großen Kartierungsprojekts und eignet sich hervorragend als Konkordanz.

[15] Vgl. Sanders, E. P., Jewish and Christian Self-Definition, Bd.1: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries, Philadelphia 1980; Sanders, E. P., Jewish and Christian Self-Definition, Bd. 2: Aspects of Judaism in the Greco-Roman period, Philadelphia 1981; Sanders, E. P., Jewish and Christian Self-Definition, Bd. 3: Self-Definition in the Greco-Roman World, Philadelphia 1982. Das Projekt wäre analytischer gewesen, hätte man mit dem dritten Themenkomplex begonnen, um dann zu sehen, was Selbst-Definition bei Juden und Christen austrägt.

[16] Vgl. Fiedrowicz, M., Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn u.a. 2000. Apologetik wird darin definiert als Entwicklungsphase der jungen Gemeinden, in der sie angesichts von Angriffen „stärker als bisher ihre Fremdwahrnehmung beachten“ (ebd., 14) und eine „neue Form der Selbstdarstellung“ finden mussten.

religiöse oder philosophische Angriffe der ersten vier Jahrhunderte in ihrer zeitlichen Abfolge, um sie danach systematisch zu ordnen in: die Moralität der Christen, das Alter des Christentums, die Vernünftigkeit der christlichen Lehre und ihr universaler Wahrheitsanspruch. Weil aber Fiedrowicz den traditionellen Apologie-Begriff benutzt, kommen Häresiologen wie Irenäus oder Epiphanius nicht in Betracht, die aber entscheidend zur Verteidigung des Christentums beigetragen haben.[17]

Zwei ältere Werke verdienen Beachtung, die das Spektrum der Häresiologie abstecken und eine Art Disputation eröffnet haben: Als erstens ist die These Bauers[18] zu nennen, daß nicht in jedem Fall und überall die Orthodoxie das Ursprüngliche und die Häresien etwas Sekundäres gewesen seien. Er zeigt auf, daß im 2. Jahrhundert die Häresie weder eine Minoritätenmeinung noch eine Abwandlung von orthodoxen Positionen war. Dagegen hat zweitens der Anglikaner Turner die *einlinige* Kontinuität von Urchristentum und der dogmatischen Entwicklung behauptet.[19] Dazu muß er ausschließen, daß die orthodoxe Entwicklung auf gnostische Errungenschaften - wie die Prägung des *homoousios*, der Mehrnaturen-Lehre, der Schriftexegese etc. – zurückgreift. Vielmehr entwickelt sie sich nach Turner autonom, weil sie durch die Konstanten *lex orandi*, Glaubensregel und biblische Offenbarung orientiert wird.[20] Turners Kritik vertritt die reine Selbstexplikation des Dogmas und schließt jede Äquivalenz aus.[21] Dies kann aber erst für die Zeit nach 200,

---

[17] Diese Darstellung der Apologetik trägt selber apologetische Züge an Stellen, wo die Stärken der christlichen Gegner oder die Unsicherheiten innerhalb der christlichen Position nicht deutlich gemacht werden. Vgl. ebd., 271ff. Dort wird zwar Tertullians Kritik an der platonischen Auffassung, Gott sei unaussprechlich, referiert, nicht aber Justins Position, der sie vertritt.

[18] Vgl. Bauer, W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen (2. Auflage) 1964 (Tübingen 1934).

[19] Vgl. Turner, H. E. W., The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations beween Orthodoxy and Heresy in the Early Church, London 1954.

[20] „One of the chief results which has emerged from our inquiry is the essential autonomy of orthodoxy." Turner, H. E. W., The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations beween Orthodoxy and Heresy in the Early Church, London 1954, 478. Nach Turner gab es nur idiomatische Schwankungen, in der Substanz stand das *depositum fidei* von Anfang an fest. Vgl. ebd., 31. Hier muß man fragen, ob nicht gerade kleinste idiomatische Schwankungen am Anfang immense Folgen nach sich ziehen, wie zum Beispiel die Verwendung von *ousia* oder *logos* innerhalb der Orthodoxie. Die Kommunikationstheorie führt weiter, weil sie die Idiome nicht von einer vermeintlich dahinterliegenden fixierten Sache trennt, sondern beobachtet, wie Sachen durch die Regelung von Idiomengebrauch erst „entstehen".

[21] Turners Annahme einer „instinctive spiritual discrimination" zur Abwehr von Häresie überschätzt das theologische Auflösungsvermögen frühkatholischer Gemeinden. Wie soll seine Unterscheidung greifen, wenn die Gnosis selbst als besonders *spirituelle* Form auftritt und noch ganz weiche Gemeindegrenzen herrschen? Turner räumt eine Grauzone zwischen Häresie und Orthodoxie ein. Zum Spektrum dieser *„penumbra"* (Turner, H. E. W., The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations beween Orthodoxy and Heresy in the Early Church, London 1954, 81-94) gehören vor allem

nach der Schließung des Systems durch Kanon, Amt und Theologie gesagt werden. Wenn wir die Auseinandersetzung um 150 untersuchen, schlagen wir uns deshalb auf Bauers Seite.[22]

Eine maßgebliche Studie stammt von Le Boulluec.[23] Sie ist die aktuellste und gründlichste Untersuchung zum Thema. Sie konzentriert sich auf die entscheidenden Jahrhunderte und Autoren, geht von der Gleichursprünglichkeit von Orthodoxie und Häresie aus und setzt Bauers Ansatz fort. Le Boulluec beschreibt entlang eingehender Quellen- und Textanalysen die sukzessive Konstruktion des kirchlichen Häresie-Begriffs. Er behält bei aller Nähe zum Material den systematischen Blick auf die innerkirchliche doktrinäre Entwicklung. Das Werk stellt einen Idealfall der Verbindung von Patrologie und Dogmatik dar. Aber leider berücksichtigt es die gnostischen Originalschriften kaum. Man könnte Le Boulluec mit dem systemtheoretischen Argument verteidigen, daß Umweltkontakt nur über Selbstkontakt stattfindet (und daher die Darstellung der Gnosis durch die Kirchenväter für eine Häresiologie genügt), aber dies gilt nur für bereits geschlossene Systeme. Situationen der Unentschiedenheit (so bei Justin) können nur beschrieben werden, wenn man Äquivalente daneben stellt.

Die Selbstbeschreibung des Christentums wird in der Dogmengeschichte vollzogen. Neben den aktuellen Standardwerken „Handbuch der Dogmengeschichte“[24] auf katholischer und „Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte“[25] auf lutherischer Seite muß jede Untersuchung zum 2. Jahrhundert

---

Tatian (Schüler Justins) und Valentinus (Nachbar Justins). Dies bestätigt die Wahl des Zeitfensters in der vorliegenden Untersuchung.

[22] Zu Bauer siehe unten (5.5).

[23] Vgl. Le Boulluec, A., La notion d’hérésie dans la litterature grecque IIe-IIIe siecles, Bd. 1: De Justin à Irénée, Bd. 2: Clément d’Alexandrie et Origène, Paris 1985. In Band 2, 571-574 wird die wichtigste häresiologische Literatur thematisch geordnet dargeboten. Man sollte ergänzend danebenlegen: Opelt, I., Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin, Heidelberg 1980. Zum Forschungsprogramm Le Boulluecs siehe vor allem ebd., Bd. 1, 7-19.

[24] Schmaus, M. u.a. (Hg.), Handbuch der Dogmengeschichte, Freiburg/Basel/Wien 1951-2000, 46 Faszikel. Relevant für unsere Untersuchung sind folgende Faszikel: Beumer, J., Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle, Freiburg/Basel/Wien 1962 (= HDG I/4); Escribano-Alberca, I., Glaube und Gotteserkenntnis. Schrift und Patristik, Freiburg/Basel/Wien 1974 (= HDG I/2a); Sand, A., Kanon. Heilige Schrift bis zum Fragmentum Muratorianum, Freiburg/Basel/Wien 1974 (= HDG I/3a 1.Teil); Ziegenaus, A., Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart, Freiburg/Basel/Wien 1990 (= HDG I/3a 2.Teil); Scheffczyk, L., Schöpfung und Vorsehung, Freiburg/Basel/Wien 1963 (= HDG II/2a); Scheffczyk, L., Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus, Freiburg/Basel/Wien 1982 (= HDG II/3a 1.Teil); Liébart, J., Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon, Freiburg/Basel/Wien 1965 (= HDG III/1a); Dias, P. V., Kirche in der Schrift und im 2. Jahrhundert, Freiburg/Basel/Wien 1974 (= HDG III/3a).

[25] Andresen, C. (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, 3 Bände, Göttingen 1982, 1980, 1984. Die Erscheinungsdaten dokumentieren die Absicht des Werkes, von den Entscheidungen der Reformation (Bd. 2) aus die gesamte Lehrentwicklung

- ob sie eine organische, geistgeleitete Entfaltung der kirchlichen Lehre aufzeigen will oder eine historische, ebenso geistgeleitete Abarbeitung innerer und äußerer Inkonsistenzen[26] - auf Harnacks „Dogmengeschichte“[27] zurückgreifen. Harnack hat das Genre zwar nicht erfunden, aber entscheidend geprägt. Jede Dogmengeschichte nach Harnack ist Reaktion auf ihn. Er hat auf allen Gebieten der frühchristlichen Literatur Standards gesetzt: Quellenforschung, Edition, Übersetzung, Formgeschichte, Redaktionskritik, Verfassungs-, Kanon-, Ausbreitungs- und Theologiegeschichte. Seine Sympathie für den Paulinismus des Kirchengründers Markion hat bei ihm eine Doppelperspektive ausgebildet, die ihn zu einem Vorläufer systemtheoretischer Beobachtung macht: Er erklärt theologische Entwicklungen stets mit Blick auf die ebenso möglichen, dann aber ausgestorbenen, eventuell später häretisierten Parallelentwicklungen (funktionale Äquivalente). Er verfolgt nicht einfach Motivreihen, sondern versucht eine optimale Reduktion auf zentrale Themen bei maximaler Nähe zu den frühchristlichen Autoren. Ihm ist es zu verdanken, daß die Gefährdung des katholischen Dogmas wieder deutlich wurde, weil u.a. der Gnostizismus nicht mehr als ein Phänomen *am* Christentum unterschätzt wird, sondern als eine voll durchgeführte Hellenisierung des Christentums gesehen wird.[28]

Man darf die Dogmengeschichtsschreibung nicht unkritisch auf die Alternative zurückführen, ob ein Autor den Gang dieser Geschichte dem Wirken des Heiligen Geistes zuschreibt oder kontingenten Faktoren bzw. der Logik des Weltgeistes. Denn: Wer den Gang der Geschichte nicht dem Heiligen Geist zuschreibt, betreibt etwas anderes als Theologie (nämlich Historie oder Philosophie). Entscheidend ist jeweils der Status der Aussage: „Das hat der Heilige Geist bewirkt.“ Handelt es sich um einen Glaubenssatz, mit dem man beginnt und den es durch Forschung zu erweisen gilt, oder ist es ein Glaubenssatz, auf den man kommt, wenn man die Komplexität der Geschichte durchlaufen hat? Wäre die Zuschreibung nur nachträglich, handelt man sich einen theologistischen Fehlschluß ein (analog dem naturalistischen vom Sein aufs Sollen). So bleibt nur die Alternative, die Zuschreibung bereits vorgängig anzusetzen. Dann muß man allerdings erklären, warum man überhaupt *Dogmen*geschichte betreibt und es nicht bei der Geschichte der Kirche als einer Nacherzählung des Pilgerweges des Volkes Got-

---

in den Blick zu nehmen. Allerdings legt Andresens Herausgeberschaft und sein brillianter Text in Bd. 1 einen deutlichen Akzent auf die Weichenstellungen der ersten Jahrhunderte.

[26] Zur katholischen Kontroverse bezüglich der Abmischung von dogmatischer und historischer Behandlung des Dogmas vgl. Ratzinger, J., Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie, Köln 1966 und Schillebeeckx, E., Offenbarung und Theologie, Mainz 1965.

[27] Harnack, A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bände, Freiburg im Breisgau u.a. 1886, 1887, 1890. Für uns ist von Belang Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas.

[28] Auf einem anderen Blatt steht seine Vorlesungsreihe: Das Wesen des Christentums, Stuttgart 1900, an der sich die Kritik an Harnack normalerweise entzündet. Dort unterbietet er sein eigenes Niveau, weil er durch eine Art Subtraktion die spätere Dogmenentwicklung abwertet und zum wahren Evangelium Jesu zurückfinden will, welches verdächtige Nähe zur Innerlichkeitsbetonung der Jahrhundertwende aufweist.

tes beläßt. Wenn der Geist von Anfang an wirkt, wieso muß das Dogma dann auf eine geschichtliche Herausbildung warten? Wie verhält sich der Geist in der Schrift zum Geist in der Geschichte? Im Gegensatz zur Historie, die „im Dienste der Wissenschaft" einfach Geschichte schreibt, steht die Dogmengeschichte unter Selbstrechtfertigungsdruck. Wie die Gotteslehre auf das „*unde malum?*", so reagiert die Dogmengeschichte auf ein „*unde ignorantia?*". Warum ist die *begriffliche* Formulierung des Dogmas überhaupt notwendig geworden, weshalb haben das Erscheinen und die Predigt Jesu als *depositum fidei* nicht ausgereicht? Wieso hat der Geist nicht alles sogleich in Fülle geoffenbart, sondern sich in Abhängigkeit von sukzessivem Erkennen und Irren begeben? Alle Positionen müssen antworten auf diese „Pneumatodizee". Damit sind wir beim Postulat der Gnosis angelangt. Sie ging von einer Totalspeicherung allen religiösen Wissens in den geoffenbarten Schriften aus: Nur Pneumatiker können die Dateien aufrufen. Orthodoxie beruht jedoch auf der Annahme, daß der Geist mit der Offenbarung Christi nicht „alles gesagt" hat und daß es nicht genügt, ab sofort nun das Gesagte nur noch zu entschlüsseln. Die Entstehung von begrifflichem Dogma und Theologie verdankt sich der Abwehr von zuviel religiösem Wissen.

Gnosisforschung

Bis 1895 war man in der Gnosisforschung auf die Fragmente und Referate der Gnostiker bei den Kirchenvätern (und Philo) angewiesen. Seither wurden spektakuläre Funde von Original-Quellen gemacht.[29] Erst seit 1976 liegen die Nag Hammadi-Schriften in einer modernen Übersetzung vor. Die Reihe „Nag Hammadi Studies"[30] arbeitet sie derzeit noch in Editionen und Kommentaren auf. Gerade weil lange Zeit mit sehr unsicherem Wissen gearbeitet werden mußte, war die Gnosisforschung äußerst produktiv-spekulativ und nicht selten Ausdruck der zeitgenössischen Philosophie (am bekanntesten sind die Werke von Baur und Jonas).[31] Jonas beschreibt die Gnosis als *die* spätantike Befindlichkeit: Selbstflucht, Weltangst, Geworfenheit. Man kann sich seinen luziden Ausführungen kaum entziehen, dennoch muß kritisch gesagt werden, daß seine Perspektive ganz vom einzelnen Selbst ausgeht, was dem Schrift- und Systemcharakter der Gnosis nicht gerecht wird. Die frühen Werke von Quispel sind von der Tiefenpsychologie C.G. Jungs inspiriert, was zu gewagten Thesen führt, daß der gnostische Gedankenstrom durch die Jahrhunderte fließe und zum Beispiel auch die Katharer erfaßt habe.[32] Hilgenfeld und Bousset bilden zwei Pole eines methodischen Spektrums. Der erste versucht,

---

[29] Die Quellenlage der Gnosis wird unten (5.2) eigens vorgeführt.

[30] Krause, M./Robinson, J. M./Wisse, F. (Hg.), Nag Hammadi and Manichean Studies, Leiden/New York/Köln 1971ff. (bis Band 35 unter dem Titel „Nag Hammadi Studies").

[31] Vgl. Baur, F. Ch., Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Darmstadt 1967 (Tübingen 1835) ist in seiner Bewertung der Hegelschen Geschichtsdialektik verpflichtet. Jonas, H., Gnosis und spätantiker Geist, Bd. 1: Die mythologische Gnosis, Göttingen (3. Auflage) 1964 (1. Auflage 1934), Bd. 2: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, Göttingen (2. Auflage) 1966 wird von der Heideggerschen Existenzialphilosophie inspiriert.

[32] Vgl. Quispel, G., Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951, vgl. auch seine Aufsatzbände: Quispel, G., Gnostic Studies, 2 Bände, Leiden 1974 f.

die Gnosis vollständig als christliche Ketzerei zu rekonstruieren und lehnt sich daher stark an die Kirchenväter an.[33] Ihm sind maßgebliche quellenkritische Vorarbeiten zu verdanken. Bousset[34] begründet die religionsgeschichtliche Perspektive auf die Gnosis und lenkt den Blick bewußt auf die außerchristlichen Einflüsse und Ursprünge der Gnosis.[35] Mit Harnacks Forschungen[36] wird die Gnosis zur kongenialen Konkurrentin des Christentums, die versucht, orientalische Mythologeme und christliches Heilsdrama mit Hilfe der antiken Philosophie zu verschmelzen (Hellenisierungs-These).
Während der letzten beiden Jahrzehnte ist die theologische Aufarbeitung der gnostischen Texte erst ansatzweise angelaufen.[37] Allerdings herrscht aufgrund der Neuheit des Materials noch ein stark philologisches, redaktionskritisches Interesse vor. Es gibt kaum systematische Auseinandersetzungen. Sowohl die Exegese als auch die Dogmatik oder Fundamentaltheologie haben die Brisanz der Nag Hammadi-Schriften noch gar nicht erkannt.

Religionstheorie

Weil wir von diametral anderen Voraussetzungen als die Religionswissenschaft ausgehen, lassen wir die Studien der religiösen Anthropologie und Religionsphänomenologie (James, Otto, Eliade, Stace) unberücksichtigt. Für ein systemtheoretisches Design gibt es keine Phänomene, weil alles, was sich von selbst zeigt, spätestens dann, wenn das Erfahrene erinnert oder für andere kommuniziert werden soll, auf Formen zurückgreift, die erst konstruiert werden müssen. Die Systemtheorie geht noch einen Schritt weiter, indem sie annimmt, daß jede Informationsverarbeitung bereits Kommunikationsfähigkeit antizipiert: Nur was sich weitersagen läßt, läßt sich erforschen.
Noch befindet sich die Luhmann-Rezeption in der verarbeitenden Phase, noch immer erscheinen Werke von ihm posthum. Seine Begriffe und seine Bibliographie (ca. 500 Veröffentlichungen) sind im Luhmann-Lexikon[38] übersichtlich dargeboten. Luhmanns Theorie zu verstehen gleicht dem Erlernen einer Fremdsprache. Die schnelle Auflagenfolge der Luhmann-

---

[33] Vgl. Hilgenfeld, A., Die Ketzergeschichte des Christentums urkundlich dargestellt, Darmstadt 1966 (Leipzig 1884).

[34] Vgl. Bousset, W., Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1973 (1907); aber auch Bousset, W., Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen (5. Auflage) 1965 (1913).

[35] Eine ausgezeichnete Anthologie von verschiedensten Positionen (jüdisch, iranisch, christlich) zur Frage der Ursprungsbestimmung ist Rudolph, K. (Hg.), Gnosis und Gnostizimus, Darmstadt 1975.

[36] Zusammengefaßt im ersten Band seines Lehrbuchs der Dogmengeschichte.

[37] Hierzu gehören die Forschungen von Ch. Markschies, F. Wisse, B. Layton, B. Aland, H.-M. Schenke und K. Berger.

[38] Krause, D., Luhmann-Lexikon. Eine Einführung in das Gesamtwerk, Stuttgart (2. Auflage) 1999. Ebd., 221-267 eine umfassende, wenn auch nicht vollständige Bibliographie Luhmanns.

Einführungen[39] zeigt, wie stark die Nachfrage nach Übersetzungen und wie hermetisch das Theoriegebäude ist. Die Werke von Baecker[40] und Willke[41] bieten über Zugänge zu Luhmann hinaus eigenständige Weiterentwicklungen, allerdings stets zur soziologischen Theorie. Unterhaltsam und dem Problem des Teufels (als Beobachter Gottes) besonders zugetan ist die Monographie von Schulte zur Logik der paradoxen Selbstanwendung.[42] Einen Sonderfall stellt Fuchs dar, ein wissenschaftlicher Mitarbeiter Luhmanns, der mit ihm zusammen einen Aufsatzband zur Mystik verfaßt hat.[43] Fuchs vermag Luhmanns kalte Logik für die Analyse der religiösen Kommunikation schlechthin, nämlich das Beten, fruchtbar zu machen. Erst seit August 2000 liegt mit „Die Religion der Gesellschaft" der Schlußbaustein vor, dessen Grundzüge bereits seit Mitte der 90er Jahre in verschiedenen Aufsätzen bekannt waren. Was in anderen Disziplinen - vor allem in der Soziologie, der Herkunftsdisziplin Luhmanns, der Politologie und der Ökonomie - bereits geübt wird, ist in der Theologie erst im Anlaufen begriffen: die offensive Verwendung von Luhmanns Denken für das „eigene Geschäft". Daher versteht sich die vorliegende Monographie nicht als Sekundärliteratur zu Luhmann, sondern vielmehr als Gebrauch seines Instrumentariums für die Theologie. Wir werden gezielt diejenigen Begriffe herausnehmen, die sich für Theologie eignen,[44] und sie so aufeinander abstimmen, daß sie für die Analyse frühchristlicher Materialien einsetzbar sind. Eine solche wohlwollend-respektlose Behandlung hat Luhmann von seiten der Theologie noch nicht erfahren.

---

[39] Einen gut lesbaren Zugang bietet Kneer, G./Nassehi, A., Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung, München (3. Auflage) 1997 sowie Fuchs, P., Niklas Luhmann - beobachtet. Eine Einführung in die Systemtheorie, Opladen 1992. Das sog. GLU (Baraldi, C./Corsi, G/Esposito, E., Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt am Main 1997) enthält 2-4seitige Erklärungen von zentralen Begriffen, allerdings sehr eng der Diktion Luhmanns entlang. Durch die Werkbiographie strukturiert ist Reese-Schäfer, W., Niklas Luhmann zur Einführung, Hamburg (3. Auflage) 1999.

[40] Baecker, D. u.a. (Hg.), Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag, Frankfurt am Main 1987.

[41] Willke, H., Systemtheorie entwickelter Gesellschaften, Weinheim/New York 1989; Willke, H., Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme der Theorie sozialer Systeme, Stuttgart/Jena (4. Auflage) 1993.

[42] Schulte, G., Der blinde Fleck in Luhmanns Systemtheorie, Frankfurt/New York 1993.

[43] Luhmann, N./Fuchs, P., Reden und Schweigen, Frankfurt am Main (3. Auflage) 1997. Dieses Buch variiert die Fragen: Wie kann vor die Kommunikation zurückgehen, und wie läßt sich das Nicht-Kommunizieren kommunizieren? Es geht um das theologische Problem, wie man über denjenigen reden kann, der alle Rede sprengt: Gott.

[44] Zum Beispiel: „Code" und „Programm" eignen sich, „Methode" und „Planung" weniger.

Als erste theologische Fächergruppe hat die *Praktische Theologie* Luhmann rezipiert.[45] Van der Vens „Kontextuelle Ekklesiologie“[46] stellt einen der wenigen Versuche dar, das Christentum auf seine Kernfunktionen und Codes hin zu analysieren. Dieser Entwurf ist innovativ und steht im laufenden Kontakt mit konkurrierenden Theorienansätzen. Er verwendet das **A**GIL-Schema von T. Parsons, um die institutionellen Aspekte religiöser Kommunikation zu beschreiben. Van der Ven dreht die Reihenfolge um in **L**IGA,[47] so daß nicht vom Diktat der Ressourcen (**A**npassung an externe Bedingungen), sondern von einer Steuerung durch Werte (**L**atente Aufrechterhaltung der internen Muster) ausgegangen werden kann. Für diese Umkehrung spricht m.E. auch, daß damit der Biologismus (System als Selbsterhaltungsmaschine), den man in diesem Modell sehen kann, zurückgedrängt wird. Ein System besteht nämlich nicht aus Abarbeitung von Umweltkontakten, sondern im Aufrechterhalten von Selbstkontakt. Das LIGA-Raster ermöglicht van der Vens hochauflösende empirische und theoretische Beobachtungen der gegenwärtigen Kirchenpraxis. Leider hat van der Ven diesen theoretischen Vorsprung nicht ausgenutzt. Stattdessen kehrt sein Entwurf oft auf die interaktionelle Ebene zurück, weil sein Kommunikationsmodell nur Sender-an-Empfänger-Verhältnisse abbildet. Letztlich geht es um den Austausch von Erkenntnissen, Gefühlen und Normen zwischen mehreren Personen,[48] dessen Zustandekommen davon abhängt, ob die Beteiligten bei der Encodierung und Decodierung denselben Code benutzen. Der Code-Begriff wird dabei zu einer Art intersubjektiver Bedeutungsregelung reduziert.[49] Die drei Funktionen (kogni-

---

[45] Vgl. Kaefer, H., Religion und Kirche als soziale Systeme. Niklas Luhmanns soziologische Theorien und die Pastoraltheologie, Freiburg im Breisgau 1977; Dahm, K.-W., Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte zur Funktion von Kirche und Religion in unserer Gesellschaft, München (2. Auflage) 1972; Starnitzke, D., Diakonie als soziales System. Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, Stuttgart/Berlin/Köln 1996; Dinkel, Ch., Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes, Gütersloh 2000; Karle, I., Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh 2001. Bei Lämmermann, G., Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie? Zur theologiegeschichtlichen Ortung und Weiterführung einer aktuellen Kontroverse, München 1981 wird - entgegen der Titelangabe - vom Funktionalismus kaum Notiz genommen. Er wird mit Empirismus und Positivismus gleichsetzt (vgl. ebd., 19-25) und als Negativfolie zur kritischen Theorie verwendet.

[46] Ven, J. A. van der, Kontextuelle Ekklesiologie, Düsseldorf 1995, 70.

[47] Vgl. ebd., 85 und 96. Vgl. hierzu Luhmann, N., Warum AGIL?, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 40 (1988) 127-139.

[48] Dies hat weiterhin zur Folge, daß Kirche nicht als soziales System, sondern als Versammlung von psychischen Systemen, nämlich Menschen („nach dem Gesichtspunkt einer Gruppe, eines Netzwerkes, einer Gemeinschaft ...“ ebd., 13) gedacht wird.

[49] Codes fungierten als „Regeln, Vereinbarungen und institutionalisierte Gewohnheiten“ zur gemeinsamen Bezeichnung von Wirklichkeit und „befinden sich im Bewußtsein der Menschen.“ Ebd., 126 und 127. Codes, die die Verwendung anderer Codes regelten,

tiv, emotiv, konativ), die van der Ven Codierungen zuweist, zeigen seine Orientierung am intersubjektiven Modell: Codes sollen Informationen mitteilen, Gefühle ausdrücken, zum Handeln motivieren. Die Umkehrung des AGIL-Schemas verrät dann die Absicht, den institutionentheoretischen Ansatz auf einen subjektphilosophischen zurückzuführen: Systeme werden wie Individuen gedacht, denen es um bestimmte Ziele geht. Systeme aber haben keine Ziele, sie schreiben Programme, um ihren Code zu pflegen.

Explizit codetheoretische Analysen von theologischem Material gibt es noch nicht, allerdings einige *wissenssoziologische Versuche*.[50] Eigens genannt werden muß Bauer, der die systemtheoretische Methode in origineller Weise auf die aktuellen Kommunikationsprobleme der Kirche anwendet. Er verfolgt das emanzipatorische Interesse, mehr Glauben durch weniger Dogma zu ermöglichen, und nimmt für letzteres Habermas' Ideologiekritik zu Hilfe.[51] Gerade weil seine Analysen zur Selbstbehauptung von Kirche so klar und geschlossen sind, erscheinen seine Kritik am Institutionellen und sein Ruf nach „Glaubensfreiheit" etwas hilflos. Auf der Suche nach dem Weltkontakt von Religion greift M. J. Rainer unter anderem auf Luhmanns Theorie zurück, weil er diese für den „Höhepunkt" einer „Religion-Politik-Theorie"[52] hält. Allerdings führt ihn seine Suchabsicht (Glaube soll weltbewegend sein) dazu, an entscheidender Stelle einen zentralen Aspekt, nämlich die Transzendenz/Immanenz-Differenz, als „mißleitend" zu interpretieren. Dieser Code dient aber gerade dazu, daß sich Religion nicht um die Welt im allgemeinen oder die Heilssuche von privaten (exkludierten) Individuen kümmern muß, sondern sich selbst programmieren kann. Rainer setzt an die Stelle der Differenz den Einheitsgrund „Gott", unterschlägt dabei aber die Funktion, die ein solcher, den Code zusammenfassender Begriff erfüllt: Symbolisierung des Ganzen (vor allem nach außen), wobei die Differenz erhalten bleibt.

---

nennt van der Ven „Supercodes". Für die Kirche gelte der Supercode „Sakrament des Heiles". Wenn das Neue Testament noch weitere „96 Kodes, die auf die Kirche verweisen" (ebd., 139) nenne, verschwimmt m.E. die Grenze zwischen einfachen Metaphern und strukturierenden Codes unscharf.

[50] Stenger, H., Die soziale Konstruktion okkulter Wirklichkeit. Eine Soziologie des „New Age", Opladen 1993, und Hammer, O., Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age, Leiden/Boston/Köln 2001. Beide befassen sich mit moderner Esoterik. Hammer konzentriert sich auf die Versuche zur Wiederverzauberung der Wissenschaft; Stenger destilliert aus verschiedenen Texten und Gesprächen ein „okkultes Axiom" heraus, das eine höhere Realität und ein erweitertes Selbst setzt. Beide können ihrem Material nichts abgewinnen, außer daß sie die Produktion unnötigen religiösen Wissens beobachten.

[51] Vgl. Bauer, T. A., Streitpunkt Dogma. Materialien zur Systemtheorie und Systemkritik kommunikativen Handelns in der Kirche, Wien/Köln/Graz 1982, 228.

[52] Vgl. Rainer, M. J., Religion und Politik. Fundamentaltheologischer Blick auf aktuelle deutschsprachige Theoriekontexte unter besonderer Berücksichtigung der Luhmannschen Systemtheorie, Münster 1991, darin vor allem 146-198 und 401-442, hier 417.

Mehrere Monographien zur Religionstheorie Luhmanns stammen aus der Zeit zwischen 1975 und 1985,[53] in der auch Luhmanns erste Schriften hierzu erschienen. Seine jüngere Religionstheorie wird - eng entlang der Zentralbegriffe - von M. Woiwode[54] dargestellt. Die *theologische Rezeption* von Luhmanns Werk bis 1992 wird exzerptförmig von Dallmann[55] referiert. Ein von M. Welker herausgegebener Aufsatzband[56] reagiert auf Luhmanns „Funktion der Religion“ und kritisiert vor allem die zu hohe Unbestimmtheit und die Äußerlichkeit der funktionalen Methode (Funktionen sind nur von außen beobachtbar).[57] Einige Jahre später rückt Welkers Kritik nach innen: Luhmann wird mit Luhmann kritisiert, seine eigenen Begriffe werden optimiert.[58] Dieser Band reagiert auf Luhmanns „Soziale Systeme“. Eine Pionierleistung vollbrachte D. Pollack, weil er sowohl Luhmann in großer Treue und Abstraktion referiert als auch in den Schlußabschnitten 147-202 eine nichtsystemimmanente Kritik unternimmt.[59] Doch lassen sich die darin formulierten Vorwürfe mit der späteren Theorie Luhmanns zurückweisen. Pollack unterstellt Luhmann, er kritisiere den illusionären und ideologischen Charakter der Religion, weil sie ihr nie zu lösendes Bezugsproblem (Bestimmung des Unbestimmbaren) durch Chiffrierungen und Hypostasierungen verberge, „abriegele“. Im Gegensatz zu anderen Systemen durchschaue die Religion ihre eigene Selektivität nicht.[60] Die Religion bewege sich so bezüglich der Kontingenz dieser Ansprüche in einem geschlossenen Zirkel aus Universalitätsanspruch und Reflexionsstop. Sie müsse daher ein höheres Reflexions-

---

[53] Vgl. Scholz, F., Freiheit als Indifferenz. Alteuropäische Probleme mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns, Frankfurt am Main 1982.

[54] Woiwode, M., Heillose Religion? Eine fundamentaltheologische Untersuchung zur funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns, Münster 1997.

[55] Dallmann, H.-U., Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 156-178.

[56] Welker, M. (Hg.), Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion, Frankfurt am Main 1985.

[57] Vgl. Welker, M., Die neue „Aufhebung der Religion“ in Luhmanns Systemtheorie, in: Welker, M. (Hg.), Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion, Frankfurt am Main 1985, 93-119 kritisiert die Vernachlässigung der Interaktionen in den Gemeinden und des „wirklichen Menschen“ und dokumentiert damit, daß er Luhamnns Ansatz nur von außen kennt. Dies ändert sich im folgenden Sammelband.

[58] Vgl. Welker, M., Einfache oder multiple doppelte Kontingenz? Minimalbedingungen der Beschreibung von Religion und emergenten Strukturen sozialer Systeme, in: Krawietz, W./Welker, M. (Hg.), Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk, Frankfurt am Main 1992, 355-370. Welker behandelt Luhmann nun als Theorie der „Wirklichkeit“ im Ganzen und nicht mehr als - mehr oder weniger zutreffende - soziologische Beschreibung der Wirklichkeit.

[59] Vgl. Pollack, D., Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung. Die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen, Frankfurt am Main u.a. 1988.

[60] Ebd., 109f., 162f.

und Komplexitätsniveau entwickeln, um der insgesamt gestiegenen Komplexität zu entsprechen und die Welt „unverklärt und achiffriert zur Kenntnis zu nehmen.“[61] Luhmanns Theorie sei insgesamt religionskritisch, weil er den Wahrheitsanspruch und den Glaubensanspruch entzweie und letzteren von ersterem auflösen lasse.[62]
Die vorliegende Arbeit will der erste größere systematisch-theologische Versuch sein, Luhmanns Religionstheorie nicht nur darzustellen, sondern darüber hinaus auf eine genuin theologische Fragestellung anzuwenden.

---

[61] Ebd., 201.

[62] Dazu ist zu sagen: Der Fortschritt in Luhmanns Theorie besteht meines Erachtens gerade in der Einsicht, daß Religion nicht über wahr/falsch kommuniziert, sondern über transzendent/immanent, und daß beide Codes keine Äquivalente bilden, d.h. einander nicht ersetzen können. Die Fortentwicklung von Luhmanns Oeuvre hat bestätigt: Religion bleibt ein *notwendiges* Thema auch in der Wissen(schaft)sgesellschaft, weil Wissenschaft immer schon von der Negierbarkeit aller Aussagen ausgehen und die Frage nach der Formung aller Aussagen aus einem nichtnegierbaren Medium (daß es überhaupt Sinn hat, über etwas zu reden) an ein anderes System (die Religion) delegieren muß. Pollack nimmt überdies Beschreibungen für Wertungen. Zirkularität, Chiffrierung mittels Kontingenzformeln und Reflexionsstops sind keine Zeichen von Schwäche eines Systems, sondern Zeichen seiner Entfaltung. Nur einfache Systeme behaupten steile Thesen und treffen keine Vorsorge für die Ablehnbarkeit. *Alle* differenzierten Systeme arbeiten mit „Illusionen“ von sich und ihrer Umwelt. Die Empfehlung Luhmanns, von Chiffrierung auf Reflexion umzustellen, meint, daß die Kirchen sich als Teilsysteme der Gesellschaft und nicht nur als deren Umwelt begreifen sollen. Das hat Religion aber immer schon getan, indem sie das Problem der innerweltlichen Verwendung von Bezeichnungen für das Überweltliche reflektierte. Die Kirche wußte immer und litt daran, daß sie nicht eine Gemeinschaft reiner Geister war, sondern eine Anstalt in der Immanenz. Die Paradoxie, daß die eigenen Operationen auf der unerwünschten Seite der Grundunterscheidung vorkommen, wurde zuerst und am stringentesten vom Religionssystem entfaltet. Die Paradoxieentfaltung ist die Aufgabe von Kirche und Theologie bis heute. Religion ist in Luhmanns Theorie blind, aber nicht blinder als andere Th. Eher trifft das Gegenteil zu: Sie vermag an sich selber den blinden Fleck allen Sehens einzukreisen, indem sie das zum Thema macht, was alle als Voraussetzung nehmen, die Negierbarkeit *aller* Formen (Aussagen, Begriffe) und die Nichtnegierbarkeit der Vor-Form schlechthin: Sinn.

2 FRAGESTELLUNG UND METHODENWAHL

Wir nehmen die derzeitige religiöse Situation in Europa zum Anlaß, um auf dieser Folie nach der Stellung des Christentums überhaupt zu fragen. Diese Beschreibung dient dazu, die Fixierung auf „die Welt“ aufzubrechen. Das Christentum befindet sich nicht in der Welt, sondern in der Religion. Wir testen verschiedene Beschreibungsversuche der derzeitigen Vermischungstendenzen. In einem weiteren Schritt ist Rechenschaft darüber zu geben, inwiefern die Einbeziehung funktionalistischer Raster in die Theologie nützlich und verträglich ist.

2.1 Ausgangsproblem: Vermischung des Religiösen

2.1.1 Begründungszwang: wachsende Unselbstverständlichkeit

Daß die De-Etablierung des Christentums in Europa keine vorübergehende Phase, sondern Folge eines grundlegenden Wandels im Verhältnis von Glauben und Gesellschaft ist, darf als Standard der kirchensoziologischen Forschung vorausgesetzt werden.[1] Die Einstellung gegenüber Religion generell und gegenüber dem Christentum speziell wird unfreundlicher. Auf der Ebene der Institutionen wächst der Begründungsdruck, warum es Religionspräsenz in öffentlich-rechtlichen Sendern, an staatlichen Schulen und Universitäten oder in Form von Feiertagen geben soll. Auf der Personenebene werden religiöse Themen in den Bereich strikt privater Entscheidungen und intimer Äußerungen verlagert. Der Hinweis auf den Beitrag des Christentums zur Verfassung der abendländischen Kultur (Personalität, Anthropozentrik, Säkularität) muß sich auf eine derart abstrakte Ebene begeben, daß die christlichen Werte oft nicht mehr als christliche wiedererkennbar sind. Die Zugehörigkeit zum Christentum wird dadurch erklärungsbedürftiger. Das bezieht sich nicht mehr auf interne Fragen des Symbolgebrauchs und der Schriftauslegung oder externe Fragen der gesellschaftlichen Nützlichkeit, sondern der Erklärungsbedarf schreitet fort in das Zentrum des christlichen Glaubens: zur Frage nach Gott und Erlösung. Das Christentum wird durch die vermehrte Beschäftigung mit Glaubensbegründung reagieren. Das ist das alte Geschäft der Apologetik: Wie kann man einem Zweifelnden den Glauben plausibel machen?

---

[1] Meinungsführend sind Kaufmann, F. X., Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989 und Gabriel, K., Zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg u.a. 1992. Mit empirischem Material unterfüttert, das übersichtlich zusammengefaßt und interpretiert wird in: Ebertz, M. N., Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg u.a. 1997.

2.1.2 Begrenzungszwang: von der Klarheit zum Stimmengewirr

Hinzu kommt die potentielle Konkurrenz durch die Weltreligionen. Auch wenn wir in Mitteleuropa noch weit von einer faktischen Religions-Konkurrenz entfernt sind, nehmen die Möglichkeiten des direkten Vergleiches von Christentum und anderen Religionen zu. Dies resultiert nicht so sehr aus der erleichterten Verbreitung religiöser Literatur,[2] sondern aus der Lockerung der Beheimatung in einer geerbten Religion und folglich einer Zunahme des Interesses an Neuem. In den letzten Jahren haben sich verschiedene religiöse Dialoge überlagert: Zum älteren Gespräch zwischen den Konfessionen ist das interreligiöse hinzugetreten. Beide laufen parallel, aber nicht ohne Bezug zueinander. Zuweilen wird der Kontakt der Weltreligionen als „große Ökumene" begriffen,[3] zuweilen als solche kritisiert.[4]

Noch komplexer wurde die Situation, als zeitgleich mit der erhöhten Aufmerksamkeit für Weltreligionen auch die Esoterik auftrat. Stellt sie ein weiteres religiöses Gespräch dar? Die etabliert Religiösen sind versucht, solche Neuerungen mit nicht-theologischen Argumenten (ökonomisch, soziologisch) abzutun.[5] Dennoch zwingt die Gleichzeitigkeit *verschiedener* bilateraler Außenbeziehungen, sich über die Gemeinsamkeit der Außenbeziehungen, also der Multilateralität klar zu werden. Was für eine Religion sind wir im Unterschied zu den anderen? Die Umweltkomplexität erzwingt ihre Reduktion. Mit anderen Worten: Jeder Teilnehmer am Gespräch muß sich entscheiden, wer von den anderen als Teilnehmer des Gesprächs in Frage kommt. Wir Christen können das nur aus christlicher Sicht. Sind Vertreter des New Age so etwas wie außerkirchliche Charismatiker, sind sie eher Naturästhetiker? Sind Buddhisten überhaupt gottgläubig? Sind Muslime den Christen näher als Zeugen Jehovas? Sind innerchristliche Trennungen trennender als interreligiöse? Die Fragen sollen bewußt irritieren, weil sie Unvergleichbares vergleichen. Verläßt man die von der Religionswissenschaft vorgeschlagenen Kategorien „Religion, Kirche, Sekte, Kult" und verzichtet man auf die von Religiösen verwendeten Selbstdefinitionen „Kirche, Bekenntnis, Weg, Lebensstil", dann

---

[2] Buch Mormon, Bhagavad-Gita, Bibel, Apokryphen und I Ching befinden sich im selben Buchregal zum ähnlichem Preis.

[3] Vgl. Panikkar, R., The Intrareligious Dialogue, New York 1978; Panikkar, R., The Invisible Harmony. A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality, in: Swidler, L. (Hg.), Toward a Universal Theology of Religion, New York 1987, 118-153.

[4] Vgl. aus jüdischer Sicht Signer, M., The Rift that Binds. Hermeneutical Approaches to the Jewish-Christian Relationship, Vortrag in Tantur, Jerusalem 1997 (unveröffentlichte Fassung); aus lutherischer Sicht Lindbeck, G. A., Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994.

[5] In den ersten Jahrhunderten wurde falsche Religiosität mit dem Argument diskreditiert, ihre Vertreter lebten in Saus und Braus. Eine Parallele ist heute die Unterstellung, Esoteriker wollten nur Geld machen. Selbst wenn die Vorwürfe zuträfen, entbindet das nicht von der theologischen Frage, was an dieser Religion „falsch", orthodox formuliert: „häretisch" sei.

wird die Situation überkomplex. Man hat nur noch verschiedene religiöse Wissensformen (Heilige Schriften, Rituale, Predigten ...) vor sich, die zueinander unterschiedlich kompatibel sind. Dann lautet die Frage auch: Was sind die Grundanforderungen an eine Wissensform im allgemeinen und an eine religiöse Wissensform im besonderen? Das Christentum wird durch die vermehrte Beschäftigung mit Glaubensbewertungen reagieren. Das ist das alte Geschäft der Häresiologie: Wie kann man den Gläubigen den Unterschied von Glauben und Unglauben plausibel machen? Die vorliegende Arbeit wird den Umschlag von Apologetik als Glaubensbegründung von außen in Häresiologie als Glaubensbegründung von innen systemtheoretisch rekonstruieren.

Als letzte, verkomplizierende Stufe kam im letzten Jahrzehnt die Marktesoterik hinzu. Mit strukturell ähnlichen Fragen muß sich das zeitgenössische Christentum angesichts einer Religiosität außerhalb des Christentums, die nicht als konkurrierende Weltreligion auftritt, beschäftigen. Landläufig wird dieses Phänomen mit „Esoterik“ bezeichnet. Sie ist nicht organisiert, vielmehr sind ihre Konturen im Laufe der letzten Jahrzehnte immer unschärfer geworden. Die Sozialformen „Kirche“ oder „Sekte“ wurden seit den 70er Jahren abgelöst von losen Netzwerken (wie in der New-Age-Bewegung der 80er[6]) und von Kursangeboten (wie in der Marktesoterik der 90er). Die Marktesoterik versteht sich als Angebot für die Arbeit am eigenen Lebensstil. Niemand muß in die Findhorn-community auswandern, es gilt stattdessen, die eigene Wohnung nach Feng-Shui-Prinzipien verträglicher einzurichten. Wie die New-Age-Bewegung über die in Dogmatik erstarrten Religionen hinaus zu einer freien Spiritualität zu gelangen versuchte, so versucht die Markt-Esoterik, das Spirituelle durch einzelne Rituale zu behandeln. Deswegen werden vor allem Techniken und Materialien zur Förderung individueller Gesundheit (Ganzheitlichkeit als Wellness) angeboten. Man kann in den 90er Jahren geradezu eine Rückkehr zum Sichtbaren beobachten.

Um die Markt-Esoterik der 90er Jahre als Gegenstand anschaulich werden zu lassen, unternehmen wir einen Rundgang durch die „Esoterik-Tage Augsburg“.[7] Hier zeigt sich die Differenz zwischen dem Interesse an Esoterik und der praktizierten Esoterik. Was angeboten wird, ist in den einschlägigen Buchläden deutlich unterrepräsentiert[8] und in Standardwerken nicht erfaßt.[9]

---

[6] Der Netzwerk-Begriff wird hypostasiert in einem der Basistexte der New-Age-Bewegung: Ferguson, M., Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns, München 1980, 25f. und 439f. Verschwörung, con-spiracy wird im Wortsinne als Zusammen-Atmen verstanden.

[7] Basis: Persönliche Explorationen des Autors während der „Esoterik-Tage Augsburg“ in den Jahren 1998, 1999, 2000 und 2001.

[8] Deshalb müßten Untersuchungen des Esoterikmarktes ihre Sichtung des Buchangebots (Widl, M., Sehnsuchtsreligion. Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen, Frankfurt am Main 1994; Bochinger, C. ‚New Age’ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, 1994) ergänzen durch explorative

Esoterik-Messe Augsburg

1. Circa 50% der Anbieter sind einer *Substanzen-Esoterik* zuzurechnen. Sie bieten Edelsteine, Düfte, Farben (gefärbte Flüssigkeiten), Klänge (Windspiele, CDs, Glocken) an, die wie ein medizinisches Hausmittel helfen sollen, bestimmte Leiden zu lindern, selten auch verdeckte Potentiale zu heben. Sie treten klar kommerzialisiert auf und verkaufen vom Stand weg, weswegen die Kontakt-Schwelle sehr niedrig liegt. Die Anwendung der Substanzen ist denkbar einfach (Tragen, Anzünden, Auflegen) und das Material ist zwar vertraut (keine technischen Geräte), muß aber durch spezielle Verfahren „isoliert" werden. Die Anwendungen unterstützen sich zum Teil gegenseitig: Farben, Steine, Klänge sind allesamt verschiedene Zugänge zu dem einen großen Schwingungsfeld.

2. Circa 30% bieten *mantische Esoterik*: Sie verwendet bereits kompliziertere Verfahren und verlangt eine höhere Theorieinvestition. Dazu gehören Astrologie, Numerologie, Hand- und Kartenlesen, Runenwerfen, Pendeln, Kinesiologie, Irisdiagnostik etc. Ihr Assoziationsmaterial sind Planetenkonstellationen, Buchstabenwerte, Hautfaltenlinien, Kartenbedeutungen, Schwingungsfiguren, Muskelkontraktionen, Irisverfärbungen. Diese geben Aufschluß über Unbewußtes, Vergangenes und nur unter Vorbehalt über Zukünftiges. Die diagnostischen Angebote werden nur in seltenen Fällen und sehr abstrakter Form zur Prognose. Unglücksvorhersagen (Todeshoroskope) werden von den Wahrsagern kategorisch abgeleht. Verborgenes wird mittels einer Technik, die - das wird stets betont - im Kundendialog oder auch anonym entfaltet wird, ins Wissen gehoben. Es gibt Grade der Annäherung an moderne psychologische Kenntnisse oder Selbstprogrammierungen (Kinesiologie). Dazu zählen auch diejenigen Anbieter, die technische Methoden zur Bestimmung einsetzen: Bioresonanzmesser, Astrologiesoftware, Auraphotographie. Je geringer die Annäherung, desto größer der Glaubensaufwand.

   Das gemeinsame Theorem von Gruppe 1 und 2 sind die Begriffe „Schwingung" und „Proportion". Dahinter verbirgt sich sowohl Energie als auch Farbe, Sphärenklang, Kristallfrequenz, Planetenzirkulation, Wasseradernspannung, Elektrosmog. Bei komplexeren Erklärungen wird der Ein-Klang, das Zusammen-Stimmen von disparaten Wirklichkeitsbereichen (zum Beispiel bei Bachblüten-Therapie zwischen menschlichem Charakter und Pflanzenessenz) zum Gegenstand der Therapie. Das Absolute ist in der Welt als

---

Untersuchungen von Esoterikmessen und Seminarhäusern. Für einen uninformierten Begriff der aktuellen Esoterik siehe Böhme, G., Philosophie und Esoterik. Konkurrenten um die geistige Orientierung der Zukunft, in: Bolz, N. (Hg.), Heilsverprechen, München 1998, 11-24, wo die Esoterik vornehmlich für ein Weltbild-Angebot im Orientierungsdefizit der technisierten Moderne gehalten wird.

Bochingers „‚New Age' und moderne Religion" besteht zum großen Teil aus hilf- und umfangreichen Referaten und Listen esoterischer Literatur und ihrer historischen Vorläufer, sowie der Sekundärliteratur darüber. Dies ist deshalb notwendig, weil sich die New-Age-Bewegung als Wissensreligion im Verlagssektor etabliert hat. Dagegen besteht die Marktesoterik vor allem im Versand von Materialien und Kursangeboten.

[9] Das hervorragende, fair urteilende und informative „Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen. Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, synkretistische Neureligionen und Bewegungen, esoterische und neugnostische Weltanschauungen und Bewegungen, missionierende Religionen des Ostens, Neureligionen, kommerzielle Anbieter von Lebensbewältigungshilfen und Psycho-Organisationen, hg. von H. Reller/H. Krech/M. Kleiminger, Gütersloh (5. Auflage) 2000 enthält zwar seine Gliederung bereits im Titel, aber fast nichts zu marktesoterischen Praktiken wie Kristallen.

Energie/Schwingung verstreut. Die Aufgabe des Anwenders besteht darin, seine Entsprechung zu finden.

3. Ein wachsendes Segment bildet die *Fantasy-Esoterik*. Das Feld der UFOlogen macht circa 10% aus. Sie verkaufen keine Techniken oder Substanzen, sondern Vermutungen und Wissen. Unglaubliches wird mit Bildern und Berichten dokumentiert: Außerirdische, Geheimnisse alter und ferner Kulturen, geheimes Wissen über Kathedralen ... Diese Sparte vermischt sich mit Märchen- und Science-Fiction-Literatur („Unglaubliche Geschichten", „Herr der Ringe", „Mystery").[10] Das Anziehende ist das Exotische, weniger das Religiöse. Es werden keinerlei Ansprüche auf Lebensgestaltung erhoben.
4. Zur *spiritistischen Esoterik* gehört ein Channelling-Seminar, das heißt die Herbeirufung von Geistwesen aus einer anderen Welt. Sie sprechen durch eine medial begabte Person in der Gruppe. Dort wird extra Eintritt verlangt und voraussetzungsreich geworben. Einige Stände mit Engel-Magie führen am Stand mit drei möglichen Zweckbestimmungen die Aktivierung von guten „kosmischen Wesen" durch: Geneigtmachen eines Geliebten, Vermehrung von Reichtum, Wiedererlangung/Stärkung der Gesundheit.
5. Die *Guru-Esoterik*, die ein religiöses Oberhaupt besitzt und den Typus der sogenannten Jugendreligionen (Mo-, Mun-Sekte, Transzendentale Meditation) bildet, ist fast nicht vertreten. Nur an einem Stand mit Hare-Krishna-Jüngern werden vegetarisches Essen und Gespräche angeboten. Die Jünger beanspruchen als einzige einen Gesamt-Lebensentwurf mit eigener Kleiderordnung, eigener Diät, eigener Religion und setzen sich extrem kritisch von dem sie umgebenden Betrieb ab.
6. *Gnostische Esoterik* - wie Rosenkreuzer, Templer oder Theosophen - fehlt.[11] Allerdings werden Flugblätter mit Ankündigungen von Vortragsreihen ausgelegt.

   Die Argumentationsstrukturen an den verschiedenen Ständen ähneln sich: auf der einen Seite die eher theoretischen Erklärungen wie der Anciennitäts-Beweis (d.h. die angebotene Praxis gehe auf uraltes Menschheitswissen zurück, meist vor- oder außerchristlich) oder der esoterische Beweis (d.h. das Verborgene, von offizieller Medizin und Religion Verdrängte werde wiederentdeckt); auf der anderen Seite die eher praktischen Belege wie der Effizienz-Beweis (d.h. die angebotene Praxis habe in einer Vielzahl von Einzelfällen bereits Wirkung gezeigt) oder der wissenschaftliche Beweis (d.h. die angebotene Praxis beruhe auf Energiefeldern, Gedankenwirkungen, Meridianen, die aber nicht *exakt*wissenschaftlich meßbar seien). Die Angebote machen voneinander Anleihen: Die Bachblütentherapie versteht sich als Fortentwicklung der Homöopathie,[12] das Hantieren mit Kristallen bezieht sich auf Farblehren,[13] die weiße Magie verwendet astrologische

---

[10] Dies äußert sich auch in der auffälligen Affinität dieser Esoterik mit erfolgreichen Fernsehserien wie „Akte X" und „Millenium".

[11] Für einen landkartenartigen Überblick über die gnostischen Richtungen und ihrer genealogischen Zusammenhänge siehe Frick, K. R. H., Moderner Illuminismus, in: Bürkle, H. (Hg.), Kursbuch der Weltanschauungen, Frankfurt/Berlin/Wien 1981, 245-300. Daneben eine Topographie des primitiveren Okkultismus: Hieronimus, D., Okkultismus und phantastische Wissenschaft, in: ebd., 301-349.

[12] Diese durch Gespräche gemachten Beobachtungen lassen sich leicht in der Literatur wiederfinden. Vgl. Bach, E., Ihr leidet an euch selbst. Ansprache in Southport im Februar 1931, in: Bach, E./Petersen, J.-E. R., Heile dich selbst mit den Bach-Blüten, München 1988, 221-242.

[13] Vgl. Keyte, G., Die geheimnisvolle Kraft der Edelsteine und Kristalle, München 1995, besonders 109-122.

Kenntnisse.[14] Die Inklusivität *ad extra* wird auffälligerweise oft mit einer Exklusivität *ad intra* verbunden: Dem Besucher der Messe wird in fast allen Fällen erklärt, er brauche nicht seine eigene Kirche verlassen, um das Angebot wahrzunehmen.[15] Gleichzeitig wird er aber darauf hingewiesen, daß es das eigene Angebot noch in vielerlei Abwandlungen gebe, aber diese seien Fehlformen und tunlichst zu meiden. Nur hier am Stand gebe es die „echte" Aura-Soma-Therapie.

Vermischung der Motive

- Der überwiegende Teil (Gruppe 1 und 2) stellt sich als ein *semi-medizinischer* Markt dar, nicht als semi-religiöser. Der Eindruck verstärkt sich, wenn man beobachtet, daß während der letzten Jahre „Esoterik-Tage" zunehmend mit den Zusätzen „Natur-" und „Bio-" versehen werden. Damit werden Anbieter von Ökokost, Ökokleidung und -möbeln miteinbezogen. Es geht also um Heilung und Gesundheit, weniger um Heil und Erlösung. Solange Heilung versprochen wird, verwendet Esoterik den Code gesund/krank.[16] Verwendet sie auch den Code transzendent/immanent?
- Überdies legt sich die Vermutung nahe, daß die Esoterik-Szene von *semi-wissenschaftlichem* Interesse anstatt von religiösem Suchen angetrieben wird. Laut einer Umfrage des „Deutschen Sonntagsblattes" sind 44% der Bundesdeutschen an Astrologie interessiert (gefolgt von 40% mit Interesse an Vorbestimmung, 38% an Jesus als einer historischen Gestalt und 34% an unerklärlichen Phänomenen).[17] Aber Interesse ist nicht gleich Nachfolge. Nach einer Erhebung von P. M. Zulehner in Österreich lesen 88% Horoskope, wobei 82% *nicht* an die Macht der Sterne glauben.[18] Nur 4% der Befragten machen numinose Erfahrungen und nur 1% hält diese Erfahrungen für religiös.
- Die Markt-Esoterik gibt bevorzugt *praktisches* Wissen weiter. Damit werden Handlungsbereiche in die Spiritualität einbezogen, deren religiöse Formung das Christentum ausgegliedert hat: Schlafen, Sitzen, Essen, Sexualität. Und damit werden auch Wissensbereiche wieder integriert, die das Christentum dezidiert häretisiert hat, wie zum Beispiel das Zukunftswissen.[19] Deshalb

---

[14] Vgl. Howard, M., Finde deinen Schutzengel. Rituale mit Kerzen und Räucherwerk, München 1997, besonders 29-40.

[15] Ausnahme: die wenigen gesinnungsstarken Anbieter der Guru-Esoterik.

[16] Vgl. Deutscher Bundestag Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen" (Hg.), Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen, Hamm 1998 besonders 355-363.

[17] Vgl. Kopp, E., Gott gibt's. Aber wie sieht er aus?, in: Deutsches Sonntagsblatt Nr. 25 vom 20. Juni 1997, 3-6, hier 5.

[18] Vgl. Zulehner, P. M./Beham, B./Friesl, Ch., Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990" - „Europäische Wertestudie - Österreichteil 1990", Freiburg/Basel/Wien (2. Auflage) 1993, 173; Vgl. auch den Bericht über eine Umfrage in: Der Spiegel vom 26. 12. 1994 „ Soviel Psi war nie", 87ff.

[19] Das christliche Zukunftswissen beschränkt sich auf das Ende der Welt. Nur darüber gibt es sicheres Wissen, und erst dann wird es sicheres Wissen über die Geschichte geben. Die Zeit bis dahin ist zwar von Gott vorbestimmt, aber nicht offenbar. Daß dies nicht an

muß man bei der marktförmigen Esoterik in verstärktem Maße eine allgemeine Subtraktion beachten: Stets wird die *praktische* Anwendung einer Weltdeutung angeboten.
Wer sich aber die Mühe macht, die „Theorie“ zu studieren, die hinter Steinen, Engelritualen oder Essenzen steht, wird ihre religiösen Ansprüche bemerken. Die Effekte der Steine sind rein therapeutisch, allerdings setzt die Heilung ein energistisches Weltbild voraus, in dem menschliche und kosmische, irdische und göttliche Kräfte in einer Art Feld wechselwirken. Das Feld ist ein kompliziertes Muster, das nach allen Seiten ausfranst. Es wird in den verschiedenen Handbüchern verschieden erweitert. Wichtig ist hier die Beobachtung, daß sich um die sichtbare und technisierbare Heilungswirkung ein Netz von Bezügen spannt: Steine, Sterne, Himmelsrichtungen, Zeiten, Farben, Chakren, Ursymbole (Davidstern, Swastika, Kreuz ...). Die verschiedensten Koordinatensysteme werden übereinander gelegt und beliebig viele Kombinationen ermöglicht: Wie verhalten sich Sterne zu Farben, Blüten zu Metallen? Die Esoterik arbeitet mit der laufenden Kombination von verschiedensten Codes, also Grundunterscheidungen, die dann als großes System dargestellt werden, aus dem sich Handlungsorientierung ableiten läßt. Das macht ihren freundlichen, inklusiven Charakter aus: Sie grenzt nicht aus, sie bezieht alles Wissen, besonders durch die Hochreligionen verdrängte religiöse Untergrundweisheiten mit ein. Religion verschwistert sich dadurch mit Metaphysik, ganzheitlicher Medizin, spekulativer Physik, östlichen Religionen, indianischen Kulten etc. Die Eindeutigkeit der Anwendungen ist reziprok zur Vieldeutigkeit ihrer Erklärung. Deshalb muß Kritik auf der Erklärungsebene ansetzen. Daß jemand Steine auflegt oder seine Wohnung nach bestimmten Gesetzen einrichtet, ist religiös zunächst indifferent.

Das neu aufgebrochene Definitionsproblem

Im Abschlußwort auf einem hochkarätigen Kongreß zum Verhältnis von Funktionalismus und Religion heißt es:

> „Die heutige religiöse Situation stellt sich anders dar als die der dialektischen Theologie. Die dialektische Theologie konnte es sich vielleicht leisten zu sagen: ‘Das Christentum ist überhaupt keine Religion’, weil der christliche Glaube und die allgemeine Religiosität noch selbstverständlicher waren. Da konnte man sagen: ‘Mit allgemeiner Religiosität haben wir nichts zu tun.’ Aber in der gegenwärtigen Situation, wo zwar einerseits ganz diffuse religiöse Bewegungen wie Pilze aus dem Boden schießen, aber andererseits das gesellschaftlich und politisch bestimmende Bewußtsein areligiös geworden ist und der Naturalismus philosophisch und wissenschaftlich beherrschend ist, da muß das Christentum an die Seite auch diffus religiöser Wahrnehmungen der Realität treten. Es muß dem allgemein vorherrschenden geistigen Minimalismus und Agnostizismus seine ‘Geistgläubigkeit’ entgegensetzen. Dann kommt freilich die für die Apologetik immer schwierige Situation zustande, daß sie sich gegenüber dem Bekenntnishaften des

---

der faktischen Endlichkeit des menschlichen Verstandes liegt, sondern ein theologisch notwendiger Verzicht auf Prognosen ist, zeigt sich daran, daß in der christlichen Dogmatik nicht einmal den reinen Geistern, den Engeln, Zukunftswissen zugestanden wird.

> Glaubens in der zweifelhaften Rolle desjenigen sieht, dem gesagt wird: 'Naja, wenn man solche apologetischen Überlegungen und funktionalen Gründe nötig hat, dann glaubt man eben nicht wirklich.' Andererseits kann man gegenüber einer Umgebung, in der das Bekenntnis nicht selbstverständlich ist, aber auch seinen eigenen Glaubenszweifeln gegenüber ja gar nicht anders als apologetisch reden."[20]

Der Kongreß fand im November 1984 in einer Zeit statt, da die esoterisch-ökologische Spiritualität Hochkonjunktur hatte[21] und sowohl von den Weltanschauungsbeauftragten der großen Konfessionen als auch von den eigenen Anhängern in ihrer Stabilität überschätzt wurde. In den 80er Jahren erhob sich die religiöse Esoterik-Welle und brach bald danach; sie setzte sich aber in kleineren Ausläufern des Lebenshilfe-Marktes fort. Von einer Fortsetzung kann nur dann gesprochen werden, wenn sich die Lebenshilfe als ganzheitliches, spirituelles Angebot, und nicht als medizinisch-psychologisches darstellt. Warum eigentlich? Wann treten sie als religiöse, wann als nichtreligiöse Konkurrenten auf? Gerade weil die Esoterik sich diffus verzweigt hat in interreligiöse Dialoge, in kosmisches Bewußtsein, in therapeutische Maßnahmen etc., bricht immer stärker die Frage auf, was aus der Sicht des Christentums religiös ist. Was sind - um es systemtheoretisch zu formulieren - funktionale Äquivalente? Was sind - um es apologetisch zu formulieren - Häresien, Abweichungen, Ablenkungen vom wahren Gottesglauben? Das Christentum ist keine Sekte, die die Entscheidung zur Zugehörigkeit ganz „draußen" läßt und diese Entscheidung immer schon für die, die eingetreten sind, voraussetzt. Es hat vielmehr einen universalen Anspruch. Dieser wird von der Theologie vermittelt.

Theologie bewegt sich sozusagen am Rande zwischen Innen und Außen. Sie ist nie bloß Bekenntnis, das den Glauben schon voraussetzt, noch ist sie bloß Philosophie oder Religionswissenschaft, die den Glauben beobachtet. Theologie ist eine von der Religion internalisierte Außenperspektive auf Religion.[22] Es ist die Aufgabe der Theologie, das Christentum zu reflektieren. Die Reflexion darf sich nicht darauf beschränken, sich der Glaubensgegenstände „innen" zu vergewissern, sie muß auch mögliche Glaubensgegenstände „au-

---

[20] Koslowski, P., Abschließende Stellungnahme: Die religiöse Dimension der Gesellschaft, nicht die gesellschaftliche Funktion der Religion, in: Koslowski, P. (Hg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985, 292-293, hier 292.

[21] Vgl. den umfassenden Literaturbericht über den esoterisch-ökologischen Markt in: Bochinger, Ch., 'New Age' und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, Gütersloh 1994, 103-184 und 537-659.

[22] Nicht zu verwechseln mit einer externalisierten Innenperspektive, die von der Religionsphilosophie eingenommen wird. Sie fragt nach der *Möglichkeit des Gottesglaubens*, wobei sie unterstellt, „*etsi Deus daretur*". Auch die Theologie fragt nach Gott, aber mit der Real-Unterstellung, daß Gott „ist". Von einer gegebenen Evidenz oder einer erfolgten Selbstoffenbarung Gottes aus rekonstruiert sie die *Möglichkeit des wirklichen Gottes*. Ganz formal ausgedrückt: Religionsphilosophie behandelt Möglichkeiten, als ob sie wirklich wären. Theologie behandelt Wirklichkeiten, inwiefern sie möglich sind.

ßen“ bewerten (z.B. neue Formen von Religiosität). Sie kann dabei äquivalente Formen entdecken, die religiös ganz Ähnliches vollziehen, aber es „falsch“ machen (z.B. Anbetung von Mutter Erde), oder solche, die religiös ganz Unähnliches vollziehen, aber es „richtig“ machen (z.B. Naturschutz betreiben). Dazwischen gibt es beliebig viele Übergangsformen (z.B. radikalen Tierschutz, rituelle Gartenpflege, spirituelle Pflanzenkunde, Mond-/Erdkalender ...). Die Theologie kommt nicht um eine Definition der „Funktion“ des Christentums herum, solange andere, ähnliche Religiosität wahrgenommen wird. Der Grund dafür, daß das Christentum überhaupt außerchristliche Religiosität wahrnimmt, liegt darin, daß es immer schon einen *impliziten Religionsbegriff gab, der weiter ist als die selbstgesteckten Grenzen des Christentums und der von der Theologie gepflegt wird*. Man könnte die Wahrnehmung von außerchristlich Religiösem nur gewaltsam ausblenden, indem man tautologisch definiert: Religiös ist, was christlich ist; und christlich ist, was innerhalb des Christentums stattfindet. Aber was „innerhalb des Christentums“ meint, läßt sich nur in Differenzangaben ausdrücken (Differenz von Systemreferenz und Umweltreferenz), so wie auch das, was „religiös“ meint, nur in Differenz zu Nichtreligiösem auszudrücken ist. Das Definitions-Problem verfranst sich immer weiter nach außen, weil jede spezifische Differenz nur innerhalb eines größeren gemeinsamen Genus angegeben werden kann und jedes Genus durch spezifische Differenz vom Nachbargenus unterschieden werden muß.

2.1.3 Reaktionen des Christentums

Faktische Reaktionen

Daß Christen und sogar Kirchgänger auf die geschilderten Esoterikformen zurückgreifen, ist empirisch gut belegt,[23] wie sich dieser Rückgriff mit religi-

[23] Vgl. Zulehner, P. M./Beham, B./Friesl, Ch., Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990“ - „Europäische Wertestudie - Österreichteil 1990“, Freiburg/Basel/Wien (2. Auflage) 1993, 174-176. Kirchgänger sind geringfügig resistent gegen New-Age-Gedankengut. Besonders auffällig greifen Kulturreligiöse (40% der Untersuchten; als Nichtkirchgänger definiert; an ein höheres Wesen glaubend; vgl. ebd., 125-135) darauf zurück. Die Studie begeht allerdings einen Zirkelschluß, wenn sie New-Age-Anfälligkeit aus der Prädominanz von gottbezogener, wissensorientierter Erklärungsreligiosität (im Unterschied zur praktischen, lebensdienlichen Leutereligiosität) ableitet, denn New-Age wird ja gerade als *Wissen* von der Wendezeit definiert (im Unterschied zu numinosen und parapsychologischen *Erfahrungen*). Leider verrät die neue Nachfolge-Studie (Zulehner, P. M./Hager, I./Polak, R., Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000, Bd. 1: Wahrnehmen) kaum etwas über die frei flottierende Religiosität. Vorhersagen, der Fall des Kommunismus oder die Jahrtausendwende führe zu seiner breiten Respiritualisierung, haben sich für Mitteleuropa nicht erfüllt. Vor dem Hintergrund erstarkender Religiosität in Nordamerika, Südamerika, der arabischen Welt und Südostasien muß man mit P. L. Berger Europa als Ausnahmeregion be-

öser Orthodoxie verträgt, muß theoretisch geklärt werden. Berühren sie sich überhaupt? Oder laufen beide nebeneinander wie Blumenpflege und Katholizismus? Wann wird Blumenpflege inkompatibel? Wir werden in der folgenden Arbeit der Versuchung widerstehen, ins Ethische auszuweichen. Sie ist eine häufig geübte Wendung bei der Validierung fremder Religiosität: Man wertet den anderen Glauben nicht aufgrund seiner Gottesbegriffe, sondern aufgrund seiner Unsittlichkeit (wenn man ihn kritisieren will, so bereits die alten Häresiologen) oder aufgrund seiner Sittlichkeit (wenn man ihn hochschätzen will).[24] Die Sektenpolemik der 70er Jahre bezog ihre Emphase aus dem Kampf gegen unmenschliche Praktiken: gezielte Erzeugung von Abhängigkeit, Konsum von Drogen, Gehirnwäsche.[25] Man will den Gegner mit

---

zeichnen. Vgl. Berger, P. L., Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Frankfurt/New York 1994, 36f.

Aus den Shell-Studien 1992 und 1997 und empirischen Erhebungen von Anton Bucher (1993) und Heiner Barz (1996) ergibt sich: „Gerade religiös Interessierte sind unter bestimmten Bedingungen anfälliger für okkulte Praktiken. 31% der westdeutschen Mitglieder und Sympatisanten okkulter Gruppen sind Kirchgänger. [...] Die Suche nach einer magischen Heilkraft, nach Riten und Worten zum Umgang mit Lebensproblemen kann dann sowohl in okkulten wie auch in christlich-magischen Kontexten geschehen." Mendl, H., Zwang zur Häresie? Thesen zur Religiosität im Jugendalter, in: Keller, A./Müller, S. (Hg.), Esoterik als neue Volksreligion. Hat das Christentum ausgedient?, Augsburg 1998, 148-162, hier 150f. Allerdings darf man bei Jugendlichen das Interesse an oder die Gefährdung durch Esoterik (insbesondere Satanismus) nicht überschätzen. Die Shell-Studien beziffern den Anteil der Jugendlichen, die sich als Anhänger von Okkultismus bezeichnen, auf nur 1% (für die alten Bundesländer). Die schon etwas ältere Studie Mischo, J., Okkultismus bei Jugendlichen. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung, Mainz 1991 stellte fest, daß okkultpraktizierende Jugendliche in der Regel auch eine hohe kirchliche oder außerkirchliche Religiosität aufweisen. Vgl. ebd., 121-130.

[24] Obwohl Bily davor warnt, „eine Legitimation von Christentum und Kirchen über die Betonung ihrer 'sozialen Nützlichkeit' oder 'diesseitigen Lebensdienlichkeit' zu versuchen" (Bily, L., Cafeteria esoterica. Zur Kritik sogenannter neureligiöser Aufbrüche, München 1996, 31), tut er genau dies: Die zum amorphen Pantheismus neigende Esoterik sei deshalb abzulehnen, weil sie keine universale Ethik der Menschenrechte begründen könne. Der Gedanke einer unantastbaren Menschenwürde sei nur über den biblischen Begriff der Gottebenbildlichkeit aufrechtzuerhalten. Das ist nichts anderes als ein ethischer Christentumsbeweis, der ganz in der Tradition der Aufklärung Religion in anthropologischer Absicht betreibt.

[25] Aus diesem Grund wurde die Literaturgattung der Sektenpolemik vor allem von Psychologen und Juristen bestritten. Vgl. nur Karbe, K. G./Müller-Küppers, M. (Hg.), Destruktive Kulte. Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983. In den 90er Jahren ist - mit Ausnahme der öffentlichen Kritik an Scientology - die juristische Zurückdrängung von Sekten abgeflaut. Die Auseinandersetzungen mit den Jugendreligionen waren ausgehend von den USA initiiert vom persönlichen Leid vieler Eltern, die ein Kind abdriften sahen. An der klar kommerzialisierten Marktesoterik konnte man beobachten, daß die meisten Angebote harmlos sind und Ein- und Ausstiege undramatisch verlaufen. Vgl. Deutscher Bundestag Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen" (Hg.), Neue religi-

allgemein akzeptierten Argumenten treffen. Deshalb wird Unglaube nicht als Unglaube identifiziert, sondern als Unmoral. Bei der Beurteilung der aktuellen Markt-Esoterik findet Ähnliches statt: das *Fremdreligiöse wird weniger als Unglaube, denn als Unwissen diagnostiziert*. Pendeln und Horoskope seien wissenschaftlich nicht haltbar. Die christliche Kritik an der New-Age-Bewegung der 80er Jahre konnte noch gegen eine Totalspiritualisierung aller religiösen Kommunikationen geführt werden. Der Gott des New-Age war ein Hologramm des Universums.[26] Aber der Gott der Markt-Esoterik wird zur Lebenshilfe. Wer kann etwas gegen Gesundheit und Stil haben? Die Verwirrung ist perfekt und wird in der Sekundärliteratur zur Esoterik-Szene wiederholt. Was ist religiös und was nicht? Und wenn es sich als religiös herausstellen sollte, soll man es dann - mit welchen Gründen eigentlich - ablehnen?[27] Blicken wir auf einige theologische, dogmatische, biblische und religionswissenschaftliche Unterscheidungsvorschläge, bevor wir die Frage nach der Beobachterperspektive systemtheoretisch lösen.

öse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen, Hamm 1998, besonders 231-294 sowie 355-363.

[26] Vgl. Ferguson, M., Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns, München 1980, 212f. und 441f. Vgl. auch Wilber, K. (Hg.), The Holographic Paradigm and other Paradoxes, Boston 1982.

[27] Timm vermutet im New Age etwas von dem, „was früher einmal den Protestantismus selbst beflügelt hat, eine Kulturkritik nämlich, deren Radikalisierung den Durchbruch zum *ganz anderen* öffnen soll, hinaus in Gottes Transzendenz". Timm, H., Wahr-Zeichen. Angebote zur Erneuerung religiöser Symbolkultur, Stuttgart u. a. 1993, 33. Hinter der Kritik der professionellen Theologen an den neureligiösen Bewegungen sieht Timm - sichtbar an der von Lutheranern und Katholiken gemeinsam herausgegebenen Reihe „Unterscheidung" - den Neid der etablierten Konfessionen auf die Begeisterung und Selbstironie der New-Age-Jünger. Die Konfessionen verwenden hierbei Argumente, die ihnen von der Religionskritik entgegengehalten worden sind: pathogene Frömmigkeit, bloße Sinndefizitkompensation bis hin zum krassen Priesterbetrug. Grund sei das Mißtrauen der etablierten Religionen, daß nach dem Verdunsten der verfaßten Kirchen etwas anderes übrigbleiben könnte als eine religionslose Landschaft. Die Kirchen haben die soziologische These von einer irreversiblen Säkularisierung der Welt introvertiert. Sie interpretieren unter Benutzung dieser Kategorie alle religiösen Neuangebote als schlecht gemachte Surrogate echter Religiosität und verbieten Importe aus anderen Zeiten und Orten. Naturreligiöses dürfe nur von Naturvölkern betrieben werden.
Timms Fragen sind berechtigt: Sollten die Kirchen nicht froh darüber sein, daß auch in der Erlebnisgesellschaft Religion nicht einfach durch Bedürfnisbefriedigung ersetzt wird, sondern im Gegenteil immer mehr - wenn auch nichtkirchliche - Interessenten findet? Ist eine vage, frei flottierende Religiosität nicht besser als ein uninteressierter Atheismus? Sollen die Kirchen konkurrierende Erlösungsangebote als Humbug belächeln oder nicht besser als *religiöse* Konkurrenten ernst nehmen? Hier zeichnet sich eine analoge Differenzierung aus der klassischen Heidenmission ab: Sind fremdreligiöse Angebote bloß der Ausdruck falscher Verehrung oder die Invokation anderer Götter?

Biblische Religionskritik: Verdinglichung und Polytheismus

Der traditionelle Titel, um Fremdreligiöses zu qualifizieren, ist bei den biblischen Religionen „Götzendienst".[28] Entgegen dem Anschein ist die Götzenpolemik nicht aus der Konkurrenzsituation verschiedener Religionen entstanden, sondern aus Selbstkritik. Zur Wahrnehmung des Fremdreligiösen mußte erst eine systeminterne Sensibilität für „falsche Religiosität" entwickelt werden. Auf dieser Linie liegt die Tatsache, daß die prophetische Kultkritik historisch der Götzenkritik vorausging.[29] Die Definition der eigenen Gottesbegriffe (Namen, Riten, Symbole) ermöglicht erst die Rejektion fremder Gottesbegriffe. Das eigenreligiöse Wissen ist freilich präziser als die Vorstellungen vom Fremden. Daher wird nach innen deutlicher programmiert,[30] d.h. die *falsche Verehrung Gottes* kritisiert. Dagegen ist die Kritik nach außen - die *Verehrung falscher Götter* - vergleichsweise undeutlich. Es geht also darum, zu unterscheiden, ob „nur" Gott falsch behandelt wird oder ob ein falscher Gott im Spiel ist.

- Die *falsche Verehrung Gottes* stellt einen Verstoß gegen das zweite Gebot dar: „Du sollst den Namen Gottes nicht mißbrauchen." Gott wird auf falsche Weise repräsentiert, was zur Folge hat, daß er verdinglicht wird. Als Ding ist er auch für außerreligiöse Zwecke instrumentalisierbar (von der Verschonung Jerusalems bis zur Vorhersage privater Zukünfte). Gott ist die Adresse aller Riten und Gebete, er darf nicht zum Element innerhalb der Riten und Gebete werden, etwa durch die beliebig wiederholbare Nennung des Namens oder die Herstellung seines Abbildes. Magie, Sakrileg, Fetisch, Beschwörung enthalten alle dieselbe Struktur: Sie depotenzieren den Hochgott zu einem Idol, indem sie seine Universalität auf einen lokal angehbaren Ort (Statue, Berg) oder seine Geschichtsmächtigkeit auf ein datierbares Geschehen (Ritus) einschränken. Der Gott wird zur Ingredienz einer anderen fremdreligiösen Logik.
- Die *Verehrung falscher Götter* stellt traditionell einen Verstoß gegen das erste Gebot dar: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben." Es gibt nur einen wahren Gott oder anders formuliert: Der wahre Gott ist eins. Gott ist inkompatibel mit anderen Göttern. Die Verehrung des eifersüchtigen Gottes ist unteilbar. Damit wird ausgeschlossen, daß ein Gläubiger - ohne den wahren Gott zu leugnen - zusätzliche Götter annimmt. Die anderen Götter sind vor ihm „Nichtse". Sie tragen zwar göttliche Namen, sind aber ohne

---

[28] Der Begriff „Idololatrie" ist allerdings irreführend, weil er die religiöse Unterscheidung einseitig auf Bilderverehrung festlegt.

[29] Belege siehe Frevel, Ch., „Sie sind wie Vogelscheuchen im Gurkenfeld". Kritik an den Göttern der Völker und ihren Kulten - Religionskritik im Alten/Ersten Testament, in: Schlette, H. R. (Hg.), Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht, Bonn 1998, 52-74. Frevel legt dar, daß vorexilisch binnenreligiös und erst nach dem Exil interreligiös polemisiert wurde, vor allem zur „Wahrung und Stärkung der *eigenen* Identität". Ebd., 74.

[30] Zur Unterscheidung von „Programm" und „Code" siehe unten (4.5).

eigene Macht (Ps 115, Jer 6). Der biblische Monotheismus kritisiert nach außen andere Religionen, seien sie ebenfalls monotheistisch oder polytheistisch.
Wie der zweite Fall die Vervielfältigung des Göttlichen kritisiert, so der erste Fall die Verdinglichung. Zwischen beiden Geboten befindet sich ein blinder Fleck: Was ist, wenn weder eine entfaltete Konkurrenzreligion außen auftritt, noch gegen eine entfaltete Ordnung innen verstoßen wird, sondern stattdessen innerhalb der eigenen Regeln eine Konkurrenzreligion auftritt? Dieser Fall läßt sich in extremer Komplexität im 2. Jahrhundert vorfinden, wo aufgrund fehlender Programme einige Zeit vom Kirchenchristentum nicht entscheidbar war, ob es sich um falsche Verehrung oder um Verehrung des Falschen handelte. So wurde nicht erkannt, daß in den eigenen Reihen eine falsche Codierung (Gnosis) verwendet wurde.

Aktuelle theologische Unterscheidungen von Fremdreligiösem

Wie Theologen mit Fremdreligiösem umgehen, wird an Justin, den Valentinianern und Irenäus ausführlich expliziert werden. Damals ist „Theologie“ als Antwort auf Fremdreligiöses überhaupt erst entstanden. Dennoch sollen an dieser Stelle zeitgenössische theologische Reaktionen zu Wort kommen. An ihnen wird das Defizit eines Religionsbegriffes sichtbar. Bevor man beim ersten Begriffsköder einhakt („Pantheismus“, „Magie“, „Wahrsagerei“), müßte unterschieden werden, weshalb bestimmte Angebote überhaupt häresiefähig, das heißt falsch- oder fremdreligiös sind. Wir greifen exemplarisch eine dogmatische, eine praktologische und eine journalistische Monographie heraus.
- J. Schumachers Monographie (Esoterik - Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen, Paderborn 1994) ist bei allem Materialreichtum systematisch unterbestimmt, gerade weil sie übersteuert ist. Schumacher hat zugunsten einer Rundumkritik auf feinere Auflösungen verzichtet. Er schreibt für Leser, die sich bereits für das Christentum entschieden haben und nur noch Argumente gegen die Esoterik suchen. Aber kann man die subjektive Erleuchtung der Esoterik gegen die Positivität der christlichen Offenbarung ausspielen, wenn man nicht problematisiert, wie das Christentum die Möglichkeiten subjektiv erleuchteter Exegesen der Offenbarung regelt? Das Buch bietet entgegen seinem Untertitel keine Orientierungshilfe, schon gar nicht für Nichtchristen. Schumacher behandelt *jeden* Unterschied zwischen Christentum und Esoterik, als wäre er der fundamentale.[31] Der Schluß bleibt rein thetisch und endet in Anthropologie: Der Mensch sei nun einmal „wesenskonstitutiv“ religiös. In der modernen Welt werde dieses menschliche Bedürfnis nicht befriedigt, weswegen ein Sinnvakuum entstehe, das die Esoterik ausfülle. Die Esoterik machte einfach alles falsch: Okkultis-

[31] Vgl. Schumacher, J., Esoterik - Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen, Paderborn 1994, 290f.

mus, Pantheismus, Dualismus, Selbsterlösung, sexueller Libertinismus. Sie verspreche viel, „hält jedoch nicht, was sie verspricht."[32] Mit einem Wort: Esoterik sei Lüge. Schumacher verbleibt damit auf der ersten Stufe der Auseinandersetzung: einfache Negation. Inwiefern er damit umgekehrt die einfache Negation des Christentums anbietet, wird im Text nicht reflektiert.

- Systematisch anspruchsvoller und dennoch Begriffsködern verhaftet ist die Kriteriologie von M. Widl (Christentum und Esoterik. Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung, Graz/Wien/Köln 1995). Die Esoterikszene wird als „Neue religiöse Kulturform" bezeichnet, um das Phänomenspektrum möglichst breit anzulegen. Diese Phänomene werden dann mit Hilfe eines Begriffs der funktionalen Äquivalenz für Lebensdienlichkeit kritisiert. Als Maß gilt, wer die „Leerstelle Religion" ausfüllt und folgende sechs Leistungen erbringt: Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Deutungshorizont, Distanzierung von Unmoral (diese Begriffe stammen von F.-X. Kaufmann). Das Konzept krankt daran, daß alle diese Funktionen auch von funktional nicht-äquivalenten Systemen wahrgenommen werden: Auch Wirtschaft kann identitätsstiftend, handlungsführend, sozialintegrativ ... wirken. Die Unterscheidung soll durch eine „Theologie der Schlüsselwörter" geleistet werden.[33] Was die neuen religiösen Kulturformen wollen, sei in der christlichen Theologie mit ihren Schlüsselwörtern „Reich Gottes", „Heiliger Geist" und „Volk Gottes" überboten. Die esoterischen Schlüsselwörter werden in einem letzten Schritt auf ihren mythologischen Gehalt hin untersucht. Normatives Ergebnis: Selbstfindung muß lebensförderlich sein, Erleuchtung muß ehrfürchtig sein, Netzwerke müssen solidarisch sein.[34] Die Autorin will „Dogmatisierungen" vermeiden und weicht aus in normative, anthropologische Kategorien. Was das religiös bedeutet, wird nur kurz angedeutet: Das Christentum sei notwendig, um die Akzeptanz dieser Kategorien als ethisch handlungsleitend sicherzustellen, um Lüge durch Wahrheit, Selbstüberschätzung durch Relativität und Streß durch Festkultur zu begrenzen. Dieses Leistungsprofil ist allerdings so allgemein und moralisch gehalten, daß es verlustfrei von funktionalen Äquivalenten aus der Esoterik-Szene erfüllt werden könnte. Die Schlüsselwörter-Methode vermag wiederkehrende Motive festzustellen und taugt zur Identifizierung frei flottierender Religiosität, nicht aber zur Diskriminierung. Die esoterischen „Schlüsselwörter" bestehen doch gerade aus ihrem Ausschlußwert: persönliche Transformation und nicht politisches Engagement, loses Netzwerk und nicht feste Institution.

---

[32] Ebd., 297. Ähnlich materialreich und unsystematisch ist Ruppert, H.-J., Durchbruch zur Innenwelt, Spirituelle Impulse aus New Age und Esoterik in kritischer Beleuchtung, Stuttgart 1988.

[33] Vgl. Widl, M., Christentum und Esoterik. Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung, Graz/Wien/Köln 1995, 135-160.

[34] Vgl. ebd., 157-160.

Ein zu Unrecht vergessener Pionier der modernen Kritik an semi-religiösen Formen ist der Feuilletonist Carl Christian Bry (1893-1926), der im Nachkriegs-München wirkte. Er diagnostiziert das blühende „Hinterweltlertum“ während der 20er Jahre in Deutschland. Bry faßt sowohl rechtskonservative als auch linksrevolutionäre, sowohl diätetische als auch politische Gruppierungen[35] unter dem Begriff „verkappte Religionen“[36] zusammen. Er fragt, wieso Kirchen die „Inflation des Glaubens“[37] zugelassen, ja sogar gefördert haben. Er beobachtet, wie die Kirchen beginnen, an ihrer eigenen Tradition zu zweifeln, wogegen die verkappten Religionen mit Unverfrorenheit auftreten. Das Problem sei nicht der Unglaube, sondern der Vielglaube und die daraus resultierende Unsicherheit. Die Suche nach dem Absoluten verzettele sich in immer mehr Relativitäten. Das sei der Teufelskreis des Zuviel-Wissens. Die Relativierung durch Zunahme an Wissen wird systemtheoretisch als Kontingenzproblem bezeichnet: Äquivalente tauchen auf, ohne daß die Funktion ersetzt werden könnte. Die Gesellschaft könne nicht gezielt vergesssen, um eine neue Gewißheit zu erlangen. Vor allem seit dem Siegeszug der Lebensphilosophie und der Kulturphilosophie sei die vage Stimmung an die Stelle des sich selbst begrenzenden Gedankens getreten. Der Eklektizismus sei zur Methode erhoben und entgehe jeder Kritik, denn die Fakten stimmten alle, die Zitate seien authentisch, aber „niemand von uns kann wissen, zu welchen überraschenden und fesselnden Einzelheiten er [der Kulturphilosoph] kommt, sobald er einmal ernstlich daran geht, die Tontafeln des Assurbanipal mit dem Dollarkurs und den Zweitaktmotor mit der Porzellanmalerei unter der Dynastie T’sin zu verknüpfen.“[38]

Für die vorliegende Untersuchung ist Bry deshalb bedeutsam, weil er zum einen das Unterscheidungsproblem klar benennt, aber eine strikt empiristische oder rationalistische Positon vermeidet und überraschenderweise auf dem rechten Gebrauch von Religiosität beharrt. Daß er schon erlöst oder gerettet ist, kann der Religiöse allenfalls in Form von Hoffnungssätzen formulieren. Der Hinterweltler kann sie mit Gewißheit aussagen. Sein Vorbehalt – der Grund dafür, daß er noch nicht in der Hinterwelt lebt - ist technischer Natur: er hat den Eingang dazu noch nicht gefunden. Der Vorbehalt des Religiösen ist grundsätzlicher Natur: das Reich ist noch nicht gekommen. „Religion sagt: Der letzte Sinn deines Daseins liegt *jenseits* deines Lebens, liegt *über* deinem Leben; ganz gleichgültig, wie sich die einzelne Religion auch immer Himmel und Jenseits ausmalen oder ob sie überhaupt auf solche Ausmalung als irreligiös und utilitaristisch verzichten mag. Verkappte Religion dagegen sagt: *Hinter* deinem gewöhnlichen Leben und *hinter* der gewöhnlichen Welt liegt etwas bisher Verborgenes, etwas zwar seit langem Geahntes, aber für uns nie Verwirklichtes, eine noch nie realisierte Möglichkeit, der wir beikommen können und jetzt beikommen wollen und beizukommen gerade im Begriff sind. Der Anhänger der verkappten Religionen glaubt an etwas *hinter* der Welt. Man kann ihn durchweg den Hinterweltler nennen. Der Fromme glaubt an ein unvorstellbares Reich jenseits der Wolken, der Hinterweltler an eine neue Wirklichkeit hinter

---

[35] „Esperanto, Eurhythmie, Zahlenmystik, Fakir-Zauber, Übermensch-Lehre, Faust-Exegese, Theosophie, Gesundbeten, Cheirologie, Kommunismus, Psychoanalyse, Pazifismus, Antialkoholismus, Nacktkultur, Bibelforschung, Jugendbewegung, Okkultismus, Verteufelung von Jesuiten und Freimaurern, Paneuropa, Vitalismus, Wandervogel, Pfeilkreuzlertum, Aquarius-Zeitalter, Wotans-Religion, Zurück-zur-Scholle ...“

[36] So der Titel des Werkes: Bry, C. C., Verkappte Religionen. Kritik des kollektiven Wahns, Nördlingen (1. Auflage 1924) 1988.

[37] Gregor-Dellin, M., Vorwort, in: ebd., 13 und ebd., 241.

[38] Ebd., 26.

der Tapete."[39] Bry will die Gruppe metaphysischer Aussagen nicht abschaffen, sondern feiner auflösen in solche, die nicht unterscheiden in Wahrheit und Wirklichkeit, und solche, die beides klar differenzieren. Nur letztere seien die echten „Frommen". Sie setzten ihre Hoffnung nicht auf ein innerweltliches Faktum, eine bestimmte Praxis, ein bestimmtes Wissen, von dem sie glauben, es könne die gesamte Welt neu erstehen lassen. Der Aberglaube behauptet, daß das Transzendente vom Immanenten aus erschlossen werden könne. Bry's Unterscheidung in Hinterwelt und Jenseits ist geeignet, Hochreligionen von Aberglauben zu trennen, ohne den religiösen Code aufzugeben. In Bry's Texten wird der Vorschlag Luhmanns, Religion sei nicht Paradoxielösung, sondern Paradoxieentfaltung, in journalistischer Formulierung vorweggenommen: „Das Wesen der Religion liegt ja eben darin, daß sie die Rätsel, Leiden, Ungerechtigkeiten und Sünden der Welt nicht erklärt, sondern an die Stelle der Erklärung, nein über die Erklärung einen eigenen Wert, eben die religiöse Gewißheit setzt, die nie bewiesen werden kann und deren große und einzige Bürgschaft darin liegt, daß sie nicht Rätsellösung, sondern Rätselüberwindung ist. Der Welt Rätsel werden unwichtig ...".[40]

2.1.4 Dogmatische Unterscheidungen von Fremdreligiösem

Unter welche Kategorie fällt die frei flottierende Religiosität in der katholischen Kirche? Die kirchliche Einschätzung dieser Phänomene ist verstreut in verschiedensten Verlautbarungen, weil auch die esoterischen Angebote verstreut und nicht als geschlossene Häresie auftreten. Es gibt weniger dogmatische Auseinandersetzungen mit der Esoterik als eher auf viel niedrigerem Niveau stehende pastorale und disziplinäre Weisungen.[41] Sie alle zu diskutieren bedürfte einer eigenen Monographie. Hier geht es uns nur um die aktuelle kirchenamtliche Position und ihren tridentinischen Hintergrund.

Wo verläuft die Kirchengrenze?

Der nachreformatorische Katholizismus hatte über seine Lehre von der sichtbaren Kirchengliedschaft ein klares Radar, mit dem Profanes vom Häresiefähigen getrennt werden konnte: Wer eines der drei Merkmale (Taufe, Glaube, Gehorsam) vermissen lasse, könne nicht als zugehörig betrachtet

---

[39] Ebd., 30f.

[40] Ebd., 240.

[41] Zum Beispiel die Konstitution *Dominici gregis custiodiae* zur Bestätigung der Erweiterung des damals bestehenden Index verbotener Bücher, ausgearbeitet von 22 Synodalen des Tridentinums, erlassen von Pius IV. am 24. März 1564. Vgl. Denzinger, H./Hünermann, P., Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg im Breisgau u. a. (37. Auflage) 1991, 584-587, Nr. 1851-1861. Sie verbietet in Regel 9 alle Bücher „der Erdwahrsagerei, Wasserwahrsagerei, Luftwahrsagerei, Feuerwahrsagerei, Traumdeutung, Handlesekunst, Totenwahrsagerei oder in denen von Zaubereien, Giftmischereien, Weissagungen, Vogelschauen oder Zauberformeln der *magischen Kunst* die Rede ist." Zudem Bücher der „*urteilenden Astrologie*", die Künftiges vorauszusagen behauptet. All dies wird ohne Begründung oder theologische Auseinandersetzung zum Schutze vor Verwirrung der Gläubigen verboten.

werden.[42] Pius XII. beschrieb 1943 in der Enzyklika *Mystici corporis* diese rechtlichen Bedingungen dogmatisch als Verbindungen zum Leib Christi: *vinculum liturgicum, vinculum symbolicum, vinculum hierarchicum*. Wichtig dabei sei, daß diese Merkmale beobachtbar, und damit justiziabel und kommunikabel seien, im Gegensatz zu Akten der inneren Hingabe. Damit werden Ein- und Austrittsbedingungen formuliert, wobei unterschieden werden kann zwischen dem Mitglied-Werden (Intiation, Konversion, Taufe) und dem Mitglied-Bleiben (religiöse Pflichten). Wie sind aber nicht-christliche religiöse Praktiken zu bewerten, die keinerlei Mitgliedschaft verlangen? Im Gegensatz zu den traditionellen Formen der Esoterik (zum Beispiel Freimaurer höherer Grade) verlangen die modernen Formen der Markt-Esoterik den Kirchenaustritt nicht mehr.[43]

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gibt es ein viertes Merkmal, mit dem die harte Mitgliedsgrenze aufgeweicht wurde. Zunächst hatte *Lumen gentium*, Nr. 8 die Kirche Christi von der sichtbaren katholischen Kirche unterschieden.[44] Erstere ist die „mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche", letztere die „mit hierarchischen Organen ausgestattete, irdische Kirche". Erstere ist *communitas*, letztere *societas*. Beide sind zwar der Wirklichkeit nach eins, aber der Begrifflichkeit nach durch eben diese Passage unterschieden. Daher ist die Kirche zwar sichtbar, jedoch *nie vollständig sichtbar*. Sie enthält immer noch ein Geheimnis, einen für die soziologische Betrachtung unscharfen Rand.[45] Diese komplexe Wirklichkeit aus Sichtbarem und Unsichtbarem „ist verwirklicht in der katholischen Kirche".[46] Das ist nun ein klarer Fall von *re-*

---

[42] Vgl. Beumer, J., Die kirchliche Gliedschaft in der Lehre des hl. Robert Bellarmin, in: Theologie und Glaube 37/38 (1947/48) 243-257 sowie den durchweg instruktiven Band: Meinhold, P. (Hg.), Das Problem der Kirchengliedschaft heute, Darmstadt 1979.

[43] Vgl. hierzu ausführlicher Hafner, J. Ev., Kinesiologe/Astrologe/Scientologe - und doch gut katholisch? Möglichkeiten und Grenzen von religiösen Doppelmitgliedschaften, in: Keller, A./Müller, S. (Hg.), Esoterik als neue Volksreligion. Hat das Christentum ausgedient?, Augsburg 1998, 185-202, hier 192f.

[44] Im unmittelbar vorausgehenden Kapitel werden die Analogien aus Eph 5 verwendet: Christus/Kirche = Haupt/Leib (Eph 5) und Christus/Kirche = Leib/Glieder (1 Kor 12). Der Kommentar von A. Grillmeier zur Stelle weist ausdrücklich darauf hin, daß die Kirche nicht identisch ist mit Christus, sondern sein Gegenüber darstellt. Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche (2. Auflage), Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil 1, 169.

[45] Neben die digitale *corpus-membrum*-Metaphorik tritt eine gradualisierbare Zugehörigkeits-Metaphorik. Es gibt die Möglichkeit, mehr oder weniger zum Volk Gottes zu gehören. Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Lumen gentium Nr. 14; Codex Iuris Canonici, can. 205. Vgl. zum Ganzen: Evers, G., Mission - Nichtchristliche Religionen - Weltliche Welt, Münster 1974. Für die Entwicklung nach dem Vaticanum siehe: Sheard, R. B., Inter-religious dialogue in the Catholic Church since Vatican II. An historical and theological study, Lewiston 1987.

[46] Alternativ zu „*subsistit in*" lagen andere Formulierungen vor: „*est*" oder „*iure divino subsistit*", die aber eine graduelle Zugehörigkeit ausgeschlossen hätten. Hier schlug die Sakramenten-Metapher für die Kirche (vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Lumen gentium Nr. 1) durch: Darstellung und Herstellung des Unsichtbaren durch Sichtbares,

entry, von Wiedereintritt eines Unterschiedenen in die Unterscheidung selbst. Die sichtbare Kirche ist nicht einfach die 1:1-Repräsentation der unsichtbaren, als ob das himmlische Haupt seinen irdischen Leib benutze. Stattdessen ist *die sichtbare katholische Kirche in ihrer Zusammensetzung aus Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit als Repräsentation der unsichtbaren Kirche* zu sehen. Analog ist Jesus nicht der Logos in empirischer Erscheinung, sondern besteht aus der Einung von göttlicher und menschlicher Natur und stellt als solche die Inkarnation des Logos dar. Die Unterscheidung kommt in sich selbst noch einmal vor und wird dadurch erst beobachtbar. Man kann sozusagen die himmlische Kirche in der irdischen sehen, aber nur deshalb, weil diese jene unsichtbar enthält. Die Unterscheidung des Transzendenten *im* Immanenten (und nicht einfach vom Immanenten) wird im folgenden bei der Erstcodierung von Religion eine Rolle spielen. Soviel kann schon gesagt werden, daß die Selbstdefinition des Christentums gegenüber der Gnosis sich an der Frage entzündet, wie sich Transzendenz immanent identifizieren und kommunizieren läßt.

Zunächst geht es nur darum, zu zeigen, daß jede Selbstbegründung eine Paradoxie erzeugt, die sich in der Undeutlichkeit der Selbstunterscheidung fortsetzt: Wie kann sich die Kirche vor anderen (Kirchen, Religionen, esoterischen Angeboten) begründen, wenn ihre Kriterien Resultate der kirchlichen Tradition sind? Bezweifelt man die Kirche, fallen auch ihre Argumente. Das System setzt eine Unterscheidung voraus, mit der es sich als System unterscheidet. Also muß das Argument mehr sein als der Hinweis auf Beschlußtexte einer historisch kontingenten Versammlung in der italienischen Hauptstadt. Das Konzil bestimmt sich selbst als Kirchenversammlung, die bei ihren Äußerungen immer schon Unsichtbares mit darstellt (Inspiration), sonst wäre sie ein Diskurs über religiöse Gegenstände. Sie muß mit anderen Worten reine Empirizität vermeiden, um Empirizität überhaupt transzendieren zu können. Die sichtbare Kirche könnte vom Unsichtbaren gar nicht reden, wenn sie *nur* sichtbar wäre. Sie flöge beim ersten Zweifel anläßlich kontingenter Bedingungen auf. Deshalb ist die kommunikationstheoretische Unschärfe hier und bei allen religiösen Unterscheidungen notwendig.

Das Konzil antwortet damit auf das Dilemma, daß es dauerhaft sündige Mitglieder (Sünder und Häretiker) und unschuldig unwissende Nicht-Mitglieder (gewissenhafte Heiden) gibt. Jede Religion, die - christlich ausgedrückt - zwischen *forum internum* und *forum externum* unterscheidet,[47] muß - system-

---

das aber aus sichtbarer Substanz (Materie und Form) einerseits und unsichtbarer Gnade andererseits besteht.

[47] Eine reine Immanenzreligion würde nur Handlungssequenzen vorgeben, ohne anzugeben, was sie in der Transzendenz bewirken, zum Beispiel ein auf Gymnastik reduziertes Tai Chi. Umgekehrt könnte eine reine Transzendenzreligion über die Zustände in der Transzendenz informieren, ohne anzugeben, wie man darauf Einfluß nehmen kann oder davon beeinflußt wird, zum Beispiel eine auf pure Spekulation reduzierte Gnosis. Kein äußerer Akt, nicht einmal das Davon-informiert-Werden, wäre relevant.

theoretisch ausgedrückt - ihr Medium (Glaube, Riten) in feste Formen (Beitritt zu einer Organisation, Vollzug einer Handlungssequenz) binden und muß in der Folge zwischen Mitgliedschaft und Heilsstand unterscheiden können. Denn sie rechnet mit der Möglichkeit, daß die Anforderungen unterlaufen werden. So können Katholiken in die Hölle und Heiden in den Himmel kommen. Die Differenz zwischen Mitgliedschaft und Heilsstand kann an Abweichungen in der Immanenz (menschliches Verhalten, geschichtliche Konstellationen) oder an einem Urteilsvorbehalt in der Transzendenz liegen (Reinkarnation, Gericht). Es läßt sich demnach nie genau vorhersagen, wer in die Hölle oder in den Himmel kommt, weil er intern gesündigt haben kann (Martyrium aus Ehrsucht) oder intern rechtschaffen gewesen sein kann (der geschmähte leidende Gerechte).[48] Deshalb sind sowohl in als auch außerhalb der Kirche Stufungen der sichtbaren Gliedschaft zuzulassen, die nicht selbst sichtbar sind:

- Um die „volle“ Gliedschaft zu erlangen, muß nach *Lumen gentium* Nr. 14 das vierte Merkmal, das Leben im Heiligen Geiste[49], hinzukommen.
- Gläubige, die zwar getauft sind, aber (oft unsichtbar) sündigen, sind in der Sprache des Augustinus zwar im Haus, aber nicht das Haus selbst.[50]

Mörsdorf, K., Die Kirchengliedschaft, in: Meinhold, P. (Hg.), Das Problem der Kirchengliedschaft heute, Darmstadt 1979, 95-107, hier 102 führt die Auflösung der Mitgliedschaft durch den *forum*-Gedanken vor: Ein unschuldig von der Kirche Verurteilter kann im äußeren Bereich geminderte Gliedschaft erdulden, aber im inneren Bereich Vollmitglied sein. Der Kirchenbann ist im inneren Bereich unwirksam. Ein Heuchler kann im inneren Bereich Nichtmitglied sein, aber im äußeren als Mitglied gelten. Die Bannaufhebung ist dann im inneren Bereich unwirksam.

48 Ist man nur gut, weil einen die anderen so sehen? So in der Parabel von König Gyges. Ist man schlecht, weil einen die anderen so sehen? So das Motiv vom geschmähten Gerechten. Beide Motive sind Extremformen und stecken das Spektrum der Abhängigkeit von Sichtbarkeit und Sittlichkeit ab. Sie zeigen, daß alles, was im *forum externum* beobachtet wird, eine zweite Bedeutung haben kann. Beide Motive kritisieren nicht - wie oft interpretiert - die Kurzsichtigkeit der öffentlichen Meinung, sondern die Motivation des Moralisch-Seins. Vgl. Platon, Politeia 359a-360d.

49 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Lumen gentium Nr. 14. Die sichtbaren Bänder der Mitgliedschaft benötigen zu ihrer Vervollkommnung den Heiligen Geist. Sie zeigen sichtbar an, daß jemand den Geist besitzt; aber jemand kann den Geist besitzen, ohne die Bänder zu tragen. Zum Unterschied von Zeichenverhältnis und Herkunftsverhältnis siehe Gerosa, L., Exkommunikation und freier Glaubensgehorsam. Theologische Erwägungen zur Grundlegung und Anwendbarkeit der kanonischen Sanktionen, Paderborn 1995, 216.

50 Augustinus stuft in *De baptismo* die Gliedschaft fünffach: 1. Heiden und Juden sind ohne äußere Mitgliedschaft. 2. Häretiker, die Christen zu sein scheinen, besitzen eine scheinbare Zugehörigkeit. 3. Sünder sind zwar im Hause, weil sie gläubig sind, werden aber im Paradies Christus nicht besitzen. 4. Getaufte, die sowohl in der sichtbaren Kirche als innerlich in *caritas* und *pax* leben, „sind“ das Haus. 5. Manche Prädestinierte können vorübergehend Sünder und sogar ohne Taufe sein. Vgl. Schmaus, M., Die Zugehörigkeit zur Kirche, in: Meinhold, P. (Hg.), Das Problem der Kirchengliedschaft heute, Darmstadt 1979, 58-83, hier 72f.

- Nach *Nostra aetate* Nr. 4 sind die Juden durch den Bund von Gott berufen und „geistlich verbunden".
- Nichtgetaufte (zum Beispiel Anhänger der Weltreligionen) sind nach *Lumen gentium* Nr. 16 auf die Kirche „hingeordnet". Laut *Nostra aetate* Nr. 2 kann es auch in den nichtkatholischen Konfessionen und Religionen Heilsames geben: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist."

Die Existenz von Heiligem und Wahrem heißt nicht, daß sich Nicht-Katholiken oder Nicht-Christen aufgrund eigener Leistung näher an Gott herangedacht und -gebetet hätten, sondern daß der Heilige Geist, der die katholische Kirche erfüllt, auch außerkirchlich in anderen Religionen wirkt.[51] Sie ist somit nicht mehr das Zentrum, um das sich andere Gottsucher und Gottsucher-Gemeinschaften drehen, sondern dreht sich - freilich in unüberbotener Unmittelbarkeit - selbst um ein allen Religionen gemeinsames Zentrum. Worin aber besteht „Religion"?

Wo verläuft die Religionsgrenze?

Was macht alle Religionen aufeinander beziehbar und die katholische Kirche von ihnen unterscheidbar? Die Stufung zunehmender Entfernung „Juden - Islam - Hinduismus/Buddhismus" (die je eigens gewürdigt werden) franst aus in einer extrem unbestimmten Stufe der „übrigen in der ganzen Welt verbreiteten Religionen".[52] Darunter fallen Hochreligionen wie Taoismus und Shintoismus, die Animismen und letztlich auch Esoterik. Alle in Nr. 2 genannten

---

[51] Die sich hier meist anschließende Frage, ob diese Religionen damit auch hinreichende Heilswege seien und umgekehrt der Glaube an den Inkarnierten notwendig sei, können wir nicht verfolgen. Die Streit um die pluralistische Religionstheologie ist noch im vollen Gange, er hat sich von der Soteriologie in die Ekklesiologie verlagert. Anlaß des Streits war der Theorie-Import von John Hicks transzendentalem Vorbehalt allen religiösen Wissens (also auch auf Offenbarungswissen bezogen!) durch den katholischen Theologen Paul Knitter. Er hat seine Position der Theozentrik in Knitter, P., No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions, Maryknoll 1985 verschärft zu einer „Soteriozentrik" (im Sinne von ganzheitlichem Wohlbefinden) in: Knitter, P., One Earth many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility, Maryknoll 1995. Dies bedeutet einen - meines Erachtens problematischen - Paradigmenwechsel von Religion zu Ethik.
Die beiden Lager „Inklusivisten" und „Pluralisten" haben sich in zwei Sammelbänden sortiert. D'Costa, G. (Hg.), Christian Uniqueness Reaffirmed. The Myth of Pluralism, Maryknoll 1991 antwortet direkt auf: Hick, J./Knitter, P. (Hg.), The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralist Theology of Religion, Maryknoll 1987. Einen geradezu enzyklopädischen Überblick und eine profilierte Position bietet Schmidt-Leukel, P., Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente, Neuried 1997. Dort wird eingehend das kriteriologische Problem behandelt. Vgl. ebd. besonders 33-64 und 486-492, auf die Christologie angewandt 528-542.

[52] Zweites Vatikanisches Konzil, Nostra aetate Nr. 2. In der Relatio vom Oktober 1965 wird die Nicht-Nennung des „Animismus" erklärt. Vgl. Ruokanen, M., The Catholic Doctrine of non-Christian Religions According to the Second Vatican Council, Leiden/New York/Köln 1992, besonders 71f.

Religionen sind Folgen der religiösen Natur des Menschen. Dieser sei als Geschöpf darauf angelegt, nach Gott zu suchen und dieser Suche Ausdruck zu verleihen. Gemäß seiner Sozialnatur geschehe dies oft in religiösen Gemeinschaften.[53] Die Religionen dieser vierten Stufe bemühten sich, „der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten."[54] Mit den fernöstlichen Religionen eine sie eine „gewisse Wahrnehmung [*quaedam perceptio*] jener verborgenen Macht [*arcanae virtutis*]" und „Anerkenntnis [*agnitio*] einer höchsten Gottheit [*Summi Numinis*] oder sogar eines Vaters."[55] Die noch vage Wahrnehmung werde „mit dem Fortschreiten der Kultur" begrifflich immer genauer ausgesagt. Nicht-christliche Religiosität hängt demnach ab von der Entwicklungsstufe der Kultur, in der sie auftritt. Es bleibt an dieser Stelle nur angedeutet, ob das Konzil die Religiosität ganz als ein Kulturphänomen deutet oder - so die pluralistische Lesart - nur die Art der Wahrnehmung göttlicher Präsenz als kulturell überformt ansieht.
Nach welcher „Gottheit", „Macht", „Ruhe" suchen diese Religionen in den Augen des Konzils? Das Konzil bietet in Nostra aetate Nr. 1 einen vagen anthropologischen Religionsbegriff an: „Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins [*responsum exspectant de reconditis condicionis humanae aenigmatibus*], die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was sind der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?"[56] Diese Fragen eignen - wohlgemerkt - nicht den religiösen Menschen im besonderen, sondern allen Menschen, insofern sie sich ihrer geschöpflichen Vernunft bedienen. Die disparaten Fragen aus Notra aetate Nr. 1 lassen sich auf zwei Themen zurückführen: erstens das Problem der

---

[53] Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dignitatis humanae (Erklärung über die Religionsfreiheit) Nr. 4. Im Kapitel davor wird das Recht *und die aus der Schöpfungsordnung stammende Pflicht* zur Suche nach der „Wahrheit im Bereich der Religion" begründet.

[54] Zweites Vatikanisches Konzil, Nostra aetate Nr. 2.

[55] Ebd. Fairerweise muß man darauf hinweisen, daß dies die erste positive Nennung nichtchristlicher Religionen in einem Konzilstext darstellt, daß Bezeichnungen wie „Götzendienst", „Heidentum" und „Häresie" vermieden wurden und daß die Religionen als sozial verfaßte Gebilde (nicht nur als Aggregation von individuellen Wahrheitssuchenden) wahrgenommen wurden. Die einzige Erwähnung von „*idolatria*" findet sich in Apostolicam actuositatem Nr. 7, aber dort gerade nicht in bezug auf Religiosität, sondern in bezug auf das „allzugroße Vertrauen auf den Fortschritt der Naturwissenschaften und der Technik" und die Neigung „zu einer gewissen Vergötzung der zeitlichen Dinge." Damit soll einer Überdehnung des Eigenwerts der zeitlichen Dinge, die einen Abschnitt vorher eingeräumt wurde, vorgebeugt werden.

[56] Zweites Vatikanisches Konzil, Nostra aetate Nr. 1.

menschlichen Lebensakzeptanz (Wesen des Menschen, Sinn des Lebens, Herkunft und Zukunft der Existenz), zweitens das Problem der menschlichen Lebensführung (Gutes/Sünde und ihre Vergeltung, Glück/Leid und Tod). Beide Male aber geht es den Menschen um den Menschen unter Zuhilfenahme transzendenter Deutungsmuster. Man kennt diesen Begriff aus der Soziologie: Religion als Kompensationsanstrengung angesichts von Endlichkeitserfahrungen. Diese weite Formulierung bezieht alle Versuche mit ein, die auf das menschliche Bezugsproblem antworten; also auch diejenigen, die nicht in Kirchen und den sog. „Weltreligionen" verfaßt sind: organisierte und nichtorganisierte Traditionen, individuell Religiöse und Religionen. Aber sie anerkennt daran nur den moralischen Beitrag, weil auch die Fragen moralischer Natur sind. Das Konzil läßt bei der Beschreibung des sinnsuchenden Menschen in Nostra aetate Nr. 1 die eigentliche Frage aus: *Quid sit deus*?

Der vage Religionsbegriff des Konzils

In Ermangelung eines profilierten Religionsbegriffs verwechselt das Konzil einen *religiös* funktionalen Religionsbegriff mit einem *anthropologisch* funktionalen Religionsbegriff. Es stellt die außerkirchlichen religiösen Angebote *formaliter* als eine Funktion der menschlichen Kontingenzbewältigung dar. Gleichzeitig hält es *materialiter* an einem nicht weiter begründeten und nicht klar abgegrenzten Begriff der „Weltreligion"[57] fest. Die Motive und Beiträge der Religionen der vierten Stufe sind nicht zu unterscheiden vom allgemeinen Wahrheitswillen des Menschen und von der Erleuchtung, die alle Menschen trifft: „*haud raro referunt tamen radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines*."[58] Mit diesem anthropologisch orientierten Religionsbegriff

---

[57] Explizit in Ad gentes (Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche) Nr. 10: „*magnae religiones*". Die Weltreligionen werden dort in Abgrenzung zu den Atheisten und den Agnostikern (die „ohne Kenntnis Gottes bleiben") genannt. Diese Stelle steht in deutlicher Spannung zu Nostra aetate wo von Gotteswahrnehmung auch außerhalb der „Weltreligionen" gesprochen wird.

Auch spätere Verlautbarungen, die sich mit nichtkirchlicher Religiosität beschäftigen, greifen auf einen allgemeinen Begriff der „Hochreligionen" zurück, oft unter Verweis auf Nostra aetate Nr. 2. Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation vom 15. Oktober 1989, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 95), Bonn 1989, 15 (= Nr. 16).

[58] Zweites Vatikanisches Konzil, Nostra aetate Nr. 2. Die ethischen *praeceptae* und die religiösen *doctrinae* der außerchristlichen Religiosität können Wahres und Heiliges *enthalten*, die Formulierung vermeidet aber die Identifizierung, daß *praeceptae* und *doctrinae* wahr *sein* könnten. Pikanterweise beruft sich die Relatio zu dieser Stelle auf den ersten systematischen Häresiologen, Irenäus. Ihn nehme das Konzil zum Zeugen, daß man bei der Bewertung anderer Religionen und Praktiken besonders (*imprimis*) dasjenige berücksichtige, „was falsch ist". Alles was gut ist, sei ein Strahl der allgemeinen Wahrheit. Vgl. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, 3/8, 645f. zitiert in: Ruokanen, M., The Catholic Doctrine of non-Christian Religions According to the Second Vatican Council, Leiden/New York/Köln 1992, 59 Anmerkung 8. Im Gegensatz zu vielen irenischen Auslegungen des Konzils hat Ruokanen die Schärfe

handelt sich das Konzil aber auch ein schwerwiegendes Folgeproblem ein: Es kann Religion nicht von philosophischer Sinnsuche unterscheiden. Es ist darüber hinaus nicht fähig zwischen guter und schlechter Religion zu unterscheiden. Sogar das erste große häretische System, die Gnosis, würde unter seinen vagen Religionsbegriff fallen. Die Valentinianer erfüllen die Anforderungen des Konzils mit geradezu stupender Genauigkeit. Ihr berühmtes Programm lautet: „Nicht allein das Bad [der Taufe] macht uns frei, sondern auch die Erkenntnis [bezüglich folgender Fragen]: Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wo hinein sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt? Was ist Wiedergeburt?“[59] Die Valentinianer beantworteten diese Fragen mit der Rede vom „höchsten Gott“, dem „Vater“ und der „Kraft“[60] (ganz im Sinne von Nostra aetate Nr. 2: „*numen*, *pater*, *virtus*“).

Wenden wir den Begriff auf die Markt-Esoterik an. Was kann ein Christ kritisieren, wenn ein anderer sein Heil darin sucht, Körperübungen zu vollführen (Tai Chi, Yoga)? Wenn jemand die Weise, seine Wohnung einzurichten, für eine religiöse Angelegenheit hält (Feng Shui)? Gymnastik und Innenarchitektur tauchen auf dem Radar kirchlicher Religionsdefinition nicht auf, solange der Esoteriker nicht gegen das sichtbare Band des Gehorsams (Schisma durch verweigerte Unterordnung unter den Papst) oder gegen das sichtbare Band des Glaubens (Häresie durch hartnäckige Leugnung einer mit göttlichem oder katholischem Glauben zu glaubende Wahrheit) verstößt. Die meisten Esoteriktreibenden wollen Katholiken bleiben und sehen keinerlei Widerspruch zwischen ihrer Praxis und dem Glauben ihrer Kirche. Kann man dann nur anthropologisch erwidern: Das, was du betreibst, ist gar nicht Religion, sondern allenfalls eine Übertreibung, mit der man sich selbst schadet? Der Esoteriker könnte mit dem ihm überlassenen Definitionsmonopol ent-

---

der Aussagen erkannt: „According, however, to the Council, God’s hidden presence is in no way more intense in non-Christian religions than in other cultural traditions of nations. And vice versa: religions are in no way worse than other cultural forms of life for expressing the mysterious presence of the Creator in all life.“ Ebd., 70. Als Beispiel für irenische Deutungen siehe nur Camps, A., Die heutige Stellung der römisch-katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: Paus, A. (Hg.), Jesus Christus und die Religionen, Graz/Wien/Köln 1980, 233-264.

[59] Clemens von Alexandrien, Excerpta ex Theodoto 78,2. Theodot war Schüler Valentins. Diese Stelle wird in fast jeder Monographie über Gnosis als Leitmotiv angeführt. Vgl. zum Beispiel Lüdemann, G./Janßen, M., Unterdrückte Gebete. Gnostische Spiritualität im frühen Christentum, Stuttgart 1997, darin die Einleitung. Man kann darin die Interrogation der Taufbewerber vermuten, weil die Fragen in Zusammenhang mit Taufe erwähnt werden. Dann wären sie eine Art gnostisches Credo, analog zu der Vermutung, das kirchliche Credo sei aus dem Antwortteil der Katechumenenbefragung entstanden. Dagegen wird unten argumentiert, daß die Valentinianer ritenskeptisch waren und das kirchliche Taufsakrament (das in ihren Augen einfach ein Wasserritus war) durch eine Pneuma-/Gnosis-Taufe überbieten wollten. Ganz deutlich im Philippus-Evangelium siehe unten (6.1).

[60] Vgl. Adv. haer. 1,1-8 und 1,21 sowie das Evangelium Veritatis.

gegnen: Rituelle Bewegung schadet mir nicht, sondern ist für mich der Sinn des Lebens bzw. rechte Wohnungseinrichtung ist für mich das Ziel des Menschseins.

Das Problem jeder Position ohne Religionsbegriff besteht darin, daß sie sich auf die reine Substitutionskritik beschränken muß. Sie sagt nicht, was am anderen falsch ist, sondern nur, daß der eigene Glaube durch etwas ersetzt worden ist, das gar nicht Religion ist. Das ist konsequent, setzt aber Glauben voraus, der sich selbst bereits voraussetzt.[61] Ohne Religionsbegriff kann man nicht nach außen argumentieren, weil man ausschließt, daß es Religion außerhalb des Systems geben kann. Außerhalb gibt es nur Immanenz. Dann erscheinen die religiösen Bemühungen der Menschheit im selben Sinne säku-

[61] Das ist Karl Barths These im berühmten § 17 der KD: „Religion ist *Unglaube*“, „die Angelegenheit des *gottlosen* Menschen“ (Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 1/2, Zürich 1989, 327), weil sie vorgaukele, das unerleuchtete Suchen des Menschen habe sein Ziel gefunden. Religion sei nicht-notwendig für das Leben der Menschen, sondern eine Sicherungsvorkehrung zum Schutz des „Glaubens“ des Menschen an sich selbst. Der Glaube sei keine Religion, insofern er von Gott stamme. Der Glaube sei keine Religion, sondern die *wahre* Religion, welche die Religiosität ganz und gar aufgeboben habe. Zwar mischten sich religiöse Formen und Bemühungen darunter, aber der Christ wisse durch das Wort Gottes, daß kein noch so hartnäckiges Suchen zu Gott führe, wenn dieser ihm nicht - wie einmalig und unüberbietbar in Jesus Christus geschehen - entgegenkomme. Damit ist die Argumentation hermetisch und stabil. Denn das Wissen, daß Religion Unglaube sei, kommt aus dem Glauben und nicht aus der natürlichen Vernunft (etwa durch den Nachweis, eine Religion sei menschenverachtend oder gesellschaftszerstörend). Dieses Glaubenswissen ist nicht kritisierbar. Umgekehrt kritisiert es alles andere. Die Offenbarung verhält sich zur Religion wie das Gericht zum Sünder. Auf funktionale Ähnlichkeiten anderer Religionen angesprochen, hat Barth konsequent geantwortet: Gerade die verwirrende (dia-bolische) Nähe des Christentums zu anderen Religionen auf der Phänomen-Ebene lasse die Gnade der Erwählung umso deutlicher hervortreten. Nicht kulturelle, funktionale Vorzüge sprächen für das Christentum, sondern der Besitz der Offenbarung. Der Beweis für das Christentum liege im Christentum selbst, nämlich in der real existierenden Verkündigung der Kirche. Auch hier läuft Barths Argumentation zirkulär: Sie verkündigt das Wort Gottes. Dieses ist erkennbar, weil es wirklich von der Kirche verkündigt wird. Es wird verkündigt, weil Gott sein Wort in die Erkennbarkeit gegeben hat. „Wäre es nicht so, dann müßte der ganze Begriff des Wortes Gottes als ein Phantasieprodukt und die kirchliche Verkündigung samt der Dogmatik als ein gegenstands- und darum sinnloses Tun und also die Kirche als eine Stätte der Selbsttäuschungen sondergleichen bezeichnet werden.“ Barth, K., Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 1/1, Zürich 1989 (1. Auflage 1932), 195.

Systemtheoretisch ist diese Argumentation ein Fortschritt gegenüber kulturprotestantischen Selbstbegründungen, weil Barth das Christentum als System „abschließt“. Es wird dadurch fähig, seine eigenen Bedingungen zu definieren, anstatt sich aus externen Bedingungen ableiten zu müssen. Barths Dogmatik kann als ein Ausdruck gesteigerter Selbststeuerung des Religionssystems gelesen werden. Er antwortet damit auf die Schließung der anderen Systeme (vor allem Wissenschaft und Politik). Allerdings zieht dies zwei riskante Folgen nach sich: Das Christentum muß sich ganz auf die Selbstdurchsetzung seiner Offenbarung in der religiösen Konkurrenz verlassen. Das Christentum riskiert - weil es „religionslos“ auftreten will - eine Blindheit für Suchende, die eventuell eintreten wollen.

lar wie sorgfältiges Schuheputzen. Aber die Gleichverteilung von Transzendenz und Immanenz auf System und Umwelt ist ein instabiler Zustand, wie wir oben gesehen haben: Erstens müssen Friktionen innerhalb des Systems als Irritation durch Umwelt „exportiert" werden können. Mit anderen Worten: Es gibt in der Kirche den Einfluß des Immanenten (Sünde und Irrtum), und es gibt außerhalb der Kirche den Einfluß Gottes (Gnade, *praeparatio evangelii, logoi spermatikoi*). Zweitens müssen Konkurrenten in der Umwelt des Systems *als Teilsysteme* erkannt werden. Wir suchen also eine Unterscheidung, welche diffus Fremdreligiöses zu identifizieren vermag.

Auf der semantischen Ebene wurde in den Konzilstexten alles vermieden, was die Anstrengungen des sinnsuchenden, kontingenzbewältigenden Menschen mit Offenbarung und übernatürlicher Gnade verwechseln lassen könnte.[62] Und dennoch hat das Konzil von *religiones* und *spiritualia* gesprochen. Weshalb eigentlich? Anscheinend hegt das Konzil eine begründete Vermutung, daß die allgemeine kreatürliche Suche der Menschheit nach Gott von den Religionen in „immer subtileren Begriffen und einer ausgebildeteren Sprache"[63] ausgesagt wird als in der nichtreligiösen Kultur. *Mit anderen Worten: Wir müssen von „Religionen" sprechen, weil in unserer Umwelt von Gott gesprochen wird.* Und wir reden dann von „Religionen", wenn in einem anderen System in unserer Umwelt von Gott gesprochen wird. Diese tautologischen Sätze sind keineswegs selbstverständlich. Dazu genügt ein Verweis auf die vielen Versuche christlicher Theologen, andere Religiosität in Bereichen des Unsprachlichen zu erkennen: in der sprachübersteigenden Mystik, im unaussprechlichen Kerygma, im nonverbalen Kult. Nichtchristliche Religiosität ist kein Werkzeug für die Vereinigung des Menschen mit Gott,[64] aber sie stellt die Formen, „Begriffe und Sprache", bereit, in denen Menschen die großen Sinnfragen nach dieser Vereinigung besser stellen können. Religiosität ist ein Präzisionsfortschritt gegenüber säkularer Sinnsuche. In diesen präziseren Formen wird letztlich auch innerhalb der Kirche von Gott gespro-

---

[62] Die breite Debatte über die Offenbarungsqualität und Heilsbedeutung der Religionen (vor allem vor dem Hintergrund von Rahners Theorie vom anonymen Christen) kann hier nicht weiter verfolgt werden. Die wichtigsten Fragen sind aufgefächert in: Waldenfels, H., Theologie der nichtchristlichen Religionen. Konsequenzen aus Nostra aetate in: Klinger, E./Wittstadt, K. (Hg.), Glaube im Prozess. Christsein nach dem Zweiten Vatikanum, Freiburg/Basel/Wien 1984, 757-775. Sie beißt sich zu schnell fest an der Frage, ob es über die Möglichkeit von Heil (das wird außer von wenigen Exklusivisten von allen zugestanden) hinaus auch noch Offenbarung außerhalb der Kirche gibt (diese wird von den Pluralisten gefordert) und ob man Gottes Offenbarung kennen muß, um erlöst zu werden. Zuvor müßte geklärt werden, welche Sprache die Offenbarung spricht und inwiefern das Lesen, Hören, Auslegen einer Offenbarung die Zugehörigkeit zu einer religiösen Sprachgemeinschaft voraussetzt.

[63] „*subtilioribus notitionibus et lingua magis exculta*" Nostra aetate Nr. 2.

[64] So die Funktionsangabe der Kirche in Lumen gentium Nr. 1: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit."

chen. Insofern hat außerchristliche Religiosität Anteil an der Darstellungsfunktion (Zeichen) der Kirche. Die Kirche *ist* das Zeichen, die Religiosität *hat* Zeichen für die Communio von Mensch und Gott. Man kann diese Beziehung der Kirche zur diffusen Religiosität vergleichen mit dem Verhältnis von Text und Sprache. Ein Roman oder Gedicht ist ein verfaßter geschlossener Text. Er beschreibt eine Wirklichkeit, wie sie nur in diesem Roman vorkommt und die nur durch diesen Text adäquat ausgedrückt wird. Dabei muß der Text auf eine Sprache zurückgreifen (z.B. Deutsch, Englisch), die er abwandeln und entfremden kann, die er aber nicht erfunden hat. Jede Veränderung der Sprache setzt ja wieder Sprachverwendung voraus.
Damit haben wir ein sehr allgemeines, aber wichtiges Kriterium für die Identifizierung von Religiosität gewonnen. Dieses Kriterium ist, wie wir sehen werden, auch rückwärtig anwendbar auf das Christentum selbst. Es ist selbst zunächst „Rede von Gott". Das Christentum ist als Regelung der religiösen Sprache entstanden, es hat aber religiöse Sprache übernommen und nicht neu erfunden. Diese fundamentale Selbsteinordnung in die religiöse Kommunikation ist unabdingbar.[65] An der Gnosis wurde sichtbar, wie religiöse Sprache zu wuchern beginnt, wenn Sprache nicht auf einen Text begrenzt wird. Gnosis war die falsche Rede von Gott.

Religionswissenschaftliche Unterscheidung: Synkretismus

Religionswissenschaft kennt nichts „Fremdreligiöses", weil sie auf wissenschaftliche Äquidistanz zu allen religiösen Formen geht. Aber sie beobachtet die Abstoßung und Anziehung verschiedener Religionen und nennt dieses Phänomen „Synkretismus". Seit Gunkel und Harnack wird mit diesem Begriff die „Religionsmischerei" der Spätantike bezeichnet, wo er besonders im Hinblick auf die Beziehung von Frühchristentum und Hellenismus profiliert wurde.[66] Die Situation der Spätantike zog die Aufmerksamkeit der Theologie

---

[65] Vor allem in der protestantischen Exegese gab es immer wieder Versuche, die Sprache des Neuen Testamentes als neue, eigene Sprache zu deuten, um die These der religionsgeschichtlichen Schule zu entschärfen, das Neue Testament sei selbst ein synkretistisches Phänomen. Die Forschung kam aber zu dem negativen Befund, daß sich keine sprachlichen Unterschiede zwischen griechischer und biblischer Gräzität nachweisen lassen. Vgl. Koester, H., Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem, in: Dinkler, E. (Hg.), Zeit und Geschichte, Tübingen 1964, 61-76, wo gezeigt wird, daß das NT und auch die Predigt Jesu nicht vom Synkretismus der Spätantike verschont waren. Wenn es Unterschiede gibt, dann nicht im Sprachmaterial, den Motiven und der Semantik, sondern in der Sprachregelung. Das unterscheidend Christliche ist meines Erachtens die Betonung der Immanenz bei der Rede von der Transzendenz. Die Gemeinde und die Kirche haben bei der Weitergabe des Glaubens immer das Skandalon des Kreuzes mitkommuniziert, d.h. daß der Ursprung der Offenbarung vom Transzendenten immanent ist, daß es keine Direktkommunikation mit Gott gibt, sondern daß er Mensch wurde und nicht nur „wie ein Mensch" als Offenbarer erschien und predigte.

[66] Harnacks These, das Christentum in seiner heutigen Gestalt sei selbst das Resultat einer Mischung aus Judentum, Paulinismus und Hellenismus, hat das christliche Selbstbewußtsein erschüttert: Glauben wir etwas Abgeleitetes, Kompromißförmiges? Die Ge-

deshalb auf sich, weil das Christentum selbst als ein Teil innerhalb des reichsrömischen Synkretismus auftrat, sich darin durch gezielte Aneignung und Abstoßung behauptete und letztlich als dominante Religion hervorging. Spätestens seit Troeltsch wird der Begriff auch gegenwartsdiagnostisch gebraucht, um die damals beobachtbare Zunahme außerchristlicher Religiosität zu bezeichnen. Vollends zur Selbstbeschreibung dient er in der sogenannten Situation der Postmoderne und der Multikulturalität.[67]

- Ein erster Typ ist die teilweise *Verschmelzung von unabhängigen Größen*. „... so ist Synkretismus als mehr oder weniger bewußte Antwort auf Verunsicherungen durch fremde religiöse Systeme zu verstehen, [...] Synkretismus im engeren Sinne beschreibt solche Verhältnisbestimmungen, in denen zeitweilig oder auf Dauer ältere Traditionen aus mindestens zwei disparaten Quellen verbunden werden und eine Neuentwicklung in Gang kommt, die qualitativ mehr ist als die Summe der Urprungstraditionen, diese aber nicht völlig absorbiert, sondern in umgewandelter Form sichtbar weiter bestehen läßt (oder sie neben sich weiterhin dulden muß).“[68]

- Ein anderer Typ von Synkretismus tritt auf, wenn das Christentum als Majoritätsreligion *Elemente anderer Kulturbereiche aufnimmt*, so etwa bei der Mission oder Volksreligion.[69] An unbeobachteten Rändern (Missionsgebieten, Privatgemächern), wo verschiedene Semantiken nebeneinander bestehen können, werden auf Elementebene Einflüsse akzeptiert, die auf Codeebene

---

genreaktionen zu Harnack waren durchaus berechtigt, weil er die Synkretismus-Kategorie als Patristiker analytisch gebrauchte, sie aber als Dogmatiker normativ anwendete. Er hat die Hinzunahme philosophisch-hellenistischer Elemente stets als Entfremdung eines eigentlichen, jesuanischen Christentums gewertet. Aus katholischer Sicht wurde ihm vorgeworfen, er glaube zu wenig an das Wirken des Heiligen Geistes auch in der nachapostolischen Kirche. Dasselbe kann man aus systemtheoretischer Sicht tun: Harnack unterschätzt die Notwendigkeit von Programmierungen für die Beibehaltung der Codierung.

Ursprünglich diente „Synkretismus“ zur Beschreibung politischen Zusammenhalts und taucht in dieser Bedeutung erstmals bei Plutarch auf (Einander feindliche Völker Kretas verbünden sich gegenüber auswärtigen Feinden.). Vgl. Bochinger, Ch., Art. Synkretismus, in: Dunde, S. (Hg.), Wörterbuch der Religionssoziologie, Gütersloh 1994, 320-327, hier 320.

[67] Vgl. Drehsen, V., Die Anverwandlung des Fremden. Zur wachsenden Wahrscheinlichkeit von Synkretismen in der modernen Gesellschaft, in: Drehsen, V., Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis, Gütersloh 1994, 313-345, hier 316f.

[68] Bochinger, Ch., Art. Synkretismus, in: Dunde, S. (Hg.), Wörterbuch der Religionssoziologie, Gütersloh 1994, 320-327, hier 322f.

[69] So können auf lange Zeit dieselben Riten vollzogen und Begriffe gesprochen werden, aber die Volksreligiosität verwendet sie mit ganz anderer Prägung als die offizielle Kirche. Vgl. die religionshistorische Studie über die Differenz von Implementierung und Aneignung: Wendt, R., Fiesta filipina. Koloniale Kultur zwischen Imperialismus und neuer Identität, Freiburg im Breisgau 1997.

nicht zugelassen werden können.[70] Der eigene Synkretismus wird unter der Bezeichnung „Inkulturation“ zum theologischen Programm, bei dem zunächst unentschieden ist, ob die Anpassung des Christentums an fremde Kultur eine Form der Einpassung fremder Kultur in das Christentum ist oder umgekehrt. Dabei wird betont, daß die eigene Identität gewahrt bleibe. Die katholische Kirche verfügt über eine ungemein hohe Toleranzschwelle bezüglich des Rituellen. Ein nicht-vorinformierter Beobachter konnte nie den Gottesdienst in einer peruanischen Basisgemeinde, eine Messe nach zairischem Ritus, ein vatikanisches Hochamt und den Kindergottesdienst in einer Augsburger Stadtpfarrei als Elemente desselben Religionssystems identifizieren. Und dennoch wird überall das Pascha-Mysterium gefeiert.[71]

---

[70] Vgl. Berner, U., Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffs, Wiesbaden 1982, 95ff. unterscheidet zwischen Synkretismen auf System-Ebene von denjenigen auf der Element-Ebene. Dieses Programm hat er bereits 1977 vorgestellt in: Wießner, G. (Hg.), Synkretismusforschung. Theorie und Praxis, Wiesbaden 1978, darin in aller Kürze 11-37. Berner hat als einer der wenigen den systemtheoretischen Ansatz aufgegriffen: „Synkretismus kann aufgefaßt werden als eine der möglichen Reaktionen auf eine solche Situation der Verunsicherung durch Begegnung verschiedener Systeme; eine Reaktion, die das Ziel verfolgt, diese Verunsicherung aufzuheben, und die dies in einer ganz bestimmten Weise zu erreichen sucht, nämlich durch Aufhebung der Grenzen der Systeme und damit Aufhebung des Konkurrenz-Charakters; das kann als präzisierende Definition eines vagen umgangsssprachlich formulierten Synkretismus-Begriffs gelten.“ Ebd., 12. Berner diagnostiziert die Willkürlichkeit bei der Auswahl religionswissenschaftlicher und theologischer Beschreibungskategorien für synkretistische Phänomene: Symbiose und Synthese, Verschmelzung und Abstoßung, Parasit und Opfer ... Das Vokabular der Systemtheorie biete dagegen verschiedene Vorteile: Zum einen sei es von der religiösen Sprache gut unterscheidbar, so daß man klar die religiösen Wertungen von religionswissenschaftlichen Wertungen auseinanderhalten könne. Zum anderen ermögliche der System-Begriff eine doppelte Betrachtungsebene: System-Synkretismus (wenn zwei Systeme verschmelzen) und Element-Synkretismus (wenn ein System fremde Elemente assimiliert).

So mutig dieser Ansatz damals war, so sehr ist er doch noch einem zu simplen Systembegriff verhaftet (System bestehend aus Elementen). Er übersieht, daß Systeme selber festlegen, was für sie als Element in Frage kommt. Bei sozialen Systemen (zu denen Religionen gehören) wird Fremdes entweder als Umwelt nicht wahrgenommen oder als anderes System in der Umwelt wahrgenommen oder als eigenes Element behandelt. Es gibt keine „fremden“ Elemente. Berner denkt wohl an Teilsysteme, die sowohl im System als auch außerhalb vorkommen können.

[71] Die Ritentoleranz wurde auch nicht durch das mahnende Wort der Glaubenskongregation von 1989 gemindert, weil dieses Schreiben exakt zwischen der Vereinigung mit Gott und der Methode, diese Vereinigung zu befördern, unterscheidet. Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation, 15. Oktober 1989, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 95), Bonn 1989. Die Verlautbarung will auf die Frage antworten: „Sollte es nicht möglich sein, durch eine neue Erziehung zum Gebet unser Erbe zu bereichern, wenn wir auch das aufnehmen, was ihm bisher fremd war?“ Ebd., 6 (= Nr. 2). Damit sind vor allem „östliche Methoden“ wie Zen, Yoga und transzendentale Meditation gemeint. Man müsse diese Metho-

Wie ist nun die Mischform „Markt-Esoterik“ einzuordnen? Die moderne Esoterik ist in jeder Hinsicht synkretistisch, denn sie bildet einerseits das Resultat eines synchronen Angebots verschiedenster Religionen und Praktiken; sie tritt andererseits als Programm auf, dieses Angebot gezielt zu mischen, so im Falle der New-Age-Bewegung oder fernöstlicher Meditationskulte. Das kann auf eine ganz krude Art geschehen, indem die Offenbarer- und Erlösergestalten der verschiedenen Religionen miteinander identifiziert werden. Buddha, Laotse, Jesus, Moses, Shiva sind dann „Verkörperungen“ oder „Reinkarnationen“ desselben.[72] Das kann aber auch auf ganz diffuse Art geschehen, die als solche kaum mehr feststellbar ist, weil sie nicht mehr Etiketten wie „Religion“, „Gemeinschaft“ und „Erlösung“, sondern das Gewand der Lebenshilfe und Alltagsbewältigung trägt.[73] Solche Osmosen lassen sich ohne Mühe auch in den Bereichen des Sports[74] und der Werbung[75] aufzeigen.

---

den prüfen, „will man nicht in einen verderblichen Synkretismus verfallen.“ Ebd., 12 (= Nr. 12).

Die Antwort lautet: Die Hinzunahme fremder Methoden sei nützlich, wenn die Gebetsform gemeinschaftsbezogen bleibe und die Gebetsstruktur trinitarisch. Letztere wird als gegenläufige Bewegung definiert. Die Bewegung von unten nach oben: Die Welt kommt *im* Geist *durch* den Sohn *zum* Vater. Vgl. ebd., 8 (= Nr. 7). Die Bewegung von oben nach unten: das Geschenk der Teilhabe am göttlichen Leben kommt *in* Christus *durch* den Geist in die Welt. Vgl. ebd., 17 (= Nr. 20). Weder für Gebetshaltung, Gebetshäufigkeit noch für Gebetsformulierungen werden strikte Anweisungen gegeben. Vorausgesetzt das Gebetsziel stimmt.

[72] Diese Form nimmt für sich das Selbstverständnis pluralistischer Gesellschaften in Anspruch, wonach niemandes Bekenntnis verboten werden darf (solange es nicht die öffentliche Ordnung stört), und verlängert es zu einem affirmativen Toleranzgebot. Es besagt, daß das Bekenntnis jedes religiösen Menschen als Teil einer universalen Weisheit zu akzeptieren ist. Schnell wird deutlich, daß es sich bei den meisten Synkretismen um Spiegelungen des aktuell vorherrschenden bürgerlichen Geschmacks handelt. Freilich muß auch diese Form des Inklusivismus über kurz oder lang erklären, wo die Grenzen der Affirmation liegen: bei der Aufforderung zum Martyrium, zum Tieropfer, zur Aufgabe des Besitzes ...?

[73] Ebertz weist vor allem auf die Osmose von Kunst und Religion hin: „In diesem Zusammenhang gesehen, scheint es kein Zufall zu sein, daß religiös Nichtorganisierte (in Westdeutschland) ein überdurchschnittlich hohes Kunstinteresse zeigen“, und referiert F. X. Kaufmanns Beobachtung, „daß ‘der Unterschied zwischen religiösen und nichtreligiösen Phänomenen weitgehend eingeebnet’ scheint und neben der Psychologisierung der Geistlichen alten Schlags zum Beispiel eine sakrale ‘Aufwertung und Charismatisierung des Künstlers’ abläuft.“ Ebertz, M. N., Die Dispersion des Religiösen, in: Kochanek, H. (Hg.), Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen, Zürich/Düsseldorf 1999, 210-231, hier 221 und 225.

[74] Vgl. Gebauer, G., Bewegte Gemeinden. Über religiöse Gemeinschaften im Sport, in: Sonderheft Merkur: Nach Gott fragen. Über das Religiöse, 59 (1999) Heft 9/10, 936-952. Gebauer parallelisiert Kirche und Fangemeinden vor allem über rituelle Ähnlichkeiten: Initiation, Chor, Reliquie, Heilige. Allerdings verbleibt der Vergleich konsequent auf der phänomenologischen Ebene. Sport wird dann zur „Konkurrenz“ (ebd., 950) der Religion, weil diese ganz als Sozialisationsfunktion begriffen wird. Das entspricht Durkheims These, alles Religiöse sei ritualisiertes Symbol des kollektiven

Ebertz spricht sogar von „Entdifferenzierung des Religiösen“.[76] Wenn auf individueller Ebene Menschen ein Parfüm wählen, weil es „Eternity“ heißt, oder zu Yoga greifen, weil sie Migräne haben, liegt dann bereits Synkretismus vor?

Meines Erachtens hat die Religionswissenschaft das Synkretismusphänomen zu stark von der Nachfrageseite her betrachtet. Sie hat in die Sinnsuche das Idealbild des selbstbestimmten modernen Subjekts projiziert, das gezielt sucht und gezielt montiert. Man unterstellt dabei, die Subjekte wüßten, was sie suchen. Das wird dem chaotischen Angebot und dem Verhalten von Markt-Esoterikern nicht gerecht. Flanieren auf Esoterikmessen und Surfen auf Esoterikseiten ist kein Suchen, es ist ein Finden. Wonach sollte man auch suchen, wenn die religiöse Codierung in ihrer Trennschärfe verloren gegangen ist? Die Auswahl richtet sich letztlich nicht nach einem Gesamtentwurf eines vermißten Sinns, sondern nach Fragen und Leiden der aktuellen Befindlichkeit. Der Mensch ist sozusagen die Unschärfe schlechthin, weil er als Bedürfniswesen zwischen allen Systemen hin- und her zu wandern vermag.

Fazit: Man muß also zwei völlig verschiedene Synkretismen unterscheiden: erstens auf der Angebotsseite die Vergleichgültigung der Sinnvorschläge,[77] zweitens auf der Nachfrageseite die begrenzte Kombinationsfähigkeit der Sinnanwender. Man kann es mit der derzeitigen Diskussion um die Bedrohung der deutschen Sprache vergleichen: Wenn Anglizismen als Einzelworte aufgenommen und verwendet werden, besteht keine Gefahr, weil sie von der deutschen Grammatik durch Deklination und Konjugation „zurechtgebogen“ werden.[78] Diesem Fall entspricht der Eklektizismus auf seiten der Sinnanwender. Die Sprachidentität wird allerdings dann in Mitleidenschaft gezogen, wenn die Regeln der Wortverwendung verändert werden. Dem entspricht der Synkretismus auf seiten des Sinnangebots. Daher ist zu unterscheiden, ob ein

---

Lebens. Diese Reduktion der Religion auf gemeinschaftsbildendes Ritual trifft in ausdifferenzierten Gesellschaften freilich nicht mehr zu.

[75] Vgl. hierzu die informative und unterhaltsame Veröffentlichung Isenberg, W./Sellmann, M. (Hg.), Konsum als Religion. Über die Wiederverzauberung der Welt, Mönchengladbach 2000, besonders 19-72.

[76] Ebertz, M. N., Die Dispersion des Religiösen, in: Kochanek, H. (Hg.), Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen, Zürich/Düsseldorf 1999, 210-231, hier 224.

[77] „Sind aber die Bestandteile der Welt unabhängig voneinander und gleichzeitig zueinander prinzipiell gleichwertig, miteinander austauschbar und ineinander verwandelbar, so bedeutet die extreme Fragmentierung der Welt *eo ipso* Homogenisierung derselben. Der Mangel an Sinn ist Mangel an Kohärenz ... Mangel an Kohärenz und Fragmentierung in gleichwertige und austauschbare Größen bedeuten aber unbegrenzte Kombinierbarkeit dieser letzteren miteinander, also beliebige Konstruierbarkeit der Welt.“ Kondylis, P., Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne, Weinheim 1991, 67, zitiert in: Drehsen, V., Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis, Gütersloh 1994, 321f.

[78] Zum Beispiel „downloaden“ (statt: „download“), „User“ (statt: „users“) ...

Motiv in religiöser Grammatik gebraucht wird oder nur aus dem religiösen Wortschatz entwendet wurde. Ich plädiere dafür, das Synkretismusproblem von der Angebots-, also der Systemseite her aufzurollen. Dann kann *das Synkretismusphänomen als Aufgabe gesehen werden, den religiösen Code zu profilieren, anstatt der nie einholbaren Nachfrage entsprechen zu wollen.*

2.1.5 Selbstbeschreibung als Außenbetrachtung von innen

Das massenhafte Auftreten und Vermischen von religiösen Formen, vor allem in der Esoterik, hat das Innen-Außen-Problem für das Christentum aufbrechen lassen. Wir haben in verschiedenen Wissensbereichen Antworten auf diese Situation gesucht. Das Problem wurde in einer ersten Reaktion gar nicht als religiöses zugelassen und als Pseudowissenschaft oder Geldgier abgetan. Theologen fallen entweder auf Begriffsköder herein und diskreditieren etwas aufgrund eines bestimmten Titels (z.B. Pantheismus) oder sie kritisieren es anhand von anthropologischer Nützlichkeit (z.B. Identitätsstiftung). Auch das katholische Lehramt tut sich schwer, Fremdreligiöses zu bewerten, weil es über keinen differenzierten Religionsbegriff verfügt (siehe Nostra aetate) und stattdessen eine natürliche Sinnsuche annimmt. Die Religionswissenschaft enthält sich normativer Festlegungen und erliegt in der Synkretismusforschung der Einseitigkeit, vom eklektizistischen Individuum auszugehen. Das Christentum muß sich angesichts dieser unübersichtlichen Lage klar werden, welche Mindestanforderungen es an die Rede von Gott stellt.

Das Christentum mußte sich lange Zeit nicht mehr selbst von außen betrachten, weil es nicht mehr als Ganzes in Frage stand. Die wenigen religiösen Differenzerfahrungen[79] in Europa, wie z.B. das Heranrücken des Islam, liegen entweder weit zurück und wurden durch abschließende „Erfolgs"-Erlebnisse (Schlacht von Lepanto) verdeckt oder sie waren *inner*christliche Kontroversen zwischen den Konfessionen, die sich heute als öffentliches Thema weitgehend abgeschliffen haben.[80] Die Situation der radikalisierten Moderne hat aber, systemtheoretisch gesprochen, die Kontingenz des Systems in das System selbst kopiert. Das Christentum wird heute *auch von sei-*

---

[79] Also nicht die *theologischen* Differenzerfahrungen, wie die Auseinandersetzung von transzendentaler mit empirischer, von dialektischer mit liberaler, von historisch-kritischer mit existenzialer Methodik.

[80] Die 13. Shell-Studie vermochte bei Jugendlichen keinerlei konfessionelle Sozialprofile mehr auszumachen. Selbst die Konfrontation mit muslimischen Alterskollegen führte zu keiner Schärfung. Vgl. Deutsche Shell (Hg.), Jugend 2000, Opladen 2000, 180. Aber gab es nicht andere Differenzerfahrungen: Dritte Welt, Kommunismus, Nationalsozialismus? Der religiöse Anstrich der totalitären Regime war zu durchsichtig und blieb ohne soziale Tiefenwirkung. Die re-importierten Erfahrungen der Missionare wurden als Selbstfortsetzung des etablierten Christentums wahrgenommen. Vgl. Fuchs, O., Gott hat einen Zug ins Detail. 'Inkulturation' des Evangeliums hierzulande, in: Fuchs, O. u.a. (Hg.), Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche, München 1995, 55-95.

nen Anhängern in seiner Gewordenheit und seiner Negierbarkeit wahrgenommen. Die Tatsache, daß jemand Nichtchrist ist, wird nicht mehr nach außen delegiert, indem man sie widrigen Umständen zurechnet (kulturelle, psychologische, biographische Hürden), sondern als systeminterne Möglichkeit akzeptiert, für die man auch systeminterne Antworten haben sollte. Hierbei verbietet sich die Ausflucht, das real existierende Christentum (dem man alle historischen Fehler anlastet) von seiner idealen, „eigentlichen" Form (der man alle Errungenschaften zubilligt) zu trennen. Das Christentum ist weder nur Faktizität noch nur Idealität, sondern eine ganz bestimmte Abmischung aus aktualisierten und virtuellen Möglichkeiten, aus strikten („Das ist/war immer so.") und losen Anschlüssen („Das wird/könnte so sein."). *Wer das Christentum innen von außen betrachtet, kann also weder von seiner Selbstbeschreibung als Anbruch des Reiches Gottes (eine virtuelle Möglichkeit) noch von seiner Fremdbeschreibung als historische Sozialform (eine aktualisierte Möglichkei) absehen.*

Beide Aspekte müssen in einer Sprache ausgesagt werden, die fähig ist, die Inhalte von christlicher Theologie zu rekonstruieren und gleichzeitig die Funktion dieser Inhalte zu beobachten. Das heißt, wir verzichten auf Total-Unterstellungen von außen (Religion als Opium für das Volk oder umgekehrt als Revolutionsmotiv für das Volk) und auf Total-Unterstellungen von innen (Kirche als in der Welt verborgene, gegenwärtige Erlösung). Wir unterstellen aber, daß das Christentum sich als Religion durchgesetzt hat, weil es als solche „gut funktioniert". Die folgende Beschreibung will *an den Inhalten* (z.B. Ritual, Logos, Schrift) die Funktion (Medium, Code, Programm) herausstellen und betreibt damit eine von innen gesteuerte Betrachtung von außen. Ob sich das Christentum weiter durchsetzen wird, läßt sich nicht vorhersagen, aber in der Rückschau auf die ersten Jahrhunderte soll klarer werden, wogegen und warum sich das Christentum durchgesetzt hat.

Es ist meine These - und ich werde sie durch Studien im 2. Jahrhundert, dem Beginn der christlichen Selbstdefinition, erhärten -, daß reine Binnenunterscheidungen gegenüber der Aufweichung des religiösen Codes strukturell blind sind. Wo Religion sich selbst nicht zugleich von außen wahrnimmt, kann sie, ohne es zu merken, in eine andere Funktion schlittern. Es werden dann noch religiöse Zeichen verwendet, aber man weiß eigentlich nicht mehr, wozu. Eine Kirche, die nur mehr ihre Medien pflegt, aber ihre Anfangsunterscheidung (Codierung) nicht mehr im Blick hat, ist wie ein Schachspieler, der alle Figuren kennt, aber dem nicht klar ist, daß er gewinnen soll. Zwar laufen alle Binnenoperationen gemäß ihrer Semantik weiter, aber das Gesamtsystem „betreibt" bereits etwas anderes als Religion, zum Beispiel Medizin, Philosophie oder Unterhaltung. Umgekehrt ist eine Religion, die sich in einem klaren Gegenüber sieht, fähig, sich selbst zu programmieren. Das werden wir bei Irenäus sehen. Es besteht also eine Interdependenz zwischen der Selbstdefinition nach außen (gegen Nichtreligion) und der Selbstdefinition nach innen

(gegen falsche Religion).[81] In Differenz zu nichtreligiösen Systemen (Wissen, Tauschen, Heilen) wird deutlich, worum es bei Religion geht. Wir leiten das Christentum daher nicht aus einer allgegenwärtigen transzendentalen Erfahrung ab, nicht aus punktuellen Grenzerfahrungen und nicht aus einem verborgenen universellen Wissen, sondern aus einer nicht-notwendigen Grundunterscheidung (Gott ist nicht der Götze, die Transzendenz ist nicht die Immanenz). Diese Spielregel kann man nur als Ganzes für sinnvoll halten oder nicht. Wer zwar die Regeln kennt, aber wem nicht klar ist, daß er gewinnen soll, ist eigentlich kein Schachspieler. Wer zwar religiöses Wissen anhäuft, aber wem nicht klar ist, wozu es ihm dienen soll, ist eigentlich nicht religiös. Die Anfangsunterscheidung, religiös zu sein, kann selbst nicht religiös rekonstruiert werden, sondern nur, wenn sich Religion *innen von außen* anschaut. Diese Distanzierung zur eigenen Religion läßt das Christentum wieder als das erscheinen, was es systemtheoretisch gesehen am Anfang war: ein unselbstverständliches, sich in laufender Selbstdefinition befindendes, sich gegen Vermischungen verwahrendes System von religiösen Zeichen, das immer mehr Personen anzog. Dieser Vorgang kann nicht wiederholt oder rückgängig gemacht werden, weil es dem Christentum weder faktisch noch theologisch freisteht, sich neu zu definieren. Aber der Vorgang der Selbstdefinition kann mit einem neuartigen Instrumentarium anders beobachtet werden.[82]

---

[81] Häresie als Leugnung bestimmter Sätze, Apostasie als Abfall vom Glauben insgesamt, auf praktischem Gebiet: Sakrileg als Enteignung christlicher Symbole, Synkretismus als Kombination fremdreligiöser Symbole.

[82] Daß sich diese ambivalente Perspektive mithilfe einer selbstgesteuerten, aber fremden Systematik in den verschiedenen Fächergruppen durchsetzt, zeigen jüngste Veröffentlichungen. Exemplarisch seien erwähnt: Ruster, Th., Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg im Breisgau u. a. 2000, vor allem 188-214, und Theißen, G., Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000. Theißen will seinen Gegenstand „von innen und von außen“ (ebd., 18) gleichzeitig beobachten, d.h. weder eine theologische Binnenbetrachtung noch eine religionswissenschaftliche Untersuchung vornehmen. Er greift dabei auf kommunikationstheoretisches Instrumentarium zurück, indem er Religion als „objektives Zeichensystem“ (ebd., 20), das sich durch eine eigene Grammatik eine „autonome Zeichenwelt“ entwerfen könne. Das Urchristentum gleiche einer „wunderbare[n] Kathedrale aus Zeichen“ (ebd., 410), mit denen der Mensch seine Welt so interpretiert, daß eine möglichst hohe Motivstabilität erreicht wird; das religiöse Zeichensystem benutze drei Ausdrucksformen: Mythos, Ritus und Ethos; es sei als System durch eine selbstorganisierende Grammatik geregelt; diese Regelung habe in der Formulierung des Kanons ihren Abschluß gefunden.

Damit greift Theißen ein gängiges religionssoziologisches Dreierschema auf (creed, cult, code). Es ist meines Erachtens zu stark aus dem religiösen Selbstverständnis gewonnen (drei Seelenvermögen, Drei-Ämter-Lehre, die drei kirchlichen Grundfunktionen) und läßt sich bei systemtheoretischer Auflösung noch in religiöses Handeln und religiöses Wissen vereinfachen. Bei wahrnehmenden Systemen spricht man von der Grunddifferenz Tun/Erleben, bei beobachtenden Systemen von Selbstreferenz/Fremdreferenz. Diese Grunddifferenz taucht in religiösen Systemen in der Unter-

Erste systemtheoretische Unterscheidung von Fremdreligiösem

Wie unterscheidet eine Religion wie das Christentum andere Religionen einerseits von sich und andererseits untereinander? Wir suchen in dieser Studie nicht die Dialogmöglichkeiten (unter Religionen oder mit Leugnern), sondern untersuchen Abstoßungsreaktionen. An einer dogmatischen Aussage interessiert daher der Differenzwert, mit dem sie sich von anderen Aussagen zu unterscheiden versucht, und erst danach der Identitätswert, mit dem eine Position aufgebaut wird. Um den Ausschlußwert von Begriffen wie „Gott", „Kirche", „Heil" zu erheben, verwenden wir eine der Theologie äußerliche Theorie: die Religionstheorie aus Niklas Luhmanns umfangreicher Systemtheorie. Sie unterstellt methodisch allem Informationsgewinn eine vorgängige Differenzerzeugung durch die Unterscheidung System - Umwelt. Das ist die Ausgangsbehauptung: Ein System entsteht dadurch, daß es seine Umwelt von sich unterscheidet.[83] Das System „ist" seine eigene Unterscheidung. Die Unterscheidung trennt einen bestimmbaren von einem unbestimmten Teil, was räumlich vorgestellt wird als Innen und Außen.[84]

System als bestimmtes Innen | Umwelt als unbestimmtes Außen

Legende: Alle nun folgenden Schemata bauen sich nach einer einfachen Form auf. Auf dem Unterstrich _____ stehen zwei Begriffe; sie sind durch einen senkrechten Strich | getrennt. Die beiden Begriffe bilden Gegensätze, wobei einer den anderen

scheidung Natur/Gnade auf (entweder in der Form, daß der Mensch handelt und das Göttliche antwortet oder daß das Göttliche ruft und der Mensch antwortet). Das erwähnte Dreierschema ist zwischen Ritus und Ethos (cult und code) nie trennscharf. Rituelles Tun vermischt sich mit ethischem Tun, der Dekalog enthält auch die Sabbatheiligung, Christus begegnet im leidenden Nächsten... Die Unschärfe resultiert daraus, weil ungeklärt bleibt, ob Ritus und Ethos internal und external zugerechnet werden. Im ersten Fall sind sie Werke des Menschen (also: Tun oder Selbstreferenz), im zweiten Fall sind sie Zuwendungen Gottes (also: Erleben oder Fremdreferenz). Ein religiöses System muß ein stabiles Fließgleichgewicht aus beiden Zurechnungsarten aufrechterhalten, sonst wird es entweder zur Magie (nur religiöses Handeln/Tun/Selbstreferenz) oder zur Gnosis (nur religiöses Erkennen/Erleben/Fremdreferenz). Ich plädiere dafür, bei der Einteilung religiöser Kommunikationen nur Zweierschemata zu verwenden.

83 Hier haken Metaphysiker zurecht ein: Ist diese Setzung nicht eine metaphysische Anfangsbehauptung? Wie kommt der Konstruktivist Luhmann zu solch einem dogmatischen Satz? Tatsächlich liegt hier eine nicht weiter hinterfragbare Entscheidung vor: Vor jeder Identität war die Differenzierung. Siehe genauer hierzu unten (3.1).

84 Die übliche, aber irreführende Vorstellung lautet: Es gibt ein großes Feld, die „Welt". Auf ihm befinden sich einzelne Kreise (die „Systeme"). Was dazwischen liegt, ist die „Umwelt" der Systeme. So Haslinger, H., Das Handeln des Menschen zwischen System und Lebenswelt, in: Haslinger, H. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 2: Durchführungen, Mainz 2000, 185-205, hier 188f. Aber Welt ist bei Luhmann nicht das Ausgangsproblem, sondern ein Verlegenheitsbegriff, der notwendig wird, wenn für ein System unklar ist, ob etwas nach innen oder nach außen gehört. Will man den Systembegriff veranschaulichen, dann eher als Fließgleichgewicht von mehr zu weniger Komplexität.

kontrolliert, der andere kontrolliert wird. Beide sind zwei konträre Versionen desselben (wie Photo und Negativ). Die Striche bezeichnen also logische Beziehungen: *Die Senkrechte bezeichnet Differenz, die Waagrechte Identität.* Siehe auch: „Zur Schematisierung", 4.4.2.

Bei *reflexiven* Systemen ergibt sich eine zusätzliche Differenzierung: Sie sind fähig, jede Unterscheidung danach zu beobachten, ob sie im bestimmbaren oder im unbestimmbaren Teil stattfindet Dazu wird die angewandte Unterscheidung erstens im System noch einmal reproduziert (Selbstdefinition) und zweitens in die Umwelt projiziert (selbstdefinierte Fremddefinition): Das System stellt sich in seiner Umwelt vor: „bestimmtes System versus unbestimmte Umwelt". Darüber hinaus macht es sich auch von der Umwelt einen hypothetischen Begriff: „bestimmte Umwelt versus unbestimmtes System". Es stellt sich vor, wie sich die Umwelt das System vorstellt („Was denken die anderen von mir?"), und unterstellt gleichzeitig, daß es in der Umwelt nur vage Begriffe vom System gibt („Was die anderen von mir denken, ist nicht das, was ich selber denke."). Der Begriff, den ein System von sich hat, besteht demnach aus folgender Kreuztabellierung (links das Fremdkonzept, rechts das Selbstkonzept):

„unbest. System versus best. Umwelt"[85]	„unbest. Umwelt vers. best. Sys."[86]
Umwelt	System

Das Auftreten von Grauzonen

Eigentlich dürfte es außerhalb des Systems Religion nichts Religiöses geben, weil Religion durch den Ausschluß des Nichtreligiösen definiert ist. Anders wird die Situation, wenn es in der Umwelt des Religionssystems Gebilde gibt, die ebenfalls religiös unterscheiden. Etwas Systeminternes findet sich „draußen". Wie werden solche Konkurrenten erkannt?[87] Reflexive Religionen können unterscheiden, ob eine religiöse Wissensform (zum Beispiel der Gottes-Begriff oder die Vorschrift eines Rituals) im eigenen System generiert oder von außen herangetragen wurde. „Gott" kann jeder sagen; der rituelle Genuß von Brot kann auch Ausdruck feinen Stils sein.

Es kommt nun darauf an, ob ein frei flottierender Begriff „im Sinne" des Systems gebraucht wird oder in einem nicht anschlußfähigen Sinn. Anschluß-

[85] An dieser Form erkennt das System, daß ein Begriff system-extern verwendet wird: Die Umweltbedingungen sind genauer als die Systembedingungen. Anschaulich gesprochen: Sagt jemand „Gott", so wird diese Aussage der Umwelt zugerechnet, wenn sichtbar wird, daß sie aus psychologischen oder politischen Gründen (also Umweltbedingungen) zustande gekommen ist. Zum Beispiel: Das Kind sagt „Gott", weil die Mutter es hören will; der Politiker, weil es der Wähler hören will.

[86] Vereinfacht gesprochen: Man geht immer schon von der Sicherheit aus, man kenne sich selbst besser als die anderen. Umgekehrt geht man immer schon von der Vermutung aus, die anderen kennen sich selbst besser, als man sie kennt.

[87] Sind sie andere Religionssysteme, sind sie Teilsysteme des Ausgangssystems?

fähigkeit heißt einfach: Ist diese Wissensform systemintern benutzbar? Dies wird über den Differenzwert eines Begriffes entschieden. Die Form „Gott" wird als religiös erkannt, wenn sie als Gegenteil von „Mensch" oder „Götze" gebraucht wird. Sie wird nicht als religiös erkannt, wenn „Gott" als Gegenteil von „Jugend" oder „Tisch" gebraucht wird. Das sind unsinnige, anschlußlose Verwendungen. Uns interessiert der dritte mögliche Fall: Die Form „Gott" wird im religiösen Sinn gebraucht, aber anders, als es das Ausgangssystem erwartet. Nur diese Form erregt die Aufmerksamkeit des religiösen Systems und provoziert eventuell Sanktionen. Was ist passiert? Ein religiöses System bemerkt andere religiöse Systeme (was es gar nicht geben kann!) und identifiziert sie als konkurrierende Teilsysteme. Die Anfangsunterscheidung „religiös versus nicht-religiös" wird nun verfeinert durch die Differenz „religiös versus anders-religiös". In der theologischen Binnensprache lauten die Titel hierfür: „Glaube, Welt, Irrglaube". Mit diesen drei Begriffen ist die Differenz von religiösem System und Umwelt des religiösen Systems vollständig erfaßt, weil es nur drei Systemperspektiven gibt:

1. Umwelt, andere Systeme	Nichtreligiöses	z.B. Künstlerisches, Juristisches
2. Teilsystem in der Umwelt	Andersreligiöses	z.B. Heiden, Juden, Häretiker
3. Teilsystem im System	Gleichreligiöses[88]	z.B. Riten, Kirchen

Alle drei Unterscheidungen werden von ein und demselben System vorgenommen, führen aber zu verschiedenen Umwelten: Das System kann seine eigene Umwelt beobachten (Nichtreligiöses, Weltliches). Aber es kann nicht die Umwelt der Systeme in seiner Umwelt beobachten: Dazu müßte es die Perspektive des anderen Systems einnehmen können. Daher ist das Heidentum nur als Teilsystem denkbar, nie als System in der Umwelt. Wäre eine andere Religion ein anderes System, könnten keine Konkurrenzen auftreten, da die Grundunterscheidungen zu weit voneinander entfernt wären (wie zwischen „Gott/Welt" und „Kaufen/Nichtkaufen").

Fall 2 ist die Inkonsequenz, eine Grauzone. Jeder Begriff des Systems kann nach außen profaniert und nach innen mißbraucht werden. Das System muß festlegen, was in der Umwelt religionsfähig bzw. was im System häresiefähig ist. Weil zwischen System und Systemumwelt grundsätzlich eine Differenz von Selbstzurechnung und Fremdzurechnung besteht - also das Umweltliche als unbeeinflußbar definiert wird - ergibt sich eine eigenartige Asymmetrie zwischen Religionsfähigkeit nach außen und Häresiefähigkeit nach innen: Häresien werden über Differenzen zum System festgestellt (etwas Eigenes wird geleugnet oder unnötig erweitert). Extern Religiöses kann dagegen nicht über Selbstreferenz festgestellt werden, denn dazu müßte sich das System als eine Religion neben vielen anderen Religionen begreifen, sprich: als Teilsys-

[88] Auch hier kann es zu Überdehnungen kommen. Bei der Beurteilung von volkstümlichen Devotionalien ergibt sich die Entscheidungslast, ob sie noch gleichreligiös (Sakramentalien) sind oder schon andersreligiös (Sakrilege).

tem eines Gesamtsystems. Eine Religion, die einen Religionsbegriff besitzt, der die eigene Religion mit anderen zusammen kategorisiert, ist bereits Religionswissenschaft, also externe Reflexion von Religion. Daher werden andere Religionen über systeminterne Außenbeobachtung behandelt: Das ist die Funktion der apologetischen Theologie. Sie appliziert den eigenen Systembegriff auf Umweltsysteme und stellt dann fest, ob sie konkurrent oder kompatibel sind. Andere Religionen sind nicht andere Religionen, sondern andere Religiosität.

Wir nehmen grundsätzlich die Sicht des Systems ein, weil wir beobachten wollen, wie ein System seine Umwelt beobachtet und wie es seine eigenen Unterscheidungen angesichts auftretender Konkurrenzen weiter differenziert. Es ist uns daher verwehrt, einen außerreligiösen Standpunkt einzunehmen, weil wir nur systemtheoretisch nachvollziehen, wie Systeme operieren. Daß dieser Nachvollzug auch die systeminterne Logik überschreitet, ist evident. Wer eine Funktion erklärt, hat sie bereits kritisiert. Im ersten und dritten Fall herrscht Kompatibilität.[89] Andere Systeme wie Wirtschaft oder Gesundheit werden als religiös nicht-relevant (Umwelt) ausgeblendet; verschiedene Riten können in derselben Religion toleriert werden. Konkurrenzen treten nur in Fall 2 auf, weil dort die Unterscheidung System-Umwelt verwischt wird und das System die Fremdverwendung des eigenen Codes durch andere Systeme (wenn Heiden von Gott sprechen) beobachtet.

Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es, zu rekonstruieren, wie die *Differenz zum Nicht-Religiösen und zum Anders-Religiösen* bestimmt wird. Wann werden Philosophen zu Häretikern? Wann wird eine Bibelauslegung zur Gegenkirche? Um diese Ausdifferenzierung der Unterscheidungsinstrumente am Christentum zu beobachten, gehen wir zur Phase seiner Selbstdefinition zurück in das 2. Jahrhundert. Das hat zwei Gründe: Um 150 war die Ablösung vom Judentum endgültig. Zweimal bereits war ein jüdischer Aufstand gegen Rom gescheitert (66-70 und 132-135), von Christen als Zeichen der Verwerfung gedeutet, von Juden zum Anlaß für stärkere Selbstbesinnung genommen. Zwar gab es noch in den 60er Jahren literarische Dispute mit Juden (Justins „Dialogus“), zur gleichen Zeit aber leitet Hegesipp die christlichen Häresien aus dem Judentum ab. Mit der sich abzeichnenden Anerkennung eines zweigeteilten Kanons (AT neben NT) stabilisierten sich Nähe und Ab-

[89] Reflexe Religionen können diese Unterscheidungen bewußt wieder einziehen, zum Beispiel indem sie Nichtreligiöses als explizit andersgläubig ansehen. Dann macht es keinen Unterschied, ob jemand ein Holzbild schnitzt oder ein Holzbild verehrt, beides sind schlechte, außerreligiöse Vorgänge. Das ist der Fall bei extremem *Elitismus*. Umgekehrt kann eine Religion Nichtreligiöses als implizit gleichgläubig ansehen. Dann macht es keinen Unterschied, ob jemand Gutes tut oder an Gott glaubt, beides sind gute, religiöse Vorgänge. Das ist der Fall bei extremem *Inklusivismus* und extremer *Ethisierung*.

stand zum Judentum.[90] Das Christentum stand nun als eigene Religion mit einem eigenen distanzierten Zugriff auf die jüdische Herkunftsreligion (Kultkritik und Schriftbeweis) da. Dennoch waren die Konturen des Christentums noch weich: Welche Schriften sind christlich, welche Riten, welche Ämter, welcher Christus? Zwei Generationen später, um 200, waren der Glaubensinhalt, der Schriftkanon und die Ämterstruktur relativ fest. Wie konnte es derart schnell zu dieser Stabilisierung kommen? Warum und wie hat sich das offene System Christentum so schnell geschlossen? Weshalb hat ausgerechnet das kirchliche Christentum überlebt? In der Zwischenzeit hatte das Christentum seine Abstände zur heidnischen Wahrheitssuche (Philosophie) und zur innerchristlichen Wahrheitssuche (Gnostizismus) ausgetestet. Wir werden an diesem Material die systemischen Bedingungen der Fortsetzung religiöser Kommunikation explizieren.

Der Gegenstand der Untersuchung ist die häresiologische Entwicklung zwischen diesen beiden zeitlichen (150-200) und sachlichen Polen, aufgezeigt an den exemplarischen Figuren *Justin*, dem Philosophen (+ 165), und *Irenäus*, dem Bischof (+ nach 190). Dieses Zeitfenster erlaubt einen Blick auf die Auskristallisierung[91] eines Systems. Vorausgesetzt bleibt dabei, daß soziale Systeme nicht auf Umweltbedingungen reduziert werden können, weil sie im Umweltkontakt selbst setzen, was für sie Umwelt bleiben soll und was nicht.

---

[90] Datierbar mit der Exkommunikation des Markion 144, der es unternommen hatte, die jüdische Tradition abzukoppeln.

[91] Frei bewegliche Molekülketten (Elemente) bilden schlagartig einen Kristall (System), wenn sich ein Kristallisationskeim (Unreinheit, Unebenheit) anbietet und eine Temperaturveränderung (Umwelt) die Beweglichkeit (Anschlussfähigkeit) einschränkt.

2.2 Zur Methode: Theologie und funktionale Analyse

Bevor das systemtheoretische Instrumentarium vorgestellt wird, muß gefragt werden, ob seine Hinzuziehung nicht das Selbstverständnis von Religion untergräbt. Es mag sein, daß sich in bezug auf die Religionsfrage neue Erkenntnisse gewinnen lassen, aber führen sie nicht zu einer Auflösung von Religion?

2.2.1 Funktionale Beschreibung als Theologie

Gegen zwei Mißverständnisse soll der Begriff der Funktion gesichert werden, ein zu innerliches und ein zu äußerliches:

- Erstens gegen ein mechanisch-kybernetisches Verständnis, wonach eine verursachte Wirkung als Funktion des Wirkens bezeichnet wird: Die Heizung schaltet „sich" an, weil der Thermostat eine Abkühlung gemessen hat; die Funktion des Thermostaten ist es dann, die Zimmertemperatur zu halten. Dieses Modell trifft nur in trivialen Regelkreisen zu, wo die Umwelt (Schwankung der Außentemperatur) die einzige Variable darstellt. Systeme wie das Christentum oder die Religion aber verhalten sich zu Umweltveränderungen, indem sie sich selbst verändern: Es bildete sich ein Kanon von Schriften heraus, weil einige Christen begannen, spekulative Literatur für christlich zu halten.
- Zweitens gegen ein ethnologisches Verständnis, wonach die unbeabsichtigten Nebenfolgen einer Handlung als Funktion des Handelns bezeichnet werden: Ein primitiver Stamm jagt aus religiösen Gründen nur soviel wie nötig ist, und erhält dadurch das ökologische Gleichgewicht. Die Funktion der Religion wäre dann, die Umwelt zu erhalten. Die Ehrfurchtsmotive der Stammesmitglieder erweisen sich materialiter irrelevant. Dieses Modell trifft in der Situation reiner Fremdbeobachtung zu. Der Ethnologe auferlegt sich selbst eine methodische Naivität: Um objektiv beobachten zu können, tut er so, als ob er von Religion gar nichts verstünde, als ob er, ähnlich einem Marsianer, fremden Wesen zusehe. Er will nur Handlungssequenzen sehen und sie mit Auswirkungen verknüpfen. Systeme wie das Christentum aber verfügen über ein Teilsystem der Selbstbeobachtung, nämlich der Theologie. Sie stellt nicht nur innere Konsistenz (Vermeidung von direkten Widersprüchen) her, sondern immer auch äußere Konsistenz (Plausibilität für Außenstehende). Theologie schreibt ja nicht weiter an der Offenbarung oder repetiert sie in liturgischen Lesungen, sondern reflektiert, d.h. beobachtet sie.[1] Wollte ein Ethnologe eine *reflexive* Religion beobachten, müßte er auch die Selbstbeobachtung der Religion berücksichtigen. Stellt er sich auch ihr gegenüber blind und beobachtet sie in derselben Weise wie Regentänze und Mythen, dann stößt er unweigerlich auf die Frage, weshalb

[1] Die Gnosis wird unten (6.4.) als Beispiel für die Verwischung des Unterschieds von Theologie und Offenbarung dargestellt.

seine von ihm betriebene Reflexion davon ausgenommen ist. Ist Ethnologie eine westliche Form der Mythenschreibung? Sind ethnologische Forschungsreisen moderne Arten von Regentänzen, die eine verborgene „latente Funktion“ erfüllen?

Unser Gebrauch von „Funktion“ will beide Extreme vermeiden. Deshalb wird die *funktionale Beschreibung als Theologie* betrieben. Wie die Theologie seit jeher das Christentum mit Hilfe von importierten Differenz-Schemata beobachtet (Hypostase/Ousia, Akt/Potenz, Transzendentalität/Kategorialität, Archetyp/Phänotyp ...), so sollen auch Schemata des Funktionalismus (System/Umwelt, Code/Programm) importiert und kontrolliert angewendet werden. Sie sollen zur Selbstbeschreibung des Christentums angesichts diffuser Religiosität und darüber hinaus grundsätzlich zum Verständnis von Selbstbeschreibung religiöser Systeme beitragen.

Systeme lassen sich nur über ihre Selbstbeschreibung beschreiben

Der Gebrauch der Kopula in dem Ausdruck „ist X“ wird deshalb oft durch „fungiert als X“, „hat seine Funktion in X“, „regelt/kontrolliert X“ ersetzt, um immer wieder darauf hinzuweisen, daß wir es mit Operationen von sozialen Systemen (Interaktionen, Organisationen, Institutionen) und nicht mit Bewußtseinsbegriffen (oder -sätzen oder -schlüssen) zu tun haben. Was soziale Systeme tun, das tun sie nach Maßgabe ihrer Selektionsfähigkeit. Sie bestehen sozusagen aus dem, was sie leisten: Mögliches einschränken, Ambivalentes entscheiden, Informationen erzeugen. Um es in der ontologischen Sprache zu sagen, die den Sätzen des Bewußtseins eher angemessen ist als den Operationen und die wir daher vermeiden wollen: Soziale Systeme sind, was sie tun. Ihr Wesen ergibt sich aus ihren Akten. Diese Formulierung ist nur formal richtig. Materialiter sind die Akte sozialer Systeme selbst schon wieder eingeschränkt durch die Semantik, die ein System pflegt. Was als Akt des Systems (und nicht einzelner Individuen oder der Umwelt) angesehen werden kann, das bestimmt sich aus der Tatsache, ob dieser Akt dem System (oder einzelnen Individuen oder der Umwelt) zugerechnet wird. Die selbstbezügliche Struktur des Systems macht das System als Gegenstand der Beobachtung undeutlich für die ontologische Sprache, weil soziale Systeme (anders als Menschen) kein festes Substrat haben, sondern sich laufend selber neu prozessieren.

Hier entsteht ein logischer Zirkel: Der Gegenstand, der beschrieben werden soll, beschreibt sich selbst. Also sind wir immer auf Selbstbeschreibungen angewiesen. Der Beobachter von Systemen hinkt ihnen sozusagen hinterher. Er muß glauben, daß sie das sind, was sie zu sein behaupten. Freilich kann er einem sozialen System einen Wesensbegriff anlegen, den er selbst für die „eigentliche“ Funktion des Systems hält, aber dann spricht er selbst als System. Zum Beispiel: Ein Theologe wird als Funktion der Religion die Heiligung des Menschen und die Verherrlichung Gottes bestimmen. Tut er es als Theologe, muß er zugeben, daß er diese Bestimmung aus dem Vokabular, der Semantik des Systems entnommen hat. Bei allen Versuchen, nun zu prüfen, ob die Religion diese Funktion erfüllt, muß er wiederum auf Erfolgskontrollen zurückgreifen, die die Religion definiert (Gnade, Gottgefälligkeit). Er ist also Teil des Systems, weil er die systeminternen Kommunikationen fortsetzt, indem er sich an den zugelassenen Wortgebrauch hält. Ein Ethnologe wird dagegen die Funktion der Religion als Sozialisation von Unmündigen bestimmen. Er wird sagen, dies sei die latente Funktion, derer sich die Religionsvollziehenden gar nicht bewußt sein müssen. Er kann genau überprüfen, ob diese Leistung erbracht wird. Doch wird er bald feststellen, daß es Äquivalente gibt, die diese

Funktion ebenso erfüllen (Familie, Schule, Polizei). Die Kosten einer solchen externen Betrachtung sind die Blindheit, den Funktionsbegriff auf das Selbstverständnis der Religion beziehen zu können. Warum ist die historisch so gewordene Religionsform so und nicht anders? Alles, was die Religion über sich oder ihre Gegner sagt, bezieht der externe Betrachter - ähnlich einem Psychoanalytiker die Expektorierungen seines Patienten - auf einen diesem verborgenen Subtext hin. Die Selbstbezüglichkeit des Patienten interessiert ihn gar nicht, nur die Beziehbarkeit der Äußerungen auf Pathologien hin. Woher aber hat der Analytiker - in unserem Beispiel der Ethnologe - das Wissen von der Differenz „pathologisch/gesund" - in unserem Beispiel „dysfunktional-funktional"? Hier müssen wir unser Beispiel wieder verlassen: Bei Menschen kann der Betrachter über Introspektion gesunde Zustände definieren und sie seinem Patienten unterstellen. Bei sozialen System gibt es keine psychologische Introspektion des Wissenschaftlers, sondern nur das mühsame Untersuchen von Texten, Verlautbarungen, Praktiken, die das soziale System vorschreibt und über die es beschrieben werden kann.

Fazit: Wir sehen also nie ein „System", sondern ein Ensemble von Einschlüssen und Ausschlüssen, von Kommunikationen und Operationen. Wie sich diese aufeinander beziehen, also ihre Selbstreferenz, ist die eigentliche Identität, die man beobachten kann. Eine Identität freilich, die sich - wie wir sehen werden - aus lauter Differenzen und Differenzierungen (Einschränkungen, Abgrenzungen, Zurechnungen, Delegationen ...) zusammensetzt.

2.2.2 Funktionalismus und Ontologie

Zuordnungsschema statt Kausalattribution

Die Formel $f(x)=y$ beschreibt, für welche „x" (Argumente) der Wahrheitswert der Aussage „f" bestehen bleibt. „x" ist die Variable, „y" das Resultat oder die Leistung, „f" beschreibt und begrenzt den Bereich, in dem verschiedene „x" und entprechende „y" verglichen werden. Eine Funktion dieses Abstraktionsgrades ist keine „zu bewirkende Wirkung, sondern ein regulatives Sinnschema, das einen Vergleichsbereich äquivalenter Leistungen organisiert",[2] ein „regulatives Prinzip für die Feststellung von Äquivalenzen im Rahmen funktionaler Variablen".[3] Hierbei bildet die Variable „x" die Klasse aller funktional äquivalenten Möglichkeiten, d.h. aller Möglichkeiten, die die Funktion erfüllen. Variablen sind methodisch unbestimmt, dennoch aber nicht beliebig, sondern durch den einen „Bezugsgesichtspunkt" definiert.[4]

---

[2] Luhmann, N., Funktion und Kausalität, in: Luhmann, N., Soziologische Aufklärung, Bd. 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Opladen (4. Auflage) 1974, 14.

[3] Ebd., 15.

[4] Es wäre tautologisch, mit der Formulierung der Funktion auch die Klasse der einsetzbaren Argumente bestimmen zu wollen, z.B. $F(x) = 1$, bei $x = \{1\}$. Nur wenn die Variable ein genügend breites Spektrum divergenter Möglichkeiten zuläßt, ergibt sich über die analytische Erkenntnis hinaus ein Erkenntnisfortschritt. Dann nämlich „fallen" einige der Argumente „durch", weil sie die Funktion nicht erfüllen.

Man ist versucht, „x“ als Ursache und „y“ als Wirkung zu denken.[5] Aber es geht hier - besonders bei der Beobachtung reflexiver Systeme - nicht um kausale Verbindungen von Seinszuständen, sondern um Zurechnungsoperationen von einem fixierten Standpunkt aus. Man untersucht die Variationsbreite von „x“ zu einem festgelegten „y“. Zwischen beiden besteht eine Beziehung der Unbestimmtheit, die nur fallweise in Bestimmtheit überführt werden kann. Gesucht wird nicht das „x“, welches die Funktion faktisch erfüllt, sondern *alle “x“, die sie erfüllen könnten*, sei es wirklich oder nur möglich.
Im Gegensatz zur klassischen Ontologie wird die Welt bei einer funktionalistischen Analyse nicht auf ihre Konstanten hin untersucht und in Seinskategorien eingeteilt, sondern es werden die Untersuchungsperspektiven selbst beschrieben. Wir beobachten nicht Seiendes (oder transzendental gewendet: Phänomene), sondern Seins- bzw. Phänomenunterscheidungen, also Beobachtungen. Die funktionale Analyse teilt die Welt nicht nach Typen in Kategorien ein, sie beschreibt stattdessen, welche Kompensationen sich bei der Veränderung von Welt ereignen. „Der funktionalistischen Analyse geht es nicht um die Feststellung des Seins in Form von Wesenskonstanten, sondern um die Variation von Variablen im Rahmen komplexer Systeme.“[6] Das System wiederum hat keine Funktion als die der Lösung „seines“ von ihm definierten Bezugsproblems. Das unterscheidet die systemtheoretische Sicht von einem ethnologischen Funktionalismus. Wir unterstellen Systemen nicht eine quasibiologische Tendenz zur Selbsterhaltung,[7] sondern rein formal Leistungsfortsetzung. Ein System „ist“, was es tut. Sein Ziel besteht darin, dieses *esse est actus*[8] fortzusetzen. Als Arbeitshypothese kann die funktiona-

---

[5] Die Vermutung sollte umgekehrt laufen: „Funktion“ bildet keine „Sonderart der Kausalbeziehung, *sondern die Kausalbeziehung ist ein Anwendungsfall funktionaler Ordnung*.“ Ebd., 16.

[6] Ebd., 15.

[7] Die Erhaltung eines wahrnehmenden Selbst durch sich selbst trifft nur auf Systeme zu, deren Identität durch das empirisch klare Kriterium der Lebendigkeit bestimmbar ist. Lebendiges ist dadurch ausgezeichnet, daß es seine Selbstfortsetzung (durch Arterhalt: Reproduktion, Ableger) noch einmal selbst erlebt, „genießt“. Vgl. hierzu Hafner, J. Ev., Über Leben. Philosophische Untersuchungen zur ökologischen Ethik und zum Begriff des Lebewesens, Würzburg 1996, 274-317. Das individuelle Lebewesen dient seiner Art, aber um dies leistungsfähig zu tun, muß es sich selbst als unersetzlich, besonders wahrnehmen. D.h. es vergißt in gewissem Sinne seine Funktion. Es lebt „sein“ Leben. Soziale Systeme sind dagegen nicht durch Gattungsgrenzen (ein Frosch kann nicht zur Schildkröte mutieren, auch wenn es funktional sinnvoll wäre) und durch Individualitätsgrenzen (ein Organismus altert und stirbt irgendwann) begrenzt, weil alle ihre Leistungen leistungsäquivalent anders erfüllt werden können, nicht nur von anderen Akteuren (wie ein König durch den anderen), auch durch andere Akte (wie das Königtum durch die Diktatur des Proletariats).

[8] Ontologisch wird das klassische Akt-Potenz-Schema vergleichgültigt. Es ist egal, ob die *existentia* eines Seienden aus seiner *essentia* folgt oder ob sich aus den Seinsakten das Wesen ergibt (so Sartres existentialistische Umkehrung). Beides, die Seinsform eines Systems (seine Struktur) und der Seinsakt eines Systems (seine Funktion), entsteht

listische Analyse nicht das System als Ganzes kritisieren, sie kann allenfalls bestimmte Leistungen des Systems auf mögliche Alternativen hin untersuchen.

Vermöglichung der Wirklichkeit

So führt die funktionalistische Analyse zur Vermöglichung der Wirklichkeit, nicht zu ihrer Erklärung. Die Schwäche jeder Erklärung ist die Kausalattribution: Eine Wirkung läßt sich nur in monokausalen Zusammenhängen auf eine Ursache zurückführen. Monokausalität ist selbst aber eine hochselektive Konstruktionsleistung, weil sie die Bewußtseinsstruktur Handlungsabsicht-Handlungsausführung idealtypisch auf Weltzusammenhänge projiziert.[9] Der Funktionalismus geht davon aus, daß der Kausalitätsbegriff wiederum eine Funktion erfüllt, nämlich die der Ordnung

---

gleichursprünglich mit der Differenzierung von System und Umwelt. Ein System strukturiert sich im Hinblick auf eine bestimmte Funktion, ein zu lösendes Problem. Das Problem ist aber nur insofern ein Problem, ein Handlungsbedarf, eine Leistungserwartung, als es von einem System aus als solches definiert wird. Ob der Tod ein Problem ist, bestimmt nicht das Faktum des Sterbens allein, sondern die Erwartung, die man durch die religiöse Semantik an ein Weiterleben nach dem Tode erzeugt. Was die Kirche angesichts des Todes tut (Funktion des Tröstens) und was sie ist (Struktur der Gemeinschaft von irdisch und himmlisch Lebenden), hängt systemtheoretisch eng zusammen.

Auch wenn Luhmann sein methodisches Hauptwerk mit dem Satz beginnt: „Die folgenden Überlegungen gehen davon aus, daß es Systeme gibt." (Soziale Systeme, 30) so nimmt er mit dieser ontologischen Setzung keine Beobachterposition außerhalb aller anderen Systeme ein, sondern begreift sich selbst - d.h. sein Buch - als ein System „des Analyse- und Erkenntnisverhaltens" (ebd.) unter anderen. Das Buch beginnt selbstreferentiell („Die folgenden Überlegungen"), was bedeutet, daß dieser Satz systemrelativ zu verstehen ist. Luhmann würde folglich zugeben, man könnte ganz anderer Meinung sein und Systeme *nicht* als gegeben voraussetzen. Dennoch sind auch bei der Gegenmeinung Realitätsunterstellungen unvermeidlich, weil jedes Kritisieren seine Zweifel (Möglichkeiten) an manifesten Fehlern, ernsten Irrtümern (Wirklichkeiten) entzündet. Um überhaupt beginnen zu können, muß ein System seine eigenen Realitätsunterstellungen als nicht-beliebige, nicht-systemrelative Annahme behandeln. Es muß den Zirkel der Unterstellung asymmetrisieren. Vgl. auch Nassehi, A., Wie wirklich sind Systeme? Zum ontologischen und epistemologischen Status von Luhmanns Theorie selbstreferentieller Systeme, in: Krawietz, W./Welker, M. (Hg.), Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk, Frankfurt am Main 1992, 43-70.

9 Von mehreren Seiten her zeigt sich, daß Monokausalität ein Modell ist, das aus einem komplexeren Zusammenhang gewonnen wurde. Besonders im Bereich der Ökologie wird Monokausalität als sparsamste und oft unzureichende Annahme von Zusammenhängen deutlich. Einige Beispiele: Daß lineare Verschmutzung plötzliches Kippen eines Systems „verursachen" kann, hat seinen Grund also nicht in der Ursache (Verschmutzung), sondern in der begrenzten Absorptions-Toleranz eines Flußsystems (Verdünnungs- und Abbaufähigkeit). Umweltbewußtsein und Umwelthandeln korrelieren so schwach miteinander, daß das Modell Absicht-Ausführung kaum zutrifft. Die Generationenethik steht vor dem Problem, daß Folgenstreuung (eine Ursache - viele Wirkungen) und Ursachenkumulation (viele Ursachen - eine Wirkung) das Verursacherprinzip der Haftungsverantwortung außer Kraft setzen.

nach dem Aktivitäts-Passivitäts-Schema. Dasjenige, das bewirkt, ist wichtiger als dasjenige, das verursacht wird. Deshalb ist alle Wissenschaft die Suche nach den Anfangs-Ursachen.[10] Welchen Stellenwert ein bestimmtes Seiendes in dieser Ordnung einnimmt, hängt davon ab, wieviel „Freiheit", das ist Ursachen-Unabhängigkeit, ihm zugeschrieben wird. Der Funktionalismus verabschiedet sich von diesem Schema ganz und gar. An die Stelle der Verursachung tritt die Selektion: Aus den vielen Wirkungen wird einer als beabsichtigt, die anderen werden als Nebenfolge selegiert; aus den vielen Umweltzuständen wird eine als Ursache, die anderen werden als indifferent bestimmt. Probleme werden nicht gelöst, sie werden anders - konjunktiv - neu gestellt.

Der Bezugsgesichtspunkt (die Selektionsanweisung, wonach „y" auf „x" bezogen wird) kann wiederum funktionalistisch analysiert werden, das heißt er erfüllt von einem weiteren Standpunkt aus eine Funktion, die wiederum äquivalent geleistet werden kann. Man kann die Satzfunktion „... ist rot" anders ausdrücken durch „... reflektiert Sonnenlicht auf einer bestimmten Wellenlänge" oder durch „... ähnelt der Mohnblume". Je nachdem, welche Funktion die Funktion erfüllen soll (Kindererziehung, Physik, Botanik), werden sich funktionale Äquivalente finden lassen. Die Funktion einer Funktion ist die Eröffnung eines *begrenzten* Vergleichsbereichs. Ungleiches wird von einem bestimmten Standpunkt aus als Gleiches behandelbar (Exemplare einer Klasse, Leistungen mit derselben Wirkung, Eigenschaften eines Gegenstandes). Die Wahl des Gesichtspunktes, von dem aus man verschiedene Prozesse als äquivalente Leistungen derselben Funktion zuordnet, ist eine definitorische Entscheidung, die sich nicht logisch begründen, wohl aber funktional weiteranalysieren läßt. So kommt man in eine unendliche Zerstreuung möglicher Sichtweisen. Das läßt sich nicht verhindern. Aber auch kausallogische Regresse oder psychologische Motivvermutungen enden im Nebel des Erstanfangs (*causa sui*) bzw. der Freiheit („weil ich es nun mal so wollte"). Wie geschieht dann Erkenntnisgewinn, wenn sich alle Sichtweisen wieder unter eine andere Funktion sortieren lassen?[11]

---

[10] Und deshalb ist Metaphysik letztlich Archäologie. Lévinas' Kritik an der abendländischen Ontologie durch die Umkehrung des Aktivitätsschemas bestätigt die Vermutung, daß Metaphysik vornehmlich als Identifizierung der notwendigen Gründe gedacht wurde. Identität wurde als Kontinuität, als Substanz unter methodischem Ausschluß des Beweglichen, Vergänglichen, Nichtnotwendigen bestimmt, und damit wurden die „Wahrheitsmöglichkeiten" zunehmend beschnitten. Es kann dann nur *ein* Wesen des Menschen und eine Berufung der Person geben, nicht mehrere neben- oder hintereinander. Vgl. Lévinas, E., Die Substitution, in: Lévinas, A., Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München (3. Auflage) 1992, 295-330. Für soziale Systeme trifft das nicht zu; sie sind nicht an eine biologische, psychische oder logische Identität gebunden. Sie sind aber auch nicht völlig frei, sondern bleiben durch ihr Bezugsproblem definiert.

[11] Luhmann lehnt den transzendentalen Rückstieg ab, zum Beispiel durch Annahme einer Bedingung der Möglichkeit von Funktion überhaupt. Denn dies bedeute den Übergang

Uns bleibt nur, die bestehende, leistungsvollziehende Wirklichkeit anzunehmen (Systeme), ihr abstrakte Probleme zu unterstellen (Funktionen) und - in eins mit diesem zweiten Schritt - nach Äquivalenten zu suchen. Systeme sind immer schon stabilisierte Entscheidungen für einen Bezugsgesichtspunkt und damit für einen begrenzten Vergleichsbereich. Wir beginnen deshalb bei vorfindbaren Texten (Justin, Irenäus), die in empirischen Situationen entstanden sind und auf reale Konkurrenten geantwortet haben. Wir rekonstruieren aus diesen Texten Problemlösungsanstrengungen, die - wären sie nicht so gelöst worden - zwangsläufig zu Alternativen geführt hätten, die nur noch auf dem Wege der begründeten, systemlogischen Vermutung erreichbar sind. Diese Hypothesen ergeben sich aber nicht aus einer allgemeinen Logik, sondern allein aus der Binnenlogik des behandelten Systems. (Daß Gott transzendent und gleichzeitig immanent sein können muß, läßt sich nur innerhalb religiöser Unterscheidungen logisch „begründen.“) So mischen sich Induktion von Konkretem und Deduktion von Formen, aber das Deduzierte setzt das Induzierte voraus und nicht umgekehrt (wie bei einer universalen Religionsphänomenologie). Systemtheoretisch reduzieren wir zuerst Komplexes (durch Induktion), um sodann die Komplexität wieder aufzubauen, aber dann innerhalb des beobachteten Systems, nämlich der christlichen Theologie.

Religion bietet sich hierfür auch materialiter an, denn es liegt in ihrem Selbstverständnis, die Wirklichkeit der Welt auf eine höhere, andere Wirklichkeit zurückzuführen. Der religiöse Mensch braucht sich nicht mit der Faktizität von aktuellem Leiden und aktuellen Befriedigungen zufriedenzugeben, weil er sie auf eine potentielle Gerechtigkeit beziehen kann: Gottes Geschichtsmächtigkeit, das Endgericht, das Gesetz des Karma, der Ausgleich an den Nachkommen ... Religion behandelt das Leiden und Wirken in dieser Welt vor dem Hintergrund der ewigen Welt. Die Endlichkeit des Erleidbaren und Bewirkbaren wird dadurch gesteigert. Sie ist nicht nur (zeitlich, kausal, lokal) begrenzt, sie ist darüber hinaus auch kontingent, also eine von vielen möglichen Welten angesichts von Gottes Allmacht. Von außen betrachtet ist Religion ein System, das auf Gott sieht, aber in ihrem Selbstverständnis ist Religion die Weise, die Welt zu sehen, wie sie Gott sieht. *Was der Funktionalismus methodisch betreibt, macht Religion von Haus aus, sozusagen ohne es zu wissen: Sie erfüllt die Funktion der Kontingentierung*.[12]

---

von empirischen sozialen Kommunikationen zu einem nicht-beobachtbaren und nur voraussetzbaren apriorischen Bau der Bewußtseinsstrukturen. Die Funktion F(f) = y aller möglichen f(x) = y gibt es nur als Gedankenexperiment.

[12] Religion ist, funktional betrachtet, die Depotenzierung von Welt. Dieser Gedanke kann - wie wir an der Gnosis sehen werden - ins Unendliche (Schöpfung als Unfall, Verachtung der Welt) laufen, was aber in der Nebenfolge zur Überbewertung Gottes und zur Deflation des Gottesbegriffes führt (unerreichbares Absolutes). Deshalb muß Theologie gleichzeitig dafür sorgen, daß Gott an *dieser* Welt, diesem Menschen, diesem Schicksal gelegen ist. Ist dies nicht der Fall, vermag Gott nicht einmal, die Ursprungsfunktion der Depotenzierung zu erfüllen, weil Kontingenz verschwimmt,

2.2.3 Funktionalismus und Religion

Die Verwendung eines systemtheoretischen Arsenals zur Erklärung der frühchristlichen Weichenstellungen erweckt den Eindruck, das Christentum habe sich nur deshalb durchgesetzt, weil es die stabilste und flexibelste aller damals kursierenden religiösen Wissensformen war, und der Funktionalismus bestätige diesen Ideen-Darwinismus nachträglich. Tatsächlich beobachtet Systemtheorie nur und kann daher auch nur die Faktizität von religiösen Entwicklungen beobachten. Wird damit nicht das innerste Wesen von Religion verstellt, der es um die ewige Wahrheit geht? Wird damit nicht das vollzogen, was Nietzsche postulierte: daß Wahrheit nur das Resultat von Durchsetzungsvorgängen, letztlich Macht[13] sei? Werden durch die Systemtheorie die Geltungsansprüche des Glaubens nicht so rekonstruiert, daß sie erlöschen? Der Vorwurf lautet: Die codetheoretische Erklärung der Funktion einer „zweiten Person" neben dem Hochgott hilft dem Beter nicht, inniger an Christus zu glauben. Im Gegenteil: Führt die Erkenntnis, daß die Ausbildung des Inkarnationsgedankens den Gottesbegriff gefestigt und anwendbar gemacht hat, nicht zur Negation des Glaubens an Christus als menschgewordenen Gott? Theologen wehren soziologische Erkenntnisse ab, weil sie fürchten, die *Kenntnis einer Funktion führe zur Aufhebung ihres Vollzugs*. Ist diese Abwehr eine späte Reaktion auf den Optimismus von Marxisten, die hofften, marginalisierte Menschen würden von der Religion lassen, wenn man sie über deren herrschaftserhaltende Funktion aufklärt? Oder ist sie eine Bestätigung des Pessimismus von Ethnologen, die fürchten, Indianer könnten mit ihrem Regentanz aufhören, wenn man ihnen erklärt, welche gemeinschaftsbildende Funktion er erfüllt? Tatsächlich kann man vielen Formen der Religionssoziologie unterstellen, sie wollten religiöse Praxis aufheben, indem sie diese erklären. Hier muß man jedoch klar unterscheiden, welches Bezugssystem eine religionssoziologische Betrachtung wählt: Will sie die Religion als Teilfunktion innerhalb der biologischen Arterhaltung sehen, innerhalb des historischen Klassenkampfes oder innerhalb psychosozialer Identitätsstiftung? Das Bezugsproblem, zu dem Religion beiträgt, ist in allen drei Fällen nichtreligiös.

Die systemtheoretische Religionssoziologie aber verfährt prinzipiell anders. Sie betrachtet ein anderes Teilsystem, wie es sich um einen von ihm selbst

---

wenn der Alternativbereich nicht begrenzbar ist. Eine Alternative aus unendlichen Möglichkeiten ist keine Alternative mehr, weil nicht mehr angebbar ist, unter welchem Bezugsgesichtspunkt funktionale Äquivalente verglichen werden. Kurz: Religion muß Kontingenz steigern, ihre Reflexionsfunktion „Theologie" muß sie reduzieren.

[13] „Macht" nicht eingeschränkt auf „politische Herrschaft", sondern „Macht" als die Vermehrung von Möglichkeiten. Ein Gedanke, der mehr Aufmerksamkeit auf sich zieht und öfter gedacht wird als ein anderer, ist mächtiger. Der Satz „Die Menschenwürde ist unantastbar" würde sich in dieser Interpretation erklären als möglichst häufige Wiederholung dieser Formulierung zum Selbstschutz aller Schwachen, die Angst haben müssen, „angetastet" zu werden.

generierten Code organisiert. Religion wir nicht reduziert auf Nichtreligiöses, sondern wird beschrieben als System, das die Unterscheidung Transzendenz-Immanenz vornimmt und die Bedingungen seiner Fortsetzung schafft. Die Systemtheorie anerkennt, daß der Geltungsanspruch des Satzes „Gott existiert, hat die Welt erschaffen und wird sie erlösen“ nur innerhalb der religiösen Codierung gelten kann. Diese Codierung ist wie alle Codes universal, aber nicht konvertibel. Die systemtheoretische Perspektive auf andere Teilsysteme ersetzt also die Selbstbeschreibung der Teilsysteme (wie z.B. der Religion) nicht und kann sie auch nicht ersetzen. Sie erklärt, wie Begriffe der religiösen Dogmatik sich gegenseitig stützen und so zu stabileren Systemen werden. Sie erklärt auch, wie eine bestimmte Abmischung aus Glaube und Ritus längere Kommunikationsketten als die bloße Verwendung von Glauben oder die bloße Verwendung von Riten erzeugt. Diese Erklärungen erfolgen von außen und bleiben der Religion eigentümlich äußerlich. Niemand, der ein Glaubensbekenntnis spricht oder an einem Ritus teilnimmt, wird dies in der Absicht tun, Kommunikationsketten anzulegen, um das System zu stabilisieren. Welche Gefahren oder Bestätigungen bringt die systemtheoretische Beschreibung für die Religion?

2.2.4 Die angebliche Gefährdung durch Funktionalismus

Unterschied von komplexen und primitiven Systemen

Greifen wir als Negativfolie auf die strukturell ähnliche Debatte zwischen Personalismus und Biologismus zurück. Man kann den Schmerz eines Lebewesens auf vielerlei Weise beschreiben: als Erleben einer Person, die auf Glück aus ist, oder als biochemische Signalfunktion zur Vermeidung von Schäden. Es hilft nichts, jemandem, der über Kopfweh klagt, zu erklären, es handle sich lediglich um Erhöhung von Transmitterstoffen an den Synapsen. Umgekehrt wird ein Forscher, der Tiere in Schmerz-Experimenten quält, kein Verständnis für anthropomorphe Mitleidsbekundungen, wie z.B. „Das tut doch weh“, durch Dritte haben. Die Codes des biologischen und des humanistischen Teilsystems sind letztlich nicht ineinander übersetzbar. Zwar können die beiden Perspektiven einander beeinflussen (Der Schmerzforscher kann durch Anästhetika das subjektive Leiden der Tiere lindern, wenn das seine Meßergebnisse nicht verfälscht; Dem Kopfwehkranken kann die biochemische Erklärung seiner Schmerzen helfen, sie besser anzunehmen oder sich direkt gegen sie zu entscheiden, indem er Aspirin nimmt), aber es bleibt ausgeschlossen, daß die Erklärung das Empfinden direkt verändert. Biologische und psychologische Bedürfnisse haben ihre eigene Beharrung und lassen sich durch eine funktionale Erklärung nicht problematisieren. Man kann

sich immer nur mit funktionsfremden Mitteln gegen eine Funktion entscheiden.[14]

Ganz anders verhält es sich bei Wissenssystemen und sozialen Systemen. Auch hier muß man unterscheiden, ob man ein System beobachtet, von dem man glaubt, es sei primitiver (z.B. einen afrikanischen Stamm), oder ein System, von dem man glaubt, es sei mindestens genauso komplex (z.B. die Gesellschaft). Wie wir oben gesehen haben, sind funktionale Betrachtungen bei fremden Kulturen hilfreich, weil man dadurch Handlungen erklären kann, ohne den Handlungssinn selber zu vertreten. Die rituelle Sigi-Prozession der afrikanischen Dogon wird für den Beobachter verständlich als gemeinschaftsbildende Maßnahme einer ganzen Region, ohne daß man genau verstehen muß, was die Dogon unter Sigi verstehen. Das Selbstverständnis der Dogon kann, muß aber nicht mit der Funktion Gemeinschaftsbildung übereinstimmen. Malinowski hat hierfür die Unterscheidung von manifester Funktion (Geisterbeschwörung) und latenter Funktion (Gemeinschaftsbildung) eingeführt.[15] Latenz wirkt durch die Subjekte hindurch und ist nur von

---

[14] Am spektakulärsten ist das Beispiel der Sexualität, deren manifeste Funktion der Geschlechtsakt, deren latente Funktion die Fortpflanzung ist. Solange es wirklich unbekannt, eben „latent" war, wie beide zusammenhängen, konnte man nur auf beides verzichten oder beides wollen. Seitdem die Latenz aufgehoben ist, kann man beides entkoppeln: Geschlechtsakte ohne Fortpflanzung, Fortpflanzung ohne Geschlechtsakte. Die Unterscheidung manifest-latent kommt in Erklärungsnöte angesichts von Handlungen, denen man keine latente Funktion zuweisen kann, z.B. Enthaltsamkeit aus religiösen Gründen. Solche Handlungen sind nur system*intern* zu verstehen, z.B. für den einzelnen als eschatologisches Zeichen, z.B. für die Kirche zur Verhinderung von Nepotismus. Warum aber ein eschatologisches Zeichen gut und Nepotismus schlecht ist, ergibt sich nur aus der Logik der Religion, nicht des Beobachters.

[15] Der Latenz-Begriff hat vor allem innerhalb Parsons' bekanntem AGIL-Schema Karriere gemacht. Dort bedeutet „latent pattern-maintenance" eine in Tiefenschichten wirkende Tendenz (dem Gencode bei Organismen vergleichbar), bestimmte kulturelle Muster beizubehalten. Vgl. Parsons, T./Bales R. F./Shils, E. A., Working Papers in the Theory of Action, New York/London 1953, dort Kapitel 5; Unkritische Darstellung in: Jensen, S., Systemtheorie, Stuttgart u.a. 1983, 11-151; kritische Darstellung in: Habermas, J., Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main (4. Auflage) 1988, 352-419. Parsons unterlegt jeder Systemordnung eine vierfache Funktion, die sich aus der Kreuztabellierung von Außenbezug/Innenbezug mit Instrumentalität/Expressivität ergibt.

	Anfangszustände (aktuell, instrumentell)	**Zielzustände (potentiell, expressiv)**
extern	Aneignung (**A**daption), z.B. Antriebe	Zielorientierung (**G**oal-attainment), z.B. Wahrnehmung
intern	Strukturerhalt (**L**atent pattern-maintenance), z.B. Person-Identität	Selbsteinpassung (**I**ntegration), z.B. Gewissen, Affekte

Für die Gesellschaft lautet das Schema:

	instrumentell (aktuell)	**expressiv (potentiell)**

einer Außenperspektive aus sichtbar. Das System verbirgt sozusagen die „eigentliche“ Bedeutung vor seinen Mitgliedern. Die Funktion der Latenz ist es, die „Strukturentscheidung gegen Einsicht und Variation zu schützen.“[16] Würden die Dogon vor jeder Sigi-Prozession diskutieren, ob sie sinnvoll ist oder ob man sie nicht durch etwas weniger Aufwendiges ersetzen könnte, würde dieser Ritus aussterben. Je komplexer das beobachtete System ist, desto anfälliger ist es für die Desillusionierung durch soziologische Aufklärung. Je primitiver ein System, desto resistenter ist es gegen Aufklärung.[17]

Latenzschutz für das Unbedingte?

Wie verhält es sich nun mit dem hochkomplexen System Religion, vor allem wenn sie neben ihren primären Funktionen auch noch eine Reflexionsfunktion Theologie besitzt? Nach Meinung von R. Spaemann ist Religion am meisten gefährdet, weil sie mit Unbedingtem argumentiert. Wenn die Funktion des Unbedingten aufgeklärt wird, so gerät es in Relativität zu einem ihm äußeren Ziel. „Die Unangemessenheit jeder funktionalen Deutung der Religion läßt sich auf die einfache Formel bringen, daß die Relativierung des Absoluten gleichbedeutend ist mit dessen Verschwinden.“[18] Noch einfacher: Wer ein „Wozu“ der Religion angibt, schafft sie ab. Spaemann würde seine Kritik an der funktionalen Beschreibung auch dann aufrechterhalten, wenn diese nicht in religionskritischer Absicht argumentierte. Spaemann sieht bereits in der bloßen Erklärung die Aufhebung der Latenz und die Zerstörung des Glaubens. Es ist tatsächlich so, daß sich systemisch die Codes der Religionssoziologie und der Religion ausschließen, aber das bedeutet nicht, daß man nicht zwischen beiden hin- und herspringen kann. Gerade die Religion hat in sich selbst schon seit jeher am Dilemma gelitten, wie fester Glaube an

extern	Wirtschaft, Ressourcen	Politik
intern	Werte (Religion, Kultur)	Recht, Normen

Die vier Funktionen bilden die Kontrollhierarchie **L-I-G-A**. Das Recht formuliert die Werte, die Politik exekutiert die Gesetze und die Wirtschaft liefert hierfür die Ressourcen. Die Latenz wird - im Verlauf der Theorieentwicklung Parsons immer mehr - zu einem jeweils höheren Systemrahmen, einer Art nichtempirischer, übernatürlicher Ermöglichung allen Handelns und Erlebens. Diese einsinnige Erklärung ist genügend kritisiert und von Luhmann in gleichsinnig operierende, beliebig viele Teilsysteme aufgebrochen worden.

16 Luhmann, N., Funktionale Methode und Systemtheorie, in: Luhmann, N., Soziologische Aufklärung, Bd. 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Opladen (4. Auflage) 1974, 31-53, hier 41.

17 Man wird auch dann noch Hunger haben, wenn man erkennt, daß die latente Funktion des Essens die Selbsterhaltung ist.

18 Spaemann, R., Funktionale Religionsbegründung und Religion, in: Koslowski, P. (Hg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985, 9-25, hier 17. Vgl. auch Spaemann, R., Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989, darin die Kapitel „Selbsterhaltung“, 60-72, und „Handlung und Systemfunktion“, 186-202; sowie Spaemann, R., Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‘etwas’ und ‘jemand’, Stuttgart 1996, darin das Kapitel „Seelen“, 158-174.

etwas Unsichtbares möglich sein soll. Der Glaube zog den Zweifel wie einen Schatten hinter sich her, weil sich jede Glaubensevidenz gegen äußere Gefährdungen durchsetzen muß (Verblassen in der Erinnerung, Unglaubwürdigkeit der Zeugen, Inkonsistenzen im Mythos, Wirkungslosigkeit des Ritus ...). Und aus diesem Grund gab es in der Religion immer auch Mechanismen, diese Gefährdungen zu schwächen (durch reaktualisierende Wiederholung der Erinnerung, durch Ausstattung der Zeugen mit besonderer Autorität, durch harmonisierende Auslegung des Mythos, durch Spiritualisierung des Ritus ...). Es gehört zur Selbstbegründung der Neuzeit, daß sie meint, den religiösen Zweifel mit der Ausbildung historischer Wissenschaft erfunden zu haben. Die römische Antike ist eine beredtes Beispiel dafür, wie sehr bei der Verwendung von Mythen und Riten Ernst *und* Ironie, Glaube *und* Zweifel vermischt waren.[19] Auch im Christentum wird der Glaube nicht als Wissen ausgesprochen, sondern mit dem Gebet gestützt: „Ich glaube, hilf, Herr, meinem Unglauben!“[20] Man glaubt, aber man weiß auch, daß man „nur“ glaubt.

Zwar sind Spaemanns Einsprüche gegen den Funktionalismus die meiner Kenntnis nach anspruchsvollsten, aber sie treffen nicht dessen systemtheoretische Version. Das systemtheoretische „Wozu“ (Funktion) ist kein ontologisches „Wozu“ (*finis*). Jenes ist eine Selektionsanweisung, dieses die Angabe eines (gewollten oder gesollten) zukünftigen Seinszustandes. Welche Funktion der Systemtheoretiker einem System zuschreibt, ist eine perspektivische Festlegung, die nichts über die Selbstdefinition des Systems aussagt und auch nicht von dorther ableitbar ist. Wir haben oben gesehen, daß Funktionen Be-

---

[19] Vgl. Veyne, P., Glaubten die Griechen an ihre Mythen? Ein Versuch über die konstitutive Einbildungskraft, Frankfurt 1987, 28f. „Diese Welten der Sage wurden in dem Sinne für wahr gehalten, daß man zwar nicht an ihnen zweifelte, aber man glaubte auch nicht, wie man an die Realitäten glaubt, die uns umgeben. [...] Mit den griechichen Mythen verhielt es sich ebenso; sie ereigneten sich ‘vorher’, zur Zeit der heroischen Geschlechter, als die Götter noch unter den Menschen wandelten.“ Die Götter waren im Himmel und in der Welt, aber jenseits des Zeithorizontes. Die Mythen waren keine Offenbarung von oben, sie wurden für relativ wahr gehalten. Sie waren „Literatur vor der Literatur, weder wahr noch fiktiv, weil außerhalb der empirischen Welt, doch viel vornehmer als diese ...“ Ebd., 35. Wenn Geschichtsschreiber und Philosophen daran gingen, die Mythen der unwirklichen Vorzeit nach den Gesetzen der jetzigen Wirklichkeit oder Sittlichkeit zu überprüfen, traten Widersprüche auf, die aber nicht zur Leugnung der Götter und Heroengestalten führten, sondern zu ihrer Entkoppelung: Die Götter wurden transzendenter, die Heroen menschlicher. Die ganze Antike repariert an den Mythen, ohne sie je ganz abzulehnen. Veyne vergleicht sie mit einer großen Requisitenkammer, aus der sich alle bedienten. Heute sei man in einer anders ausgestatteten Kammer, aber eben doch wieder in einer Kammer. Vgl. ebd., 140-154. Ganz im Sinne Nietzsches verabschiedet Veyne den universalen Wahrheitsbegriff für die Griechen und auch für sich selbst, es bleiben nur Geschmacksfragen.

[20] Der Beter deligiert das Unvermögen, absolut zu glauben, an Gott zurück. Dieser assistiert durch sein Pneuma das Gebet an ihn selbst: „Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können.“ Röm 8, 27.

zugsgesichtspunkte benötigen. Diese können beliebig weit oder eng gewählt werden, je nachdem, wie weit das Beobachtungsfenster gefaßt wird. So könnte man z.B. als latente Funktion des Christentums angeben: Bevölkerungsexplosion (im Vergleich zu Naturvölkern), Bevölkerungsbegrenzung (im Vergleich zu hinduistischen Kulturen), Hervorbringung des Kapitalismus (so M. Weber), Auslösung der modernen Naturausbeutung (so L. J. White). Die Liste ist beliebig erweiterbar: Erfindung der Systemtheorie, Ausbildung einer bestimmten Kochkultur ... Die Versuchung der Religionssoziologie und das Mißverständnis Spaemanns liegen darin, die latente Funktion für die grundlegendere zu halten. Wenn der Gottesglaube für ein Mittel gehalten wird, um eine Kochkultur auszubilden, dann wird die soziologische Aufklärung zwangsläufig religionskritisch. Aber aus systemtheoretischer Sicht gibt es keine apriorischen Unterschiede zwischen bloßen Nebenfolgen und dem „eigentlichen" Ziel eines Systems. Beides kann als Funktion rekonstruiert werden. Die Unterscheidung latent/manifest sollte aufgegeben werden, weil sie zu unangebrachten Wertungen verführt.

Aber ist Religion nicht dasjenige System, das die beliebige Funktionalisierung stoppt? Ist ihr höchster Begriff nicht derjenige, der nicht weiter funktionalisiert werden kann: der einzige und höchste Gott? Und ist es nicht Gott, von dem aus alles andere funktional erscheint? Zugegeben, daß die Religion auf ein Absolutes gerichtet ist. Aber Religion ist nicht schon die absolute Gotteserkenntnis, sondern die Gegenwart Gottes in Geschichte und Gesellschaft. Gott hat keine Funktion, aber der *Glaube an Gott* hat eine: Gotteserkenntnis oder Erlösung. Gott ist absolut, aber das Verhältnis des Menschen zu ihm nicht. Das ist das Bezugsproblem der Religion. Wie kann das Transzendente im Immanenten vorkommen? Welche Auswirkungen haben Worte und Handlungen auf dieses Transzendente? Das Christentum hat durch seine theologische Selbstbeobachtung bereits vielerlei funktionale Figuren entworfen: Das irdische Leben hat seine Funktion im ewigen Leben, die Kirche hat ihre Funktion im Reich Gottes, und auf höherer Ebene: Der Sündenfall Adams hat seine Funktion in der Erlösung Christi (*felix culpa*[21]). Es gilt also, zwischen der Funktionalisierung von außen und der Selbstfunktionalisierung von Religion zu unterscheiden. Wer Gott von außen einen höheren Zweck zuweist, steht schon außerhalb der Religion. Er ist vielleicht Humanist, für den Religion die Menschenwürde abzusichern hilft. Religion *ist* die Beschränkung der Funktionalisierung Gottes auf *religiöse Funktionen*. Das ist ein tautologischer Satz, denn was religiöse Funktionen sind, legt niemand anders fest als die Religion. Religiöse Funktionen sind dann Handlungen

[21] Der Fall im Paradies wäre in alter Diktion die manifeste, die „noch wunderbarere" Erlösung durch Christus die latente Funktion. Der Theologe (Augustinus) darf rekonstruieren, was Adam verborgen war. Adam hat nicht deshalb gesündigt, weil er wußte, daß er dadurch die Erlösung ermöglichen würde.

oder Erlebnisse, die unter Verwendung der religiösen Grundunterscheidung Transzendenz/Immanenz ausgedrückt werden können.
Jedes System stößt an diese Tautologie, wenn es sich fragt: „Wozu das System?“ Man kann eine Zweckpyramide mit einem höchsten Zweck, auf den alle Teilzwecke gerichtet sind, bauen.[22] Die Frage, wozu die Spitze da ist, muß entweder ausgeblendet werden (durch religiöse Tabus, durch Frageverbot, durch Postulierung eines Geheimnisses) oder sie wird ins System selbst re-importiert. Dann wird die Tautologie durchbrochen und das System selbstreferentiell. Dies gelingt nur durch Theologie, die dieses Paradox des Systems im System beobachten kann. Die Theologie muß das Problem lösen, wie man kontingent vom höchsten Zweck überhaupt sprechen kann, gnostisch formuliert: was der höchste Zweck hier auf Erden überhaupt verloren hat. Eine Lösung ist es, dieses Paradox in Gott hinein zu verlagern: Gott *selbst hat sich* funktionalisiert (Erschaffung und Erlösung der Welt). Dieser Entschluß des Absoluten, sich für das Relative einzusetzen, d.h. die Zweckordnung umzukehren, kann nicht im Relativen liegen, sondern kann nur aus dem Absoluten selbst kommen. Wir werden an der Gnosis sehen, daß sie diesen Gedanken nicht zuläßt. Sie verlagert das Paradox nach „oben“ - das ist die zweite Lösung -, indem sie Gott einem höheren Übergott zuordnet, von dem es aber im Relativen nichts zu wissen und zu reden gibt.

[22] „Alle Zwecke“ schließt die bösen Absichten aus, weil diese - scholastisch gedacht - keine Zwecke sind, sondern gegen die allgemeine Zweckordnung der Schöpfung laufen.

2.3 Niklas Luhmann

2.3.1 Biographisches

Niklas Luhmann (1927-1998) war studierter Rechtswissenschaftler (Jurastudium 1946-49 in Freiburg), dann praktischer und theoretischer Verwaltungsjurist (Oberregierungsrat und Landtagsreferent im Kultusministerium Niedersachsen 1956-62, Studium und Referent an der Hochschule für Verwaltungswissenschaft in Speyer 1962-65). 1960 ging er für ein Jahr in die USA, wo er Talcott Parsons' Strukturfunktionalismus als die damals leistungsfähigste Makrotheorie kennenlernte. Sein Förderer H. Schelsky holte ihn 1965 an die Sozialforschungsstelle Dortmund. Auch Dissertation und Habilitation (beide 1964) kreisten um Probleme der Verwaltungsorganisation. 1968 wurde Luhmann Professor für Soziologie in Bielefeld, wo er 1993 auch emeritiert wurde.

Luhmann begann nicht wie J. Habermas als Philosoph, er kam aus dem vergleichsweise unspektakulären öffentlichen Dienst und der Verwaltungswissenschaft. Dies schlägt in allen Theorieteilen durch: Das Paradigma von Kommunikation ist nicht der zwischenmenschliche Dialog, sondern der anonyme Kontakt von Behörden, die über Entscheidungen und Geschäftsordnungen miteinander verkehren. Von hier aus wird erst verständlich, was für ein fragiles und mißverständliches Phänomen der zwischenmenschliche Dialog bei Luhmann ist.[1] Sein Status als „Quereinsteiger" führte auch zu einer auffälligen Respektlosigkeit gegenüber der soziologischen Tradition und ihrer Auslegung.[2] Während Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns" in intensiver Weise die Klassiker konsultiert (Marx, Durkheim, Weber ...), wollte Luhmann selbst noch einmal neu beginnen. Sein programmatisches Hauptwerk „Soziale Systeme" kommt mit einem minimalen Fußnotenapparat aus. Dieser unbescheidene Ansatz macht seine Theorie attraktiv, weil der Leser - trotz aller Spezialsprachlichkeit - voraussetzungslos „quereinsteigen" darf. Luhmanns Theorie setzt nicht fort, sie setzt neu an.

Der rein instrumentelle Zugang zur Religion macht Luhmanns Theorie geeignet für unser Vorhaben, die Mechanik der Selbstdefinition des Christentums auszudrücken. Vollzögen wir dies mit rein christlichen Mitteln („Gottes Providenz hat zum Sieg der Orthodoxie geführt."), vernachlässigten wir die ausgeschlossenen Gegner. Vollzögen wir es mit rein außerchristlichen Mitteln („Das Christentum hat sich als Sedativ für den römischen Mittelstand durchgesetzt"), vernachlässigten wir das religiöse Anliegen. Die Beschreibung des Prozesses Selbstdefinition durch Unterscheidung des Religiösen muß von innerchristlicher und außerchristlicher Seite geschehen, weil beide

---

1 Sein Begriff der Kommunikation bezieht sich nicht auf Verstehen von Kommunizierenden, sondern meint das ständige Weiterverschieben von Verstehensdifferenzen.

2 Vgl. Soziale Systeme, 8 (Vorwort), wo er angesichts der in der Soziologie geübten Klassikerexegese augenzwinkernd von „tribalen Verhältnissen" schreibt.

Seiten dadurch erst getrennt wurden. Der Funktionalismus versucht, von außen zu verstehen, wie sich ein System selbst versteht.

2.3.2 Zur Form von Luhmanns Theorie

Sprachgestalt

Luhmanns Eigensprache wird als rücksichtlos empfunden. Sie befindet sich damit in guter Tradition von Denkern, die Universaltheorien mit dem Anpruch, die alten Grundfragen neu zu stellen, entworfen haben. Sie wollen zu einem neuen Denken führen, indem sie konsequent die „alte" Sprache ersetzen, welche noch die Aussageweise des Subjekts sei (Heidegger), die Totalität der Innerlichkeit (Lévinas) oder fixiert sei auf intentionales Sprechen (Derrida). Auch Luhmann mißtraut der Sprache, weil sie vordergründig als ein Verständigungsmedium von Bewußtseinswesen erscheine. Dies tut er nicht aus der Attitüde heraus, seinen „Jüngern" ein Merkmal der Selbstunterscheidung anzubieten, sondern weil er seine Texte als Kommunikationen begreift und nicht als Unterweisung eines Lesers durch einen Autor. Gesprochene Sprache verschleiert, weil sie stets den Sprechenden als ihren Autor in den Vordergrund stellt und damit suggeriert, ihre Zeichen (Worte) träfen das Bezeichnete (Absicht). Sie verschleiert, daß alles Sprechen Reaktion auf schon Gesprochenes ist. Alles Reden ist Ja- oder Nein-Sagen zu Behauptetem oder Negiertem. In dieser Hinsicht kommt der Gebrauch der Sprache später, Sprache geht allem Bewußtsein als das Medium voraus, aus dem die Möglichkeiten, sich als Sprecher zu identifizieren, geschöpft werden.[3] Sprache ist also kein System. Nicht die Sprache spricht, sondern die Gesellschaft spricht mit sich selbst durch das Medium Sprache. Menschen (psychische Systeme) bilden hierbei nur die „Zwischenspeicher". Das wird aber erst anschaulich bei schriftlichen Kommunikationen. Diese verfestigen die Formen und bestimmen genauer als mündliche Kommunikationen, wie daran „angeschlossen" werden kann; was man darauf sagen kann; wie man etwas wieder oder anders verwenden darf. Texte kann man vor- und zurückschlagen. Sie sind eine Simultanpräsentation von Gedanken, die sonst nur nacheinander gesagt und hintereinander gehört werden können.[4] Erst mit der Schrift bietet Sprache gleichrangig das Ja und das Nein zum Gesagten an. Sprache ist also binär codiert:

---

[3] „Insofern folgen wir dem ‚linguistic turn', der das transzendentale Subjekt durch Sprache, aber das heißt jetzt: durch Gesellschaft ersetzt. Im Eigenverhalten des Kommunikationssystems Gesellschaft wird jener imaginäre Raum von Bedeutungen stabilisiert, der im rekursiven Anwenden von Kommunikation auf Kommunikation nicht zerstört, sondern etabliert wird ..." Die Gesellschaft der Gesellschaft, 219.

[4] Vgl. ebd., 213.

Nein | Ja[5]
Anschluß

und bietet allen Funktionssystemen - uns wird nur das Religionssystem interessieren - an, Ja und Nein durch eigene Codes zu besetzen. Indem man die Ja-Seite wiederholt und die Nein-Seite wiederholt ausschließt, bilden sich Identitäten. Identität entsteht als serieller Kommunikationsprozeß, nicht als ein logischer Schluß durch ein Subjekt auf ein Objekt oder ein Prädikat. Erst jetzt kann man sich auf Festes beziehen, kann streiten, antworten, differenzieren, kurz: kann etwas darauf sagen und anschließen. Sofort ergibt sich das Paradox: Bestimmtheit entsteht aus dem Unbestimmbaren nur deshalb, weil man das unbestimmte Nein nur durch *bestimmte* „Jas" verneinen kann. Das Paradox führt hier nicht zum Stop der Kommunikation, sondern stimuliert sie, weil jedes Ja zu einem Nein neue „Neins" provoziert. (Diese Figur wird uns auf höherer Ebene wieder begegnen: Man kann den transzendenten Gott nur durch immanenten Glauben bzw. immanente Riten kommunizieren. Aber es sind gerade die immanenten Bestandteile des Glaubens bzw. der Riten, die die theologische Kritik und die religiöse Entwicklung stimulieren.)

Begriffsgestalt

Begriffspaare, welche zentral „Ja" und „Nein" steuern und damit funktionsspezifische Eigensprachen abgrenzen, werden Codes genannt und über ihre Verwendung, nicht über ihre Inhalte definiert. Sie bilden den Ausgangs- und Mittelpunkt, von dem aus der Abstand aller anderen Begriffe gemessen wird. Insofern können sie als Reinform der Funktion von Begriffen überhaupt gelten.

Die Funktion von Begriffen ist nicht einfach mit ihren unbeabsichtigten Nebenfolgen wiederzugeben. Funktion wird zwar im Nachhinein anhand der Folgen festgestellt, aber sie läßt Schlüsse auf den Bau und die Verwendung des Begriffs zu. Begriffe wie „Gott" (oder auch Begriffsgruppen wie „Gott und sein Sohn") funktionieren in der Weise, daß sie andere Begriffe anlagern oder abstoßen. Die Anlagerung oder Abstoßung kann sich stabilisieren, so daß deutlich wird, daß ein Begriff grundsätzlich verbunden oder unverbunden mit anderen existiert. Das hat zunächst nichts mit der inhaltlichen Nähe der Begriffe zu tun. „Gott" und „Teufel" werden sich stabilisieren, weil sich beide durch eine klare Entgegensetzung anziehen. Besonders festigen wird sich die Verbindung „Gott" und „Vater", da gerade diese Verbindung von den Gnostikern angezweifelt worden ist.[6] Bevor also eine inhaltliche Bestimmung

---

[5] Zur Schematisierung vgl. unten (4.4.2).

[6] Gnostisch ist mit „Gott" der Gott dieser Welt, der Schöpfer gemeint. Er befindet sich auf einer ganz anderen Ebene als der „Vater", der das Pleroma regiert. Beide Begriffe sind weder entgegengesetzt (klare Negation zwischen „Vater" und „Archonten", also den bösen Weltgeistern) noch eindeutig verbunden. Von daher bestand Gefahr, daß sich beide voneinander wegbewegen: Spricht man über religiöse Dinge dieser Welt (Leiden,

möglich ist, muß sich erweisen, welches Wortumfeld sich um einen Begriff gebildet hat. Was ist direkt entgegengesetzt, was ist ähnlich, was ist die Instanz, welche die Unterscheidung von Ähnlichkeit und Entgegensetzung aufrechterhält? Ein Begriff ist somit formal durch seine Umgebung definiert:

$$\text{Begriff} = \frac{\text{Ähnliches} \mid \text{Entgegengesetztes}}{\text{Unterscheidendes}}$$

Funktional müßte man die Definition umgekehrt darstellen, weil sich erst aus der doppelten Differenz die Identität ergibt:

$$\frac{\text{Ähnliches} \mid \text{Entgegengesetztes}}{\text{Unterscheidendes}} = \text{Begriff}$$

Begriffe loten also aus, was sie bedeuten sollen. Funktional bestehen sie zunächst als leere Hüllen, die sich erst durch ihre Verwendung mit Inhalt füllen.

> Ein plastisches Beispiel bietet die Debatte über das Selbstverständnis deutscher Kultur. Zwei Begriffssonden kristallisierten sich heraus: „Multikultur“ und „Leitkultur“.[7] Sie wurden nicht gezielt ausgelegt in der Absicht, einen Diskussionsprozeß anzuregen, es war umgekehrt die laufende Kommunikation, die beide Begriffe als geeignet entdeckte, an ihnen andere Begriffsformationen (Behauptungen, Bilder, Vergleiche) auszutesten. Die meisten Beiträge beginnen mit der Aufforderung, man müsse erst klären, was denn eigentlich mit „Leitkultur“ oder „Multikultur“ gemeint sei. Aber genau darin besteht die Funktion der Begriffe: Definitionsbedarf zu erzeugen und abzutragen. Die Begriffe müssen einerseits so klar sein, daß sie Definitionen andeuten und Widerspruch auslösen, sie müssen andererseits so unklar sein, daß sie Beiträge stimulieren. Salopp gesprochen: Alle reden darüber, weil keiner *genau* weiß, worüber man redet. Kommunikation dient dazu, Kommunikation am Laufen zu halten.

Das gilt auch für die Kommunikation über Religiöses. Der Streit zwischen Gnosis und Orthodoxie war ein früher Vorbote dieser Diskurse, bei denen sehr schön nachweisbar ist, daß Kommunikation nur dort gelingt, wo nicht zuviel und nicht zuwenig gewußt wird. Gnostiker wußten zum einen zuviel: Sie definierten das Innere Gottes, was die Kommunikation zum Stoppen brachte. Was soll man noch hoffen, glauben, beten, wenn die Erlösungszusammenhänge ganz klar sind? Die Gnostiker wußten zum anderen zuwenig: Sie entfernten Gott so weit von der irdischen Welt, daß es unmöglich wurde, über ihn zu sprechen.

Irrtum), adressiert man „Gott“; spricht man über religiöse Dinge der oberen Welt (Erlösung, Erkenntnis), adressiert man den „Vater“. Die kirchliche Theologie wird aber die Gleichung „Vater = Gott“ durchsetzen.

[7] „Multikulturell“ stammt aus der kanadischen Föderalimus-Debatte und wurde von der öffentlichen Diskussion in Deutschland aufgegriffen. „Leitkultur“ wurde eher beiläufig von einem konservativen Politiker in einer Pressekonferenz genannt. Die Ursprünge beider Begriffe sind datierbar, sogar bestimmten Personen zuschreibbar, aber die Konjunktur der Begriffe ist ein autopoietischer, selbststeuernder Prozeß.

Theoriegestalt

„Diese Theorie ist der Hegelschen äußerlich in vielerlei Hinsicht vergleichbar - sie ist z.B. ähnlich großflächig angelegt und zugleich ähnlich differenziert in den Applikationsleistungen. [...] Luhmann versucht, in seiner Theorie zu reformulieren, was die Theologie damit wohl gedacht habe, und er macht Vorschläge, wie sie ihre Gedanken konsistent und erfolgsorientiert weiterbilden könne. [...] Wichtig bleibt - und so läßt sich Luhmanns detailliertes Eingehen auf theologische Inhalte erklären - das adäquate Verstehen der theologischen Chiffrierung, mit deren Hilfe unbestimmbare in bestimmbare Komplexität transformiert wird.“[8] So urteilte der evangelische Systematiker Michael Welker, der als der Erstübersetzer von Luhmanns Theorie in die christliche Theologie gelten darf. Man könnte Luhmanns Hauptwerk „Soziale Systeme“ als ein riesiges, sich verzweigendes Glossar des einen Satzes darstellen: „Die folgenden Überlegungen gehen davon aus, daß es Systeme gibt.“[9] Es ließen sich auch andere Anfangssätze nehmen, dann würde sich *derselbe* Baum (besser: dasselbe Labyrinth) nur anders verzweigen. Im Grunde müßte man die Texte Luhmanns als Hypertext darstellen, was jüngst unternommen wurde.[10] Die neuzeitlichen Druck- und Lesegewohnheiten lassen zwar Fußnoten zu, aber nur *eine* Fußnoten-Ebene.[11] Was, wenn man Fußnoten kom-

---

[8] Welker, M., Die neue „Aufhebung der Religion“ in Luhmanns Systemtheorie, in: Welker, M. (Hg.), Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion, Frankfurt am Main 1985, 93-119, hier 94 und 104.

[9] Luhmann, N., Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main (4. Auflage) 1993, 30. Das gesamte Buch „Soziale Systeme“ bezeichnete Luhmann wiederum als „Einleitungskapitel“ einer umfassenderen „Theorie der Gesellschaft“, an der er von 1960 bis 1998 schrieb, deren Durchführung das zweibändige Werk „Die Gesellschaft der Gesellschaft (1997)“ bildet und deren Anwendungskapitel folgende Bücher sind: „Die Wirtschaft der Gesellschaft (1988)“, „Die Wissenschaft der Gesellschaft (1990)“, „Das Recht der Gesellschaft (1993)“, „Die Kunst der Gesellschaft (1995)“, „Die Politik der Gesellschaft (2000), „Die Religion der Gesellschaft (2000)“ und „Das Erziehungssystem der Gesellschaft (2002)“.

[10] Vgl. Bardmann, Th. M./Lambrecht, A., Systemtheorie verstehen. CD-ROM mit Lehrbuch, Wiesbaden 1999. Rezension hierzu: Werber, N., Im Labyrinth der Systeme. Hätte Niklas Luhmann CD-ROMs schreiben sollen? In: Tageszeitung taz vom 15./16. 1. 2000. Die CD-ROM nimmt eine Bemerkung Luhmanns auf, wonach die angemessene Form seiner Theorie ein Labyrinth sei. Man kann überall einsteigen und sich ziellos darin bewegen. Die CD-ROM bietet 13 Eingänge ins Labyrinth an. Darin kann man sich per Mausklick in andere Gänge, hier: auf andere Hypertext-Ebenen, begeben.

[11] Wie historisch kontingent diese Festlegung ist, zeigt ein Blick auf den Talmud, der in einer Art Schalen-Ordnung die Anlagerung mehrerer Kommentare zuläßt. Die erste Seite des Babylonischen Talmuds weist neun verschiedene Schichten auf: den Text der Tora, darum die referierende Mishna, darum/darunter die erläuternde Gemara, daneben Raschis Kommentar, gegenüber der Tosaphisten-Kommentar, oben Hinweise von Gelehrten und auf Gelehrte, unten neuzeitliche Anmerkungen, dazwischen Parallelstellen und Verweise auf andere Kompendien. Vgl. Der Talmud, ausgewählt, übersetzt und erklärt von R. Mayer, München (8. Auflage) 1980, 23-26.

mentieren will? So bleibt nur das gewohnte Nacheinander von Texten mit „siehe unten"- und „siehe oben"-Verweisen.
Luhmann montiert seine Begriffe, die er in einer Vielzahl von Aufsätzen entwickelt hat, im theoretischen Grundlagenwerk „Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie", (Frankfurt 1984). Alle Werke bis zu diesem Buch bezeichnet er als „Nullnummern".[12] Alle Werke, die nach diesem Buch erschienen sind, bilden Ausführungen des dort angelegten Programms. In „Soziale Systeme" wird systematisch vernetzt, was Luhmann an anderen Orten epochen- oder fachspezifisch getestet hat. Vernetzung bedeutet nicht, daß „Soziale Systeme" ein System bildet, das - wie in Hegels „Phänomenologie"[13] - einen Begriff aus dem anderen entwickelt, so daß eine Begriffsspirale aus Entäußerung und Zu-sich-selbst-Kommen sichtbar wird, die im absoluten Begriff kulminiert, welcher sich schließlich selbst als verantwortlich für den Anfang und den Fortgang der bisherigen Denkbewegung erkennt. Luhmanns „System" dagegen beginnt nicht mit einer scheinbaren Unmittelbarkeit (z.B. unmittelbares Selbstbewußtsein oder unmittelbare Sinnlichkeit), sondern mit der Gleichzeitigkeit von Innen *und* Außen, Selbst- *und* Fremdverhältnis, System *und* Umwelt: Innen, das sich deduzieren läßt, und Außen, das man induzieren muß. Statt eines Prinzips steht am Anfang die Gleichzeitigkeit des Differenten. Die Vernetzung besteht in der gegenseitigen In-Beziehung-Setzung von Unterscheidungen. Das heißt, daß ein Begriffs*paar* zum anderen hinzukommt. Das Paar sagt immer auch den Differenzwert mit (A und nicht-A) und schließt damit Drittes aus (kein B neben A und nicht-A). Im Unterschied zum Prinzip bietet die Binarität des Begriffspaares zwei gleichberechtigte Anschlußmöglichkeiten. Es genügt nicht, einen Begriff von seinem Gegenteil zu kontrastieren (Sein/Schein, Einheit/Vielheit), sondern man muß ein Begriffspaar mit dem anderen kombinieren, zum Beispiel Erleben/Handeln mit Interaktionen/Organisationen.[14] Wenn Luhmanns „System" von einem Theoriestück zum anderen übergeht, muß es immer auch begründen, warum es nicht die Alternative wählt, und wer dafür sorgt, daß die Alternative ausgeschlossen bleibt. Das ist vom Geltungsanspruch her universal, aber von der Tätigkeit her immer fragmentarisch, denn das System enthält

---

[12] Baecker, D./Stanitzek, G. (Hg.), Archimedes und wir. Interviews mit Niklas Luhmann, Berlin 1987, 147.

[13] Natürlich drängt sich der Vergleich zur „Phänomenologie des Geistes" auf, die mit dem Satz einsetzt: „Das Wissen, welches zuerst oder unmmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, *Wissen des Unmittelbaren* oder *Seienden* ist." Hegel, G. W. F., Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main 1986, 82. Die folgenden 500 Seiten explizieren diesen Satz.

[14] Im Verfahren der Kreuztabellierung entstehen sogleich komplizierte Muster. Transzendenz/Immanenz bezogen auf Gott/Götzen ergibt bereits vier Möglichkeiten: Transzendenz in bezug auf Gott/Götzen (Polytheismusproblem) und Immanenz in bezug auf Gott/Götzen (Bilderproblem).

seine Umwelt nicht. Im Gegenteil - es hält sich ständig von der Umwelt fern: „das System ist die Differenz von System und Umwelt."[15]
Luhmann notiert, daß die Arbeit an „Soziale Systeme" weniger in der Formulierung der Teile lag, als in ihrem Arrangement. Wie man in „Soziale Systeme" einsteigt, wird sozusagen von der Umwelt des Lesers bestimmt. Das System antwortet je anders auf unterschiedliche Anforderungen. Daher bietet sich „Soziale Systeme" bewußt für Quereinsteiger an. Es gibt viele Eingänge ins Labyrinth. Es entsteht, weil Luhmann verschiedene Theorien gleichzeitig verwendet: „Wirft man drei Steine in den Brunnen, entstehen sehr rasch, sobald nämlich die Wellen sich kreuzen, unübersichtliche Verhältnisse."[16]
Luhmann bedient sich bei seiner „allgemeinen Theorie" der System-, der Evolutions-, der Kommunikations- und der Beobachtungs-Theorie unter Hinzuziehung der mehrwertigen Logik. Seine Theorie beansprucht, alles Soziale zu behandeln und alle Wissensgebiete als soziale Systeme beschreiben zu können. Dabei will Luhmann den Bau der Begriffssysteme selbst rekonstruieren. Er hebt sich damit von der Tradition der Wissenssoziologie ab, die sich auf die Beschreibung der sozio-ökonomischen Bedingungen von Wissensproduktion und Wissensselektion beschränkt hat. Luhmann unterstellt, daß die bestimmten Wissensformationen entsprechende Gesellschaftsformationen erst ermöglicht haben. Daher ist es notwendig, die innere Logik und die äußeren Bedingungen wechselseitig zu analysieren. Dies führt bei seinen Texten zu rasanten Wechseln zwischen historischen Gesellschaftsanalysen und philosophischen Begriffsanalysen. Erst die Beziehung (Gesellschaftsstruktur und Semantik[17]) beider ergibt den Erkenntnisgewinn, den seine Theorie verspricht.
Jede universale Theorie ist selbstreferentiell, weil sie sich als Gegenstand enthalten muß. In Luhmanns Theorie taucht die eigene Theorie nicht als ein Sonderfall (Metakommunikation, Transzendentalreflexion o.Ä.) auf, sondern als *Beispielfall* für alle anderen Gegenstände, die allesamt selbstreferentiell gebaut sind. Also kann an der Explikation der Theorie die Explikation der Gegenstände gezeigt werden und umgekehrt. Wir befinden uns so von Anfang an in einem Zirkel (Methode bestimmt Gegenstand, Gegenstand bestimmt Methode).[18] „Spätestens hier ist mit dem üblichen 'Dezisionismus'-

---

[15] Luhmann, N., Systemtheorie, Evolutionstheorie und Kommunikationstheorie, in: Luhmann, N., Soziologische Aufklärung, Bd. 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Opladen 1975, 193-203, hier 194.

[16] Ebd., 196.

[17] So der Titel einer von Luhmanns Aufsatzsammlungs-Reihen: Frankfurt am Main 1980-1995 (4 Bände).

[18] Besonders deutlich wird dies beim Gegenstand Religion: Die Soziologie bestimmt, was Religion ist. Religion aber bestimmt, was an ihr soziologisch ist. Der Zirkel wiederholt sich auch in den Systemen: Religion bestimmt, was Gott ist; Gott bestimmt, was religiös ist. Dogmatik bestimmt, was Glaube ist; Glaube bestimmt, was dogmatisierbar ist; usw.

Vorwurf zu rechnen. Er ist nicht ganz unberechtigt. Systeme haben eine Fähigkeit zur Evolution nur, wenn sie Unentscheidbares entscheiden können."[19] Wie eine Theorie oder ein System anfängt, läßt sich erst sagen aus dem, wie es sich weiterentwickelt. Erst im Nachhinein kann der Anfang stabilisiert werden, d.h. kann der Anfang *als Beginn eines notwendigen Ganges rekonstruiert* werden. Er wird *post eventum* der Willkür oder dem Zufall des Beginns entrissen. Die Theorie begründet sich selbst, wie sich Münchhausen am eigenen Schopf aus dem Sumpf zieht, und hängt buchstäblich in der Luft. Die Selbstimplikation beantwortet Luhmann mit Selbstbegründung. Er macht keine Versuche, dem Zirkel zu entgehen, sondern unternimmt es, den Zirkel möglichst differenziert auszubauen. Dazu werden Begriffe verwendet, die sich „aneinander schärfen".[20] Luhmanns Theoriegebilde schwebt wie ein feinstgliedrig ausgebautes Luftschloß, von dem niemand weiß, ob es die höhere Beschreibung der Realität oder die Einbildung eines einzelnen ist. „Der Flug muß über den Wolken stattfinden, und es ist mit einer ziemlich geschlossenen Wolkendecke zu rechnen. Man muß sich auf die eigenen Instrumente verlassen. Gelegentlich sind Durchblicke nach unten möglich [...]. Aber niemand sollte der Illusion zum Opfer fallen, daß diese wenigen Anhaltspunkte genügen, um den Flug zu steuern."[21] Es ähnelt auch in dieser Selbstbezüglichkeit dem Labyrinth, bei dem jeder, der sich hineinbegibt, vergißt, wie er hineingeraten ist.

Aufgrund dieser Enthobenheit erweist sich die Theorie bei der Anwendung auf verschiedenste Gebiete als leistungsfähig. Die Begriffe sind so konzipiert, daß sie über anderen Gegenständen neue Konstellationen einnehmen. Sie fungieren als Differenzangaben, mit denen der Beobachter Abstände messen kann. Zum Beispiel besagt „Umwelt" den Abstand des Systems zu sich selbst; „Gott" besagt den Abstand von Immanenz zur Transzendenz, „Kommunikation" den Abstand zwischen Verstehen und Mitteilung usw. Mit Hilfe dieses Instrumentariums können historische oder moderne Phänomene neu beschrieben werden. Nichts anderes will diese Theorie. Sie beobachtet und rekonstruiert, warum die Dinge so sind, wie sie sind. Sie fügt keine Normativität hinzu, nicht einmal über die Hintertüren der „Dysfunktionalität". Erkenntnis läßt sich nicht daraus gewinnen, wie man es hätte besser machen können, sondern indem sie das Wirkliche als Lösungen auf Fragen darstellt, die auch anders hätten beantwortet werden können. Das Wirkliche wird nicht durch seine Kausalgründe erklärt, sondern durch funktionale Äquivalente. Alles Wirkliche ist anders möglich.

---

[19] Soziale Systeme, 10f.
[20] Ebd., 12.
[21] Ebd., 13.

3 ALLGEMEINE SYSTEMTHEORIE

Luhmanns Theorie wird im folgenden auf drei Koordinaten reduziert, innerhalb derer sich seine Theorie bewegt. Der Beginn aller Vorgänge ist die Setzung einer Differenz. Über semantische und formallogische Analysen fächern wir die Bedeutungen von „Differenz“ weiter auf, als dies in Systemtheorie oder Theologie normalerweise geschieht. Durch Differenzgefälle werden Kommunikationen hervorgerufen. Eine ausführliche Darstellung ist notwendig, um zu zeigen, daß alle Kommunikationen nichts anderes sind als Verarbeitung und Weiterreichung von Differenzen. Dazu muß sich Kommunikation aber eines Mediums bedienen, das nicht weiter differenziert werden kann: Sinn. Aus ihm gewinnen alle Systeme ihre Formen, mit denen sie hantieren, auch die Religion. Diese Formen nennen wir im allgemeinsten Begriff „Wissen“. Alle Kommunikation befindet sich in dem Widerspruch, sich aus dem Einheitsmedium zu bedienen, aber Differenzen zu behandeln. Dieser Widerspruch bricht an vielen Stellen als Paradox auf. Die Religion ist das System, das auch noch über dieses Paradox kommunizieren kann. In fortlaufender Konkretisierung werden die Funktionen des Religiösen entwickelt.

3.1 Differenz, der Beginn

Wir waren ausgegangen von der Frage, wie sich religiöse Systeme unterscheiden können, und haben gesehen, daß Systeme selbst aus der Differenz zu ihrer Umwelt bestehen. Alle Kommunikation im System besteht aus Selektionen, also weitergereichten Differenzen. Die Besonderheit des religiösen Systems liegt darin, das Differenzlose zu kommunizieren. „Differenz“ spielt auf allen Ebenen eine Rolle, so sehr, daß man Luhmanns Theorie treffend als Differenztheorie bezeichnen kann. Dieser Grundbegriff wird zunächst formal beschrieben, um danach seine soziale Form, den Widerspruch, aufzuklären. Dann erst sind wir in der Lage, zu verstehen, was dem Andersreligiösen „Widersprechen“ oder „Häretisieren“ bedeutet.

3.1.1 Formale Differenz

Am Anfang war die Differenz

In der Philosophie steht am Anfang das Erstaunen, und zwar Erstaunen darüber, daß es nicht nur Eines gibt, sondern eine differenzierte Welt, daß man Dinge nur nacheinander anschauen kann und nicht alle auf einmal, daß Dinge sich beim zweiten Hinsehen verändern etc. Hieraus wird erklärt, daß das Denken nicht selbstgenügsam bei sich selbst bleiben kann, sondern ausgeht zu den Dingen, von dort aus zu Begriffen und Ideen, um erst nach einem langen Umweg zu erkennen, daß es sich selbst denkt. Inzwischen ist es aber „älter“ geworden und muß den Zirkel von neuem durchlaufen, um zu sehen,

was beim zweiten Mal freilich neue Differenzen aufwerfen wird. Die Bemühung um Einheit produziert Differenz. Und die Differenz stimuliert die Bemühung um Einheit.[1]

Differenz erweist sich als Differenzierungs*vorgang*; eine statische Differenz wäre Einheit von unterscheidbaren Teilen. Sie liegt also nicht vor, wie Einheitliches einfach „ist", sie entsteht als reflexive Bewegung des Einen. Hegel hat diesen Gang als Selbstbewegung des Geistes beschrieben. Luhmann verwendet diesen Gedanken, um auch noch die Einheit der Bewegung zu differenzieren. Sobald eine Reflexion auf etwas angestellt wird, wird die eigene Beobachtung von anderen Beobachtungen abgegrenzt. Einheit besteht nur immer als reflektierte, beobachtete Einheit und zwingt zur Unterscheidung, ob sich etwas selbst reflektiert oder von außen reflektiert wird oder ob es sich als von außen reflektiert reflektiert. Am Anfang steht also die Reflexion, die Luhmann - um der transzendentalphilosophischen Vorbelastung dieses Begriffes zu entgehen - als *Beobachtung* bezeichnet.

Es ist ebenso sinnlos, nach dem Gott *vor* der Schöpfung zu fragen (so der gnostische Versuch, Einheit zu denken), wie nach der Ur-Einheit *vor der Differenz*. Das ist streng zu unterscheiden von einer *Einheit der Differenz*. Jeder Begriff von Einheit kann nur über Differenzen rekonstruiert werden. Selbst wenn wir die Welt als eine differenzierte Einheit beschreiben (vereint unter einer Geschichte, einem Gott, einer transzendentalen Apperzeption etc.), können wir dies nur in Beschreibungsvorgängen, die Zeit brauchen und einen Beobachter voraussetzen. Wir haben damit schon zwei verschiedene Differenzen: zum einen die Unterscheidung des Gegenstandes (dies/nicht-das), zum anderen die Operation des Unterscheidens (Unterscheiden/Nichtunterscheiden).[2] Im selben Moment differenzieren sich so die Umwelt wie auch das System. *Daher steht bei Luhmann am Anfang nicht die Einheit von Differenz, sondern die Differenz von Einheit und Differenz.*

Das ist keine logische Geschmackswahl, denn - wie wir sehen werden - mit dieser logischen Figur setzen sich alle sinnverarbeitenden Systeme fort und setzen sich von anderen Systemen ab. Dies kann auf zwei Weisen geschehen: Man schließt den anderen als irrelevant oder als Gegner aus.

Verschiedene Negationsmöglichkeiten

> Konkurrenz bedeutet, daß es über die Differenzen *zwischen* den Angeboten hinaus noch eine *Differenz von Wählendem und Angebot* gibt. Die Differenz zum Angebot ist nicht

---

[1] „Ich halte es zum Beispiel für fruchtbarer, Theorien nicht mit Einheit anzufangen, sondern mit Differenz, und auch nicht mit Einheit (im Sinne von Versöhnung) enden zu lassen, sondern bei einer, wie soll ich es sagen, besseren Differenz." Baecker, D./Stanitzek, G., Archimedes und wir. Interviews mit Niklas Luhmann, Berlin 1987, 127.

[2] Letztere ist nicht reflexiv beobachtbar, sondern nur von einem Beobachtungsstandpunkt aus, der die Welt anders unterscheidet, z.B. wenn ein Theologe Politik oder eine Ökonom Philosophie beobachtet.

gleich der Differenz unter den Angeboten, weil es einmal um Differenz *zum* Beobachteten geht und einmal um Differenz *im* Beobachteten. Es gibt also zwei verschiedene Negationsmöglichkeiten.[3] Die Grundlage aller zweiwertigen Logik bildet das Negationsverhältnis, wobei Negation ganz formal ein Umtauschverhältnis des einen in den anderen Wert meint: Das eine ist das Gegenteil des anderen. Als Formel ausgedrückt: „p ist nicht 'nicht p'" und „p ¬(¬p)".

p	**¬p**
j	n
n	j

Wird „~p" in den aussagelogischen Tafeln durch das Zeichen „q" ersetzt und damit zu einem qualitativ verschiedenen Symbol, so ändert sich auch die ja/nein-Wertigkeit in eine wahr/falsch-Wertigkeit. Klassisch metaphysisch handelt es sich hierbei um zwei verschiedene Transzendentalien: *res* (j/n) und *verum* (w/f).

p	**q**
w	f
f	w

Um material so verschiedene Sätze wie „Gott ist allmächtig" und „Heute ist die Sonne aufgegangen" auf ihre Verknüpfbarkeit zu untersuchen, werden sie formal wie kontravalente Aussagen behandelt. Die eine Aussage (auch auf Prädikate anwendbar) ist eben nicht die andere, sonst könnte man beide nicht auf Konkurrenzen hin vergleichen. Aussagen verhalten sich auf der Verknüpfungsebene (schematisch dargestellt als die fettgedruckte Zeile der Tabellen) zueinander kontravalent. Dies ist die formale Annahme, um ihre logischen Verknüpfungen festzustellen.

Aber weshalb muß die materiale Wertigkeit (Wahrheit) der Aussagen p und q die formale Wertigkeit (das Zutreffen) von „p verknüpft mit q" ausdrücken? Es kommt zur Verbergung der formalen j/n-Logik durch die materiale w/f-Logik. Dabei wird immer vorausgesetzt, daß sich p durch Negation verlustfrei in q übersetzen läßt und umgekehrt. Dies ist nur dann der Fall, wenn es einen einzigen Negationsoperator gibt, der für j/n und w/f gilt. Auch wenn Einleitungwerke die Aussagenlogik als Selbstanwendung eines Kalküls der Aussagenebene auf der Verknüpfungsebene erklären,[4] so ist dies doch ein uneigentliche Redeweise, die „wahr" wie „ja" und „falsch" wie „nein" behandelt.

p	**q**	**p → q**
w	w	f
w	f	w
f	w	w
f	f	w

Meist werden ohne Begründung die Wahrheitswerte der *Aussagen* mit den Wahrheitswerten der *Aussagenverknüpfung* identifiziert. Dies ist nicht von Belang, solange man

---

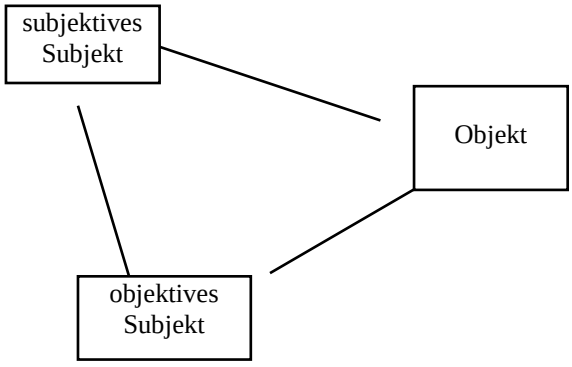
[3] Vgl. Günther, G., Beiträge zu einer operationsfähigen Dialektik, Bd. 1: Metakritik der Logik, Hamburg 1976, 47.

[4] So z.B. Anzenbacher, A., Einführung in die Philosophie, Freiburg/Basel/Wien (6. Auflage) 1997, Kapitel 5.1: Logik, 193-211.

sich in der zweiwertigen Logik befindet, weil dort den zwei exklusiven Aussagenwerten (w/f) zwei ebenso exklusive Verknüpfungswerte (j/n) gegenüberstehen. Die klassische Logik hat sich mit den drei Grundgesetzen (1: Identität = Es existieren zwei Wahrheitswerte; 2: Widerspruch = Eine Aussage hat höchstens einen Wahrheitswert; 3: Ausgeschlossenes Drittes = Eine Aussage hat mindestens einen Wahrheitswert) auf Zweiwertigkeit festgelegt.[5]

Wenn wir aber deutlicher die materialen Aspekte von den formalen unterscheiden, benötigen wir *zwei* Negationsoperatoren, *zwei* unterschiedliche Differenzen. Es können nun nicht mehr alle Aussagen auf eine Leitunterscheidung bezogen und ihr zugeordnet werden, entweder „ja" oder „nein", entweder „wahr" oder „falsch". In einer höherwertigen Logik sind beide Unterscheidungen nicht mehr aufeinander abbildbar, sie beziehen sich stattdessen auf ein differentes (nicht gemeinsames) Drittes.

Auf die gegenseitige Wahrnehmung von Systemen angewandt, bedeutet das, daß jede Außenbeobachtung des einen Systems durch ein anderes nie zu einer 1:1-Abbildung führt, weil Reflexionsverluste entstehen. Verstehen ist nur der Kompensationsversuch (Erklärungen, Einfühlungen, Rekonstruktionen, Anthropomorphisierungen ...) von Mißverstehen. Die Zweiwertigkeit geht davon aus, daß sich das Objekt in ein Subjekt spiegeln läßt: Gegenstand = Gegenstandsreflexion. Subjektives Denken spielt sich immer im Bewußtsein ab und bleibt unausweichlich zweiwertig strukturiert: Das Subjekt kann nur „etwas" denken, kann nur „objektiv" denken. Es gibt kein Bewußtsein, das rein reflexiv, d.h. sich nur als Bewußtsein (nicht als Sein) denken könnte. Darauf hat P. Hejl hingewiesen. Er behauptet, daß für die systemtheoretischen Beobachtungen sozialer Systeme die zweiwertige Logik nicht ausreiche, weil



zwei Beobachter auf ein Objekt notwendig seien, um ein System zu bilden.[6] Die zweiwertige Logik operiert aber immer nur mit „Subjekt-Objekt" oder „Subjekt-Prädikat". Alle denkenden Subjekte lassen sich idealiter in einem transzendentalen Subjekt zusammenfassen. Sie alle haben teil an der einen Vernunft, dem einen Denken. Denken

[5] Vgl. Cherniavsky, V., Die Virtualität. Philosophische Grundlagen der logischen Relativität, Hamburg 1994, 277-282.

[6] Vgl. Hejl, P., Zur Diskrepanz zwischen struktureller Komplexität und traditionalen Darstellungsmitteln der funktional-strukturellen Systemtheorie, in: Maciejewski, F. (Hg.), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion, Bd. 2, Frankfurt 1974, 186-235, hier 201.

(Gedankenfolge eines idealen Bewußtseins) aber weiß von sich nur, daß es immer intentional gerichtetes Denken ist. Seine Funktion der Orientierung durch Ausschluß des Nichtgedachten bleibt ihm verborgen. Die Objektbeziehung von Denken und Sprache dient neben der Bezeichnung von Dingen (oder anderen Personen) immer auch der Komplexitätsreduktion: „Ich denke und nicht jemand anderes denkt in mir. Ich denke jetzt, nicht in der Vergangenheit. Ich denke dies und nicht den Rest der möglichen Gedanken ...“ Denken ist an das zeitliche Nacheinander, an räumliches Nebeneinander gebunden und bestimmt daher Wahrheit als Identität (negativ formuliert: Nicht-Widerspruch). Die dritte logische Mindestbedingung, „der Ausschluß eines Dritten“, verdankt sich der Selbsthaftigkeit des Bewußtseins (negativ formuliert: die Nicht-Überlappung von unterschiedlichen Perspektiven).[7]

Die Begrenzung der Wahrheitsfähigkeit auf Zweiwertigkeit führt dazu, daß die Logik entweder (siehe Schema) das subjektive Subjekt und das objektive Subjekt zusammendenkt oder - was dasselbe ist - das objektive Subjekt und das Objekt. Im ersten Fall entsteht ein universales Subjekt, der Idealismus, im zweiten Fall ein universales Objekt, vulgo Materialismus. Ob sich die Gegenstände nach der Erfahrung richten oder die Erfahrung nach den Gegenständen, ist strukturell identisch. Zweiwertigkeit läßt nur einen positiven Wert als Gegenüber des negativen Wertes zu: A und nicht-A, d.h. es gibt nur *eine* Designation, nämlich A. „Mit Hilfe einer Logik, die über nur einen designierenden Wert verfügt, kann nicht zwischen Subjekt und Objekt differenziert werden [es gibt nur Objekte oder nur Subjekte], denn dazu wären wenigstens zwei designierende Werte notwendig.“[8] Die mehrwertige Logik versucht, dieser Beschränkung mit Hilfe von rein funktionalen Zeichen, die nichts außer einer Leerstelle (Variable) bezeichnen, zu entkommen. Sie differenziert die klassische Negation in drei „Rejektionen“, die entweder einen der Werte rejizieren oder beide Werte rejizieren und durch einen anderen ersetzen oder beide Werte rejizieren und durch zwei andere ersetzen. Die Umwelt eines Systems braucht dann nicht mehr in der Alternative „anderes System“[9] oder „gar nichts“ rezipiert werden, sondern es steht nun die Möglichkeit zur Verfügung, „die Einwirkungen der Umwelt nicht als Störfaktoren zu interpretieren, sondern qua Transjunktion als Produkt der Komplexität des Gesamtsystems, zwischen dessen Teilen logische Komplexitätsdifferenzen bestehen können, aber nicht müssen.“[10]

Wenden wir diese Verdoppelung auf unsere Untersuchung an: Ein System kann Umwelt dann schon nicht mehr eindeutig einordnen, wenn es mit einem *anderen System* kommuniziert, von dem aus das Ausgangssystem und seine Umwelt zusammen wieder eine Umwelt bilden. Das binäre Schema System-Umwelt, Identität-Differenz, Pluspol-Minuspol verschwimmt angesichts einer Beobachtung durch ein weiteres System. Das ist der Fall, wenn das Christentum nicht mehr zwischen Christen und heidnischer Umwelt unterscheidet, sondern zwischen Heiden und Häretikern, die sich beide auf unterschiedliche Weise von den Christen unterscheiden. Treten konkurrierende Systeme auf, muß man immer dazusagen, unter welcher Hinsicht „Identität“ gemeint ist: als aus-

---

[7] Luhmann unterläuft dies mit dem Konzept des Beobachters, der in das Beobachtete wieder eintritt. Beobachtung zweiter Ordnung *ist* der Einschluß des Dritten.

[8] Hejl, P., Zur Diskrepanz zwischen struktureller Komplexität und traditionalen Darstellungsmitteln der funktional-strukturellen Systemtheorie, in: Maciejewski, F. (Hg.), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion, Bd. 2, Frankfurt 1974, 186-235, hier 210.

[9] Bewußtseinstheoretisch formuliert: „*alter ego*“.

[10] Ebd., 186-235, hier 222f.

schließliche Bezeichnung von etwas in der Umwelt oder als Auschlußwert für das beobachtete System oder als Selbstbezeichnung des beobachtenden Systems. Die Umwelten und Systeme lassen sich nicht mehr symmetrisch abbilden, weil Beobachtung nicht gegenseitig arbeitet („ich sehe, daß du mich siehst"). Das andere System ist eben kein anderes System, sondern als System anders, mit anderen Codes und anderer Umwelt. Man kann es nur qualifiziert abgrenzen, weil es weder „äußere" Umwelt noch „inneres" System ist, sondern ein System in der Umwelt des eigenen Systems.[11]

Günther nennt den dritten Wert „Reflexivität". Statt der klassischen zwei Wertakzente (Sein/Nichtsein = j/n oder Wahrheit/Falschheit = w/f) ergeben sich *drei* Reflexionsniveaus: Irreflexivität/Reflexivität/Doppelreflexivität.[12] Das Bewußtsein kann beobachten, daß es sich bewußt auf Sein bezieht. Damit wird das Schema Subjekt-Gegenstand angereichert um die Perspektive des Beobachters auf den Beobachtungsprozess selbst.[13]

Diese Anreicherung der Zweiwertigkeit wird in meinem Codeschema durch die Kontingenzformel dargestellt.[14] Der Code selbst hat eine irreflexive Seite (Immanenz) und eine reflexive Seite (Transzendenz). Die Differenz aus beiden wird unterschieden vom Beobachter aus, das ist die Kontingenzformel (Gott).

Irreflexivität | Reflexivität	=	Transzendenz | Immanenz
Doppelreflexivität		Gott

„Gott" bildet hier den dritten Wert und steht für die Selbstbeobachtung zweiwertiger Beobachtung. Solche Beobachtung verläßt den Raum von Bewußtseinsvorgängen und

---

[11] Auf dieser formalen Ebene wird es immer schwieriger, Anwendungen zu finden, weil die Umgangssprache nicht dreiwertig operiert.

[12] Günther verwendet auch die klassische Semantik von Es/Ich/Du oder Objektivität/Subjektivität/Absolutheit oder Reflexion-in-sich/Reflexion-in-anderes/Reflexion-in-sich-der-Reflexion-in-sich-und-anderes. Vermehrt man die Aussagewertigkeit auf drei, so verlängert sich die logische Tafel auf 9 (3^2) Zeilen. Dann ergeben sich bei zweiwertiger Verknüpfung 3^4 Möglichkeiten, bei dreiwertiger Verknüpfung 3^9 Möglichkeiten. Daß solche Extrapolationen von logischen Möglichkeiten nicht bloße Spielerei sind, sondern auch Konsequenzen für Ontologie und Transzendentalphilosophie haben, zeigt auf beeindruckende Weise: Günther, G., Beiträge zu einer operationsfähigen Dialektik, Bd. 1: Metakritik der Logik, Hamburg 1976, darin 44-50: Die philosophische Idee einer nicht-aristotelischen Logik, und: Die aristotelische Logik des Seins und die nicht-aristotelische Logik der Reflexion, 141-188, bes. 172 ff.

[13] Beobachtung von Beobachtung, Reflexion der Reflexion, Wahrheit der Wahrheit, aber nicht als subjektiver Prozeß, als Denkvorgang, sondern als „Datum des reinen Sinns". Ebd., 50. Günther bleibt nicht bei Dreiwertigkeit stehen, sondern schreitet fort zur n-Wertigkeit. Es wäre interessant zu untersuchen, ob die fortlaufenden Verästelungen nicht den Filiationen der Gnostiker gleichen, die sich in Überkomplexität verloren. Günthers Metaphorik zumindest legt einen Vergleich nahe. Er schreibt, das höchste Vermögen des Menschen sei nicht das menschliche Bewußtsein, um dessen „Dethronisierung" (ebd., X) er sich als Philosoph bemühte. Viele Bewußtseinsleistungen seien dem „Funktionsbereich der Hyle" zuzurechnen. Die Psyche sei nur eine Abbreviatur, ein infinitesimaler Bruchteil der Rationalität des Universums. Diese anzudenken gelinge nur durch eine post-aristotelische mehrwertige Logik, das wahre Vermögen hierzu sei das Pneuma.

[14] Siehe unten (4.4).

Bewußtseinsinhalten: „Der Begriff der Reflexion aber geht über den des Bewußtseins hinaus. Er umfaßt auch das bewußtseinstranszendente Objekt [...]."[15]

3.1.2 Differenz der Codes

Einteilungen sind etwas anderes als Codierungen

Auf lebensweltlicher Ebene teilen wir die Welt in Gruppen ein. Wir setzen dabei ein Gesamtzusammenhang aus Dingen voraus und ordnen die Dinge den Gruppen zu. Die Zuordnung erfolgt über Merkmalsähnlichkeit (Mann-Frau, Himmel-Hölle); die generellsten Merkmale werden seit jeher „Kategorien" genannt. Ihr philosophisches Problem ist die Nachträglichkeit, weil sie von den Dingen abgelesen werden. Noch allgemeiner als die „aufgelesenen" Kategorien der Gegenstandsbeschreibung sind Kategorien, die zur Gegenstandskonstitution führen. (So die Kritik Kants an Aristoteles.) Ähnlich verhält es sich mit dem Unterschied von Einteilungen (bei Luhmann „Duale" genannt) und Codes: Einteilungen stellen Gruppen fest, Codes stellen Gruppen her. Sie erzeugen erst den Unterschied, mit dem dann eingeteilt werden kann.[16] Das wird deutlich an der Ausschließlichkeit des Codes: Es gibt nichts, das nicht einer Seite zugeordnet werden könnte.[17]

Dagegen kennen Duale auch Nicht-Zuordenbares. Zum Beispiel werden mit dem Mann-Frau-Schema auch Kinder erfaßt, aber nicht eingeordnet. Mit dem Himmel-Hölle-Schema wird die Erde als „Dazwischen" erfaßt, aber nicht eingeordnet. Es entscheidet sich also am Gebrauch, ob ein Gegensatzpaar ein Code oder eine Einteilung (Dual) ist. Wird Himmel-Hölle als Code gebraucht und damit als konträrer und nicht als subkonträrer Gegensatz, dann muß entschieden werden, ob die Erde der Himmel ist oder die Hölle. Codes geben die Anweisung zur Exklusion: „dies oder das". Duale ordnen subkonträr: „dies und das".[18] Schlüsseln wir die Negationsmöglichkeiten genauer auf:

---

[15] Günther, G., Beiträge zu einer operationsfähigen Dialektik, Bd. 1: Metakritik der Logik, Hamburg 1976, 187.

[16] Vgl. Die Ausdifferenzierung der Religion, 271-275.

[17] Wohl aber läßt der Code die Möglichkeit zu, daß er als Ganzes nicht zutrifft. Sobald aber etwas innerhalb des Codes auftaucht, ist es eindeutig zuordenbar.

[18] Entscheidend für unsere Frage ist, ob andere Religiosität mittels des Codes oder über Duale unterschieden wird. Man kann ihr über den eigenen Code Religiosität gänzlich absprechen und sie der Welt zurechnen: Eigentlich sind ihre Götter „Nichtse", einfach Dinge in der Welt. Man kann aber auch Duale verwenden, um andere Religiosität als weitere Form der eigenen darzustellen. Dann sind die anderen Götter Ausdrucksweisen eines universellen Gottes oder eines universellen religiösen Bedürfnisses. Allerdings provoziert der Dual die Frage nach der davorliegenden Unterscheidung: Was ist dieser eine Gott bzw. dieses eine religiöse Bedürfnis? Vor allem: Was ist es im Gegensatz zum Nichtgöttlichen? Wovon wird es unterschieden? Damit ist man wieder bei der Code-Unterscheidung angelangt.

Welche Negationen Codierungen verwenden

Codes zwingen zu der Entscheidung nach der Form: Dies oder das? „Oder"-Fragen werden notwendig, wenn es mehr mögliche als wirkliche Alternativen gibt und ein Selektionsdruck besteht.[19] Egal, ob die Wahl dezisionistisch getroffen wird (die Wahlkriterien werden nur aus den Wählenden bezogen) oder begründet (die Merkmale der Bevorzugung werden dem Auszuwählenden zugerechet), sie überführt mögliche Möglichkeiten in wirkliche (verwirklichbare) Möglichkeiten. Dieser Vorgang kann in einer Weise beschrieben werden, als ob er psychologischen Gesetzmäßigkeiten folge. Dann finden Termini der Wahlfreiheit (bzw. bei zwingenden Zuständen der Unfreiheit) Verwendung. Der Vorgang kann so beschrieben werden, als ob er inhaltlichen Gesichtspunkten folge. Dann wird von „Präferibilität der Alternativen" gesprochen, vorausgesetzt, diese sind nach einem gemeinsamen Maßstab in „besser - schlechter" zu beurteilen. Diese Rekonstruktionen können noch nach der Wahl vorgenommen werden. Meist ergibt sich erst im Verlauf des Prozesses, wie frei der Wählende ist, wie gut die Alternativen sind und wie beide einander beeinflussen.

Von diesen nachträglichen Rationalisierungen sind die vorgängigen Strukturen zu unterscheiden. Diese bilden ein Gerüst, das festlegt, wie sich die Alternativen zueinander verhalten und wieviele Alternativen nach der Selektion zugelassen sind. Die Tafel der Aussagenverknüpfung[20] lautet standardgemäß:

---

[19] Konkurrenz bedeutet, daß zwischen mehreren Angeboten Differenzen herrschen. Die logische Verbindung (Junktor) symbolisiert, inwiefern die Differenzen nebeneinander bestehen dürfen (wie in der Disjunktion) oder einander ausschließen (wie in der Kontravalenz). Ob der Junktor nur ein Zeichen ist für die Kompatibilität der Aussagegehalte, also nachträglich definiert wird, oder ob er es ist, der die Kompatibilität der Aussagen bestimmt, also vorgängig selegiert, das macht den Unterschied zwischen einer substanzialen und einer funktionalen Betrachtungsweise aus. Im ersten Fall sagen wir: Die eine Aussage schließt die andere Aussage aus. Im zweiten Fall formulieren wir: Die eine und die andere Aussage schließen sich gegenseitig aus.

[20] Zwei Aussagen (p und q) können klassisch-logisch auf 16 verschiedene Weisen miteinander verknüpft werden. Das errechnet sich wie folgt: Vorausgesetzt, jede Aussage kann zwei Werte annehmen (z.B. „wahr" oder „falsch"), dann können beide Aussagen vierfach aufeinander bezogen werden: 1. beide wahr, 2. die eine wahr und die andere falsch, 3. die andere wahr und die eine falsch, 4. beide falsch. Diese vier Beziehungen können wiederum „wahr" oder „falsch" sein, je nachdem, wie die beiden Ursprungsaussagen zueinander stehen.

Zum Beispiel kann eine Beziehung folgende Verknüpfungen zulassen bzw. ausschließen:

Daß 1. beide Aussagen wahr sind, kann eintreten: „ja"
Daß 2. die eine (p) wahr und die andere (q) falsch ist, kann nicht eintreten: „nein"
Daß 3. die eine falsch ist und die andere wahr, kann eintreten: „ja".
Daß 4. beide falsch sind, kann eintreten: „ja".

Diese Vierer-Konstellation wird Implikation genannt, mit dem „→"-Zeichen abgekürzt, umgangssprachlich mit „wenn - dann" ausgedrückt und in folgender Tafel dargestellt:

p	**Q**	**p verknüpft mit q ergibt** - „ja“, wenn die Verknüpfung möglich ist, oder - „nein“, wenn sie nicht möglich ist [21]
w	W	1 (j oder n)
w	F	2 (j oder n)
f	W	3 (j oder n)
f	F	4 (j oder n)

Für die Frage „dies oder das?“, also die formalisierte Konkurrenz von religiösen Formen, lassen sich die Antwortenkonstellationen in den vier Ergebniszeilen (hier 1, 2, 3, 4) eingrenzen: Die 16 denkbaren Möglichkeiten werden danach untersucht, ob sie die Ausgangskomplexität zu wenig oder zu stark reduzieren.[22]

Nach dieser Maßgabe fallen alle **1nn4** aus, da wenigstens eine der beiden Alternativen wahr sein muß. *Konkurrenz entsteht, wenn auf Positon 2 und 3 ein „ja“ steht*, also „p wahr und q falsch sein kann“, und wenn gleichzeitig „p falsch und q wahr sein kann“. Aus den 16 Aussageverknüpfungen interessieren uns demnach ausschließlich jene vier Möglichkeiten unter **1jj4**. Das sind: **jjjj**, **njjj**, **njjn** und **jjjn**. Wenn wir nun noch die Ergebniskonstellation **jjjj** (die Tautologie) ausscheiden, weil sie keine Konkurrenz zu erzeugen vermag, bleiben noch **njjj**, **jjjn** und **njjn**. Bei der Konkurrenz von zwei Alternativen ergeben sich demnach drei Möglichkeiten der Beziehung, die allesamt umgangssprachlich durch die Konjunktion „oder“ ausgedrückt werden:

a) **njjn**:
Immer eines ist wahr, nie keines und nie beide = die logische Kontradiktion.

b) **njjj**:
Höchstens eines ist wahr, eventuell keines = die logische Exklusion.

c) **jjjn**:
Mindestens eines ist wahr, eventuell beide = die logische Disjunktion.

Versuchen wir, das formallogische Resultat anschaulicher auszudrücken:

P	**q**	**p → q**
Wahr	wahr	ja
Wahr	falsch	nein
Falsch	wahr	ja
Falsch	falsch	ja

Um einer Verwechslung vorzubeugen: In der ersten und zweiten Spalte stehen Wahrheitswerte von Aussagen, also die Beziehung eines Subjekts auf ein Prädikat (S=P). In der dritten Spalte steht der Wahrheitswert von Aussagen*verknüpfungen* (S=P) x (S=P).

[21] Für Position 1 heißt „ja“, daß p und q gleichzeitig wahr sein können. „Nein“ hieße, daß p und q nicht gleichzeitig wahr sein können.
Für Position 2 heißt „ja“, daß p wahr und gleichzeitig q falsch sein kann. „Nein“ hieße, daß p nicht wahr sein kann, wenn gleichzeitig q falsch ist usw.

[22] Es dürfen nicht vier Verknüpfungen unmöglich **nnnn** oder alle möglich sein **jjjj**. Diese Konstellation ist in Wirklichkeit paradox.

a) Kontradiktorisch: Glaube und Weisheit

Im ersten Fall wird eines durch das andere vollständig ersetzt, wobei die Ersetzung notwendig ist. Das substitutiv-ersetzende Gegenüber der Religion wäre *Nichtreligion* als reines Heidentum, Säkularität, Philosophie. Der Unterschied zwischen ihnen ist so groß, daß die Religion der Nichtreligion gegenüber indifferent sein kann. Sie kommen sich nicht gegenseitig ins Gehege. Codetheoretisch ausgedrückt: Ein Code ist gegenüber anderen Codes kontradiktorisch. Die Codewerte Wahrheit, Geldwert, Transzendenz sind voneinander so unterschieden, daß sie sich nicht widersprechen. Entweder gilt das eine oder das andere, *tertium non datur*.

b) Konträr: Glaube und Häresie

Im zweiten Fall wird eines durch das andere ersetzt, wobei die Ersetzung nur in bestimmten Fällen stattfindet. Sie benötigt Zusatzbedingungen. Das konkurrierend-ersetzende Gegenüber der Religion wäre *Gegen-Religion*, die den rechten Glauben aktiv bedroht. Beide befinden sich in einer Situation der Knappheit, denn es wäre möglich, daß keiner Recht hat. Codetheoretisch ausgedrückt: Der Code ist in sich selbst konträr, weil er aus zwei gegensätzlichen Codewerten besteht und zugleich die Möglichkeit des Nichtzutreffens des Codes insgesamt enthält. Etwas ist transzendent oder immanent, vorausgesetzt, es fällt in den Geltungsbereich. Es kann auch sein, daß andere Teilsysteme denselben Code anders verwenden.

c) Disjunktiv (subkonträr): Glaube und Unglaube

Im dritten Fall können beide unter bestimmten Voraussetzungen nebeneinander bestehen. Nennen wir es *Kompatibilität*.[23] Wenden wir diese Formen auf die Konkurrenz religiöser Systeme an, ergibt sich: Das kompatible Gegenüber der Religion ist der *Unglaube* (andere Religion), der Noch-Nicht-Glaube oder der Falsch-Glaube. Aus Irrtum, Sünde oder Mangel an Gelegenheit kommt es nicht zum vollen Glauben. Der Unglaube kann aber geduldet werden, weil er Teile der eigenen Wahrheit enthält (die prophetischen Schriften der Juden) oder weil er im eigenen Glauben vorkommt (Sünder, Zweifler, „Herr, hilf meinem Unglauben“). Codetheoretisch ausgedrückt: Man unterstellt dem anderen System denselben Code, aber kritisiert seine Weitergabe mit den falschen Medien, z.B. durch unsittlichen Lebenswandel, Verwendung unvollständiger Schriften, Vollzug magischer Riten.

Wir werden an Justin sehen, daß er b) nicht zu unterscheiden vermag, weil er alle Konkurrenzen unter a) als Philosophie oder unter c) als falschen Ritus bucht. Irenäus dagegen besitzt einen scharfen Code und unterscheidet b) sehr deutlich von c) und a): Häresie ist weder indifferente Weisheit noch irrtümli-

[23] Kompatibilität bedeutet nicht Komplementarität, bei der das eine auf das andere angewiesen ist, um wahr zu sein. Das wäre die logische Konjunktion **jjjn**.

cher Gottesdienst. Um aber einen Code klar von anderen Codes zu unterscheiden, benötigt man einen Begriff von Programmierung. Diese Systemstelle wird bei Irenäus durch die *regula veritatis* eingenommen.
Wir können nun das grobe Raster der Systemperspektiven (siehe 2.1) verfeinern. Die dortige Kategorie des Anders-Religiösen wird nun mittels der mehrfachen Möglichkeit, Negationen zu beschreiben, aufgesplittet in konkurrierende Gegen-Religion und kompatible Vor-Religion.

Zur Tabelle: Gleichrangigkeit der Spalten ist nur scheinbar. Systemtheoretisch sind die Spalten b) und c) ein Ausdruck der Unentschiedenheit, wohin genau man etwas anderes buchen soll. Man will es weder als etwas Fremdes noch als etwas Eigenes behandeln und läßt es als etwas Ähnliches, Partizipierendes oder Abgeleitetes stehen. Vom religösen System aus betrachtet kann es nichts Religiöses außerhalb geben. Freilich kann Philosophie auch zur Häresie werden, wenn sie religiöse Codierungen verwendet; man kann das Judentum als Kunstform sehen; Gnosis tritt meist als Philosophie auf. Bei der modernen Esoterik ist alles möglich: Ist sie Philosophie, ist sie Gnosis, ist sie Magie? Beispiele haben es an sich, daß sie sauber gezogene, idealtypische Kategorien wieder überschreiten. Je nach Betrachtungsweise liegt das an den Kategorien, die die Wirklichkeit nicht richtig erfassen, oder an den Beispielen, die immer aus Mischungen bestehen. Auch Kategorien wie „Akt/Potenz“ sind nie durch Beispiele zu belegen. *Actus purus* und *potentia absoluta* gibt es nur als Grenz*begriffe*, nicht als Beispiele.

Typ	**a) Nicht-Religiöses**	**b) Gegen-Religiöses**	**c) Vor-Religiöses**	**d) Gleich-Religiöses**
Beziehung	Substitution: „die betreiben etwas anderes“	Konkurrenz: „die oder wir“	Kompatibilität: „die stammen von uns ab“ (Vor-/Fehlform)	Komplementarität: „die sind ein Teil von uns“
Merkmal	andere Handlungen, andere Ziele	gleiche Handlungen, andere Ziele	andere Handlungen, gleiche Ziele	andere Handlungen, gleiche Ziele
logische Form	kontradiktorischer Gegensatz	konträrer Gegensatz	subkonträrer Gegensatz	kein Gegensatz, sondern Subsumtion
System-differenz	anderes System in Umwelt	anderes religiöses System in Umwelt	anderes religiöses Teilsystem in Umwelt	Teilsystem im eigenen System
Entstehung	basale Erstunterscheidung, Bezeichnung, not-marked/ mark	digitale Zweitunterscheidung (= Selbstbezeichnung der Erstunterscheidung)	analoge Einteilung	Sequenzierung, Selbstfortsetzung
Symbol	o | x	¬a | a	a | b | c	a | a’ | a’’
Unterscheidung durch	Funktionsdifferenz	Codierungsdifferenz plus Programmierungsdifferenz	Mediendifferenz	nur zeitliche und örtliche „Differenzen“
Beispiele	Philosophie, Kunst	Gnosis, Häresie	Judentum, Magie	Riten, Ortskirchen, eigene Tradition
traditioneller Traktat	*demonstratio religiosa*	*demonstratio catholica*	*demonstratio christiana*	*Ekklesiologie*

3.1.3 Widerspruch als Kommunikation zwischen Systemen

Damit sind die logischen Grundlagen für Negationen gelegt. Wie aber übersetzen sich diese in soziale Negationen? Ist Selbstdefinition des Eigenen und Häretisierung des anderen nicht eine unangemessene Reaktion, die dem anderen nicht gerecht wird? Im folgenden wird gezeigt, daß Identität immer aus Differenzierung gewonnen wird, daß das Eigene notwendig auf Kosten des anderen abgegrenzt werden muß.

Pauschalisierung aufgrund steigender Komplexität

Je einfacher, desto kontextverhafteter ist eine Kommunikation. Ein spontanes Kopfschütteln vermag Ablehnung auszudrücken. Einfache Kommunikationen wie Ruf, Geste, Plakat werden als Ganzes - ebenso einfach - negiert durch den Gegenruf, die Gegengeste, den Anti-Slogan. Vorschulkinder können sich hartnäckig Wiederholungen von „Nein"- und „Doch"-Reihen entgegenschleudern, die sich allenfalls durch Lautstärke oder Übergriffe variieren lassen. Diese Kommunikationen beziehen sich auf die Anschlußkommunikation als Ganzes (d.h. sie sind äußerst kontextabhängig). Umgekehrt gilt: Je differenzierter, desto kontextunabhängiger wird kommuniziert. Eine subtile Replik vermag das gleiche, nur viel flexibler. Sie kann sich verbessern, dann die angegriffene Position in Einzelpositionen zerlegen und darin gewichten ... Will zum Beispiel ein Theologe auf Angriffe von Zweiflern antworten, kann er das mit dem Verweis auf „eindeutige" Schriftstellen oder die „unmittelbare" Erfahrung tun. Dies gelingt nur so lange, wie die Zweifler die Autorität der Schriftstellen und der Erfahrung teilen, also im engsten Meinungskreis. Je weiter die Argumentation des widersprechenden Theologen reicht, je mehr Hörer in verschiedenen Situationen sie erreichen soll, desto differenzierter muß das Argument ausfallen. Das heißt, die Kommunikation muß fähig sein, das Gesagte genauer zu begründen, feiner zu differenzieren, stärker abzugrenzen. *Je flexibler man nach außen argumentieren will, desto konsistenter und kompakter muß die eigene Position sein.* „Die Ausdifferenzierung und relative Kontextunabhängigkeit setzt offenbar geordnete interne Nichtbeliebigkeiten voraus, denn nur so kann sie situative Verständnisvoraussetzungen abstreifen ...".[24]

Das sich ausbildende System entwirft also Regeln, nach denen es Widersprüche zuläßt. Es werden Bedingungen gesetzt, die dafür sorgen, daß nicht alles jederzeit von jedem hinterfragt werden kann. Dies kann verschiedenste Formen annehmen. Zum Beispiel lassen sich Widersprüche über die Kriterien kanalisieren, ob jemand überhaupt qualifiziert ist, ob er jetzt an der Reihe ist oder ob sein Beitrag inhaltlich dazupaßt. So kann über die Zeitdimension (Dringlichkeit, Tagesordnung), die Sozialdimension (Hierarchie, Berufenheit) und die Sachdimension (Thema, Bezogenheit) eine Vorauswahl getroffen werden, *schon bevor* man eine mitgeteilte Information an sich kritisiert.

---

[24] Soziale Systeme, 213.

Justin beschränkt seine Kritik noch auf die Sachdimension: Man dürfe nicht nur Rituale vollziehen, man solle auch die Wahrheit suchen. Irenäus nimmt zur Sachdimension[25] noch die Sozialdimension hinzu: Häretiker stünden nicht in der apostolischen Tradition, seien also nicht berufen, etwas zu sagen.

Die Fülle der möglichen Beiträge kann so von sich selbst definierenden Systemen selegiert werden. Je differenzierter der Streit, desto mehr wird die andere Kommunikation aufgrund „formaler" Kriterien angenommen/abgelehnt: Ist der Widersprechende berufen? Ist der Widerspruch jetzt dran? Trifft der Widerspruch das Thema?

So ergibt sich das Paradox, daß *komplexere Systeme nach außen rücksichtsloser argumentieren*. Dies ermöglicht einen Freiheitsgewinn: Pauschalisierende Systeme müssen nicht auf jede Abweichung extra reagieren.[26] Sie vermögen damit ihre eigene Negierbarkeit zu regulieren. Keineswegs läuft differenziertes Ablehnen über diffizilere inhaltliche Wahrnehmung, sondern vielmehr über selektivere formale Wahrnehmung: Inhaltliche Ablehnung dient nur als Verweis für eine *operative* Ablehnung: Dieser (Text oder Autor) da hat nichts zu sagen! Grundlegender als die inhaltliche Auseinandersetzung ist die Akzeptanz des Einwandes des anderen als Gesprächsbeitrag.[27] Die Diskriminierung des Gegners wird gewöhnlich als unfair, unsachgemäß und als Ablenkungsmanöver moralisch gebrandmarkt, jedoch ermöglicht sie Kommunikation überhaupt. Wenn zu viele Negationsmöglichkeiten zugelassen werden, muß jede Äußerung mit zu vielen Kautelen und Einspruchsentkräftungen versehen werden, sodaß Kommunikation nicht in Gang kommt.

Wenn ein Satz als Angriff von außen (z.B. von Unmündigen, Wahnsinnigen) gebucht wird, kann er gar nicht als Widerspruch bearbeitet werden, sondern wird ganz auf andere Systeme deligiert: „Der Dissident ist krank und gehört in die Psychiatrie". Nur wo ein Widerspruch als Moment der Selbstreferenz wahrgenommen wird, ist er ein Widerspruch, und es kann ihm widersprochen werden. Rhetorik oder Dogmatik können dann als vorauseilender Widerspruch gedacht werden, weil sie mögliche Einwände schon mitformulieren (durch Begrenzung des Gegenstandes, durch Präzisierung des gemeinten Sinnes). Deshalb wird Irenäus und nicht Justin als erster systematischer Theologe bezeichnet: Er reagiert nicht wie dieser *ad hoc* auf Besessene, sondern

---

[25] Irenäus diskriminiert die Gnostiker, indem er ihren Themenbezug bestreitet: Gnostiker meinen gar nicht Gott, sie verfehlen ihren eigenen Gegenstand.

[26] Nach innen kann das die Abweichungstoleranz steigern, z.B. durch Vertagung des Konsenses in der Hoffnung, der Abweichler werde später einmal zur Orthodoxie finden.

[27] Diese Stufe der Diskriminierung wird erst mit Irenäus erreicht. Er warnt davor, in einen Diskurs mit den Valentinianern einzutreten, gerade weil die Valentinianer sehr elegant in der Diskursführung sind. Stattdessen referiert Irenäus seinem Leser all ihre Argumente. „Adversus haereses" besteht zum Großteil aus der Vorführung verschiedener gnostischer Spekulationen in der Absicht, sie würden sich dadurch selbst diskreditieren.

er verbietet die Negation programmatisch, indem er sie in „Adversus haereses“ [28] in der Sprache der Orthodoxie reproduziert und häretisiert.

Die produktive Funktion des Widerspruchs

Indem das System dem von ihm reproduzierten Widerspruch widerspricht, widerspricht es sich (anläßich einer Provokation) letztlich selbst. Es formuliert das gleichzeitige Vorhandensein von gegensätzlichen Möglichkeiten und damit die Unsicherheit, *welche* der Möglichkeiten eintreten wird. Widersprüche sind gezielte Verunsicherung und dienen der „Unsicherheitsamplifikation“.[29] Selbst bei klaren Verboten wird immer die Unsicherheit mitausgespro-chen, ob nicht doch jemand das Verbot überschreitet. Die produktive Funktion der Widersprüche besteht in der Selbstdestabilisierung des Systems. Instabilität ist notwendig, um flexibel zu bleiben. Ein System, das Abweichungen nicht mit vorsieht und ihnen durch Ge- oder Verbote zuvorkommt, wird starr. Es muß Reaktionen für den Fall vorbereiten, daß es nicht reaktionsfähig sein könnte, weil es anders kommt, als es geplant war. „Zukunft wird aktualisiert - aber eben in einer semantischen Form, die festlegt, daß nicht feststeht, welche der sich wechselseitig ausschließenden Möglichkeiten gewählt wird.“[30] Um es in Erinnerung zu rufen: Ein System ist kein Bewußtsein, das sich per Gedächtnis an gefaßte Absichten selbst bindet (Eide, Versprechen), sondern es muß mit der viel höheren Unsicherheit zurechtkommen, daß sich Erwartungen und Absichten ändern können (Rollenänderung, Wertewandel, Zeitgeist ...). Ein Widerspruch ist sicheres Handeln bei unsicherer Erwartung.[31]

Widersprüche regen das System an, zu reagieren, und tragen so zur Autopoiesis bei. Das System muß die Geltung eines Widerspruchs verneinen. Dieses doppelte Nein (Anathematisierung eines Häretikers, Widerlegung des Irrtums, Abwertung des Heidentums) wird zwar *anläßlich* einer bestimmten Person, einer bestimmten Streitschrift, eines bestimmten Kults erhoben, es wird aber im Konditional gesprochen. Der Gegner hat ja nicht recht, also muß das System formulieren, wohin es führte, wenn er recht *hätte*. Ein Widerspruch, der wirklich ernstgenommen wird, bringt das System dazu, *Möglichkeiten zu erwägen, die es nicht aus sich selbst hervorgebracht hätte*. Damit wird kurz eine künstliche Instabilität erzeugt: Es ist mehr möglich, als man glauben möchte. Den Widerspruch zuzulassen und auf ihn zu antworten,

---

[28] Wir benutzen der Einfachheit halber den gebräuchlichen Titel „Adversus haereses“, auch wenn Irenäus sein Werk selbst - übrigens ziemlich spät: Adv. haer. 4 praef. 1 - mit „Überführung und Widerlegung der fälschlicherweise sogenannten Erkenntnis“ (*Detectio et eversio falsae cognitionis*) überschreibt.

[29] Soziale Systeme, 502.

[30] Ebd., 503.

[31] Deshalb existieren Widersprüche nur als Ereignisse, die wieder zerfallen. Strukturelle Widersprüche gibt es nicht, weil sie zum Strukturumbau - zum Beispiel der Ausdifferenzierung eines Teilsystems mit eigener Codierung - führen müßten.

führt zu höherer Systemstabilität, so zum Beispiel, wenn Christen anläßlich der Gnosis anfangen, zu erwägen und auszuschließen, daß Jesus und Christus zwei verschiedene Wesen seien.

Immunisierung bei Zunahme der Komplexität

Wenn überkomplexe Zustände auftreten, ein System sich also nicht nur von der Umwelt unterscheidet, sondern darüber hinaus in der Umwelt konkurrierende Systeme unterscheiden kann und von diesen unterschieden wird, entsteht ein Immunisierungszwang. Immunsysteme werden in dem Maße aufgebaut, in dem die Widerspruchsmöglichkeiten wachsen. Diese nehmen mit den Kommunikationsmöglichkeiten insgesamt zu. In einer Umgebung, in der lediglich verbal kommuniziert wird, kann man nur den jeweiligen Sprecher überschreien, ihn tätlich angreifen, mundtot machen ... Wird jedoch über Texte kommuniziert, ist der Widerspruch nicht von der Interaktion mit dem Sprecher abhängig. Die Widersprechenden können die Bücher verbrennen, die schlimmsten Thesen exzerpieren, tradieren, man kann den Text interpretieren und ihm anderes unterstellen, man kann den Text mit anderen verstärken etc.

Einzelabstoßungen machen aber noch kein Immunsystem aus. Man muß auch zukünftigen und möglichen Widersprüchen vorbauen. Erst wenn sie durch das System konditioniert sind, also auf mögliche Anwendungen bezogen werden, wenn sie ein systematisches Netz bilden, können sie Konflikte erzeugen.[32] Ohne Konditionierung bleiben nur das Kommentieren von Fakten und die nachträgliche Korrektur. Konditionierung ist programmatische Ablehnung. Ihre logische Struktur: wenn - dann. Das ist die Form der Programme. Eine Konditionierung benötigt aber eine benennbare Form: ein Merkmal, anhand dessen ein Widerspruch erkannt wird und eine Einschränkung formuliert werden kann. Dies kann z.B. über Vorschriften zur Benutzung bestimmter Worte laufen („*si quis dixerit, ...*“).[33] Konditionierung ist also kein Fall-

[32] Vgl. Soziale Systeme, 537.

[33] Die Tatsache, daß auch negative Aussagen inhaltlichen Wert besitzen und genauso anschlußfähig sind wie positive Aussagen, dokumentiert sich darin, daß die Rede von Gott in sich sowohl eine Nicht-Rede von Gott in der „negativen Theologie“ ausgebildet hat als auch eine Rede vom Nicht-Gott in den Anathematisierungen von Irrglauben. Ersteres formuliert, was man von Gott nicht sagen *kann*, letzteres, was man von Gott nicht sagen *darf*. Beide konditionieren, nur einmal geschieht des selbstreferentiell, das andermal fremdreferentiell. *Ver*bote (von Mißbräuchen) lassen sich klar formulieren, weil sie negieren, die Position aber voraussetzen können. Bei *Ge*boten (vom rechten Gebrauch) muß die Position selbst erklärt werden. Dies ist bedeutend schwieriger, wenn man nicht wieder auf Negationen zurückgreifen will (Religion ist Götzenbekämpfung). Deshalb sind die einschränkenden Bedingungen kontrollierbar (notwendig), die ermöglichenden Bedingungen aber nur postulierbar (hinreichend). Erstere sind also für soziale Systeme leichter operationalisierbar, weswegen sich ein Übergewicht von einschränkender über ermöglichender Konditionierung ergibt.

zu-Fall-Verbot, sondern präventive Sensibilisierung. Das Merkmal fungiert als eine Art Steckbrief bei der Bestimmung anderer Systeme.
Wenn der Widerspruch als Immunsystem organisiert ist, vermag das Gesamtsystem „auf Grund einer bloßen Diskrimination“[34] zu reagieren. Es begibt sich der Last, jeden Einzelfall eigens und empathisch zu prüfen. Stattdessen wird nur beobachtet, ob ein Tatbestand erfüllt ist oder nicht. So können analoge Verhältnisse in digitale umgewandelt, und die Entscheidungslast kann enorm reduziert werden. Mit anderen Worten: Nicht, was der Dissident gemeint hat, was er „eigentlich“ will, kann zur Be- oder Entlastung seines Widerspruchs herangezogen werden, sondern allein seine Transgression, die das System definiert hat. Die inhaltliche Auseinandersetzung mit ihm zwingt das System, die Kriterien und Gründe des Kritikers nachzuvollziehen, egal ob sie danach dennoch abgelehnt werden oder nicht. Denn mit der Anhörung nimmt das System bereits an der Umgewichtung der Beweislast teil: Es muß die Gründe aktiv widerlegen oder sie wenigstens aktiv überhören. Aber auch das Schweigen wird nach der Anhörung bereits rechenschaftpflichtig. Will das System diese Verlegenheiten vermeiden, muß es statt inhaltlicher Auseinandersetzung die formale Immunisierung wählen. Einem Häretiker muß dann nicht wegen seiner Häresie, sondern es kann ihm bereits wegen seiner Übertretung (Ungehorsam der Autorität gegenüber) widersprochen werden. Das System reagiert auf seine eigenen Standards, nicht auf die der Kritiker. Wieder wird deutlich, daß Widersprüche selbstreferenziell gebaut sind. Hierzu werden bestimmte Begriffe, Praktiken „vermint“. Wer mit ihnen hantiert, zieht bereits Aufmerksamkeit an; wer sie mißbraucht, erzeugt Widerspruch.[35]
„Das System immunisiert sich *nicht gegen das Nein*, sondern *mit Hilfe des Nein*; es schützt sich *nicht gegen Änderungen*, sondern *mit Hilfe von Änderungen* gegen Erstarrung in eingefahrenen, aber nicht mehr umweltadäquaten Verhaltensmustern. Das Immunsystem schützt nicht die Struktur, es schützt die Autopoiesis, die geschlossene Selbstreproduktion des Systems. Oder, um es mit einer alten Unterscheidung zu sagen: Es schützt durch Negation vor Annihilation.“[36]

---

[34] Soziale Systeme, 505.
[35] Typische Begriffsminen bei Irenäus sind *sôter, gnôsis, patêr*, obwohl diese Ausdrücke für sich genommen ganz orthodox sind.
[36] Soziale Systeme, 507.

3.2 Kommunikation, der Grundprozeß

Der Mensch denkt, aber er kommuniziert nicht. Obwohl er als psychisches System betrachtet ein Bewußtsein besitzt, das denkt, das sich denkt und über andere nachdenkt, läuft sein Bewußtsein unkommunikativ und Kommunikation läuft „bewußtlos".[1] Luhmann zieht Bewußtsein und Kommunikation zu zwei überschneidungsfrei operierenden Ebenen auseinander, die sich nur im Rückgriff auf sich selbst fortsetzen und füreinander Umwelt bleiben. Diese Betrachtung provoziert die humanistische Tradition, die daran gewöhnt ist, Kommunikation als Verstehen von Individuen vorzustellen und die Leugnung dieser Auffassung als inhuman zu verdächtigen. Dennoch nimmt die strikte Unterscheidung das Menschliche in besonderer Weise ernst. Der andere Mensch ist stets komplexer, als daß wir ihn durch Kommunikation (selbst durch das, was er von sich gibt) erfassen könnten. Jeder Mensch selegiert durch die selektive Teilnahme an verschiedenen Systemen die Welt anders. Umgekehrt kann keiner durch Denken die anderen direkt informieren, denn (noch?) gibt es nicht die Möglichkeit einer direkten Gedankenmanipulation. Und selbst wenn dies gelänge, könnte man aus den Äußerungen des Manipulierten nicht ersehen, ob er vortäuscht. So wenig wie man Gedanken mit ihrer neurobiologischen Grundlage (eine Vielzahl feuernder Nervenzellen) verwechseln soll, so wenig soll man Kommunikation mit ihrer psychischen Grundlage (eine Vielzahl denkender Bewußtseine) identifizieren.[2] Kommunikation besteht nicht aus Subjekten, sondern aus Selektionsvorgängen, von denen es nur drei Typen geben kann (siehe 3.2.2).

3.2.1 Kommunikation aus Mißverstehen

Funktionalismus ist methodische Unterstellung. Es geht nicht darum, den beobachteten Gegenstand zu verstehen, einen Menschen in seinem Selbstverständnis zu erreichen, sondern die Unmöglichkeit ernstzunehmen, den anderen als anderen zu verstehen. Denn ich kenne den anderen nur als meinen anderen. Ich kann ihm Andersheit zuschreiben, aber dann bin ich es, der dies

---

[1] Diese Ebenendifferenzierung wird immer wieder übersehen und in ihr Gegenteil verkehrt. Vgl. Feldtkeller, A., Theologie und Religion. Eine Wissenschaft in ihrem Sinnzusammenhang, Leipzig 2002, 22: „Zwischenmenschliche Kommunikation und Bewusstsein einzelner gibt es [so behaupte Luhmann] nur untrennbar miteinander verwoben ...". Weder findet zwischen Menschen Kommunikation statt noch gibt es zwischen Bewußtsein und Kommunikation direkte Verbindungen.

[2] Luhmann nennt diesen äußerlichen Zusammenhang von geschlossenen Systemen „strukturelle Kopplung" oder „Interpenetration", im Gegensatz zum Selbstanschluß des Systems mittels operativer Kopplung. Vgl. Luhmann, N., Wie ist das Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?, in: ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 6: Die Soziologie und der Mensch, Opladen 1985, 37-54.

tut. Der andere wird zwangsläufig zum *Alter Ego.*[3] Ego und Alter können darüber kommunizieren und methodisch voraussetzen, daß sie ihre Antworten gegenseitig verstehen. Aber auch dieser Konsens kommt als gegenseitige Zuschreibung zustande. Es handelt sich um das seit Husserl scharf diskutierte Problem der Intersubjektivität.[4] Das Äußerste, was Ego an Exteriorität zulassen kann, ist der Verzicht auf jeden sozialen Okkasionalismus in Form von Einfühlung oder Psychoanalyse.

Treibt man den Gedanken der Geschlossenheit von Ego gegenüber Alter weiter, so kommt man zwangsläufig zu folgender Konstruktion: Ich weiß, daß der andere nur als meine Umwelt vorkommen kann. Ich weiß auch, daß ich nur als Umwelt des anderen vorkommen kann. Ich weiß drittens, daß beide Umwelten nicht in einer gemeinsamen Welt vorkommen müssen. Ich weiß aber nie, ob der andere das ebenso weiß. Also bleibt - um sich überhaupt kommunikationsfähig zu halten - nur der Gedanke einer Außenbeobachtung. Sobald ich mit dem anderen rede, rede ich immer auch über ihn. Ich kann ihn nicht ganz ernst nehmen, denn seine Äußerungen kommen nie authentisch bei mir an, sondern können verbogen sein durch strategisches Interesse, hormonelle Zustände etc. Ego muß sich ein Bild vom anderen machen, das möglichst hohe Erwartungssicherheit und ebenso hohe Umbauflexibilität besitzt. Das bedeutet umgekehrt eine große Entlastung: Man muß den anderen - oder besser: mein Bild - nicht ernst nehmen und darf ihn nicht auf seine derzeitige Erscheinungsweise zurückführen. Die Außenbeobachtung nimmt sich selbst nicht ernst, denn sie weiß, daß sie nur eine Hypothese ist.

Gegenseitiges Verstehen und Authentizität müssen als Hypothesen angenommen werden, um lebensfähig zu bleiben. Theologisch: Ich nehme an, daß dieses System „Anderer" in meiner Umwelt Person ist, also System mit eigener Umwelt. Außenbeobachtung heißt dann: den anderen als System mit eigener Umwelt in der Umwelt meines Systems zu behandeln.[5]

3.2.2 Kommunikation und Verständigung

Mitteilung, Information, Verstehen

Die landläufige Vorstellung von Kommunikation arbeitet mit der Übertragungsmetaphorik. Dies führt in die Irre, da sie unterstellt, man könne etwas,

---

[3] Um falsche Konnotationen vorwegzunehmen: *Alter ego* meint hier nicht „Spiegelbild meiner selbst", sondern das Wissen, daß es ein *von mir gemachtes Bild* ist.

[4] Vgl. Theunissen, M., Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965.

[5] Derselbe Zweifel kann übrigens auch auf die Selbstreflexion angelegt werden. Die eigene Einschätzung muß nicht die Einschätzung meiner selbst sein. Sie kann auch ein Reflex eines Selbstbetruges, einer Verdrängung, einer Kompensation sein, die sich im Medium des Selbstbewußtseins ausdrückt. Daß Ego sich selbst gegenüber authentisch ist, ist ebenso wahrscheinlich wie die intersubjektive oder gar die gattungsübergreifende Authentizität (auch ein Hund gibt sich zu „verstehen").

dessen man sich sicher ist, jemandem anderen „geben“, so daß dieser es sicher besitzt (Empfänger, Nachricht, Absender). Kommunikation tut so, als ob man sich verstünde. Kommunikation besteht nicht aus dem (symmetrischen oder auch asymmetrischen) Austausch von Erkenntnissen (über ein Drittes oder übereinander), sondern im Ausprobieren, inwieweit sich eigene Reaktionen auf die Reaktionen des anderen fortsetzen lassen. Luhmann unterbricht die transzendentale Spiegelung des Selbstbewußtseins als Bewußtsein vom Bewußtsein des anderen von mir: „Ich denke, daß er denkt, daß ich denke, daß er denkt ...“ Erst wenn Ego sich auf Alter einstellt, wenn Ego davon ausgeht, daß das Verhalten von Alter eine Reaktion auf meine Mitteilung ist, und die Antwort auf die Reaktion von Alter so gewählt wird, als ob eine kommunikative Einheit bestünde, erst dann wird kommuniziert.[6] In alltäglicher Sprache: Alle Kommunikationsteilnehmer stehen miteinander in Verbindung durch eine gemeinsame Sprache (Verhalten und Verhaltenserwartungen), aber jeder der Teilnehmer hat sein eigenes, für die anderen nie sichtbares Konvertierungssystem, wie er diese gemeinsame Sprache selbst versteht und für sich übersetzt. Alle reden miteinander, aber niemand kann überprüfen, ob man sich versteht und das „Gemeinsame meint“. Meinen und Verstehen[7] sind Bewußtseinsvorgänge, die von der Kommunikation ausgeschlossen sind. Das

---

[6] Luhmann hätte viele Irritationen und Fehlkonnotationen (schließlich kommt „Kommunikation“ von *communis*) vermeiden können, hätte er statt „Kommunikation“ den metaphysischen Begriff „Spekulation“ gewählt. Zu seinen Vorbehalten gegenüber der Spiegelmetapher siehe Soziale Systeme, 153f. Erst die zunehmende Verwendung der Beobachtungs-Metaphorik nach „Soziale Systeme“ bringt die hypothetische, unterstellende Grundstruktur von Kommunikation unmißverständlicher zum Ausdruck.

[7] Vgl. Soziale Systeme, 197, und Soziale Systeme, 203 ff. Jede Kommunikation ist darauf angelegt, Anschlußentscheidungen zu provozieren. Der Angesprochene wird durch die Ansprache geradezu gezwungen, abzulehnen oder anzunehmen. Man kann nicht nicht reagieren, wenn einmal die Kommunikation geschehen ist. Freilich will der Aussagende, daß seine Aussage angenommen wird; man will überzeugen, etwas als notwendig aufzeigen. Eine Sprache, die „nur“ anbietet, die nicht auch drängt, ist nicht leistungsfähig. Sie wird nicht rezipiert, weil sie Komplexität nur aufbaut und nicht reduziert. Vgl. Soziale Systeme, 205.

Hier liegt der Ursprung der ontologischen Sprache. Ist-Aussagen wollen die Annahme der Information fördern, indem sie andere Möglichkeiten ausschließen (nicht: „es könnte so sein, es könnte auch anders sein“, sondern: „S ist P“) oder gar nicht mitformulieren. Thetisches Behaupten will eben nicht die „Differenz von Information *und* Mitteilung in die Differenz von Annahme *oder* Ablehnung der Mitteilung“ (Soziale Systeme, 205) transformieren, wie es Kommunikation laufend und unausweichlich tut. Ontologische Semantik ist der Versuch, auf Wesensgesetze außerhalb der angebotenen Kommunikation abzustellen. Die Kommunikation verbirgt sozusagen ihre Kontingenz in transzendentalen Notwendigkeiten (als kategorischer, nicht-hypothetischer Satz). Religiöse Rede ist hier vorsichtiger, weil sie immer schon als Glaube auftritt und nicht als metaphysische Erstwissenschaft. Glaube ist ein Anspruch, aber als solcher immer ein ablehnbares Angebot, das sich Alternativen aussetzt. Wissenschaftstheoretisch ist Glaube eine Hypothese, die ihre Verifikation aufschiebt (auf eine andere Welt, auf den Jüngsten Tag ...).

heißt nicht, daß durch diese Unverständlichkeit Chaos entstünde. Im Gegenteil: Durch die ständige Unsicherheit baut sich eine vorsichtige Ordnung gegenseitiger Reaktionserwartungen auf, die sich zunehmend stabilisiert. Luhmann sieht auf systemischer Ebene eine ähnliche Konstellation, wie sie auf intersubjektiver Ebene zwischen Mitgliedern verschiedener Kulturen besteht.[8] Daher ersetzt Luhmann „Verstehen" auch öfter durch „Erfolgserwartung".

Um die verschiedenen Aspekte des Kommunikationsvorgangs aufzusplitten, unterscheidet Luhmann drei Selektionen: Information, Mitteilung und Verstehen. Diese Trias meint nicht zwei Vorgänge (Geben und Nehmen) mit drei Akteuren (Sender, Nachricht, Empfänger), sondern drei Vorgänge (Auswahl des Mitteilenswerten, Übersetzung in eine Operation, Vorentwurf und Auswertung des bei Alter ausgelösten Verhaltens) in ein und demselben Akteur (Ego). Die Kommunikation kommt zu ihrem Abschluß, wenn Ego das Verstehen beobachtet und auswertet. *Verstehen geschieht also bei Ego, nicht bei Alter*. Dessen Reaktion kann eine vierte Selektion bilden, wiederum bestehend aus Informations-, Mitteilungs- und Verstehensselektion. Bei Alter beginnt die Runde von neuem, indem er die Sinnreduktion Egos annimmt oder ablehnt. Kommunikation ist also nicht das Verstehen von zwei Dialogpartnern, sondern der laufende Vergleich der Übertragungsverluste zwischen dem, was ein Beteiligter mitteilt, dem, was er zurückerhält, und dem, was er aufgrund des Feedbacks anders mitteilt usw. Deshalb setzt Kommunikation immer schon vorausgegangene Kommunikation und anschließende Kommunikation voraus. Sie ist reiner Durchsatz, ist „Prozessieren von Selektion",[9] und zwar so, daß das, was sie wählt, schon als Selektion, nämlich als Information, gewählt und mitgeteilt wird.

Kommunikation ist nicht von der Möglichkeit abhängig, die Bewußtseinszustände der anderen nachzuvollziehen. Kommunizieren ist kein individueller, intentionaler Vorgang eines Menschen. Luhmann entpsychologisiert sie so weit, daß menschliche Kommunikation der Spezialfall innerhalb eines viel weiteren Begriffes ist. Kommunikation ist die Operationsweise der autopoietischen Systeme, d.h. in der Unterscheidung von Information (=

---

[8] Die unabhängig voneinander gestrandeten Robinson und Freitag bleiben sich als Systeme äquidistant fern, auch wenn sie die Insel gemeinsam bewirtschaften. Eine brillante Studie von interkultureller Kommunikation bei konsequentem Nichtverstehen ist Todorov, S., Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt am Main 1985, besonders 80-151. Vor der Negativfolie des assimilatorischen Unverständnisses des Kolumbus zeichnet Todorov den „asymmetrischen Dialog", den der spanische Eroberer Cortés mit dem Azteken Montezuma I. führt. Keiner sagt die „Wahrheit": Montezuma sammelt dingliche Zeichen über sein Gegenüber, weil Wahrheit *allgemeines* Wissen ist; Cortez benutzt die Gespräche, um sein Gegenüber zu manipulieren, weil Wahrheit *eigenes* Wissen über andere ist. Die Begebenheit ist eine Parabel für intensive Kommunikation bei doppelter Kontingenz. Die beiden konnten sich nicht einmal mißverstehen, weil Mißverständnis einen gemeinsamen Verstehensbegriff voraussetzt. Vgl. ebd., 145.

[9] Soziale Systeme, 194.

Gehalt) und Mitteilung (= Übertragung) einerseits und von Mitteilung (= Übertragung) und Verstehen (= Vermutung über den Erfolg der Übertragung) andererseits. Kommunikation kann seine eigenen Komponenten nur als *eigene* problematisieren. Es ist unmöglich, sie als externe Verursachungen, die sich in Sprache ausdrücken, ontologisch auszulagern: Nur in der Kommunikation kann darüber gesprochen werden, worin die psychologischen oder soziokulturellen Bedingungen von Verstehen liegen, was die Absicht einer Mitteilung oder die Richtigkeit einer Mitteilung ist. Das Innen legt innen fest, was dem Außen zuzurechnen ist. Anders als Sprechen will Kommunikation nicht etwas Inneres ausdrücken, sondern dient zur Erregung von Reaktionen und Aufmerksamkeit. Kommunikation ist ein Weiterverschieben, Weitersagen. Sie steht immer in Spannung zu der objektiv geltenden Grammatik und der (immer schon antizipierten) Erwartung, neu/anders/auffällig zu formulieren (bewußtseinstheoretisch: zwischen intersubjektiver Relevanz und „persönlicher Wichtigkeit"). Das ist die Differenz zwischen Inhalt und Nachrichtenwert, in Luhmanns Worten zwischen Information und Mitteilung. Daher besteht Kommunikation aus einer dreifachen, aber koordinierten Selektion: Auswahl der Information, Auswahl der Mitteilung, Auswahl des Verstehens. Damit diese drei Selektionen zusammengefaßt werden können, müssen alle drei „codiert" sein. Codierung ist die Voraussetzung dafür, daß informative (Mitteilungen) von störenden,[10] nichtcodierten Ereignissen (Rauschen) unterschieden werden können.[11]

Beispiel: Anwendung auf Glaubenskommunikation

Üblicherweise wird die Weitergabe des Glaubens am Modell des Dialoges zwischen zwei Subjekten bedacht: Der Absender sagt etwas, das er denkt (Inhalt, Materialaspekt) und faßt es hierzu in Worte (Ausdruck, Formalaspekt). Der Adressat nimmt die Worte entgegen und rückübersetzt sie nach Maßgabe der gemeinsamen Formkonvention in das ursprünglich vom Sender Gedachte. Übertragungsfehler tauchen in diesem Modell erstens im Ausdruck des Absenders, zweitens in der Rückübersetzung des Empfängers auf. „Wahrheit" wäre dann die Übereinstimmung der beiden Gedankeninhalte. Das kommunikationstheoretische Modell ist gegenüber diesem bewußtseinstheoretischen weniger voraussetzungsreich, weil es sich auf die Beobachtung eines Poles beschränkt. Man betrachtet *nur* den Absender oder *nur* den Ad-

[10] Ein Beispiel für nichtcodierte Irritation ist diese Fußnote. „In einer Gesellschaft, die sich widerstandslos die Begriffe 'Lebensplan' und 'Gewaltbereitschaft' gefallen läßt, steigt die Tendenz, in jedem Tausendfüßler einen Skorpion zu sehen. Kaum einer sieht noch eine normale Mücke auf der Frühstücksmarmelade landen, immer ist es gleich so ein 'Drecksvieh, das alles mögliche überträgt'. Kann denn nicht auch die Begegnung mit einer Anophelesmücke von relativierender Wirkung für die eigene Bedeutung in unserer Leistungsgesellschaft sein?" Schmidt, Harald, Gewaltbereitschaft gegen Insektenlebensplan, in: Schmidt, Harald, Warum? Neueste Notizen aus dem beschädigten Leben, Köln (4. Auflage) 1998, 215-216, hier 215.

[11] Vgl. Soziale Systeme, 197.

ressaten und analysiert an ihm, wie er mit Eingaben von außen und Ausgaben nach außen *intern* umgeht. Es gibt hierbei drei Möglichkeiten:

- Rechnet er eine Eingabe als Neuerung von außen, heißt sie *Information*. Er beobachtet, daß er ein Ereignis nicht in das Bisherige einbauen kann, er sich also selbst umbauen muß, um die Information aufzunehmen. Deshalb sind Informationen immer „neu", Bekanntes hat keinen Informationswert mehr.
- Rechnet er die Eingabe einer folgenden Ausgabe zu, heißt sie *Mitteilung*. Er beobachtet ein Ereignis als an ihn gerichtet: Er ist „gemeint", d.h. er ist als Adressat auch Inhalt der Eingabe. Deshalb leitet sich aus dieser Art der Rechnung eine Reaktion ab. Bei psychischen Systemen wird dies z.B. wahrgenommen als Beleidigung oder Höflichkeit, auf die man antworten muß. Bei sozialen Systemen wird dies z.B. wahrgenommen als Handlungsbedarf, wenn etwas in den Zuständigkeitsbereich fällt.
- Rechnet er sie als Reaktion einer vorhergehenden Ausgabe zu, betrachtet er sie als Anschluß an Bisheriges, dann heißt sie *Verstehen*. Er beobachtet dann die Differenz aus Mitteilung und Information. Verstehende Systeme sind in der Lage, zu unterscheiden und mehr noch: zu *ent*scheiden, ob sie eine Eingabe als Information oder als Mitteilung behandeln.

Im ersten Fall wird die Eingabe sozusagen „wörtlich genommen". Sie wird als Inhalt, als Lernerfolg, als Erkenntnis in das System eingeordnet. Im zweiten Fall wird die Eingabe „als Gleichnis" verstanden, als Strategie, als Taktik, als Didaktik, die auf den Adressaten Rücksicht nimmt bzw. ihn hintergehen will. Eine Glaubensregel muß vor allem den dritten Aspekt miterfüllen. Sie muß wenigstens das Entscheidungsangebot machen, ob der Text als Ausdruck des Glaubens oder als Anweisung für mögliche folgende Glaubensformulierungen benutzt werden soll oder als beides gleichzeitig.

Ohne Autor

Kommunikation verdankt sich also nicht der Mitteilungsabsicht und der Aufnahmefähigkeit von Menschen, weil sie zustande kommt, auch wenn Menschen unabsichtlich oder sogar kontraintentional kommunizieren. Jemandem vorzuwerfen, er habe das falsche Gottesbild, kann das Gegenteil von Überzeugung, nämlich Verhärtung auslösen. Zwei Gläubige tauschen Mitteilungshandlungen aus, sie denken sich dabei etwas, aber wie sie kommunizieren, das bestimmen nicht diese beiden allein, sondern die Codierungen der sozialen Systeme (Religionszugehörigkeit, Stand innerhalb der eigenen Religion), in denen sie sich befinden: Geht man den Andersgläubigen apologetisch, indifferent oder werbend an? Inwiefern soll die eigene Position zur Darstellung kommen, inwieweit die des Andersgläubigen? Gibt es - in der eigenen Dogmatik - substantielle Kompromißzonen, gibt es strategische Kompromißmöglichkeiten? Was beide Beteiligten übereinander denken, geht

nicht in die Kommunikation ein.[12] Kommuniziert kann nur werden, was auch so geäußert wird, daß es als Ergebnis einer Selektion beobachtbar wird, daß es also in dieser und nicht in einer anderen Weise gesagt wird (als Frage, als Feststellung, als Bekenntnis ...). Zwar kann man Rückschlüsse ziehen, was sich die äußernde Person dabei gedacht haben könnte, aber dieser Rückschluß wird erst kommunikativ relevant, wenn er geäußert wird (und nicht nur gedacht). Dann nämlich setzt sich diese Äußerung wiederum Rückschlüssen durch andere aus. So generiert sich Kommunikation selbst, indem sie sich auf Kommunikationen bezieht. Für die Kette der Kommunikationen ist es letztlich unerheblich, *wer* hinter der Äußerung steht: eine Organisation, ein einzelner Mensch, eine Laune eines Menschen etc.[13] Das ist wichtig, um zu vermeiden, daß das kommunikative Geschehen auf Sprechakte oder Mitteilungshandlungen reduziert wird. Die Versuchung liegt nahe, denn die „Kommunikation kommuniziert, aber dabei verfährt sie so, als sei sie ausschließlich Mitteilung - und nicht die Einheit aus Information, Mitteilung und Verstehen. Kommunikation flaggt sich, so Luhmann, selbst als Handlung aus.“[14] Dies dient der Vereinfachung, damit man leichter Kommunikationen anknüpfen kann. Indem man die Kommunikation als Mitteilung behandelt, kann man sie eindeutiger einer bestimmten Person zurechnen, die dann für verantwortlich, auskunftsfähig, erklärungspflichtig gehalten werden kann für das, was sie sagt. Personen sind deshalb soziale Konstrukte, um Kommunikationen beziehen zu können.[15] Dies sind Zurechnungen, die es uns aber nicht

---

[12] Sogar bei Beteiligten, die die Grenzen oder Störungen ihrer Kommunikationen mitreflektieren, werden diese Grenzen ausgesprochen und in empirisch faßbaren Äußerungen objektiviert: „Jetzt mal ehrlich ...“ „Laßt uns über die gemeinsam verwendeten Begriffe reden ...“ Auch Aufforderungen zur Ehrlichkeit können einem strategischem Interesse dienen. Sogar das Bemühen um Konventionalität kann zur größeren Begriffsdifferenzierung und damit Entfernung führen. Habermas nennt Sprechakte, die die eigenen Bedingungen zum Gegenstand machen, Diskurse. Auf der Diskursebene kann rational verhandelt werden, ob kommunikatives Handeln symmetrisch verläuft oder von einer Seite instrumentalisiert wird. Der Diskurs muß daher chancengleich und herrschaftsfrei strukturiert sein, um nicht die faktischen Ungleichheiten (Bildungsniveau, Sprachgewandtheit, Zeitkontingent, Schmerzfreiheit ...) auf höherer Ebene zu einem Verblendungszusammenhang abzuschließen. Daher müssen sich faktische Diskurse stets an den Standards einer idealen Sprechsituation messen lassen. Gerade weil sie „ideal“ und nicht empirisches Resultat ist, kann sie als Postulat eingesetzt werden. Die Handlungstheorie kann also nicht einfach wegen „unrealistischer Annahmen“ kritisiert werden. Kritikanfällig ist dagegen die Unterstellung eines möglichen Konsenses und die Struktur von Sprechakten selbst.

[13] Wenn jemand ein Plakat liest, an einer Messe teilnimmt oder von einem Prediger in der Fußgängerzone angesprochen wird, handelt es sich stets um Kommunikation, egal wer der Autor ist, egal wie der Leser/Hörer/Angesprochene sich entscheidet, das Gelesene/Gehörte/Gesprochene zu glauben, zu erwidern oder wegzuhören.

[14] Kneer, G./Nassehi, A., Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung, München (3. Auflage) 1997, 88.

[15] Was eine Handlung (z.B. ein Sprechakt) ist, muß erst durch Kommunikationen festgelegt und aus dem Fluß der Prozesse herausdefiniert werden. Was umgekehrt eine Kom-

erlauben, zu sagen: „Der Mensch ist Subjekt der Kommunikation." Menschen bestehen aus Immunsystem, Nervensystem, Bewußtsein, sozialen Erwartungen, keinesfalls aber sind Menschen die Urheber der Kommunikation. Kommunizieren ist ein soziales Geschehen, das die Getrenntheit von mindestens zwei Systemen (Bewußtseine oder Organisationen) voraussetzt. Selbstbewußtsein oder Selbstgespräch im „stream of consciousness" produziert Gedankenketten, aber erst die Undurchsichtigkeit von mindestens zwei Systemen produziert die Notwendigkeit, die jeweiligen Selektionen füreinander erwartbar zu machen, indem man kommuniziert. Bewußtsein von Gefahr kann eine Kommunikation über Gefahr auslösen, aber der Gedankengehalt der Einsicht in Gefahr oder der Gefühlswert der Erfahrung von Gefahr geht nicht als Gedanke oder Gefühl in den Kommunikationsfluß ein, sondern als Kommunikation. Psychische Systeme bilden eine Mindestbedingung für Kommunikation, indem sie anregen und Stoff liefern, aber sie verursachen nicht die Kommunikation wie ein Grund seine Folge, wie eine Absicht ihre Ausführung.
Ob einer den anderen verstanden hat, läßt sich nicht anhand von dessen Gedankenflüssen nachprüfen, sondern einzig und allein daran, ob die Art und Weise, wie er auf eine Mitteilung reagiert, auf die Erwartung des Mitteilenden bezogen werden kann (wenigstens als qualifizierbares Mißverständnis). Die Anschlußkommunikation entscheidet über die Verständlichkeit einer Kommunikation. Erst in der Kette von Kommunikationen wird die Einzelkommunikation als Kommunikation verifiziert. Das sagt nichts über ihren Inhalt und ihr Bewußtsein aus, sondern über den Status der objektiven Äußerung. Es bedeutet eine Leistungssteigerung, wenn sich Anschlußkommunikationen länger und eindeutiger auf antecedente Kommunikationen beziehen können. Ein ephemerer Ausruf kann leicht zurückgenommen werden, allerdings wird er keine Anschlüsse erlauben. Ein Dogma, das schriftlich und öffentlich festgehalten und zitiert werden kann, zieht dagegen viele Anschlüsse auf sich.

Negativfolie: diskursive Kommunikation

Als Negativfolie für den systemtheoretischen Kommunikationsbegriff sei kurz der handlungstheoretische skizziert. Er begreift Kommunikation als Sprachhandlungen oder Sprechakte.

Sprechaktklassen

Die Sprechakte werden in verschiedenste Satz-Klassen eingeteilt: Austin gliedert nach den performativen Verben, die die Sprache bietet. Searle gliedert nach den Absichten, die ein Sprecher verfolgen kann;[16] Habermas nach der intersubjektiven Anerkennung

munikation ist, darüber kann nur durch Kommunikationen selbst befunden werden. Insofern ist der Kommunikationsgbegriff umfassender und früher als der Handlungsbegriff.

[16] Vgl. bei Habermas, J., Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt am Main 1988, 428f.

von Geltungsansprüchen (normativ richtig, subjektiv wahrhaftig und faktisch wahr). Alle drei kommen - bei unterschiedlicher Diskriminierung - auf fünf Klassen.
1. Imperative: jemand will etwas erreichen (Perlokution); „Kehrt um!“
2. Konstative: jemand will etwas sagen (Lokution, propositionaler Gehalt); „Gott liebt den Menschen.“
3. Regulative: jemand will eine interpersonale Beziehung herstellen; „Vor Gott nehme ich dich zu meiner Frau.“
4. Expressive: jemand will sich ausdrücken; „Ich habe Gott erfahren.“
5. Kommunikative: jemand will die Kommunikation ordnen; „Nur wer in der apostolischen Sukzession steht, darf authentisch lehren.“[17]
(6. Operative: jemand will eine logische Regel vollziehen; „Daher folgere ich ...“)

Sprechakt-klassen	**Handeln**[18]	**überwiegender Aspekt**[19]	**Geltungsanspruch**
A Imperative	strategisch, zielorientiert	perlokutionär (durch Sagen bewirken)	Wirksamkeit, ergibt sich nachher
B1 Konstativa	keine Handlungs-entsprechung, für sich genommen instrumentell	illokutionär,[20] propositional, Kognitionen	Wahrheit (wahr/falsch)
B2 Regulativa	normenreguliert, für sich genommen strategisch	illokutionär, Obligationen	Richtigkeit (akzeptabel/ abzulehnen)
B3 Repräsentativa	dramaturgisches Handeln, für sich genommen strategisch	illokutionär, Expressionen	Wahrhaftigkeit (echt/Schein)
C Kommunikativa und Operativa	kommunikativ, verständigungsorientiert	B1 + B2 + B3	Verständlichkeit, muß vorausgesetzt werden

Habermas will eine Taxonomie, die nicht bei formalen Merkmalen stehenbleibt, sondern die die ganze Breite des praktischen Handelns/Interagierens (also nicht nur des

[17] Vgl. ebd., 435-439.

[18] Es ist stellenweise schwer, Satzmerkmale und Sprechaktmerkmale auseinanderzuhalten, weil Habermas selbst changiert, wenn er von propositionalen Bestandteilen (satzförmig) des Sprechhandelns (aktförmig) spricht (vgl. Habermas, J., Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 101). Verwirrung entsteht auch, weil „illokutionär“ in zweierlei Hinsicht verwendet wird: einerseits als Bestandteil jeglicher Aussage, andererseits als Merkmal ganz bestimmter Sprechakte. Habermas‘ Taxonomien in ebd., Bd. 1, 435ff., und Bd. 2, 97ff. lassen sich deshalb nicht ganz zur Deckung bringen. Dies ist besonders deutlich beim Verhältnis von „lokutionär“ und „propositional“: Propositionale Sätze drücken den lokutionären Aspekt aus wie performative Sätze den illokutionären.

[19] Vgl. ebd., 444.

[20] Ebd., 112.

Sprechens) erfaßt und genauer zuordnet.[21] Die regulativen Sprechakte sind konstitutiv für normengeleitetes Handeln, die expressiven Sprechakte für dramaturgisches Handeln, die konstativen Sprechakte für rein themenbezogenes Handeln (Konversation). Somit fallen zum einen die Imperative heraus, die nicht verständigungsorientiert, sondern erfolgsorientiert sind und damit einen eigenen Typ von Handlung eröffnen, nämlich strategisches. Zum anderen entfallen die Kommunikative, die reflexiv sind und sich auf die Sprechakte selbst beziehen (was die Kommunikative in sozialer Weise tun, tun die Operative in formaler Weise) und damit einen eigenen Handlungstyp ermöglichen: kommunikatives Handeln. Bei Habermas bilden die Kommunikativa sowohl die Bedingung der Verständlichkeit als auch das Resultat der Verständigung.

Erst das Zusammenwirken der vier Geltungsansprüche (Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit, Verständlichkeit) ergibt Vernünftigkeit. So haben wir letztlich zwei Handlungstypen bei drei Sprechaktbestandteilen und sechs Sprechakttypen. Der illokutionäre Aspekt bedeutet, daß eine Aussage nicht nur etwas sagt, sondern auch Ansprüche auf Akzeptanz und Angebote der Akzeptanzverweigerung mitformuliert.[22]

Wenden wir zum Beispiel diese Taxonomie auf den Satz „Das Reich Gottes ist nah“ an, dann fällt er nicht unter B1: Kognitionen, weil er nicht auf die Objekt-Welt Bezug nimmt. Er fällt unter B3: Expressionen, wenn damit eine Erfahrung ausgesagt wird. Er fällt unter B2: Obligationen, wenn es sich um ein Versprechen handelt. Es kommt also darauf an, welche subjektiven Ansprüche auf intersubjektive Geltung „hinter“ einer kommunikativen Handlung stecken.

Sprechakt-Aspekte

Auch Sprechakte bestehen aus drei Elementen. In der bündigen Fassung bei Habermas: „Mit *lokutionären Akten* drückt der Sprecher Sachverhalte aus; er sagt etwas. Mit *illokutionären Akten* vollzieht der Sprecher eine Handlung, indem er etwas sagt. [...] Mit *perlokutionären Akten* erzielt der Sprecher schließlich einen Effekt beim Hörer. [...] Die drei Akte, die Austin unterscheidet, lassen sich also durch die folgenden Stichworte charakterisieren: *etwas* sagen; handeln, *indem* man etwas sagt; etwas bewirken, *dadurch daß* man handelt, indem man etwas sagt.“[23] Habermas benützt diese Unterscheidung *am* Sprechakt für die Unterscheidung *von* Sprechakten: Illokutionen wollen, daß der Hörer versteht; Perlokutionen wollen, daß der Hörer pariert. Das perlokutionäre Ziel geht nicht aus dem Sprechakt, sondern entweder aus der Absicht des Sprechers oder der Situation hervor. Perlokutionäre Effekte sind der Sprachhandlung äußerlich und lassen sich nur im nachhinein und von außen feststellen. Kommunikatives Handeln setzt aber nach Habermas voraus, „daß alle Beteiligten illokutionäre Ziele vorbehaltlos verfolgen“,[24] d.h. ohne die perlokutionären Effekte zum Ziel der Kommunikation zu machen. Perlokution macht keine Aussagen über die Intention des Sprechers, sondern über die Funktion des Sprechaktes. Wer aber die Funktion zur Intention macht, also etwas sagt, um das Verstehen des anderen für einen Zweck zu benutzen, den dieser nicht versteht, der handelt manipulativ, strategisch, nicht-kommunikativ.

---

[21] Vgl. ebd., 437.
[22] Vgl. Habermas, J., Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 114.
[23] Habermas, J., Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 389.
[24] Ebd., 397.

Aus der Konsensustheorie der Wahrheit[25] folgt als Problem, daß „über die Wahrheit von Aussagen nicht ohne Bezugnahme auf die Kompetenz möglicher Beurteiler und über diese Kompetenz wiederum nicht ohne Bewertung der Wahrhaftigkeit ihrer Äußerungen und der Richtigkeit ihrer Handlungen entschieden werden kann.“[26] Habermas führt den Zirkel vor, der aus seiner Theorie des Diskurses entsteht: Zum einen legt der Diskurs fest, was Kompetenz heißt; zum anderen sind nur Kompetente zum Diskurs zugelassen. Dieser Zirkel der Selbstbestätigung kann auch zu Verzerrungen führen, die in stabilisierten Ideologien enden und unsichtbar werden. Der Zirkel wird daher durch die Unterstellung einer idealen Sprechsituation aufgebrochen. Erst von ihr aus haben die Diskursteilnehmer ein „objektives Maß“ zur Beurteilung dessen, was wahre und was falsche Konsense sind. Diese Unterstellung ist ein Vorgriff auf eine kontrafaktische Vorstellung, die schon jeder alltäglichen Kommunikation zugrunde liegt: Wenn wir mit anderen kommunizieren, unterstellen wir schon immer, daß prinzipiell die Verstehbarkeit (unserer Äußerung), die Rechtfertigungsfähigkeit (falls unsere Äußerung hinterfragt wird) und die Konsensmöglichkeit (falls es zum Diskurs kommt) gegeben ist. In der idealen Sprechsituation besitzen alle Teilnehmer die gleichen Chancen, alle Sprechakte zu wählen.[27] Jede/r muß Zugang haben zu Kommunikativa und Regulativa, die den Diskurs strukturieren, und nicht nur zu Konstativa (Sachwissen). Die ideale Sprechsituation ist herrschaftsfreier, privilegfreier, asymmetriefreier Diskurs, d.h. die Abwesenheit von Handlungszwängen. Diese Situation ist eine ideale, die in der Praxis nur annährend erreicht werden kann, die aber im Diskurs unterstellt werden muß und im kommunikativen Handeln immer schon unterstellt wird. Man weitet den Kreis der Konsensbeteiligten auf alle *möglichen* Teilnehmer aus, nicht nur auf die Männer, die Deutschen, die Gegenwärtigen ... Begrenzte Teilnehmerkreise bilden demnach nie eine ideale Sprechsituation, weil sie im Unterschied zu anderen Gruppen glauben, sich behaupten zu müssen. Es ist eine sehr optimistische Annahme Habermas’, daß *faktische* Bedingungen (Herrschaftsfreiheit) eine *ideale* Situation konstituieren könnten. Deshalb muß er eine zweite Annahme hinzunehmen: die Verwendung von Repräsentativa. Unter den Bedingungen der idealen Sprechsituation sollen alle Beteiligten sich selbst wahrhaftig ausdrücken, authentisch sein, sich nicht verstellen, nicht strategisch handeln.[28] Habermas nimmt an, daß Menschen wahr sprechen, wenn sie in Freiheit sind. Die Vernünftigkeit des Diskurses wird an der Wahrhaftigkeit der Sprecher abgemessen,[29] Wahrhaftigkeit des Sprechers aber an der Richtigkeit der Handlungen.[30] Aber: Wieso ist es vernünftig, *immer* das zu sagen, was man beabsichtigt? Muß Funktion der Kommunikation (die auch eine Geste, Handlung sein kann) identisch sein mit der Intention des Kommunizierenden? Die Beteuerung, ehrlich zu sein, erzeugt stets mehr Zweifel, als durch Zusatzbeteuerung auszuräumen ist.[31]

---

[25] Vgl. Habermas, J., Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Habermas, J./Luhmann, N., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt am Main 1971, 101-141.

[26] Ebd., hier 134.

[27] Vgl. ebd., 137.

[28] Tatsachen (Wahrheit der Aussage, durch Diskurs geregelt und überprüft) müssen die Gegenstände (Anspruch auf Objektivität, durch (Miß-)Erfolg bestimmter Handlungen überprüft) wiedergeben: Das, was wir behaupten, muß mit dem übereinstimmen, worüber wir es behaupten.

[29] Vgl. ebd., 131.

[30] Vgl. ebd., 133.

[31] Luhmanns beliebtes Beispiel: „Eier! Frische Eier! Garantiert frische, nichtfaule Eier!“.

Ähnlichkeiten und Differenzen

Die formalen Ähnlichkeiten täuschen über die Differenz des systemtheoretischen und des handlungstheoretischen Kommunikationsbegriffs nicht hinweg. Luhmann interessiert sich für das, was Habermas normativ kritisiert: die objektiven Wirkungen, die selbständigen Kommunikationsketten, die von subjektiven Absichten und intersubjektiven Geltungen unabhängigen Folgen. Habermas setzt der Kommunikation als Ermöglichungsbedingung „Intersubjektivität" voraus: Es gebe auf transzendentaler Ebene immer schon Verständigung. Dagegen setzt Luhmann die gegenseitige Verschlossenheit der Interagierenden voraus. Interaktion geschieht nach Luhmann nicht zwischen verständnisbereiten Subjekten, sondern zwischen reiz- und sinnverarbeitenden (psychischen und sozialen) Systemen. Sie sind füreinander kontingent, weil jede Äußerung anders sein könnte, als sie getätigt wurde. Die Fragen nach den Motiven können immer nur mit Vermutungen beantwortet werden, weil die Befragten auf ihrer Seite Vermutungen anstellen, ob die Fragen nach Motiven auf der Sprecherseite authentisch oder strategisch seien. Auch die Metakommunikation „Diskurs" in einer der idealen Sprechsituation angenäherten faktischen Situation wird nie „in die Bewußtseine" schauen können, sondern wird immer nur unterstellen können, die Teilnehmer würden kommunikativ und nicht etwa strategisch handeln. Woher aber dieses Vertrauen? Jede Äußerung kann gelogen sein, ganz besonders solche Äußerungen, die Wahrhaftigkeit beteuern. In solchen Schleifen von doppelter Kontingenz verfangen sich alle Versuche, Kommunikation als Resultat von intersubjektiver Verständigung zu deuten.[32] Die Systeme bleiben auf die Äußerungen als Output (Erwartungen und Reaktionen) angewiesen und können trotz der eigenen Geschlossenheit Kommunikation zum Laufen bringen. *Gerade weil* Systeme einander nicht verstehen, durchschauen und sich miteinander einsfühlen, sind sie gezwungen zu kommunizieren. Gerade weil sie einander nicht verstehen, sind sie fähig, die naturale Zurechnung einer Äußerung auf ihren Autor zu unterlassen. Sie können stattdessen in der Äußerung unterscheiden zwischen dem, was da geäußert wird (Informationswert), und dem, wie es geäußert wird (Mitteilungsform).

Ob nun Habermas' Voraussetzung von Intersubjektivität oder Luhmanns Annahme von doppelter Kontingenz „richtig" ist, läßt sich nicht empirisch beweisen, weil einerseits Intersubjektivität nicht das Resultat von Diskursen sondern seine transzendental vorgelagerte Bedingung ist, und weil andererseits doppelte Kontingenz gerade die Selbstbezogenheit von Kommunikation behauptet. Allerdings kann Luhmann für sich reklamieren, daß Intersubjektivität die voraussetzungsreichere Annahme als doppelte Kontingenz ist. Diese ist, gerade weil sie von der Nicht-Übereinstimmung ausgeht, wahrscheinlicher.

---

[32] Die handlungstheoretische Konzeption muß also Bremsen einbauen, um nicht in einen unendlichen Zweifel zu verfallen und von Metadiskurs zum Metametadiskurs zu floaten. „Kommunikatives Handeln kann man begreifen als Teilnahme an einer Kommunikation, die Widerspruch gegen einsichtige Gründe inkommunikabel macht." Luhmann, N., Intersubjektivität oder Kommunikation. Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung, in: Soziologische Aufklärung, Bd. 6: Die Soziologie und der Mensch, Opladen (6. Auflage) 1995, 169-188, hier 174.

3.3 Sinn, das Urmedium

Kommunikationen setzen sich selbst fort und bilden prinzipiell endlose Ketten. Jede Kette aber hat stets ein offenes Ende, an das angestückelt werden kann. Diese Offenheit ist der „Sinn“. Durch die eigenwillige Verwendung des Begriffs „Sinn“ hat sich Luhmann bereits in den 70er Jahren von den theologischen und soziologischen Konnotationen abgehoben und diese Distanz bis zu „Die Religion der Gesellschaft (2000)“ beibehalten. Es ist ein Grenzgedanke, dessen Funktion darin besteht, in Absetzung von ihm anderes zu begreifen. Um zu verstehen, woraus alle Systeme - auch die Religion - ihre Formen gewinnen, muß zuerst der Begriff „Sinn“ erläutert werden.

3.3.1 Anschlußfähigkeit

Sinn ist Anschlußfähigkeit. „Anschluß“ meint hier nicht, daß ein Systemzustand einen folgenden Systemzustand verursacht, sondern daß zwei Zustände von einem Betrachter (zum Beispiel dem Gesamtsystem) aufeinander bezogen werden können und dann eine Kette bilden (wobei durchgängig das Kausalmodell durch das Zurechnungsmodell ersetzt wird). Reine Anschlußfähigkeit wäre der Zustand totaler Kommunikation: Kein Anschluß wird vertagt, delegiert oder gespeichert. Jeder kann über alles immer alles sagen, und alles, was man sagen kann, wird auch gesagt. Es ist reine Aktualität. Sinn steht für die Einheit und Gleichzeitigkeit von möglichen mit wirklichen Anschlüssen.[1] Jedes Zeichen wäre dann für alles andere Zeichen. Freilich ist Bedeutung unmöglich, wenn sie *alles* bedeuten kann, auch das Gegenteil von sich selbst. Solche ungeformten Zeichen hätten das Schema:

Anschluß | Anschluß

Sinn schließt die eigene Negierbarkeit mit ein und bildet die Einheit seiner Affirmation und seiner Negation, ist also paradox. Es gibt keinen Un-Sinn, keine Aussage, der keine Sinnform entspricht, auf die/über die sich nichts sagen ließe. Auch Sinn hat keine datierbare Existenz, denn er ist immer supplementsbedürftig durch sein Gegenteil.[2] Mit dem Sinn-„Begriff“ (eigentlich ist es kein Begriff, weil er nichts umgreift, sondern das „Greifen“ bezeichnet) versucht Luhmann die Bezeichenbarkeit, Identifzierbarkeit an sich zu benennen. In der metaphysischen Sprache kommt ihm am ehesten der

---

[1] Dieses Denkmodell übersteigt noch den Zustand unmittelbarer Kommunikation, wie man ihn sich unter reinen Geistern vorgestellt hat: Engel erkennen, was sie erkennen, sofort und ganz. Allerdings sind ihnen bestimmte „Gegenstände“ vorenthalten, wie zum Beispiel die Ratschlüsse Gottes, die dieser nicht offenbaren will.

[2] In diesem Zusammenhang formuliert Luhmann in der Logik eines Gottesbeweises: „es gibt keinen Sinn, dem Existenz als notwendiges Prädikat hinzukäme.“ Die Religion der Gesellschaft, 17.

Begriff „Geist“ nahe. Sinn ist der Name für die Möglichkeit, überhaupt etwas zu meinen, sich überhaupt auf etwas zu richten. Er sorgt gerade durch seine Nicht-Feststellbarkeit dafür, daß Aktuelles (Gesagtes) offen bleibt für weitere Anschlüsse und daß ein Satz nicht der absolute Schluß ist, sondern weiterführt und nach Erklärung verlangt.

3.3.2 Koppelung und Wiederholbarkeit

Aber die totale Offenheit muß begrenzt werden durch Formung. Mit jeder festen Sinnform sind sozusagen alle *nicht* angeschlossenen Möglichkeiten aufbewahrt. „Sinn“ ist der Ausdruck dafür, daß alle umrissenen, definierten Formen einen Schatten mit sich führen:

Abschluß | Anschluß

Als Medium ist Sinn die Einheit der Differenz von loser und fester Koppelung: Worte werden aneinandergefügt, wobei jede Fügung sich aus den vielen möglichen, losen Verbindungen für eine feste Verbindung entscheiden muß. Das Ungesagte wird dabei implizit mitgesagt, sozusagen als Ausgeschlossenes „mitgeschleppt“. Hierbei besteht ein klares Gefälle: *Mögliches kann sich nur an Wirkliches, an Formen andocken.*

lose Koppelung | feste Koppelung → Anschlußmöglichkeit

oder: Potentielles | Aktuelles → Anschluß von Potentiellem

oder: Medium | Form 1 → Form 2 (bestehend aus Medium | Form 2) → usw.[3]

Das Fortlaufen jeder Kommunikation benötigt die Differenz von aktueller Behauptung und potentieller Weiterentwicklung. Jede Form (Bezeichnung, Wort, Ding) muß wiedererkennbar und wiederholbar sein, damit man sie auf etwas Festes anwenden kann. Sinn ist die Möglichkeit, bestimmte Formen bei Bedarf (wenn es die Umweltanforderungen erzwingen) abzurufen: „Jetzt habe ich Angst“; „Das ist ein Baum“; „Wo sind wir?“ Worte fungieren hierbei als „Sinnsplitter“, die sich je nach Anlaß zusammensetzen lassen. Ein Wort erhält dann erst Sinn, wenn es sich aus dem Reich der Potentialität situativ aktualisieren läßt. Ein *hapax legomenon* hat streng genommen keinen Sinn, weil es sich nicht auf andere Worte beziehen läßt.[4]

---

[3] In der Systemlogik lautet das Schema:
Umwelt | System

[4] Tatsächlich befindet sich ein *hapax legomenon* immer in einem Kontext, so daß sich Konjekturen über seine Bedeutungen anstellen lassen. Der Extremfall wäre ein Zeichen auf einer Scherbe aus einer Kultur, von der man sonst nichts weiß, noch nicht einmal, ob es sich um eine Scherbe handelt.

3.3.3 Teilung des Sinns durch Unterscheidung

Aus dem Pool reiner Aktualität werden mittels Unterscheidung Formen gewonnen. Unterscheidung bedeutet zunächst nur das Erzeugen einer Differenz durch ein „dies und nicht das“. Der Beobachter legt sich auf eine Seite fest, die andere beläßt er im Nicht-Festgelegten, Vagen. Die eine Seite wird zur Form, die andere verbleibt als Medium (auf das später zurückgegriffen werden kann). Damit geht der Beobachter ein Risiko ein. Er setzt die Form der Verwendung durch andere und Spätere aus, dem Mißverständnis, der Negation oder der Affirmation. „Somit gilt für das Medium Sinn und für alle derivativen Medien [...] ein eisernes Gesetz: Unverwendetes ist stabil, Verwendetes dagegen instabil.“[5] Der Gottesname beispielsweise darf nicht zu oft und ohne Grund gebraucht, abgerufen werden, sonst droht die Gefahr seiner Profanierung. „Gott“ ist insofern stabil, als er gegen beliebige Verwendung geschützt ist.

Indem der Beobachter beobachtet, verwendet er bereits eine bestimmte Unterscheidung:[6] Er legt sich auf einen bestimmten Beobachtungsbereich fest und zieht bestimmte Beobachtungskategorien heran (und sei es die basale Kategorie: „dies und nicht das“). Beobachten *ist* Unterscheiden (von Beobachtetem und Unbeobachtetem). Damit ergibt das Paradox: Die Unterscheidung ist zugleich der Akt des Unterscheidens (Subjekt) und der unterschiedene Gegenstand. Oder: der Gegenstand entsteht im Augenblick seiner Beobachtung und der Abschattung seines Hintergrundes. Die Unterscheidung teilt nicht eine vorgegebene Welt ein, sondern sie erschafft die Welt als Rahmen, in dem sie selbst agiert. „Wird nicht, könnte man vermuten, die Ausgangsunterscheidung als Rahmen des Rahmens hinzuerfunden, wenn man mit der Welt, wie sie sich repräsentiert, zum Beispiel mit der Unterscheidung sakral/profan, nicht mehr auskommt? Kann man nicht in einer Art von ‘framing up’ eine Unterscheidung nach außen projizieren, so daß sie sich selbst enthält?“[7]

Beispiel

Ein religiöses System unterscheidet in religiöse und nichtreligiöse Elemente, also in einen relevanten und einen indifferenten Teil. Als beobachtendes System hat es die Welt immer schon als *seine* Umwelt oder als *seine* Systemteile unterteilt. Die Unschuld einer allgemeinen Unterscheidung ist bereits verloren, weil alles entweder als System oder als in sich abgebildete Umwelt verstanden wird, *tertium non datur*. Selbst wenn ein religiöses System sich entschiede, eine andere Religion als indifferent anzuerkennen, so könnte es dies nur auf der Grundlage eines Religionsbegriffs, der der anderen Religion den

---

5 Die Religion der Gesellschaft, 21.

6 Der Beobachter ist nicht das Selbst (der Selbstreferenz). Zum einen, weil der Beobachter nicht sich selbst beobachten kann (so wie ein Auge alles sieht, nur sich selbst nicht), sondern nur anderes. Beobachtung hat kein Subjekt zur Voraussetzung. Zum anderen, weil das Selbst kein beobachtendes Subjekt ist, sondern allenfalls ein beobachtetes System; Systeme haben Beobachtung zur Voraussetzung.

7 Die Religion der Gesellschaft, 33.

Status „religiös“ aberkennt. Ein religiöses System kann also nicht in den Urzustand zurück und mit der Umwelt der Systeme in seiner Umwelt verschmelzen.

Eines der für das Christentum folgenreichsten Paradoxa war die Frage, inwiefern der Unterscheider der Welt mit dieser Unterscheidung identisch ist oder in ihr vorkommt. Häretisch gesprochen: Was war Gott *vor* der Schöpfung? Natürlich Gott! Aber war er schon „Schöpfer“, bevor er die Welt ins Dasein rief? Und woraus rief/schuf/formte er sie? Es kann neben dem allmächtigen Gott ebensowenig eine Ur-Materie geben wie einen Kampf mit einer Gegengottheit, aus welchem dann die Welt hervorginge. So bietet sich an, daß Gott die Welt aus sich selbst entläßt: Aussprossung, Emanation, sei sie direkt oder vermittelt über eine Äonenfolge. Dies aber zieht Probleme bei der Bestimmung der Differenz von Welt und Gott nach sich. Wenn die Welt direkt aus Gott stammt, dann ist sie göttlich. Wie erklärt sich dann aber die Erfahrung der Endlichkeit und Grausamkeit dieses Lebens? Will man die Kontingenzerfahrung nicht als Illusion diskreditieren (dies könnte sich nämlich auch auf die Gottesvorstellung selbst richten, und Religion würde sich dann in einer Nichts-Mystik selbst auslöschen), so drängt sich der Gedanke einer Emanationen*folge* mit absteigender Tendenz auf, so daß der Urvater zwar die Ursache der Welt ist, nicht aber verantwortlich für ihre Schlechtigkeit. Freilich wird durch diese aus der Gnosis bekannte Lösung das Problem nur verdünnt, nicht beseitigt. Die christliche Theologie hat hier einen Schnitt gewagt: Die Welt stammt weder aus der Urmaterie noch aus Gott, sondern hat im Zuge der Gnosis-Abwehr das nichtbiblische Axiom *ex nihilo* implementiert. Gott schafft Sein aus Nichts. Diese paradoxe Lösung ist notwendiger Abschlußgedanke des Paradoxons. Mit anderen Worten: Gott ist der Beobachter der Welt. Sie ist nichts anderes als seine Unterscheidung. Die Orthodoxie hat verboten, die Frage zu stellen, was Gott *vor* der Schöpfung war.

Sinn dagegen „verbindet“ die erste Unterscheidung, aus der alles, was nur irgendwie identifizierbar ist (Dinge, Erwartungen, Formen) entsteht. Der Sinn ist insofern die Gegenbewegung zur Beobachtung. „Wir wollen deshalb Sinn als ein Medium bezeichnen, in dem Formen gebildet werden können. Formen werden durch Unterscheidungen gebildet, die Markierungen setzen und damit den unmarkierten Bereich ausgrenzen.“[8] Sinn ist das Gleiten (Luhmann nennt es „Kreuzen der Grenze“) vom Identifizierbaren zum Ausdifferenzierten, von der festen zur losen Unterscheidungsseite. Er besteht gerade in der Möglichkeit, zu beobachten, daß Bezeichnetes bezeichnet und vom Nichtbezeichneten unterschieden wird. Sinn ist der Untergrund, auf dem das Beobachten zwischen dem Bezeichneten und dem Nicht-Bezeichneten oszillieren kann. Insofern ist Sinn die Unentschiedenheit oder Gleichzeitigkeit von Identifizierung und Differenzierung von Identität (Bezeichnetes) und Differenz (Nichtbezeichnetes). „Die Unterscheidung Medium/Form impliziert, daß das Medium nur anhand von Formen, nicht jedoch *als solches* beobachtet werden kann.“[9]

---

[8] Luhmann, N., Vom Sinn religiöser Kommunikation, in: Gabriel, K., u. a. (Hg.), Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung, Freiburg u. a. 1997, 163-174, hier 166.

[9] Ebd., 163-174, hier 167. Luhmann wird geradezu metaphysisch, wenn er nach einem „allgemeineren Sinnbegriff“ ruft, der „auf negationsfreie Unterscheidungen zurückgrei-

3.3.4 Woher kommt die Erstunterscheidung?

Man kann *über* Sinn nicht reden, man kann nur *im* Sinn reden. Er umgibt alle Kommunikation wie das Wasser die Fische, die es nicht bemerken. Aber dennoch ist Kommunikation gezwungen, im wogenden Meer aus Bedeutungen (Sinn) Halt zu finden, indem sie es durchschneidet, das heißt unterscheidet. Was ist aber, wenn darüber kommuniziert wird, warum und womit man begonnen hat zu unterscheiden? Man kommuniziert doch und gibt einander Zeichen. Wann hat das begonnen? Jedes reflexe System beginnt irgendwann, diese Fragen zu stellen. Aber wir haben gesehen, daß Sinn nie als Sinn, sondern nur als Sinn*form* reproduziert und beobachtet werden kann. Kommunikation setzt ja voraus, daß Formen weitergegeben werden: Liebe muß in Zuneigungsakten, Wert in Preisen, Sprache in Worten ausgemünzt werden, sonst finden Intimität, Tausch und Gespräch nicht statt. Sinn müßte analog mit der Negationsmöglichkeit „Sinnlosigkeit" versehen werden, um eine Zwei-Seiten-Form zu bilden: Unsinn | Sinn. Das widerspricht aber der Anfangsdefinition, daß Sinn das Unnegierbare, die reine Anschlußfähigkeit ist. Demnach kann über den Sinn nur in paradoxer Weise kommuniziert werden. Das macht die Religion: Sie spricht von einem Unnegierbaren, Allumfassenden, Allgegenwärtigen, einer reinen Aktualität.

Das Unterscheiden begann nicht mit einer Unterscheidung, sondern mit einer *Anweisung* zu unterscheiden: „Draw a distinction!" Je nach Metaphorik kann dies als Zwang, als Einladung, als Selbstentschluß rekonstruiert werden. Aber diese Anfangsanweisung ist das, worüber hinaus nicht gedacht werden kann. Es ist die frühestmögliche und nicht weiter rückführbare „Erinnerung" eines Systems an seine eigenen Operationen. „Wer gibt die Weisung: 'draw a distinction!'. Der Theologe muß hier antworten: Gott. Der Logiker (und ihm folgend, der Soziologe) werden diese Antwort für unbefriedigend halten, weil sie ihrerseits die Unterscheidbarkeit Gottes, also das Anlaufen der Praxis des Unterscheidens bereits voraussetzt."[10] Ein System beginnt die Unterscheidung des Sinns (in Anschluß-Abschluß oder System-Umwelt) grundlos, das heißt alle Gründe werden „später" systemimmanent erzeugt. Es gibt daher keine externe Möglichkeit, die internen Entstehungsgründe zu beobachten, denn entweder werden sie in externen oder in internen Codes beschrieben.[11]

---

fen" kann und „jede Abhängigkeit von Systemreferenzen" vermeidet. Er sucht „ein unausweichliches Medium", in dem Erstunterscheidungen getroffen werden können. Der Sinn muß demnach selbst unabhängig, absolut sein, um Unterscheidungen in sich, ohne Setzung eines Gegenwertes relationieren zu können. Das ist klassisch metaphysisch gedacht die Suche nach dem *esse per se subsistens* oder nach dem absoluten Wissen.

[10] Die Ausdifferenzierung der Religion, 354f.

[11] Für Rekonstruktionen kommt es nur darauf an, wie sich die eigene Konstruktion in die bisherigen Konstruktion einpassen läßt: Ist die Selbstbeschreibung eines Systems kompatibel mit allen anderen Systemvorgängen (Theologie mit Liturgie, Theologie mit Tradition), insbesondere seinen Umweltbeschreibungen (Theologie mit Anathemata)?

Religion ist dasjenige System, das hinter die Erstunterscheidung zurückfragt. Sie übernimmt es, über den ununterschiedenen Sinn zu kommunizieren, während alle anderen Systeme *in der Form* von Sinn kommunizieren. „Daß Sinn Formen annimmt, ohne Form sein zu können, muß die Religion reizen, genau dafür dann doch Formen zu suchen."[12] Mit Hilfe der Sinnform Religion wird „die Differenz von beobachtbar/unbeobachtbar beobachtbar gemacht",[13] und zwar im Beobachtbaren, Immanenten. Das meint nicht, daß man unzugängliche Gegenstände sinnenfällig symbolisiert, weil dies nur eine weitere Unterscheidung wäre. Es meint den Versuch, bei allem Beobachtbaren das zwangsläufig von der Beobachtung Ausgeschlossene mitzusagen, indem die Unterscheidung als zweiseitige Form benutzt wird. „Sinnformen werden als religiös erlebt, wenn ihr Sinn zurückverweist auf die Einheit der Differenz von beobachtbar und unbeobachtbar und *dafür* eine Form findet."[14] Demnach ist Religion nicht anthropologische Mängelkompensation (unzureichendes Wahrnehmen und Erkennen), sondern systemische Nichtkompensierbarkeits-Kompensation. *Religion dient zur Bearbeitung von Unbeobachtbarkeit eigener Beobachtung.* Sie tritt auf, wo Systeme in ihrer Umwelt oder an sich eine prinzipielle Nichtreflexivität beobachten.

---

[12] Luhmann, N., Vom Sinn religiöser Kommunikation, in: Gabriel, K., u. a. (Hg.), Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung, Freiburg u. a. 1997, 163-174, hier 167.

[13] Die Religion der Gesellschaft, 34.

[14] Ebd., 35.

3.4 Religion, die Vermittlerin von Sinn und Kommunikation

3.4.1 Religiöse Entscheidung statt funktionaler Indifferenz

Religion beläßt Sinn nicht in seiner funktionalen Indifferenz („als Sinn von was auch immer zur Verfügung zu stehen, also Kommunikation und in anderer Weise auch sinnorientiertes Bewußtsein zu ermöglichen“[1]), sondern bewertet diese Unnegierbarkeit entweder positiv oder negativ, d.h. religiös: die totale Annahme der Welt als gute Schöpfung oder die totale Abkehr von der Welt als Ablenkung. Religion kann sich nicht indifferent zur Welt verhalten, sondern muß sie problematisieren. Andere Systeme mögen die Welt nur benutzen, die Religion problematisiert die Unhintergehbarkeit von Benutzung. Das Bezugsproblem der Religion ist „die Differenz von Medium und Form und die darin eingeschriebene Unbeobachtbarkeit des Mediums Sinn“.[2] Religion unterscheidet sich von anderen Systemen nicht ihren Themen nach, sondern darin, daß sie das Unthematisierbare zum Thema zu machen versucht. Daher sind die Aussagen über Gott immer begleitet von Aussagen über seine Unaussagbarkeit (Mysterium, *semper maior*, je größere Unähnlichkeit ...). Auch die Selbstoffenbarung Gottes in seinem Sohn ist in schriftlichen Zeugnissen[3] nicht vollständig darstellbar, und selbst wo dies als Programm versucht wird, muß mit verborgenen Bedeutungen gerechnet werden. Deshalb ist die Unmöglichkeit der Rede von Gott das Thema der Religion und die Beobachtung der Unbeobachtbarkeit von Sinn ihre Funktion. Diese Einheit zu kommunizieren ist die die Aufgabe der Religion. Der Gottesbegriff selbst wird als differenzloser Begriff verwendet, mit dem „*jeder positiven und jeder negativen Erfahrung ein positiver Sinn gegenübergestellt werden kann*.“[4]

3.4.2 Religiöse Wissensformen

Bisher wurden und im folgenden werden alle Arten religiöser Rede über religiöses Tun oder religiöses Erleben als „religiöse Wissensformen“[5] bezeichnet, weil wir gesehen haben, daß sie etwas zum Gegenstand haben, das keine Form annehmen kann und dennoch nur als Geformtes weitergegeben und weiterverarbeitet werden kann. Luhmanns Begriff von Wissen ist dem gängi-

---

1 Luhmann, N., Vom Sinn religiöser Kommunikation, in: Gabriel, K., u. a. (Hg.), Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung (FS Kaufmann), Freiburg u. a. 1997, 163-174, hier 172.

2 Ebd., 163-174, hier 173.

3 „Es gibt aber noch vieles andere, was Jesus getan hat. Wenn man alles aufschreiben wollte, so könnte, wie ich glaube, die ganze Welt die Bücher nicht fassen, die man schreiben müßte.“ So lautet der letzte Satz des Johannesevangeliums (Joh 21, 25).

4 Luhmann, N., Die Unterscheidung Gottes, in: Luhmann, N., Soziologische Aufklärung, Bd. 4, 236-253, hier 246.

5 In Abhebung zu Bewußtseinsformen, Handlungsformen, Symbolformen.

gen Verständnis so fern, daß er eigens vorab skizziert werden muß. Darauf hin soll geklärt werden, welche Rolle Wissen speziell in der religiösen Kommunikation spielt.

Exkurs: Wissensformen allgemein

Der allgemeinste Begriff, mit dem im folgenden religiöse Formen bezeichnet und verglichen werden, ist „Wissen". Er wird in der vorliegenden Arbeit nicht im Sinne von selbstgewissen Bewußtseinszuständen bezüglich bestimmter Inhalte verwendet, sondern als Negationsangebot eines Systems an ein anderes (Begriffe, Sätze, Urteile, Theorien). Wissen bildet seit jeher den Gegenbegriff zu „Meinung" (*doxa*), „Ahnung" und „Ungewißheit". Gewißheit des Wissens kann auf verschiedenste Weise hergestellt werden: durch empirische Überprüfung (Empirie), durch logische Notwendigkeit (Deduktion), durch intersubjektive Verständigung (Kontrakt, Konsens) oder durch religiöse Evidenz (Offenbarung). Unser Ansatz geht noch einen Schritt zurück und sucht in der Art der Verwendung (Operativität) von Wissen Merkmale von Gewißheit.

Wissen greift auf einen Formenpool zurück

Zunächst muß gewährleistet sein, daß die Elemente des Wissens voneinander unterscheidbar sind. Ein ozeanisches Gefühl kann nie Wissen werden, weil es keine Form hat, mit der es weitergegeben oder wiederholt werden kann. Daher benötigt Wissen Begriffe. Sie sind rein formal kleine Grenzziehungen, die dies und nicht jenes bezeichnen. Die Begriffe werden kombiniert und koordiniert, so daß sich verschiedene Grenzen überschneiden (z.B. Ding, Rundsein, Tisch).[6] Man kann aber nicht davon ausgehen, daß ein logisches Subjekt diese Kombinationen vornimmt, sondern muß annehmen, daß sich jedes Subjekt schon in einem Wissenssystem befindet und auf vorhandene Semantik zurückgreift. Dieses System stellt einen Bestand an Wissensformen bereit, der von seinen Mitgliedern benutzt und dabei modifiziert, verfeinert, vergessen wird. Gerade in der Abgrenzbarkeit von aktuellem und virtuellem Wissen liegt der Leistungsgewinn von sozialen Systemen gegenüber dem individuellen Bewußtsein. Ein Bewußtsein vermag nicht bewußt zu vergessen, sondern vergißt unbewußt Wissen und damit meist auch die Tatsache, daß es es vergessen hat. Ein soziales System verfügt dagegen über einen Speicher, der jederzeit für Reaktualisierungen offen bleibt. Nicht jeder Katholik muß die gesamte Tradition präsent haben, aber er muß bereit sein, sich bei der Formulierung von religiösen Dingen aus diesem Fundus, und nur aus ihm zu bedienen.[7] Ein Wissensfundus organisiert sich nach Regelmäßigkeiten: Nicht alles ist gleich aktuell und verwendbar, sondern es gibt Zuständigkeiten und Dringlichkeiten. Manche Begriffe haben Konjunktur, wie „*communio*", manche befinden sich in der Baisse wie „Häresie". Das System ist also fähig, Wissen gezielt zu vergessen, wodurch die Teilnehmer entlastet werden. Hinzu kommt, daß manches Wissen ganz und gar ausgelagert wird, weil es von nicht konkurrierenden Nachbarsystemen übernommen wird (Medizin, Kunst). Für die Regelung von Auslagerung und Delegation und ihre Unterscheidung von Parasiten sowie Konkurrenten gibt es den Code.

Wissen ist Vernetzbarkeit

Wissensformen sind für das System keine Abbilder der Wirklichkeit, weil Systeme kein „Außen" kennen. Systeme bestehen geradezu aus der Abblendung des Außen durch

---

[6] Hier schlösse sich traditionell die Lehre von Begriff, Satz und Urteil an.

[7] Andernfalls muß am Fundus gearbeitet (Import - Export) werden oder der teilidentifizierte Katholik muß häretisiert (Inklusion - Exklusion) werden.

systeminterne Hypothesen über die eigene Umwelt. Das System tastet sich als Reaktion auf die laufenden Irritationen, die von außen kommen, innen selbst nach Informationen ab. Hierzu wird Wissen im System und vom System organisiert. Wissen läßt sich nicht auf Sachgemäßheit überprüfen, weil jedes Programm für die Austestung (Empirie oder Deduktion) bereits in Wissensformen formuliert wird. Es gibt keinen unmittelbaren Realitätsbezug, außer der Wiederverwendbarkeit des Wissens. Wissen, das nie abgerufen wird, verkommt zu Ungewißheit. Es erscheint dann wie die Tonscherbe einer vergangenen Kultur, von der man sonst nichts weiß. Hätten wir nicht durch Kirchenväter, Philo, Corpus Hermeticum, Plotin und zufällige Funde der Codices Askewianus und Brucianus Kenntnis davon, was Gnosis ist, [8] wir müßten die jüngsten Nag Hammadi-Funde stumm akzeptieren, ohne zu wissen, ob wir sie als Gedichte, als Philosophie, als Theologie, als Heilige Texte etc. einordnen sollen. Zum Wissen kann man die Texte erst dann zählen, wenn sie genügend mit bisherigen Formen verschaltet sind. Deshalb muß die Wissensvernetzung eines Systems flexibel für Neuzugänge bleiben. Wird die Vernetzung zu komplex (d.h. die Begriffs- und Urteilsketten werden zu lang), dann kann weder etwas angefügt werden, noch wird die Theorie in neuen Situationen abgerufen.[9] Bleibt die Vernetzung umgekehrt zu simpel, wird sie zu leicht und zu oft abgerufen, was zur Überlastung der Systemteilnehmer führt. Ein zu anspruchsloses Gottesbild, das man überall und jederzeit sehen kann, hat keinen Ausschlußwert und damit auch keine Motivations- oder Erklärungskraft. Die Ausbildung von Wissensformen befindet sich somit im ständigen Dilemma: *Der Aufbau von Komplexität wird mit dem Verlust von Anschlußmöglichkeiten erkauft.*

Wissen ist Konzentrationsfähigkeit

In einfachen Systemen wird Wissen mit Bekanntsein identifiziert. Jenseits der lebensweltlichen Kreise (geographisch: jenseits des eigenen Territoriums, jenseits des Himmels; biographisch: jenseits des Todes) liegt das Unbekannte. Nur außergewöhnliche Personen (Schamanen, Seher, Priester) haben Wissen von diesem Unbekannten. Sie halten dieses Wissen geheim, vollführen aber Riten oder Formeln, die das Unbekannte für die Lebenswelt anwendbar machen (Heiligungen und Weisungen). Es ist also nicht ihre Aufgabe, Menschen in das Geheimnis einzuführen, sondern es handhabbar zu machen und gegen Wissen zu schützen.[10] Weil die wenigen Wissenden ihr Wissen nicht teilen dürfen, ist Wissen gestreut. Erst die Ausdifferenzierung einer Reflexion über Widersprüche und Gemeinsamkeiten ermöglicht einen „semantischen Konzentrationsprozeß“[11] (das ist der Monotheismus) auf einen letzten Begriff, der sowohl alles Wißbare

---

8 Siehe unten (5.2).

9 Darin vermute ich den Hauptgrund für das „Verschwinden“ der Gnosis zu einer Zeit, in der die orthodoxe Kirche noch keine weltlichen Mittel der Vernichtung besaß (wie etwa beim Mithraskult).

10 Die eindeutigste Schutzvorkehrung ist die Warnung, die Macht des Numinosen erlösche, wenn man es zu genau kenne (z.B. indem man den abgegrenzten Bereich betritt oder den geheimen Namen laut ausspricht). Was in Deutschland nur in der abgesunkenen Form des Rumpelstilzchen-Märchens fortbesteht, habe ich bei meinem Aufenthalt im Bergland Abra/Philippinen als semi-religiöses Wissen beobachtet. Auf meine Frage, woher die Erdhügel im Garten stammten, wurde erklärt, es seien urprünglich Termitenbauten gewesen, nun dienten sie als Behausungen für Erdzwerge. Das seien gute Naturgeister, die dem Anwesen Glück brächten. Man dürfe aber nicht neugierig sein und die Hügel aufgraben, sonst verschwänden die Geister. Diese Auskunft würde im übrigen die Mangagamut (Dorfseherin) bestätigen.

11 Die Wissenschaft der Gesellschaft, 162.

enthält als auch das höchste Mysterium ist. Die Herausforderung der Theologie ist es dann, das Verhältnis von unwißbarer Transzendenz und seiner immanenten Offenbarung zu bestimmen. Nicht jede Religion bildet eine Theologie aus. Theologie entsteht nur, wenn der Konzentrationsprozeß so weit fortgeschritten ist und der Transzendenzbegriff derart abstrakt wird, daß es nicht mehr denkbar ist, daß Gott sich mal hier, mal dort zeigt. Die Streuung religiösen Wissens muß durch die Theologie aufgehoben werden. Dies tut sie, indem sie eine neue Beobachtungsperspektive einnimmt. Sie stellt sich nicht unter einen laufenden Offenbarungsdruck, sondern interpretiert die Offenbarung. Konkret bedeutet das die Objektivierung der Offenbarung durch vielerlei Verfahren, wie die Festlegung ihres Endes, die Definition ihres Kanons und die Bestimmung ihrer Inspiration und Tradition. Theologie gibt es nur, wo Offenbarung schriftförmig vorliegen kann.

Wissen ist konditionierbar

Deshalb ist auch in semantisch konzentrierten, komplexen Systemen Wissen nicht einfach ein für jedermann zugänglicher Inhalt, sondern stets auch mit der Angabe ausgestattet, von welcher Perspektive aus man wissen kann. Nicht jeder kann alles wissen. Es gibt Wissen, das keine Öffentlichkeit verträgt (klassische Esoterik) oder das man nur unter Anwendung bestimmter Methoden erlangt (Experimente) oder das nur in bestimmten Institutionen erhältlich ist (Bildung). „Die Kommunikation signalisiert durch Verwendung geeigneter Symbole, wie ihre Beobachtungen beobachtet werden sollen.“[12] Gerade durch die Angabe der Perspektive wird ein Wissen aber universal: Wenn man eine Beobachtung unter bestimmten Bedingungen anstellen würde, würde man es genauso sehen. Reflexes Wissen transportiert also ein möglichst hohes Maß an Bedingungen, die einzuhalten sind. Zum Beispiel der Enkratismus: Nur wer asketisch lebt, kann die Schrift richtig lesen. Oder die Gnosis: Nur wer sich dem Bad der Erleuchtung unterzieht, wird Gott erkennen. „Möglichst hoch“ besagt schon, daß auch hier wieder eine innere Grenze vorliegt. Wird nämlich der Wissenserwerb zu hochschwellig angesetzt, kann der Fall eintreten, daß bereits die Vorbedingungen für den Wissenserwerb mit dem Wissen verschmelzen, das heißt für das System ununterscheidbar werden. Dies war deutlich bei der Gnosis der Fall. Die Vorbedingung war so hoch, daß man Gnostiker im strengen Sinne nicht werden konnte; man konnte allenfalls erkennen, daß man immer schon Pneumatiker war. So verschmelzen Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis; Wissen über Gott ist zugleich Wissen über das eigene Seelenleben. Der Mythos über die Vorgänge im göttlichen Pleroma läßt sich daher auch als Beschreibung psychologischer Vorgänge lesen.[13] Man kann die Vermischung der religiösen mit der psychologischen Metaphorik religionswissenschaftlich konstatieren. Damit ist aber noch nichts erklärt.

Unterscheidung vom Nichtwissen

Den Zeitunterschied, in dem etwas sozusagen gespeichert ist, veranschaulicht man sich landläufig als „Wissen“. Mit „Wissensform“ sind also keineswegs Bewußtseinsinhalte gemeint, sondern zunächst nichts anderes, als daß ein bezeichneter Bereich von einem unbezeichneten unterschieden wird. Derje-

---

[12] Ebd., 146.

[13] Verstand, Begehren, Weisheit, Lebendigkeit vertragen sich oder bekämpfen einander mit dem Resultat der Zufriedenheit (des Pleromas), der Manie (der Sophia) oder der Depression (der Achamoth) usw.

nige, der die Bezeichnung vornimmt (das ist der Wissende), befindet sich selbst im unbezeichneten Bereich, denn eine Bezeichnung kann sich nicht selbst bezeichnen. „Jeder Beobachter konstituiert dadurch, daß er unterscheiden muß, um bezeichnen zu können, eine für ihn unsichtbare Welt, einen unmarked space, aus dem heraus er operiert und dem er selber mit seiner Operation angehört.“[14] Erfahrungswissen erster Ordnung wird - von außen betrachtet - immer begleitet von Beobachtungswissen zweiter Ordnung, welches weiß, daß der Wissende Bestimmtes *nicht* wissen kann. Um das eigene Nichtwissen[15] an sich selbst beobachten zu können, braucht eine Religion neben der Offenbarung Theologie.

Solange sich ein System in der einfachen Beobachtung bewegt, hat es kein Problem bezüglich seiner Ignoranz. Es weiß, was es weiß. Dieses Problem tritt erst auf, wenn der Wissende den unbezeichneten Bereich nicht einfach als Ungewußtes „außen vor“ läßt, sondern das Nichtwissen selbst repräsentieren will, wenn faktische Ignoranz in *docta ignorantia* überführt werden soll. Das einfache Wissen (Beobachtung erster Ordnung) ist selbstgenügsam: Es weiß, daß es vieles weiß und vieles noch lernen muß. Anlässe für solche Überführungen in *docta ignorantia* sind stets Irritationen von außen, im Falle der Religion wäre das die Anfrage der Häresie. Diese gibt vor, etwas zu wissen, was die Orthodoxie noch nicht wußte oder wovon die Orthodoxie glaubt, das dürfe oder könne man nicht wissen. Die Irritation führt dazu, daß das einfache Sortierschema „Sein gleich Wißbarkeit“ (Was es gibt, kann man wissen, was es nicht gibt, kann man nicht wissen.) nicht mehr greift. Häretiker (besser: eine Gruppe innerhalb der Orthodoxie) treten auf und behaupten etwas, was die Orthodoxie nicht weiß. Für diese stellt es sich so dar: Die Häretiker behaupten, etwas zu wissen, was es nicht *gibt*. Die Auflösung der „Sein gleich Wissen“-Gewißheit[16] erzeugt Unsicherheit. Nicht jedes System

---

[14] Luhmann, N., Ökologie des Nichtwissens, in: Luhmann, N., Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992, 149-220, hier 157.

[15] Religiöses Nichtwissen ist entweder das, was man nicht zu wissen braucht, weil es nicht religiös ist, oder was man nicht wissen kann, weil es transzendent ist.

[16] Die Gleichsetzung von Wißbarkeit und Wirklichkeit (oder: *intellectus* und *res*; oder: *essentia* und *existentia*) verdankt sich dem ontologischen Axiom, daß Denken und Sein dasselbe seien (gerade weil sie in der sinnlichen Welt auseinanderklaffen). Der als Grund-Satz der Metaphysik geltende Spruch des Parmenides „*to gar auto noein estin te kai einai*“ sagt positiv, daß Denken und Sein das Selbe sei, und schließt damit aus, daß Nichtsein etwas Denkbares sei. Vgl. Die Vorsokratiker, Bd. 1: Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides, Stuttgart 1983, 316 (= Diels/Kranz 28B2 und 28B3). Hier liegt offenkundig ein Paradox, eine Selbstanwendung vor. Die abendländische Metaphysik entzündet sich an diesem Paradox und wird auf verschiedenste Weise produktiv, die Differenz zu kitten. Das zeigt sich bereits in der Formulierung des Parmenides, die sich bereits auf eine von zwei Möglichkeiten festgelegt hat. Aber warum ist die Identität von Sein und Denken *seiend*, warum „ist“ sie nicht gleichberechtigt *gedacht*? Die Metaphysik operiert also mit einem *ein*wertigen Schema Sein (inkl. Denken). Alle Diversität will auf einen Grundbegriff gebracht werden. Das Sein fungiert hierfür als Horizontbegriff, der immer schon alles umfaßt. Die Umformulierung des

kann Unsicherheit in sich zulassen, vor allem das Religionssystem nicht: Über das Heil darf man nicht nur Hypothesen anstellen, Religion muß vielmehr Gewißheit bezüglich der Heilserlangung fördern. Besonders ein religiöses System, dessen Gegenstand Transzendenz ist, die sich dem Zugriff durch immanentes Wissen entzieht (Gottes Ratschluß, Gericht), muß lernen, mit der Unsicherheit, ob es alles wisse, umzugehen. Religion kann nicht wie die Wissenschaft den Bereich des Nichtwissens als kontingentes Faktum behandeln, denn sie besteht ja gerade darin, das prinzipiell Nichtwißbare zu kommunizieren. Es genügt also nicht, das Nichtwissen subjektiv zu ahnen, man muß es auch in wiederholbaren und verwendbaren Formen weitergeben können. Systemtheoretisch gesprochen: Die Beobachtung muß operationalisierbar (programmierfähig) sein. Deshalb werden Zeichen für das Unbezeichenbare bereitgestellt.

Irreversibles und reversibles Wissen: Offenbarung und Theologie

Im Unterschied zu anderen Zeichensystemen steht das religiöse unter einer besonders starken Unsicherheitsvermutung: Sind die Zeichen in bezug auf das nichtwißbare Transzendente nicht beliebig? Religiöse Zeichen müssen daher mit einer besonderen Autorität ausgestattet werden. Sie sind nicht nur Zeichen *für* etwas,[17] sie sind Zeichen *von* etwas. Solange man nur *über* Gott etwas weiß, befindet man sich noch im Reich der Philosophie oder der Religionswissenschaft. Aber sobald man das religiöse Wissen über Gott als Wissen *von* Gott (Offenbarung) kommunizieren kann, wird die Beliebigkeit des Zeichens reduziert. Man redet über Gott, weil Gott selbst geredet hat. Im Gegensatz etwa zur menschlichen Mitteilung, dem Zeugnis (vor anderen Menschen) oder dem Gebet (vor Gott), ist Offenbarung Selbst-Mitteilung des Transzendenten. Man kann definieren: *Religiös sind solche Wissensformen, die das Unwißbare als „Wissen-von" kommunizieren, ohne es in „Wissen-über" zu überführen.* Gleichzeitig wird die Erwartung weitergegeben, daß das Unwißbare unter bestimmten Umständen (durch direkte Vision, im

---

Parmenides-Satzes lautet: Das Nichts ist undenkbar. Man kann es nicht - auch die Metaphysik nicht - von außen betrachten, denn alles Denken geht bereits auf etwas Seiendes zurück und ist selber seiend. Das Sein enthält mithin sein Gegenteil Sein (inkl. Nichts). Nichts und Nichtwissen bleiben als Privativformen dem Sein eingeschlossen. Ein zweiwertiges Schema Nichts | Sein würde bedeuten, daß die Metaphysik die Differenz zwischen Sein und Denken voraussetzt. Das würde weiterhin bedeuten, daß sie auch Nichtwissen zulassen kann und den Anspruch auf universales Wissen aufgibt. Sie müßte sagen dürfen: „Ich weiß, daß ich nicht wissen kann, was ich nicht wissen kann." Das vermögen nur Systeme, die zwischen Denkakt und Denkbeobachtung trennen können.

[17] Der Mathematik ist die höchste Form der Abkoppelung von Zeichen-für ... und Zeichen-von ... Die Zahl 5 kann Kinder oder Steine bezeichnen. Auch die Wirtschaft hat durch das Geld ihr Zeichen vom bezeichneten Wert abstrahiert. Auf der anderen Seite des Spektrums steht die künstlerische Kommunikation, welche ihre Zeichen ganz als Zeichen-von ... weitergibt.

Himmel, am Ende der Zeit) gewußt werden kann, daß aber bis dahin das Unwißbare entzogen bleibt. Das Transzendente ist in der Operation der Kommunikation anwesend und zugleich in der Information der Kommunikation abwesend.[18] Nur wo diese Spannung aufrechterhalten wird und die Differenz aus Wissen und Nichtwissen mit der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz besetzt wird, haben wir religiöse Wissensformen vor uns.[19] Diese Besetzung ermöglicht, daß man eine religiöse Kommunikation von einer ökonomischen oder ästhetischen oder medizinischen unterscheiden kann. Der Code Transzendenz | Immanenz stellt sozusagen das kleinstmögliche *tertium comparationis* aller religiösen Wissensformen dar.

Über die Transzendenz können sich alle verständigen. Wie kommt es dann zum Streit der Religionen? Bis hierher ist noch nichts über die Kompatibilität (gegenseitige Verträglichkeit) religiöser Formen gesagt, sondern nur über ihre Homogenität (gemeinsame Herkunft). Hier kommt nicht die Unterscheidung Wissen-Nichtwissen zum Tragen, sondern die Unterscheidung des Wissens in verschiedene Gewißheitsgrade (was man genau, was man nur näherungsweise wissen kann). Erst in einem System, das fähig ist, zwischen mindestens drei Wissensformen zu unterscheiden, kann anderes religiöses Wissen als *häresiefähig* wahrgenommen werden.

Diese drei Wissensformen sind:

- erstens ein irreversibles Wissen, christlich: die Offenbarung;

---

[18] Ausführlich zur Gleichzeitigkeit von wirklicher Operation und möglicher Information vgl. Hafner, J. Ev., Gottes Benutzeroberfläche. Zur Funktion religiöser Versprechen, in: Roth, P./Schreiber, S./Siemons, S. (Hg.), Die Anwesenheit des Abwesenden, Theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität, Augsburg 2000, 57-82, hier 73-81.

[19] Die Spannung läßt sich nach zwei Seiten hin auflösen:
Das Unwißbare ist *unter keinen Umständen* wißbar. Damit werden keinerlei Erkenntniserwartungen erzeugt. Das Unwißbare befindet sich in einer ganz anderen Erkenntnisordnung. Dann wird die Rede von Transzendenz philosophisch, insofern *Philosophie* keine Programme bietet für die Erreichung des Göttlichen. Sie stellt nur fest, daß es so etwas aus ethischen, kosmologischen oder ähnlichen Gründen „geben" muß. Diese Feststellung könne man (in Form von Postulaten oder privater Mystik) pflegen, man kann sie aber nie verifizieren.
Das Unwißbare ist *unter allen Umständen* wißbar. Damit werden zu viele Erkenntniserwartungen erzeugt. Daß Unwißbare ist allgegenwärtig und offensichtlich. Es wird identisch mit Horizontbegriffen wie „Denken", „Sein", „Natur". Je mehr man die Welt erkennt, desto mehr weiß man von Gott. Dahinter steht das Programm: Umfassende Weltkenntnis ist gleichbedeutend mit Gotteskenntnis, *Wissenschaft* ersetzt funktional äquivalent Religion. Die Entkoppelung von religiösen und wissenschaftlichen Forschungsmotiven wurde zu Beginn der Neuzeit formuliert in Bacon, F., Neues Organon, hg. von W. Krohn, 2 Bde., Hamburg 1990, hier 33 und 610-612: Gerade weil Gott will, daß der Mensch die Schöpfung erkenne und sie seit dem Fall aus dem Paradies beherrschen solle, müsse er auf die Ergründung des Unerkennbaren (wie Letztprinzipien, Gottesbegriffe) verzichten. Es sei bei der Erforschung der Welt nur hinderlich.

- zweitens ein reversibles Wissen, christlich: die Theologie und (mit Einschränkung) die Mystik;[20]
- drittens ein Programm, das die Unterscheidung und Überführung von reversiblem und irreversiblem Wissen regelt, christlich: die *regula fidei*, die Tradition. Das Programm hat einen besonderen Status: Es ist reversibel, weil es nur eine Anleitung zur Interpretation der Offenbarung ist. In anderer Hinsicht ist es irreversibel, weil es die verbindliche „authentische" Anleitung ist. Über das Programm können erst Ausschlüsse (Häretisierungen) und Einschlüsse (Kanonisierungen) vorgenommen werden. Negativ formuliert: „Religionen", die nur die Unmittelbarkeit von Offenbarungen zulassen, ohne ihre Weitergabe oder Vervielfältigung zu regulieren, können dem Christentum nur als Erfahrungsgruppen erscheinen. „Religionen", die über den Sinn des Seins spekulieren, ohne die Reflexion je zu fixieren (sozusagen ein offener Diskurs), können dem Christenum nur als Metaphysik erscheinen. Keine von beiden Formen kommt als *religiöser* Gesprächspartner in Betracht.

Unterscheidung von Sinn

Wir kommen nun auf das Ausgangsproblem zurück: Wie kann der Sinn durch Religion kommuniziert werden? Sinn ist ein Gemisch aus Wirklichkeit und einem Übermaß an Möglichkeiten. Jede Entscheidung bietet ein Mehr an Alternativen, jedes Erlebnis enthält eine Menge an Versäumtem. Aktualität hat nur dann Sinn, wenn sie von einem Horizont des Potentiellen umgeben wird. Dieser Horizont überwölbt das Feld des Aktuellen. Er läuft stabil mit, auch wenn das Aktuelle sich ändert. Umgekehrt ausgedrückt: Das Aktuelle *kann* sich nur ändern, weil der Horizont es begleitet. Er ist „Woraus und Woraufzu" der aktuellen Selektionen. Der Horizont bildet das Gesamt der noch unentschiedenen, aufgeschobenen Entscheidungen, der noch unklaren Evidenzen, der unverwirklichten, auch der noch unentdeckten Möglichkeiten. Diesen unausweichlichen, mit allem Sinn gegebenen Zusammenhang codiert die Religion neu: Sie besetzt die Differenz von Aktualität und Potentialität mit dem Differenzpol „Immanenz" und stellt ihr den Differenzpol „Transzendenz"[21] entgegen. Transzendenz meint dann nicht den Horizont, sondern die Einheit der Horizont-Feld-Differenz. Theologisch gesprochen ist der lau-

---

[20] Mystik zählt nur dann dazu, wenn sie nicht frei flottierend erfahren wird, sondern sich als Kontemplation von Offenbarung ereignet.

[21] Bewußt ausschließen wollen wir die Verwendung als Letztbegriff. Seine metaphysische Fassung als Absolutheit hat zwar das Transzendenzniveau gesteigert, hat aber der christlichen Theologie stets die geschichtliche Rückbindung erschwert. Vgl. Schütz, Ch., Gegenwärtige Tendenzen in der Gottes und Trinitätslehre, in: Löhrer, M./Schütz, Ch./Wiederkehr, D. (Hg.), Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, Ergänzungsband: Arbeitshilfen und Weiterführungen, Zürich/Einsiedeln/Köln 1981, 264-322, hier 269-285. Schütz schlägt vor, Notwendigkeit nicht als abstraktes Gegenüber von Kontingenz, sondern als personales Not-wendendes Gegenüber von geschichtlicher Unheilserfahrung zu denken.

fende Zerfall und Aufbau von Wirklichem zu Möglichem das Reich des Kontingenten, Endlichen, Geschöpflichen. In den Augen eines Religiösen ist dieser Prozeß für sich selbst genommen kontingent, weil er von einem Gott erschaffen worden ist. Erst in Beziehung zu der Transzendenz bildet das Immanente einen notwendigen Gesamtzusammenhang (Heilsplan, Ratschluß, *gubernatio*, *providentia*). Für die oder vor der Transzendenz sind alle immanenten Möglichkeiten gleich aktuell, daher ist sie ontologisch *actus purus*. Für die und vor der Immanenz ist die transzendente „Möglichkeit" in höchstem Maße evident.[22] Der religiöse Code unterstellt also die Möglichkeit einer Wirklichkeit, in der alle Möglichkeiten verwirklicht sind. Freilich unterliegt diese Möglichkeit (der höchsten Wirklichkeit) ebenso der allgemeinen Sinn-Instabilität. Das Paradox liegt darin, daß die letzte Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit nur durch eine Differenz (von Immanenz und Transzendenz) beobachtbar ist. Dies zwingt dazu, die Differenz von Immanenz und Transzendenz zu verbergen, indem man sie symbolisch schließt. Man benötigt in der religiösen Kommunikation ein Symbol, welches die Differenz sozusagen virtuell enthält, ohne sie explizit auseinander zu legen. Man kann mit Hilfe dieses Symbols beides meinen, indem man nur eines sagt. So wiederholt sich der allgemeine Sinnprozeß, diesmal aber unter den Bedingungen, die der religiöse Code gesetzt hat. Die Gleichzeitigkeit von Möglichkeit und Wirklichkeit wird funktional ersetzt durch Gleichzeitigkeit von Transzendenz und Immanenz im Symbol „Gott".

Immanenz und Transzendenz bezeichnen, nur jeweils aus anderer Perspektive, im ersten Fall die Sicht aus der Kontingenz, im zweiten Fall die Sicht auf die Kontingenz. Daher sind beide Differenzpole zunächst gleichwertig. Sie tauchen immer gemeinsam auf, wenn auch oft einer in den anderen verschachtelt mit all den oben aufgeführten Folgelasten.[23] Die Immanenz ist nicht unreligiös, sondern die diesseitige Seite des Religiösen.

Fazit: Religiöse Rede muß daher die Balance halten zwischen univoker Aussage und äquivoker Andeutung, zwischen eindeutiger Prädizierung und symbolischer Benennung, zwischen Gottes Eigennamen und Chiffren für das Göttliche. Zuviel Eindeutigkeit gefährdet die Transzendenz, zuviel Undeutlichkeit gefährdet die Religion. Im ersten Fall ist Religion nicht notwendig, im zweiten nicht möglich. Die Gnosis verbirgt ihren Gott im Propater und rechnet mit den Emanationen. Somit liegt eine klare Trennung in das Unaussprechliche und das Bennbare vor. Für Irenäus weiß die Gnosis zuviel und zuwenig zugleich: Zuviel über die Gnade (in Form der Äonen und des Heilsdramas), zuwenig über Gott, der sich nie als er selbst aussagt, sondern sich

[22] In der klassischen Metaphysik ist „Gott" das Allererkennbarste, Allerwahrste, nicht - wie dem neuzeitlichen Selbstbewußtsein - eine Idee, die sich der Intellekt erst erschließen müßte.

[23] Bei der Magie wird die Transzendenz in immanenten Riten verborgen. Bei der Gnosis wird die Immanenz in der Transzendenz verborgen, da die Weltgeschichte als Nebenhandlung in transzendente Vorgänge eingereiht wird.

uneigentlich emaniert. Bestimmte Äonen schauen ihn, aber sie vermögen ihn nicht zu offenbaren, wie dies Jesus tut.

3.4.3 Bestimmung des Unbestimmbaren

Das Problem der Komplexitätsreduktion

Das Funktionssystem Religion, das in der Erbfolge der alteuropäischen Generalcodes[24] steht, hat das Bezugsproblem der Unbestimmbarkeit aufbewahrt. Die uns umgebende „Wirklichkeit" droht ständig von Möglichkeiten überwuchert zu werden. Man könnte jede Sekunde anders entscheiden, man interpretiert die Vergangenheit laufend anders; man entwirft die Zukunft stets neu. Religion antwortet auf das Dilemma, daß das Komplexitätsgefälle nie abgearbeitet ist, sondern die Stimulanz aller Differenzierung bleibt. Jede Komplexitätsreduktion führt woanders zu einer Erhöhung von Komplexität (zum Beispiel durch den Aufbau komplizierterer Filter). Systeme sind deshalb gezwungen, sich weiterzuentwickeln, wenn sie die Selektionskosten auffangen wollen. Bei jedem Systemaufbau wird ausselegiert, weggelassen, was bei höherer Systemkomplexität zum Problem wird, weil es reflektiert werden kann. Das System fängt an, zu wissen, was es nicht weiß. Weil nun die Umweltkomplexität stärker ansteigt als die Systemkomplexität (das „Raster", mit dem Umwelt selegiert wird), nehmen auch die Selektionskosten zu: Je komplexer das System, desto mehr muß es weglassen und desto mehr weiß es, daß es weggelassen hat (nicht: *was* es weggelassen hat!). Systeme kommen - wie der Hase zum Igel - zu ihren eigenen Selektionen immer zu spät. „Die Bedingungen der Möglichkeit von Selektivität erscheinen daher, wenn überhaupt, immer ihrerseits als Selektionen, die vorausgesetzt werden müssen."[25]
Die Religion ist dafür zuständig, dieses ewige Zu-spät-Kommen der Systeme zu benennen und handhabbar zu machen. Religion befreit nicht vom Zwang, selegieren zu müssen, aber sie ermöglicht es, damit umzugehen. Das Bezugsproblem der Religion ist die Dauerverunsicherung durch Simultanpräsentation von Wirklichkeit *und Möglichkeit*. Alles Bestimmte und Wirkliche bringt die „Appräsentation"[26] von Unbestimmtem und Möglichem mit sich.

---

[24] „Gott" als Quelle von Moral, von Macht und von Wahrheit zugleich. „Gott" als Einheit allen Seins.

[25] Funktion der Religion, 16.

[26] Im Gegensatz zur klar begrenzbaren Repräsentation des Wirklichen meint der von Husserl eingeführte Begriff Appräsentation die Ergänzung aktueller Bewußtseinsakte durch das Bewußtsein. Wenn man ein Haus sieht, ist die Vorderseite unmittelbar präsent, die Rückseite simultan appräsent. Ohne Appräsentationen wäre die Vorderseite gar nicht also solche wahrnehmbar. Wieviel komplizierter ist die Appräsentation von Personen: Man nimmt einen Menschen nie nur wahr, „wie er wirklich ist", sondern assoziiert immer auch, was er schon einmal getan hat, wozu er vielleicht fähig ist, wozu er eventuell nütze wäre ... Vollends komplex wird die Appräsentation von sozialen Systemen, die weder durch Sachidentität (wie ein Haus) oder Zeitkontinuität (wie eine Person) bestimmt sind.

Es handelt sich dabei nicht um ein Unschärfeproblem, das aus mangelnder Konzen-tration auf das Bestimmte resultiert, sondern ist die notwendige Begleiterscheinung aller Konzentration. Jede Wirklichkeit eröffnet neue Möglichkeiten, und sei es nur, die Wirklichkeit zu bejahen oder zu negieren. Von der Möglichkeit aus erscheint die Wirklichkeit dann kontingent, weil auch sie „nur eine" verwirklichte Möglichkeit darstellt. Jede von der Wirklichkeit abgeleitete Möglichkeit wiederum führt zu weiteren möglichen Möglichkeiten. Von ihnen aus erscheint die Wirklichkeit samt ihren Potentialitäten gesteigert kontingent: Warum nicht eine Welt annehmen, in der Potenz und Akt vertauscht sind? Solche Phantastereien sind grundsätzlich möglich und logisch unbegrenzbar. Sie werden über ihre Kommunizierbarkeit geregelt. Jede Auswahl produziert Ausschuß, und jeder Ausschuß bietet sich für neue Auswahl an. Diese dauernde Unruhe hält alle Kommunikation am Laufen und gefährdet sie gleichzeitig. Eine einmal getroffene Behauptung droht angesichts neuer Umstände wieder zu zerfallen: Dogmatische Sätze müssen je neu ausgelegt werden, wissenschaftliche Erkenntnisse müssen je neu verteidigt werden. Unterläßt oder verbietet man dies, bricht die Kommunikationskette ab, was zur Folge hat, daß Dogma und Erkenntnis ihre „Wahrheit" verlieren, weil sie - ähnlich einer ägyptischen Hieroglyphe - in eine Welt vergangener Möglichkeit abdriften. *Sinn besteht nicht im Abschluß von Kommunikation, sondern in der laufenden Gratwanderung von zuviel und zuwenig Ausschluß (Negativselektion) sowie zuviel und zuwenig Auswahl (Positivselektion).*

Bestimmung durch religiöse Symbolisierung

Es ist die Aufgabe der Religion, einerseits dafür zu sorgen, daß nicht nur die Wirklichkeit gilt, sondern daß sie relativ zur einer „höheren" Möglichkeit gesehen wird, und andererseits dafür zu sorgen, daß die Möglichkeiten nicht in das Bloß-Mögliche abrutschen und inflationieren. Religion muß beides zusammenhalten: die Bestimmung des Bestimmbaren (durch Unbestimmbares) und - wichtiger noch, weil gegen das Komplexitätsgefälle - die *Bestimmung des Unbestimmbaren*. Jeder Versuch, das appräsentiert Unbestimmbare durch Bestimmung zu eliminieren, verschiebt das Problem, ohne es zu lösen. Hierfür gibt es zwei Lösungsansätze:

- Eine erste Lösung besteht darin, daß man Appräsentationen nicht beachtet, sondern „mitlaufen" läßt. Das System konzentriert sich nur auf die von ihm gewählten Wirklichkeiten und versucht, dem „Woraus" der Selektion und seinen unbestimmbaren Begleiterscheinungen keine Aufmerksamkeit zu schenken. Stattdessen begründet es seine Entscheidung nur durch das Faktum, daß es das System selbst war, das „so" entschieden hat. Das „und nicht anders" darf allerdings nicht als Problem gestellt werden. Damit würde die durch Selbstbezüglichkeit errungene (vorläufige) Abschließbarkeit des Problems gefährdet. Solange ein System nur sich selbst zum Autor seiner Entscheidungen machen kann, gelingt diese erste Strategie.

- Die zweite Lösung reicht weiter, weil sie es ermöglicht, die Umwelt des Systems miteinzubeziehen. Das Appräsentierte wird aktiv „repräsentiert", d.h. thematisiert und symbolisiert. Man formuliert die Vorgeschichte, die Bedingungen, die Nachwirkungen in der aktuellen Kommunikation. Dies geschieht klassisch durch Letztbegriffe und Horizontmetaphern. Sobald diese Repräsentationen weitergesagt werden, wird ersichtlich, daß auch sie Vorbedingungen und Nachwirkungen mit sich bringen, die reflex und aktuell nie eingeholt werden können. Vor allem die hohe Abstraktion der Letztbegriffe und Horizontmetaphern erschwert die Respezifizierung auf die Ausgangssituation. Ein philosophischer Gottesbegriff bietet nur wieder Antworten auf philosophische Fragen. Soll der Letztbegriff zutreffen, muß er immer wieder durch Negationen gegen Verwechslungen mit unmittelbar Präsentem abgesichert werden. Schließlich soll er das *Appräsente* repräsentieren. So spreizt sich das Dilemma, den Begriff mittels Negationen abstrakt und gleichzeitig mittels Griffigkeit bezugsfähig zu halten. Dieses Dilemma der Unformulierbarkeit des Appräsenten durch Repräsentiertes wird von der Religion bearbeitet. Wie geschieht das formal?

Religion nimmt die Zweipoligkeit als Ganzes und stabilisiert sie durch Sakralisierung *als Gegensatz*. Das Appräsente wird als „transzendent", das Repräsente als „immanent" bestimmt, so daß sich Transzendenz und Immanenz gegenseitig bestimmen. Dieser Bestimmungszirkel macht aus immanenten Zeichen (Sakramente, Invokationen, Ekstasen) wirkliche Anwesenheit des Abwesenden und macht aus transzendenten Zeichen (Wünschen, Phantasien, Ahnungen) sichere, bestimmbare Anwesenheit für Abwesendes. Nun muß verhindert werden, daß sich einer der beiden Pole beliebig fortsetzt. Gefährdet ist vor allem der Transzendenzpol, weil er für das Unbestimmbare steht. Deshalb muß der gesamte Zirkel noch einmal „festgesetzt" werden. Dies geschieht in der Religion über das zusammenfassende Symbol „Gott". Von ihm aus sind sowohl das Appräsente (Himmel, Transzendenz, Unbestimmbares) als auch das Repräsentierte (Irdisches, Immanenz, Bestimmtes) bestimmbar und kontingent. Er selbst aber ist es nicht! Gott ist die Zusammenfassung alles Kontingenten.[27] Sein Bestimmen (Ratschluß, Wille, Erkennen) kann nicht mehr von außen beobachtet und mit Alternativmöglichkeiten ausgestattet werden, weil er als frei gedacht wird, d.h. als ein Wesen, das alle anderen Möglichkeiten hätte, sie aber ausgeschlossen hat. Die beiden Pole (Appräsenz und Repräsentanz) dagegen *werden* bestimmt, indem sie relativ zueinander gesehen werden und der Zusammenhang beider - das ist Gott selbst - geschlossen und unhintergehbar wird.[28]

---

[27] Von daher der Name dieser Funktion: „Kontingenzformel". Zur Erklärung siehe unten (4.4).

[28] Nicht jede Modalisierung ist schon religiös. „Religiöse Qualität gewinnt ein solches Nachrepräsentieren nur, wenn es die Selektivität der Strukturbildung selbst zu kompensieren versucht." Funktion der Religion, 25. Auch die Wissenschaft modalisiert die Welt, indem sie die Wirklichkeit hinterfragt. Weil aber jede wissenschaftliche Erkennt-

Unbestimmtbarkeit wird vor allem bei der Ausbildung von Substrukturen der Gesellschaft - also bei der neuzeitlichen Ausdifferenzierung - ein Problem und systemisch bearbeitet,[29] aber nicht nur dort, sondern sie bildet bereits den Hintergrund jedweder Systembildung zu jeder Zeit, also überall, wo die Umwelt mit einem Doppelraster bestimmbar-unbestimmbar beobachtet wird.[30] Solange die Verteilung entlang der Systemgrenze „System = bestimmbar, Umwelt = unbestimmbar" erfolgt, ergibt sich noch kein Problem, weil alles eindeutig zurechenbar ist. Bearbeitbares gehört bereits zum System, Unerreichbares in die Umwelt. Erst beim Ansteigen des Komplexitätsgefälles entsteht eine Überforderung, die das System dazu zwingt, die Umwelt nach anwesenden Wirklichkeiten und abwesenden Wirklichkeiten zu unterscheiden. Religion kann also erst in einem Systemtyp entstehen, der fähig ist, sich und seine Umwelt anders als nur wirklich zu sehen; systemtheoretisch gesprochen: in einem Systemtyp, der in der Systemumwelt den Überhang von Möglichkeiten gegenüber den gegebenen Wirklichkeiten abgrenzen kann. „Religion hat demnach [...] für das Gesellschaftssystem die Funktion, die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen (System) hin

---

nis neue Wissens-Möglichkeiten (durch neue Theorien, neue Geräte, neue Kombinationen mit Altem) erzeugt, arbeitet Wissenschaft stets vor dem Hintergrund einer unabgrenzbaren Möglichkeitsvielfalt. Ihre Theorien sind rekonstruierte Unbestimmtheit. Nichts gilt von selbst, sondern nur solange die Hypothese kompatibel ist mit anderen Wissensformationen. Wissenschaft begrenzt erst auf der Programmebene den Pool wahrheitsfähiger Kommunikationen. Religion dagegen begrenzt bereits auf der Codeebene: Gott ist der Schöpfer alles Kontingenten. Sein Entschluß ist nicht notwendig, sondern freier Ratschluß. Vgl. Soziale Systeme, 447. Wissenschaftliches Wissen macht empirie-resistent. Man muß nicht auf jede Überraschung eingehen, sondern kann versuchen, sie in einer allgemeinen Theorie unterzubringen. Falls das nicht gelingt, wird die Theorie verändert. Wissenschaft ist die Erwartung, daß die eigenen Wissenserwartungen änderungsbereit bleiben. Die Unbestimmtheit treibt so immer weiter. Vgl. auch Die Wissenschaft der Gesellschaft, 394-397. Jede Begrenzung des Möglichkeitsuniversums (es kann nur endlich viele Wahrheitswelten geben) durch Wissenschaft führt paradoxerweise zur Verunendlichung: Grenzsetzung ist bereits Grenzüberschreitung, weil sie dasjenige jenseits der Grenze *via negativa* mitbezeichnet. Deshalb kann Wissenschaft behaupten, daß die Kontingenz aller Dinge und Sätze notwendig sei, und Wissenschaft wisse, daß eben diese Behauptung notwendig sei für ihr eigenes Fortkommen. Die Endlichkeit der Welt ergibt sich für die Wissenschaft nicht aus der Beschaffenheit der Welt (Kosmos, Schöpfung), sondern aus der eigenen Methodik des Flüssigbleibens aller Erwartungen.

Religion dagegen behauptet, daß die Kontingenz der Welt von einem unendlichen Wesen aus gesehen kontingent ist. Für Gott ist die Schöpfung (also Himmel und Erde) nicht notwendig! Der gnostische Mythos ist in dieser Hinsicht auf halbem Wege zwischen Wissenschaft und Religion stehengeblieben: Zwar wird die Erde als radikal nichtnotwendig, ja geradezu als Abfallprodukt gedacht, aber auf Kosten der Kontingenz des Himmels. Das Pleroma wird auf der Rückseite der Entwertung der Erde, zum notwendigen unendlichen Möglichkeits-/Lebensraum der Äonen. Dort finden innerhalb einer eigenen transzendenten Logik Entstehen und Vergehen von göttlichen Wesen statt.

29 Vgl. Funktion der Religion, 249.

30 Vgl. ebd., 19f.

unabschließbare Welt[31] in eine bestimmbare zu transformieren, in der System und Umwelt in Beziehungen stehen können, die auf beiden Seiten Beliebigkeit der Veränderung ausschließen. Sie hat, mit anderen Worten, zu verantworten und tragbar zu machen, daß alle Typisierungen, alle Selbst-Identifikationen, alle Kategorisierungen, alle Erwartungsbildungen reduktiv verfahren müssen und widerlegbar bleiben. [...] sie spezialisiert im Laufe einer langen Geschichte ihre besonderen Anstrengungen auf Repräsentationen, die das Repräsentationsrisiko absorbieren.“[32]

Negativfolie: Wissenschaft

Im Gegensatz zur Wissenschaft, die ja ebenso die Bestimmung von Welt leistet,[33] formuliert Religion den dabei stets anfallenden Rest an Unbestimmbarkeit. Wissenschaft setzt die Welt schon als bestimmt und limitiert voraus, Religion setzt das Gegenteil voraus, weshalb ihre Kontingenzformel „Gott“ nicht die „Welt“, sondern Welt und eine Überwelt (Erde und Himmel, Immanenz und Transzendenz) zusammenhält. Die Wortwahl - ob Überführung von „Unbestimm*barem*“ oder „Unbestimm*tem*“ - ist egal, weil Komplexitätsprobleme sowohl im (möglicherweise bestimmbaren) Unbestimmbaren als auch im (wirklich noch unbestimmten) Unbestimmten auftauchen können.[34] Wichtig ist nur, daß in bereits „Bestimmtes“ oder jederzeit „Bestimmbares“ überführt wird. Von daher erübrigen sich die Wortexegesen mancher Monographien.[35] Die Unterscheidung, ob etwas nur faktisch oder prinzipiell unbestimmbar ist, kann nur ein System treffen,

---

[31] Von Luhmann auch oft mit „Komplexität“ oder in ihrer bereits problematisierten Form auch „Kontingenz“ bezeichnet. Zur Ersetzung von „Welt“ durch diese beiden Bezeichnungen siehe Scholz, F., Freiheit als Indifferenz. Alteuropäische Probleme mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns, Frankfurt am Main 1982, 115 Anmerkung 153.

[32] Funktion der Religion, 26f.

[33] Ist es nicht auch Aufgabe der Wissenschaft, Unbestimmtes auf Bestimmbares zurückzuführen? Müssen sich Einzelfälle, Wunder, Ausnahmen nicht wissenschaftlich auf eine Regel reduzieren lassen. Müssen sich aus Gesetzen nicht die Einzelfälle deduzieren lassen? Im Unterschied zur Religion führt die wissenschaftliche Reduktion bzw. Deduktion von einer konkreten Bestimmtheit zu einer abstrakten Bestimmtheit bzw. umgekehrt. Naturgesetze sind weniger komplex als die erklärten Einzelfälle, aber genauso kontingent. Theorien müssen nicht gleich zusammenbrechen, wenn etwas Unerklärliches vorfällt; sie beruhen auf der Annahme, daß gleichzeitig alles bestimmbar ist und es keine letzte Bestimmbarkeit geben kann. Im Gegensatz zur Religion verzichtet Wissenschaft methodisch auf eine Letztbestimmung. Sie hinterfragt jede Bestimmbarkeit auf eine weitere Bestimmbarkeit und erzeugt so laufend Unbestimmbarkeit. Ihre Kontingenzformel schließt nicht ab (wie „Gott“ in der Religion), sie zwingt sich stattdessen, jede Verifikation als falsifizierbar zu setzen.

[34] Vgl. Luhmann, N., Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas, in Habermas, J./Luhmann, N., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt am Main 1971, 290-405, hier 300f.

[35] Zum Beispiel Scholz, F., Freiheit als Indifferenz. Alteuropäische Probleme mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns, Frankfurt am Main 1982, 114-119, wo minutiös die unterschiedliche Wortwahl Luhmanns vorgeführt und ausgelegt wird. Sie läßt sich auch dadurch erklären, daß in vielen Fällen Religion Bestimmtes in Unbestimmtes überführen muß, also Immanentes in Transzendenz „aufgelöst“ werden muß. Erst wenn die Transzendenz als Gegenüber zur Immanenz konstituiert ist, kann sie diese genauer bestimmen.

das prinzipielle Unbestimmbarkeit bezeichnen und kommunizieren kann. Das ist die Religion. Sie bestimmt das Unbestimmbare, Nur-Mögliche als Transzendenz, die wiederum von Gott bestimmt wird.

Codetheoretisch verhält es sich genau entgegen der Auffassung, daß Religion Unaussprechliches und Wissenschaft Klarheit erzeuge. (Motto: Bezüglich dessen, worüber man nicht reden kann, solle es die Religion der Mystik gleichtun und schweigen.) Wissenschaft hält die Rede vom Unbestimmbaren für sinnlos, sie erzeugt aber laufend Unbestimmbares, indem sie von der Unwahrscheinlichkeit des Normalen ausgeht. Letzteres hat sie mit der Religion gemein. Beide lassen die Welt kontingent erscheinen.[36]

Der Unterschied liegt in der Konditionierung des Bestimmbaren: Die Bedingungen für bestimmbare Aussagen dürfen im Wissenschaftssystem nur wieder aus dem Bereich des Bestimmbaren stammen. Wissenschaft drückt Bestimmtes als Unwahrscheinliches (zum Beispiel Zusammenwirken vieler Ursachen) aus, um über eine Theorie die selbsterzeugte Unwahrscheinlichkeit als vorhersehbar zu erklären. Diese Theorie darf nicht *mehr*[37] Unwahrscheinlichkeit voraussetzen, als sie erklärt. Diese Beschränkung gilt nicht für das Religionssystem: Die Bedingung für bestimmbare Aussagen wird in den Bereich des Unbestimmbaren verlegt. Selbst wenn wir etwas als evident zu erkennen glauben, es ist doch Gott, der dies verfügt. *Sub specie Dei* sind alle Erkenntnisgegenstände und Erkenntnisakte kontingent. Das funktionale Äquivalent, das die Gottesfunktion in der Wissenschaft beerbt hat, sind Formeln wie „Bedingung der Möglichkeit“ (Kant) oder „Lichtung des Seins“ (Heidegger) oder mit Luhmann „Limitationalität“ (die unbegründbare Behauptung, daß man überhaupt etwas wissen und dieses von Nichtgewußtem unterscheiden kann). Es wird sozusagen ein Bereich aufgeschoben, in dem es erst sinnvoll ist, etwas zu identifizieren. Die Wissenschaft schiebt diesen Bereich als nie bestimmbaren Horizont vor sich her. Wissenschaft ist sozusagen das Bewußtsein von Axiomatischem, Unerkennbarem. Religion dagegen behauptet, daß der Horizont selbst wenigstens symbolisch kommunizierbar ist. Das Transzendente hat einen Namen, eine Offenbarung, eine Geschichte in der Immanenz. Religion hält - anders als die Wissenschaft - den transzendenten Pol für prinzipiell bestimmbar, und dies nicht erst in der eschatologischen oder mystischen Schau, sondern bereits unter immanenten Bedingungen.

Kurz: Religion bestimmt das Bestimmbare und das Unbestimmbare, Wissenschaft bestimmt nur das Bestimmbare.

Der Vorgang des Bestimmens ist nichts anderes als Reduktion. Das Komplizierte wird einfacher, indem es entweder mengenmäßig weniger oder der Form nach anschlußunfähiger wird.[38] Es wird weniger, dadurch daß das Sys-

---

[36] Vgl. Soziale Systeme, 162-166; Die Wissenschaft der Gesellschaft, 325-333.

[37] Vgl. Die Wissenschaft der Gesellschaft, 392-397.

[38] Jede logische Form hat zwei Seiten, eine klar konturierte, an der sich weitere Formen anschließen lassen, und eine vage, an der alle Nicht-Anschlüsse (nur mögliche, schon abgelehnte) „aufbewahrt“ sind. Vgl. Die Religion der Gesellschaft, 20-29. Über Programme kann man steuern, wie hoch die Anschlußbedingungen auf der anschlußfähigen Seite sind. Man kann die Koppelung extrem fest formulieren, so daß - wie bei einem Puzzle - nur eine Möglichkeit aktualisierbar ist. Eine derart programmierende Theologie wäre allerdings reine Kasuistik und nicht entwicklungsfähig, weil sie nie alle auftretenden Fälle voraus-programmieren könnte. Sie müßte in jedem Fall auch überprüfen, ob die Lösung mit den bisherigen kompatibel ist. Zu strikte Koppelungen vereinfachen den Einzelfall, sie produzieren aber ein Übermaß an Systemkomplexität.

tem erstens mit Abstraktionen arbeitet und zweitens seine Umwelt besser selegiert. Das systemtheoretische Problem, das wie ein Schatten alle Vereinfachungen begleitet, ist die Tatsache, daß Umweltkomplexität nur abzubauen ist, wenn die Systemkomplexität zunimmt (bessere Filter, abstraktere Begriffe). Jede Ablehnung nach außen enthält eine Bevorzugung nach innen und umgekehrt. Personen können abgelehnte und vergangene Möglichkeiten vergessen, Systeme aber speichern Abgelehntes (vor allem über Schrift und Struktur). Zwar kann das System aktuell die Wirklichkeiten begrenzen, allerdings auf Kosten des Ansteigens des Möglichkeitspools. Eine im 2. Jahrhundert abgelehnte Häresie kann auch im 21. Jahrhundert wieder belebt werden.[39] Hinzu kommt, daß die Ablehnung als system*interne* Operation gegenwärtig bleibt (nicht als Verschontbleiben von außen). Damit verliert sie für das System den Status einer alternativlosen Notwendigkeit, sie erscheint kontingent und beliebig bestimmbar.

3.4.4 Die drei Systemreferenzen

Das Bezugsproblem der Religion ist die Bestimmung des Unbestimmten, also eine Art Absicherung gegen Zufälligkeiten der Welt.[40] Hierzu entsteht eine

---

[39] Siehe die Diskussion um die Neo-Gnosis im allgemeinen: Taubes, J. (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 2: Gnosis und Politik, München/Paderborn 1984, im speziellen: Geisen, R., Anthroposophie und Gnostizismus. Darstellung, Vergleich und theologische Kritik, Paderborn u.a. 1992.

[40] Dies kann sowohl durch Kontingenzreduktion geschehen (wie beim Verweis auf Gottes Willen, der zu großes Leid erträglich macht), als auch durch Kontingenzsteigerung (wie beim Verweis auf Gottes Majestät, die die Nichtigkeit der Welt aufscheinen läßt und vor Allmachtsphantasien bewahrt).

Oft wird Luhmann unter die Kontingenzreduzierer gerechnet, die die Funktion der Religion darin sehen, Frustrationen des Mängelwesens Mensch zu kompensieren (wie H. Lübbe, O. Marquard). Bei Luhmann wird Kontingenz reduziert *und erzeugt*. Ohne Religion wäre sie gar nicht sichtbar und alles wäre das, was es ist. R. Spaemanns Begriffswahl „Kontingenzsteigerung“ (Religion als Enttrivialisierung des Selbstverständlichen, Religion als Ermöglichung des Staunens. Vgl. Spaemann, R., Funktionale Religionsbegründung und Religion, in: Koslowski, P. (Hg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985, 9-25) sagt das Gegenteil von dem, was er meint. Zum Beispiel: Jemand dankt Gott für einen herrlichen Tag. Um den Tag für dankenswert (wunderbar, staunenswert) zu halten, benötigt der Beter einen kontingenzgesteigerten *Hintergrund*, auf dem etwas unwahrscheinlich erscheint: „Der Tag hätte ganz anders laufen können!“ Soweit ist Spaemann zuzustimmen. Aber bereits im Rücken dieser Kontingenzsteigerung läuft die Reduktion: „Gott hat es so gefügt, daß dieser Tag so wurde, wie er war.“ Religiös wird Kontingenz nur gesteigert, um sie letztlich zu reduzieren.

Meines Erachtens wirkt Religion nur nach außen kontingenzproduktiv; nach innen ist sie reduktiv. Zum Beispiel wird es als Unglaube gewertet, wenn jemand sich angesichts seiner Macht oder seines Glückes für göttlich hält. Er wird religiös kontingentiert, d.h. als abhängiges Geschöpf kritisiert. Konsequenterweiser wird jemand, der angesichts eines großen Unglückes der Wirklichkeit jeden Sinn abspricht, ebenfalls als ungläubig kritisiert. Religion unternimmt es dann, das Unglück zu kontingentieren.

selbstsubstitutive Ordnung, die sich entwickeln und neue Formen ausbilden kann, aber unter Beibehaltung der Problemorientierung.[41] Die Einzelentscheidungen können pragmatisch und programmatisch getroffen werden. Die Letztentscheidungen (bezüglich des Selbstverständnisses, der „Sendung") können nur unter Zuhilfenahme der Kontingenzformel gefällt werden. Für die Religion ist das „Gott".[42] Dieses Grundgebilde muß drei Verhältnisse gleichzeitig bearbeiten, drei Funktionen gleichzeitig erfüllen:

a) Nach außen zur Gesamtgesellschaft: Sie muß Außen- und Innenstehenden differenzierte Mitgliedschaften anbieten (von Taufscheinchristentum bis zu Klosterexistenz). Daher organisiert sie sich als Kirche.
b) „Zur Seite" zu den anderen Teilsystemen: Sie muß Teilnehmern in anderen Teilsystemen anbieten, Probleme aufzuarbeiten, die woanders erzeugt, aber nicht gelöst werden (Armut, Marginalisierung). Das ist die „Leistung" der Diakonie. Beziehen sich die Probleme auf den Selbstbezug von Person und nicht auf ihre Funktion (Depression bei Karrierebruch, unheilbare Krankheit), dann leistet Religion „Seelsorge".
c) Nach innen zum eigenen Selbstverständnis: Dazu bedarf es einer Semantik, mit der a) und b) motiviert und gegen Konkurrenten (funktionale Äquivalente) abgegrenzt werden. Religion ist nicht nur die Antwort auf äußere Anfragen (Unterbrechung von Interdependenz), sondern hat ein eigenständiges Ziel, das alle Bedürfnisse transzendiert. Diese Reflexionsfunktion wird von der Theologie erfüllt. Weil Religion, wie alle Systeme, sich selbst nie vollständig zugänglich ist (man kann letztlich nicht Rechenschaft ablegen über den Sinn der eigenen Unternehmung, ohne schon die Semantik des Systems zu verwenden), braucht sie Theologie. Theologie ist also die Selbst-Thematisierung[43] des Systems Religion.[44]

Funktion als Kirche

Die Funktion des Religionssystems liegt auf der Ebene des Verhältnisses zum Gesellschaftssystem insgesamt. Sie wird für die Gesellschaft von der dafür organisierten *Kirche* erfüllt. Die Kirche dient als Werkzeug für Vermittlung, aber darüber hinaus als Zeichen für Unbestimmtheitsbestimmung. Sie präsentiert sich in ihrer immanenten Form als Darstellung des Transzendenten, Zu-

---

41 Die Kirche kann sich von einer Hierarchie zu einer Demokratie entwickeln, aber stets in der Absicht, das Reich Gottes auf Erden sichtbar werden zu lassen.

42 Daher muß nach Luhmann Religion letztlich offenbarungstheologisch argumentieren.

43 Luhmanns frühe Bestimmung der Theologie als Systembetreuungswissenschaft (vgl. Funktion der Religion, 112-122) ist mißverständlich; man könnte meinen, daß es sich um eine von außen kommende Hilfeleistung handle.

44 Die genannten Funktionen sind kritisierbar, wenn man sie als *heteronome* Funktionen denkt. Das Modell hierfür wäre die Hungerfunktion: Der Blutzuckerspiegel sinkt und signalisiert das Bedürfnis nach neuer Nahrung. Der für die Selbsterhaltung in der Umwelt notwendige Energievorrat muß wieder aufgefüllt werden. Dieses Modell ist dem Trivialfunktionalismus entnommen: Das System wird wie eine Maschine gedacht, der Energie von der Umwelt abverlangt wird und die sie sich aus der Umwelt wieder holt.

künftigen, Entfernten, biblisch gesprochen: des himmlischen Jerusalem. Die Form als Organisation und nicht als freie Aggregation verschärft die Systemgrenzen: Wer zur Kirche gehören will, muß Eintrittsbedingungen erfüllen; wer seine religiösen Bedürfnisse in ihr befriedigen will, muß seine Bedürfnisse ihrem Ritenangebot anpassen.[45] Die Kirche bietet den Raum, in dem über geistliche Dinge geredet werden kann, ohne daß sich die Teilnehmer ständig erklären müssen, weshalb sie darüber reden. Umgekehrt muß man erklären, wieso man über profane Dinge spricht. Kirche ist Ausnahme von den Plausibilisierungserwartungen der Gesellschaft. Sie kann sich gefiltert für Pluralismus interessieren, aber unter kirchlichen Bedingungen.[46]

> Freilich haben diejenigen Religionsformen, die die Aufklärung hinter sich und die Säkularität in sich aufgenommen haben, die Tendenz, die Grenze zwischen weltlichen und geistlichen Dingen möglichst durchlässig werden zu lassen. Dennoch muß weiterhin die Erklärungslast auf seiten der Profanität liegen: Man kommuniziert über Trans-

---

[45] Es gibt ein Sakrament der Ehe, aber keines der Scheidung; es gibt den Ritus des Reisesegens, aber keinen für den Autokauf ... Die umfangreiche pastoraltheologische Literatur deutet das Sakramentenangebot der katholischen Kirche als religiöse Antwort auf anthropologische Bedürfnisse (Passageriten). Die Sakramente seien Feste der „Lebenswenden“: Partnerwahl (Ehe), Geburt (Taufe), Krise (Krankensalbung), Adoleszenz (Firmung). Vgl. das themenbestimmende Buch Zulehner, P. M., Heirat - Geburt - Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, Freiburg im Breisgau (2. Auflage) 1978. Sakramente werden in Dienst genommen für die Bewältigung individueller Biographien.
Abgesehen von der Versuchung zur Weiterführung kirchlicher Bevormundung auf subtilerem Niveau sehe ich die Gefahr bei dieser humanen Variante der Funktionalisierung von Glaubensinhalten in der Vermischung des Gesundheitssystems mit dem Religionssystem. Der Unterschied liegt nicht allein in den Inhalten (Gesundheit und Heil), sondern in der Art und Weise, wie ihre Codes funktionieren: Medizin antwortet auf Unerträglichkeit von (physischem, psychischem, virulentem oder latentem) Schmerz; Religion antwortet auf Überforderung durch Unbestimmbarkeit. *Wo und was* als Unbestimmbarkeit wahrgenommen wird, das ist anthropologisch unbestimmt und wird von jeder Religion anders „bestimmt“ (Ortswechsel, Partnerwahl, Ernte, Fruchtbarkeit, Kriegsausgang ...). Das Religionssystem muß also ventilieren, wie die Frage, die sie beantworten soll, zu formulieren sei. In dieser Hinsicht ist sie selbstreferentiell und operativ geschlossen: Sie legt fest, was heilsrelevant ist. Deshalb gilt es, die Fragerichtung umzukehren: Kirche bedient nicht religiöse Bedürfnisse, sie bietet stattdessen Heuristiken an, religiöse Erfahrungen als religiös relevant zu identifizieren.

[46] Berger beschreibt plastisch die gegenseitige Anerkennung bei gleichzeitiger Distanzierung unter den US-amerikanischen Denominationen. Wer seine Nische als kognitive Minderheit nicht schützt, läuft Gefahr, bei seinen Plausbilisierungsversuchen (einem Atheisten könne man Gott nur durch atheistische Argumente erklären) „kognitiv kontaminiert“ zu werden und unterzugehen. Vgl. Berger, P. L., Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Frankfurt/New York 1994, darin besonders 53-83; ähnlich Berger, P. L., Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt am Main 1973, 122-146; Berger, P. L., Der Zwang zur Häresie [= der religionssoziologische Klassiker: The Heretical Imperative, New York 1980], Frankfurt am Main 1980. Luhmann nimmt diese kommunikationsermöglichende Funktion von Kirche nicht ernst und beschreibt die Vielfalt der Kirchen und Denominationen als „segmentäre Differenzierung“, also als vor-vormoderne Organisationsform. Vgl. Funktion der Religion, 64.

zendentes und fragt erst dann, „was das mit dem Leben zu tun hat". Die pastoral umgekehrte Fragerichtung *Sehen - Urteilen - Handeln* methodisiert, daß zuerst die Profanität besichtigt und analysiert wird, dann „im Lichte des Evangeliums" bewertet wird und schließlich daraus Handlungskonsequenzen gezogen werden. Aber auch diese scheinbar offene Hermeneutik ist kognitiv geschlossen: Der entscheidende Schritt, die Reflexion, geschieht nach Maßgabe kirchlicher Dokumente. Diese helfen nicht nur, die aufgenommenen Daten zu deuten, sie bestimmen auch die Auswahl der Daten.[47] Die Pastoraltheologie fragt nicht und kann auch nicht unvoreingenommen fragen: Was bewegt die Menschen? Denn dann müßte sie sich darauf einstellen, auch zu Fragen der Baufinanzierung, Fernsehkanalwahl oder der Körperpflege theologisch Stellung zu nehmen. Die Kirche fragt stattdessen nach den „bleibenden Fragen",[48] sie will unter den vorkommenden Bedürfnissen „unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind."[49] Der hermeneutische Zirkel ist also geschlossen, und das ist notwendig für Systemoperationen. Wenn Sehen (Situation) vom Urteilen (Reflexion) gänzlich entkoppelt wäre, wäre zwar eine echte kognitive Offenheit erreicht, aber die operative Geschlossenheit wäre gefährdet. Das System würde seine Umwelt aufgeben und zu Reiz-Reaktions-Operationen, zu Nachfrage-Angebots-Mechanismen regredieren. Kirche könnte nicht mehr als Kirche agieren, sondern müßte als Finanzdienstleister, als Freizeitberater oder Kosmetikanbieter einspringen.

Leistung durch Diakonie

Auf der Ebene des Verhältnisses des Religionssystems zum Nachbarsystem liegt die Leistung der Religion. Religion wird von ihren Nachbarsystemen - freilich nur in ausdifferenzierten Gesellschaften - als Dienstleisterin wahrgenommen. Sie leistet politische oder caritative Diakonie an Personen.[50] Sie

---

[47] Der lehramtliche Text hierfür: Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstution „Gaudium et spes" Nr. 4-11, in: Rahner, K./Vorgrimler, H. (Hg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg/Basel/Wien (3. Auflage) 1967, 449-552, hier 451-459. Als Beispiel für die Erhebung des Dreischritts zum hermeneutischen und praktischen Modell vgl. Pastoralamt des Bistums Basel, „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit ...", Solothurn 1993. Die ersten Schritte werden modifiziert als „Kriteriologie - Kairologie - Praxeologie" in Zulehner, P. M., Pastoraltheologie, Bd. 1: Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung, Düsseldorf 1989, besonders 32-45. Zur Reflexion des Dreischritts vgl. Füssel, K., Die „Zeichen der Zeit" als locus theologicus. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 30 (1983) 259-274; Hafner, J. Ev., Zeichen der Zeit. Wie die Kirche sieht, daß die Welt sie sieht, in: Das Prisma 10 (1998) Heft 1, 15-21.

[48] Zweites Vatikanisches Konzil, Gaudium et spes Nr. 4.

[49] Ebd. Nr. 11.

[50] Das Diakonie- oder Caritas-Thema hat eine ungeahnte, aber vorhersehbare Konjunktur erfahren. Je niedriger die Akzeptanz von kirchlichen Vollzügen, desto größer der Druck, voraussetzungslose Angebote zu machen. Die Diakonie will die vergessene Liebe in den Glaubensansatz zurückholen.

Luhmanns kritische Bemerkungen haben vor allem die praktischen Theologen gereizt. Vgl. die ablehnenden Rezeptionen durch Höhn, H.-J., Kirche und kommunikatives Handeln, Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas', Frankfurt am Main 1985; Haslinger, H., Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjekt-

will die Menschen in ihren konkreten Lebensproblemen ansprechen und ihnen durch Verschönerung des Alltags (Feste) oder Bewältigung von Krisen (heilende Seelsorge und soziale Hilfseinrichtungen) helfen. Weil sie diese Leistung nicht selbst bestimmten kann, sondern vom Klienten abhängig machen muß, treibt dieser Vollzug von Kirche immer wieder zu ihrer Relativie-

---

seins des Menschen, Würzburg 1996, 214-242, besonders 240f. Haslinger referiert Luhmann fast wortgetreu, kritisiert ihn aber unangemessen: Z.B. münze Luhmann Faktisches in Normatives um, seine Interpretation sei theoretisches Konstrukt und nicht „Ausdruck der Realität" (ebd., 241), er nehme Religion nur als bestandsicherndes System wahr. Dazu nur in Kürze:

- Wenn es eine Gesellschaftstheorie gibt, die sich geradezu gewaltsam und vielfach reflektiert aller Normativität enthält, dann ist es die Luhmanns. Die gängige Kritik der Bestandssicherung trifft zu, allerdings als Beschreibung (nicht als Vorwurf) von Luhmanns Methodik, die fragt, warum ein System so funktioniert, wie es funktioniert. Zu kritisieren, daß Systeme Systemgesetzen folgen, ist ebenso tautologisch, wie zu kritisieren, daß Personen personale Ansprüche achten. Daß sich auch diakonische Einrichtungen im Bestand sichern wollen und ihre Immobilien und Mitarbeitergehälter nicht zugunsten der Armen veräußern, ist faktisch so. Daß Diakonie dadurch zum Systemerhalt der Gesellschaft beiträgt, ist zwangsläufig so, weil das, was bei Menschen als krankmachend und unzumutbar gilt, in hohem Maße davon bestimmt wird, was in einer Gesellschaft als Krankheit und Unzumutbarkeit kommunizierbar ist.
- Daß der Konstruktivist Luhmann konstruiert, kann man kritisieren, allerdings nur unter Aufweis, daß die eigene Perspektive (bei Haslinger: der andere als Subjekt) „nicht konstruiert" ist, sondern einen bevorzugten Realitätszugang besitzt. Das wird spätestens dann problematisch, wenn man versucht, Lévinas' Rede vom unerfahrbaren, aber widerfahrenden Antlitz des anderen an Dritte zu vermitteln. Der „Dritte" ist auch bei Lévinas sekundär zum anderen. Die Rede über ihn kann das Transzendenzniveau der Antlitz-Erfahrung nicht halten. Also muß - um nicht verloren zu gehen - der Anspruch des anderen irgendwie codiert werden. Man muß z.B. lesbare Bücher in verständlichen Sprachen über ihn schreiben können. Mit anderen Worten, der Dritte zwingt zur Konstruktion und Systembildung.

Ebenfalls kritisch, aber kreativer werden Luhmanns Bemerkungen zur Diakonie aufgenommen durch Starnitzke, D., Diakonie als soziales System. Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, besonders 193-251. Starnitzke trifft den Punkt, wie die Vorschläge Luhmanns, Kirche und Diakonie zugunsten einer Leistungssteigerung stärker zu dissoziieren, Religion gefährden können: Wenn Leistung (Diakonie) und Funktion (geistliche Kommunikation in der Kirche) als funktionale Äquivalente beschrieben würden, dann würde eines durch das andere ersetzbar gemacht. Das wäre in der Tat fatal, weil dann das Christentum in direkte Konkurrenz zu Therapieangeboten und Hilfseinrichtungen träte. Die diakonischen Leistungen der Christen wären einzig und allein daran zu messen, inwiefern die Therapie oder die Hilfe anschlägt, egal ob die Hilfe persönlich-religiös motiviert oder institutionell-religiös organisiert ist. Gerade dies will Luhmanns Aufteilung der Systemreferenzen nicht! Diakonie ist *kein* Äquivalent zur geistlichen Kommunikation, weil sie auf einer ganz anderen Ebene operiert. Weil das so ist, können die drei verschiedenen Referenzen (auf Gesellschaft, auf Nachbarsysteme, auf sich selbst) auf eine gemeinsame Funktion bezogen bleiben: Transzendenzbestimmung. Auch Diakonie und Theologie führen als Programme diesen Code aus. Daher ist Starnitzkes Kritik an einer „grundsätzlichen Trennung der drei Bereiche" (ebd., 206; vgl. auch die irreführende Graphik ebd., 213) unangebracht.

rung.[51] Arme können nicht auf die innerkirchlich Armen begrenzt werden, weil es das christliche Ethos so vorschreibt (Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter zeichnet eine Dreifachrelativierung vor: Erstens wird ein Nichtjude zum Vorbild genommen, zweitens wird eine kultische zuungunsten einer sittlichen Integrität kritisiert, drittens wird statt der Wohltäter- die Opferperspektive eingenommen) und weil die anderen Systeme im Zuge der Säkularisierung eigengesetzlicher wurden. Religion setzt sich damit den Bedürfnisstrukturen nichtreligiöser Personen aus und wird ständig von der Diakonie „gestört".[52] Dies führt in das Dilemma der Abgrenzung von billigen und unbilligen Erwartungen an die Kirche. Ist der Seelsorger auch für das seelische Gleichgewicht zuständig? Wann deligiert der Priester ein Pfarrkind an den Psychiater, wann nicht? Welche Dienste in einem kirchlichen Krankenhaus sind genuin christlich, welche können an bezahltes professionelles Personal deligiert werden? Vor allem die Frage der Unterscheidung von behebbarem und unheilbarem Leid führt meines Erachtens die sekundäre Funktion „Diakonie" wieder zurück auf die primäre Funktion „Transzendenzbestimmung". Diakonie ist „nur" eine Programmierung des Unbestimmtheitsproblems, wie mit irreversiblem Leid umgegangen werden kann. In der Diakonie-Debatte hat Ulrich Bach dafür gesorgt, daß die Fixierung von Leid auf Krankheit und subjektives Leid aufgebrochen werden muß für die Einbeziehung von Leiden an sozialen Standards, sprich: Behinderung.[53] An dieser Frage entscheidet sich die Rückbeziehbarkeit des Diakonie-Traktates auf religiöse Motive und Codes. Die Nicht-Rehabilitierbarkeit von Behinderten

---

[51] Die Niedrigschwelligkeit wird zum Programm erhoben: als Widerschein der bedingungslosen Annahme der Menschen durch Jesus. Vgl. Fuchs, O., Heilen und Befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990. Dort wird in luzider Weise der Perspektivenwechsel vom Helfer zum Bedürftigen vorgeführt. Statt der Verkirchlichung von Gesellschaft oder gar der Rekrutierung von Christen müsse das Ziel der Diakonie die „Basileisierung" sein. Das Reich Gottes bestehe aber in der von Leiden und Unterdrückung befreiten Existenz der Menschen.
Ganz ähnlich das Programm aus der pluralistischen Religionstheologie, die die Herstellung von ganzheitlichem menschlichen Heil (eco-human well-being) zum Kriterium von wahrer Religion macht. Vgl. Knitter, P., One Earth - many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility, New York 1995, 97-135; Knitter, P., Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker, in: Knitter, P., Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, Frankfurt am Main/Paderborn 1997, 201-215. Abgesehen von der Unterschätzung der Bedeutung der Sündenvergebung im jesuanischen Handeln kommt der Diakonie-Ansatz an seine Grenze angesichts der Frage, worin das Reich Gottes besteht, wenn Heilung und Befreiung ausgeschlossen ist: beim Tod.

[52] „Wie kann die Theologie die Identität des Religionssystems reflektieren, *obwohl* sie durch Diakonie, Seelsorge, Moralkasuistik ständig kompromittiert wird." Funktion der Religion, 62.

[53] Vgl. Bach, U., „Heilende Gemeinde"? Versuch, einen Trend zu korrigieren, Neukirchen-Vluyn 1988; Bach, U., „Gesunde" und „Behinderte". Gegen das Apartheidsdenken in Kirche und Gesellschaft, Gütersloh 1994.

erzwingt letztlich die Frage, wie man einem immanenten Zustand einen positiven Sinn geben kann, ohne auf weitere immanente Zustände (Heilungschancen, Erfahrungsbereicherung, Opfer für andere) zu verweisen. Das Bestimmte ist nicht mehr durch anderes Bestimmtes zu bestimmen, sondern ist anschlußlos und verweist auf das Unbestimmbare, die Transzendenz. Von der Transzendenz aus können immanente Zustände kontingent gesetzt, entschärft und entwertet werden.

Reflexion durch Theologie

Auf der Ebene des Verhältnisses zu sich selbst liegt die Reflexion der Religion durch Theologie. Was die Leistung nach außen, ist die Reflexion nach innen. Leistung richtet sich nach dem Klienten, Reflexion richtet sich nach der Einheit des Reflektierenden. Diese Aufgabe wird von der Theologie übernommen. Sie besteht darin, die Einheit, also die Übersetzbarkeit aller innerkirchlichen Kommunikationen sicherzustellen. Mittels der Theologie reflektiert Kirche selbst über ihre geistlichen Kommunikationen. Theologie befaßt sich also mit kirchlich *vorgegebenen* Kommunikationen. Sie spricht nicht zu Gott, auch nicht über Gott, sondern darüber, wie andere zu und über Gott reden und wie die Gottes*rede* unterscheidbar bleibt von guten Werken oder philosophischer Spekulation. Theologie wird so als Binnenfunktion festgeschrieben, sie ist Rechfertigungsorgan nach außen und Kontrollorgan nach innen. „Theologie findet ihre Identität in der Kirche.“[54] (An dieser Stelle ist es unerheblich, ob mit „Kirche“ eine Organisation mit Mitgliedschaftsgrenzen gemeint ist.) Dadurch wird das Fremdprophetische, das Kritische und Innovative zunächst ausgeblendet. Theologie geht es um Theologisches. Wo immer Wissensbestände oder Fragen aus anderen Bereichen importiert werden, müssen sie umcodiert werden. Ob Erkenntnisse vom Urknall oder von Nahtod-Erlebnissen religiös relevant sind, entscheidet sich daran, ob sie von der Theologie als Unbestimmbarkeitsproblem ausgedrückt werden können. Solange die Erkenntnis vollständig bestimmbar ist, ist Theologie arbeitslos oder muß Fehlimporte zurückweisen. Nahtod-Erlebnisse werden als rein medizinisches Phänomen identifiziert. Nur so kann der Bereich des religiös zu bestimmenden Unbestimmbaren von Inflation freigehalten werden. Umgekehrt schützt Theologie die geistliche Kommunikation in der Kirche durch Negationsverbote: Wer sagt, daß Gebet und Glaube rein soziale oder medizinische Phänomene seien, der sei mit dem Anathema belegt. So kann der Bereich des zu bestimmenden Unbestimmbaren von Deflation freigehalten werden. Reflexion ist nichts anderes als die Negation der Negation einer Identität eines Systems im ganzen. Nur wird durch Reflexion nicht von außen einfach

[54] Funktion der Religion, 267. Dieser Satz erinnert an den ersten Satz von Barths Dogmatik: „Dogmatik ist eine theologische Disziplin. Theologie ist aber eine Funktion der Kirche.“ Barth, K., Die kirchliche Dogmatik. Bd. 1/1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Zürich (12. Auflage) 1989, 1.

beobachtet und bezweifelt, sondern die Außenbeobachtungen werden innen bearbeitet.

Der Theologie geht es gerade als Funktion der Einheit um Ausgrenzung bestimmter Materien (Erkenntnisse, Motive), „um Abgrenzung des Eigenen und um Kontrolle des 'Synkretismus', also derjenigen Figuren, die in mehreren Religionssystemen oder auf mehreren Ebenen des Religionssystems [...] zugleich auftreten."[55] Gleichzeitig steht Theologie unter Plausibilitätsdruck, will sie von den Außenstehenden und den Teilnehmern des Religionssystems verstanden werden. Das ist nicht erst ein Phänomen der Säkularisierung, wie Luhmann behauptet, sondern bereits eines der apologetischen Situation des 2. Jahrhunderts.[56]

3.4.5 Von der Funktion zum Code

Luhmanns Theorie hat sich immer mehr verkapselt und mit ihr die von ihm behandelten Gegenstände. Über die Kommunikationstheorie (Medien, Programme, Codes) werden Luhmanns Systeme immer selbstreferentieller. Das wird deutlich am Gegenstand „Religion". In den späteren Werken spricht er kaum noch von der „Funktion" der Religion, sondern beschränkt sich darauf, ihren Selbstvollzug zu beobachten. Welchen Beitrag Religion für die Gesellschaft, andere Teilsysteme oder für sich selbst spielt, wird immer konsequenter ausgedrückt als Selbstbeschreibung von Religion. Nicht: Die Gesellschaft delegiert an die Religion den Auftrag, ihr zu erklären, wie man Unbestimmtheit verarbeiten kann. Sondern: Die Religion hält durch ihre bloße Existenz das Problem offen, ob man auf negativen Sinn positiv antworten kann. Sie schafft sich eine Gesellschaft, in der das Problem der Unbestimmtheit ein Problem bleibt.

Für die Theologie sind Funktionen allenfalls *Wirkungen* der Verkündigung, der Moral, der Religion insgesamt. Sie dürfen aber - selbst wenn sie gut sind - nicht gewollt werden. Nächstenliebe soll absichtslos und nicht als Funktion des eigenen Heils geschehen. Gottesliebe soll um Gottes willen und nicht um der Früchte der Glückseligkeit willen geübt werden ... Die Theologie delegiert die letztendlichen Konsequenzen religiösen Tuns und Erlebens (oder Unterlassens und Enttäuschtwerdens) an Gott. *Er* ist Gegenstand und Ziel, Materie und Absicht religiöser Kommunikation. Auch die christliche Variante, daß Heilsdienst nur durch Weltdienst vollzogen werden kann, daß Gottesliebe nur in/durch/als Nächstenliebe vollzogen werden können, ist eine Änderung in der Motivlage und der Programmatik, ändert aber nichts am Code: Gott als Letztbestimmung (nicht die Welt und nicht der Mensch). Die weltli-

---

[55] Funktion der Religion, 60.

[56] An Justin läßt sich zeigen, wie christliche Inhalte vor einer profanen Rationalität plausibel gemacht werden sollen, und zwar indem die Leistungen der Religion (Diakonie, Sittlichkeit) hervorgekehrt werden. Justin verfügt noch nicht über eine ausdifferenzierte Theologie, weil sein Code mit dem philosophischen fast identisch ist.

chen „Früchte“ des Religiösen (staatliche Loyalität in der Antike, vernünftige Ethikbegründung in der Aufklärung, gesellschaftliche Integration des Individuums in der Moderne ...), speziell des Christentums können also nur zum uneigentlichen, unreligiösen Vergleich herangezogen werden. Der Vergleich im Eigenen, Eigentlichen (Was führt näher zu Gott?) findet auf der Code-Ebene statt, das heißt er findet nicht statt. Denn die Erstunterscheidung ist eine *Entscheidung* für eine Alternative. Sie kann nicht mehr begründet werden durch weitergehende Unterscheidungen.

Transzendenz- vor Kontingenzbewältigung

Worin besteht nun die Leistung der religiösen Codierung? „In einer Minimalinterpretation, die intern wie extern akzeptierbar sein könnte, würde der Code immanent/transzendent dann lauten: *Stelle jeder positiven und jeder negativen Erfahrung einen positiven Sinn gegenüber*! Wenn und soweit Du das kommunizieren kannst, kommunizierst Du im System der Religion.“[57] „Im Begriff Gott wird die Garantie des Gelingens zusammengefaßt. [...] Eine bloße Aufwertung des Negativen wäre zu sehr eine ad hoc-Operation und durch ihre Absicht zu trösten schon diskreditiert. Auch das Positive muß mitdupliziert, muß im Lichte der Transzendenz anders gewertet werden als immanent, damit der Code einen Weltbezug gewinnt und sich daran halten kann.“[58] Der Code ist also keine Selektion zur Ausschaltung des Nicht-Akzeptierbaren, als ob man einfach ausblenden wolle, was man nicht sehen wolle. Mit Hilfe von Codes sieht man alles, was man sieht, nur eben anders gedeutet, anders angeschlossen, anders codiert. Religion ist nicht die Funktion zur Bewältigung von Kontingenz, weil sie auch das Nichtkontingente „bewältigt“. Die Duplikation von Welt durch Religion macht die Welt umso kontingenter. Das Immanente wird mit Bezug auf das Transzendente nicht etwa selbst absolut, weil Welt durch Schöpfung entsteht und nicht durch Emanation. Das Immanente wird aber andererseits nicht austauschbar gegen eine andere, kontingente Welt, die der Schöpfer gewollt und nicht nur als Demiurg verursacht hat. Das orthodoxe Verständnis der Transzendenz-Immanenz-Differenz muß sich also immer zwischen zu strikter (Verabsolutierung: Immanentes ist transzendent) und zu loser Koppelung (Relativierung: Immanentes ist absolut immanent) bewegen, um die Welt *relativ* zu relativieren. *Die Religion erklärt der Welt, daß Gott sie geschaffen hat (daß sie kontingent ist), und die Theologie erklärt der Religion, daß sie „Gott“ nicht geschaffen hat (daß dieser Begriff nicht kontingent ist*). Jede Kontingenzbewältigung bedarf zuerst der Transzendenzbewältigung.

Dieser Begriff wird oft in Anlehnung an Thomas Luckmanns Theorie verwendet, wonach die Funktion der Religion in der Vergesellschaftung des Umgangs mit Transzendenz bestehe. Luckmann verwendet einen soziologi-

[57] Die Ausdifferenzierung der Religion, 351.
[58] Ebd., 352.

schen Minimalbegriff von Transzendenz, nämlich das Überschreiten der biologischen Natur des Menschen durch seine Vergesellschaftung. Das individuelle Erfahren des Menschen wird ständig durch seine eigenen Grenzen in die Vergangenheit und in die Zukunft hinein (Erinnern und Erwarten, Ahnen und Nachkommen) aufgebrochen. Religion ist die gesellschaftliche Abstützung von Wissenskonstruktionen, die den Umgang mit „chaosnahen" Situationen in einer Lebenswelt regelt. Mit welchen Strukturen, Dogmen, Mythen das geschieht, sei nicht weiter abzuleiten, sondern könne nur historisch nachgezeichnet werden. Luckmann tut dies aus der Perspektive des Individuums: Archaische Religion sei parallel zur Biographie des einzelnen gebaut (Geburt, Jagd, Koitus, Tod), die modern ausgegliederte Religion sei zwar deinstitutionalisiert, aber immer noch sinngebend für Einzelbiographien und für Familienbiographien. „Dieser Vorgang der radikalen 'inhaltlichen' *Subjektivierung* ist das geistesgeschichtliche Korrelat der sozial-strukturellen Privatisierung der Lebensführung. Er folgt der radikalen Objektivierung der entzauberten Welt auf dem Fuß (und darauf hat schon Weber hingewiesen)."[59] So erscheint Luckmanns historische Analyse eigenartig übergeschichtlich: Die Einpassung des einzelnen in Situationsübergreifendes ist nach wie vor die Funktion der Religion, wenn auch in neuen Mischungsverhältnissen. Luckmann vermag sehr schlüssig den Weg von der unorganisierten zur spezialisierten und von der instiutionalisierten zur privatisierten Sozialform der Religion zu beschreiben, nicht aber die theoretisch-theologische Form der Religion. Welche Rückwirkung die Sozialstruktur auf die Semantik hat, in der religiöse Bedürfnisse ausgedrückt werden, bleibt ungedacht.

Luhmanns Theorie benötigt viel weniger Voraussetzungen: Er rekonstruiert Religiöses nicht aus Alltagswelt-Erfahrungen, sondern reflektiert auch noch den Rückschlag, den religiöse Vorstellungen auf Alltagswelt-Erfahrungen haben. Religiöse Vorstellungen bestimmen *selbst* welchen Themenvorrat sie zulassen oder ausschließen. Weil Luhmann keinerlei vorgängiges Substrat annimmt, von dem aus sich Religion entwickelt; weil er Religion nur durch religiöse Selbstbeschreibungen erklärt, funktionalisiert er sie auch nicht in dem Maß, wie Luckmann es tut. Religion dient weder zur Selbsterhaltung der Gesellschaft (via Integrationsfunktion, so Durkheims These) noch zur Regulierung von Transzendenzerfahrungen, sondern zur Entparadoxierung von Paradoxieproblemen, die sie selber erzeugt, im Falle der Religion die Einheit der Differenzierung von Gott und Welt. Daher trifft auch Robert Spaemanns Vorwurf gegen alle funktionalen Erklärungen - zumindest auf Luhmann - nicht zu, sie würden durch Erklärung der latenten Funktionen die Latenz aufheben. Wer wisse, welche (gesellschaftliche) Funktion sein Handeln erfüllt, werde durch eben dieses Wissen dazu gezwungen, sich für oder gegen

[59] Luckmann, Th., Über die Funktion der Religion, in: Koslowski, P. (Hg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985, 26-41, hier 40.

die Funktion zu entscheiden, d.h. sie zum Handlungsmotiv zu machen. Bei Luhmann gibt es keine der religiösen Ausdifferenzierung vorausgehende Systemreferenz, kein Wozu des Vollzugs. Die Umgebung wird beim Entstehen des Systems erst definiert. Warum und wozu das System aber entsteht, läßt sich nur aus der Selbstbeschreibung des Systems erheben. Funktion ist nicht Ursache und nicht Ziel; sondern die Beobachtung, daß etwas hätte anders sein können. Daher ergibt sich der Identitätswert des Systems erst aus den Differenzwerten seiner ausgeschlossenen Äquivalente. Dies ist das Suchmotiv dieser Studie.

4 DAS RELIGIONSTHEORETISCHE RASTER

Für die funktionale Analyse benötigen wir ein Raster, das synchron alle religiösen Wissensformen feiner aufzulösen vermag. Wir stellen daran folgende Anforderungen:
- Es soll die Ausdifferenzierung religiöser Wissensformen vor seinem Umwelthintergrund darstellen können.
- Es soll die verschiedenen religiösen Formen voneinander unterscheiden können.
- Es soll die zentrale Form, mit der alle anderen unterschieden und symbolisiert werden, herausarbeiten können.
- Es soll die Anweisungen zur Handhabung dieser Form formulieren können.

Daher wählen wir folgende vier Raster-Begriffe aus:

UMWELT → MEDIUM → CODE (MIT KONTINGENZFORMEL) → PROGRAMM

Diese Reihung beschreibt eine Evolution von der anfänglichen Systemdifferenzierung bis zur Selbstprogrammierung. Das Raster hat den Anspruch, mehr zu sein als die Addition von Ähnlichkeitsmerkmalen, es folgt vielmehr der Logik jeder möglichen Selbstdefinition.
Wir statten das Raster gezielt mit einer gewissen Starrheit aus, damit sich Vergleichsgesichtspunkte ergeben. Dennoch soll es so flexibel gehalten werden, daß es die frühchristliche Entwicklung nicht gegenstandsfremd zerlegt, sondern sich den Gegenständen anzuschmiegen vermag. Jeder Begriff hat in sich selbst eine Evolution durchlaufen. Dies ist gewährleistet, weil im vorangegangenen Kapitel gezeigt wurde, daß Religion eine Vorreiterrolle bei der Beobachtung von Wissensformen überhaupt gespielt hat. Die nun folgenden Raster-Begriffe *Umwelt, Medium, Code, Programm* sind der Religion nicht äußerlich, sie waren immer schon Elemente ihrer Selbstbeschreibung.

4.1 Umwelt

4.1.1 Ausdifferenzierung (aus) der Umwelt

Bildung einer Außengrenze

Um ein verbreitetes Mißverständnis schon vorher auszuschließen: Ausdifferenzierung ist nicht ein Mittel der effizienzsteigernden Arbeitsteilung.[1] Differenzierung ist die Unterscheidung von System und Umwelt. Sie kann sich im System beliebig oft bei der Bildung von Teilsystemen wiederholen. Der Zwang zur Systemdifferenzierung entsteht, wo ein System *für sich selbst*

[1] Alles sinnhafte, sozial geordnete Erleben und Handeln setzt schon Unterscheidungen und Differenzierungen voraus, jede weitere Evolution besteht daher aus Differenzierung von Differenzierungen. Vgl. Soziale Systeme, 256-265.

überkomplex wird. Das ist dann der Fall, wenn es mehrere Anschlußmöglichkeiten für die eigene Weiterentwicklung gibt, als das System realisieren kann, sodaß es selegieren muß.[2] Eine Möglichkeit der Reaktion besteht darin, Teilsysteme zu formen, von denen jedes eine Möglichkeit des Anschlusses übernimmt und die anderen ausschließt. Die Teilsysteme bilden dann füreinander Umwelt. „Das Gesamtsystem gewinnt damit die Funktion einer 'internen Umwelt' für die Teilsysteme, und zwar für jedes Teilsystem in je spezifischer Weise."[3] Dasselbe gilt nach außen: „Eine der wichtigsten Konsequenzen des System/Umwelt-Paradigmas ist, daß man zwischen der *Umwelt* eines Systems und *Systemen in der Umwelt* dieses Systems unterscheiden muß."[4] Entgegen der verbreiteten Interpretation gibt es *keine* Interdependenz zwischen System und Umwelt, weil das System die Definitionsmacht, die Umwelt das Definitionsmaterial ist. Durch die Binnnendifferenzierung gewinnt das System „an Systemizität, es gewinnt neben seiner bloßen Identität (in Differenz zu *anderem*) eine Zweitfassung seiner Einheit (in Differenz zu *sich selbst*)".[5] Zur Selbstbeschreibung des Systems stehen Metaphern wie Bund, Hierarchie oder Netzwerk zur Verfügung.[6]

Im Gegensatz zu Strukturen, die nur situationsbedingt verknüpft werden und stets offenbleiben,[7] haben Systeme Grenzen. In dem einfachen Fall eines Vereins könnte man diese Begriffe mit Vereinsstatuten und Vereinszielen veranschaulichen. Strukturen können immer weiterentwickelt, neu angeschlossen, umgebaut werden. Systeme aber sind nicht beliebig modellierfähig, da sie nur innerhalb von Grenzen zu einer Umwelt existieren. Das System ist gezwungen, Ereignisse klar dem Innen oder dem Außen zuzurechnen. Grenzen trennen die Elemente, sie lassen aber Wirkungen passieren. „Die jeweils interne Organisation der selektiven Relationierung mit Hilfe von aus-

---

[2] Ganz einfach gesprochen: Eine Person kann nacheinander nur Schreiner *oder* Jurist werden, ein soziales System kann beides gleichzeitig, wenn es Teilsysteme bildet (eine Gewerkschaft kann Schreiner *und* Juristen vertreten). Soziale Systeme können sich beliebig aufteilen und verdoppeln. Psychische Systeme bleiben immer an die Einheit des Bewußtseins gebunden. Ausnahmen wie Schizophrenie oder Heuchelei werden als uneigentliche Modi qualifiziert.

[3] Soziale Systeme, 37.

[4] Ebd., 36.

[5] Ebd., 38.

[6] Luhmann teilt alle Differenzierungsmöglichkeiten in drei Gruppen ein: nebeneinander existierende, segmentierende (Stamm/Gruppengliederung), schichtende, stratifikatorische (Schichtengliederung) und gegenseitig einschließende, funktionale (Leistungsgliederung).

[7] Strukturen bilden erste Ordnungen. Sie verknüpfen freiflottierende Ereignisse zu einem Gitter, an das nur noch unbeliebig angeschlossen werden kann. Nur „Konformes" kann mitmachen. Der Gegenbegriff zu „Struktur" ist „Prozeß". Prozesse verknüpfen Ereignisse zu einem Nacheinander, eines ergibt das andere. Die Prozeßordnung wird als irreversibel angesehen, Strukturenordnungen dagegen sind reversibel, je nach Situation umbaubar.

differenzierten Grenzorganen führt dann dazu, daß Systeme füreinander unbestimmbar werden und neue Systeme (Kommunikationssysteme) zur Regulierung dieser Unbestimmbarkeit entstehen."[8] *Die Grenze gehört also zum System, nicht zur Umwelt.* Sie nimmt die Umwelt wahr, aber - und das ist entscheidend - nur selektiv nach Maßgabe des systeminternen Operationsmodus. Er bestimmt, was er wahrnehmen will, und er bestimmt, was als Wahrnehmung und was als eigen-generierter Zustand gilt. Das System will sich nicht in Grauzonen der Unbestimmbarkeit bewegen, sondern entwickelt ein „Immunsystem", um „zwischen intern und extern zu diskriminieren".[9]

Feinere Umweltauflösung

Ausdifferenzierung zerfällt in Umwelt- und Systemdifferenzierung. Beide hängen auf diametrale Weise miteinander zusammen: Je unabhängiger beide voneinander sind, desto genauer kann das Ausgangssystem seine Umweltsysteme identifizieren. „Verfügt das System, von dem wir ausgehen, über die Fähigkeit zu verstehen, kann es die Systeme in seiner Umwelt aus *deren* Umwelt begreifen. Es löst damit die primär gegebenen *Einheiten* seiner Umwelt in *Relationen* auf."[10] Ein komplexes System vermag für die Beobachtung von Systemen in der Umwelt eigene Teilsysteme in sich auszudifferenzieren. Die Umwelt wird feiner gegliedert nach systemimmanenten Kriterien wie ähnlich/unähnlich, Konkurrent/Lieferant/Kunde ... Die Umweltsensibilität nimmt zu, weil sich das System nicht von externen Ansprüchen leiten lassen muß, sondern zwischen internen Programmen wählen kann, zum Beispiel auf Kundenwünsche oder die Fassungskraft der Gläubigen eingehen kann. Je differenzierter das System, desto mehr wird es fähig, die anderen Systeme nicht nach der bloßen Ähnlichkeit zu taxieren. Je selbstdefinierter die Kriterien, desto souveräner und flexibler ist der Umweltkontakt.

Zum Beispiel sprechen Kirchen die einfachen Gläubigen nicht wie Mönche an, sondern geben sich Mühe, auch Suchende und Sünder zu verstehen und wieder einzuladen. In der Theologie übernimmt diese Rolle die Pastoraltheologie. Sie wird dazu abgestellt, zu „verstehen", wie sich Dogmatik aus der Sicht der Gläubigen darstellt. Sie soll Methoden für die bessere Verkündigung entwickeln und im System Verständnis für das Nicht-Ankommen der Botschaft wecken. Sie ist damit das für die Umweltbeobachtung zuständige Teilsystem der systematischen Theologie mit den Funktionen Frustrationsabsorption und Multiplikationsoptimierung. Die Dogmatik vertritt die Identität der Botschaft, die Pastoraltheologie testet ihre Wiederholbarkeit in anderen Situationen vor anderen Personen. Ihre Nachgiebigkeit hat aber eine innere Grenze, und zwar dort, wo nicht mehr potentielle Gläubige in der Umwelt wahrgenommen werden, sondern andere Religionsangebote. Die praktische

---

[8] Soziale Systeme, 53.
[9] Ebd., 54.
[10] Ebd., 256.

Theologie kann der systematischen Theologie nicht mehr erklären, daß ein Gläubiger die Erlösung nur als spirituelle, geschlechtliche Vereinigung verstehen will.

Ausbildung von „Umweltorganen"

Wenn Religion auf verschiedene Anfragen anderer Systeme antworten soll, muß sie eigene Organe entwickeln, die die Außenkontakte bearbeiten. Sie werden sozusagen dazu freigestellt, das „Eigentliche" zu vernachlässigen. Freilich soll der Bischof auch beten, aber er fungiert nicht als Mönch, wenn er die Diözese nach außen im Fürsten- oder Ministerrang vertritt. Die Innendifferenzierung gibt dem System eine Differenz zu sich selbst. Es kann sich als Einheit von Verschiedenem definieren, als *corpus*, als Organismus, als Hierarchie, als Firma. Dieser differenzierte Einheitsbegriff ist gefährdet, sobald ein Teilsystem anfängt, andere Codes zu verwenden (z.B. wenn der Cellerar des Klosters sich als reiner Geschäftsmann versteht, einen Missionsorden als reine Strategie ...). Hier ist noch eindeutig entscheidbar, ob jemand sich noch im System bewegt oder bereits der Umwelt zugerechnet werden kann. Lassen sich die Devianzen mittels des Programms ändern (gehorcht der Cellerar dem Abt und kann er seine Motive angemessen in kirchlicher Sprache ausdrücken), gehören sie noch zum System.

Weil ein System keine Person ist, die nur über *ein* Bewußtsein und *eine* Intentionalität verfügt, kann es die Bearbeitung der Außenbeobachtung von der Selbstbeobachtung abkoppeln. Diese Aufgabenteilung erhöht die Tiefenschärfe der Beobachtung, aber sie erhöht auch die Komplexität der Koordination im System: Was haben einfache Gläubige noch mit Eremiten und Mönchen gemeinsam?[11] *Geteilte Komplexität ist doppelte Komplexität.* Es müssen sich also im System Formen bilden, die das Auseinanderdriften der Spezialisierungen beobachten und rückbeziehen, z.B. ein autoritatives Lehramt oder eine Universitätsorganisation. Die Identität des Systems liegt demnach nicht im Letztgenannten, sondern im Gesamtprozeß des Spezialisierens und Respezifizierens. *Wie* das geschieht, definiert das Selbst der Selbstreferenz: durch einen sogenannten „Heiligen Krieg", durch Exklusion, durch Therapierung, durch Fürbittgebete ... Was ist das Programm, mit dem die Einheit hergestellt wird?[12]

---

[11] Auf die Theologie angewandt: Was bringt die umweltorientierten Pastoraltheologen noch mit den traditionsorientierten Dogmatikern zusammen?

[12] In der Auseinandersetzung mit der Gnosis war es nicht der Inhalt, der über die Systemgrenze entschied, sondern die Art und Weise, sich auf den Inhalt zu beziehen. Daß Christus der Angelpunkt der Erlösung ist, wird von Gnostikern wie Christen geteilt, wie dieser Christus aber gegenwärtig werden kann, wo er sich geoffenbart hat und wie diese Offenbarung zitiert werden darf, das war entscheidend für Exklusion oder Inklusion. Deshalb gilt unsere Untersuchung in erster Linie nicht den dogmatischen Beständen, sondern ihrer Zitationsweise, systemtheoretisch gesprochen: der Funktion für Grenzziehungen.

Selbstreferentieller Umweltbezug

Systeme reagieren nicht auf Umwelt, sie reagieren nur auf sich selbst und auf die Irritationen, die sie aus der Umwelt erhalten. Die Systemgrenze resultiert aus der Selbstdefinition, nicht aus Außenanforderungen. Vor jeder Kunden- und Klientenorientierung legt das System fest, wer als Kunde und Klient in Frage kommt und weshalb. „Bei solchen Anforderungen verlagert sich die Grenzdefinition nach innen, und es bewähren sich selbstreferentiell-geschlossene Systeme [...].“[13] Systeme gehen nicht auf ihre Umwelt ein - so das Dialogideal der Interaktion -, sie gehen vielmehr nur auf sich selbst ein, um von dort aus Fremdreferenzen bearbeiten zu können. Das System handelt selbstreferentiell. Das heißt nicht, daß alle Mitglieder konsensuell festlegen, worin die eigene Identität bestehe, sondern daß Selbstreferenz sich aus der laufenden Auseinandersetzung mit Umwelt herauskristallisiert. Die Selbstreferenz eines Systems von außen zu analysieren wäre unsachgemäß und hieße, es in letzte Substanzen (vorhandene Grundbegriffe, ökonomische Bedingungen ...) zu zerlegen, die das Material, aber nicht das Funktionieren eines Systems erklären. Ein Lebewesen wird sowenig mit seiner Nahrungszusammensetzung erklärt wie eine Religion aus der Mythenwelt, aus der sie sich bedient. Ein System kann ein anderes also nur im Modus von dessen Selbstreferenz rekonstruieren, d.h. gerade *nicht* verstehen. Wohl aber kann ein System beobachten, wie ein anderes vorgeht, operiert, beobachtet. Daher wird der religiöse Dialog aufgelöst in gegenseitige Beobachtung und gegenseitiges Offenlegen der eigenen Beobachtungsinstrumentarien.

4.1.2 Die Umwelt der Religion

Das Religionssystem sieht sich nicht der Welt gegenüber, sondern der Umwelt Gesellschaft, die als Sündengemeinschaft oder als Säkularität betitelt werden kann. Dennoch nimmt sich Religion (als Kirche, als Heiliger Rest, als Volk Gottes etc.) als Teil der Gesellschaft wahr. Der Riß der Differenzierung geht also mitten durch die Religion selbst hindurch. Sie selbst begreift sich als *ens mixtum*, Einheit einer differenzierten Differenz (keine indifferente Differenz). „Das Religionssystem wird, so lautet die These, innerhalb des Gesellschaftssystems ausdifferenziert“,[14] nicht aus einer anthropologischen, natürlichen Lebenswelt.

Das Auftreten von „ähnlichen“ Systemen

Differenzierung heißt nicht Zerfall in einander indifferente Teile, sondern Zusammenhalten funktionsverschiedener Systeme. Umwelten sind Produkte solcher Systemdifferenzierungen; sie entstehen als Außenseite von Selbstdefinitionen. Das System schließt Umwelt also nicht hermetisch aus, sondern gerade als *seine* Umwelt ein. Insofern können sich nur Systeme differenzie-

---

[13] Soziale Systeme, 55.

[14] Die Ausdifferenzierung der Religion, 262.

ren, Umwelten w*erden* als undifferenzierbarer Restbegriff gebraucht. Ein System macht sich durch die Ausdifferenzierung aber auch beobachtbar, wenn es sich als Teilsystem neben anderen weiß. Andere Systeme (in der Umwelt) haben andere Umwelten und damit auch eine vom System verschiedene Sicht auf es. Das System muß sich sagen lassen, daß es auch nur ein System in Umwelten anderer Systeme ist, daß religiöses Handeln politisch-imperialistisch, psychologisch-neurotisierend, sozial-stabilisierend etc. wirkt. Diese nichtreligiösen Differenzierungen identifizieren Religion als Umwelt für anderes.

Aus den ontischen Größen „hier Gegenstandsbereich Umwelt - dort Gegenstandsbereich System“ wird - weil es niemanden gibt, der beide als Bereiche überblickt - die Differenz von Selbstreferenz (des Systems) und Fremdreferenz (des Systems).[15] Hier tritt die grundlegende Asymmetrie zu Tage, die alle Differenzierung durchzieht. Die Systemoperationen sind nie perspektivisch ausgewogen, sondern prinzipiell verzerrt. Das System macht Totalitätsaussagen über sich, über die Umwelt, über andere Systeme in seiner Umwelt, aber immer aus der eigenen Perspektive.[16] Dies ist auch nicht durch Perspektivenwechsel zu korrigieren, weil das System seine Perspektive nicht nur einnimmt, sondern *ist*. Das System besteht aus seiner Weltsicht, denn es gründet sich auf eine Erstdifferenzierung (Code), die nicht ausgewechselt werden kann.[17] Je differenzierter System und Umwelt sind, desto differenzierter ist die Umweltsicht des Systems und damit seine totalisierende Verzeichnung. Das ist kein Mangel, sondern das Operationsprinzip aller Beobachtung: Die Welt wird abgeblendet, um das einzelne zu sehen. Oder mit dem gesteigerten Bild ausgedrückt: Das Auge sieht nur, wenn es sich selbst nicht sieht; wenn es eine Dunkelkammer hat, in die hinein sich etwas abbilden kann. Kein System sieht alles, sondern es sieht nur das, was sein Code zuläßt. Der Code selbst bleibt zunächst verborgen.

Tritt nun ein System in der Umwelt eines Systems auf, das ähnliche Unterscheidungen gebraucht, entsteht eine extreme Irritierung: Dieses Fremdsystem muß als Umwelt behandelt werden und doch ist der eigene Unterscheidungscode nicht darauf anwendbar. Die Selbstbeschreibung (System-Umwelt) muß an ihm wiederholt werden. Sind andere Religionen religiös (in dem Sinne, wie wir Religion verstehen)? Sind sie implizit christlich? Sind sie Aberglaube (in dem Sinne, wie wir Aberglaube verstehen)? Wenn ein System gar nicht reaktionsfähig auf ein Thema ist, wird es als Umwelt wahrgenom-

---

[15] Vgl. ebd., 259-357.

[16] „Sie erzeugt eine universalistische Orientierung; aber es handelt sich (und das gilt für jede Art von Universalismus) immer um eine durch Systembedingungen konditionierte Universalität.“ Ebd., 266.

[17] Es sei denn, man macht aus einer Kirche ein Unternehmen, aus einem Gericht ein Krankenhaus ... Die wechselseitige Durchdringung oder Usurpation von Systemen auf der Organisationsebene bedeutet nicht, daß sie auf der Systemebene konvergieren könnten (für unsere Beispiele: Religion mit Ökonomie, Jurisdiktion mit Medizin).

men; wenn das Thema anschlußfähig ist, als System. Nun liegt aber ein Grenzfall vor. Es ist nicht sofort entscheidbar, ob diese *ähnlichen* Systeme (andere Religionen oder religiöse Praktiken) zur Umwelt oder zum System gehören. Fremdreferenz muß auf Systemreferenz bezogen werden, wo normalerweise rein selbstreferenziell operiert (d.h. Eigenes oder Fremdes auf das System bezogen) werden kann. Hier kehrt sich die Bezugsrichtung um: Das System wird auf etwas bezogen, weil hier sein eigener Code in anderer Regie auftaucht. Etwas kann überhaupt nur Thema werden und Aufmerksamkeit bündeln, wenn es als bestimmbar gegen ein anderes Unbestimmtes abgesetzt wird. Die Irritation besteht nun darin, daß in unserem Fall das Bestimmbare die eigene Codierung verwendet, die zunächst als blinder Fleck verborgen ist. Es kann also weder in das Außen verwiesen werden, das nicht interessiert und zu dem es nichts zu sagen gibt (wie z.B. das Desinteresse der christlichen Religion an Pflanzzeiten, Waschmethoden ...), noch kann es in das Innen geholt werden, damit es fortgesetzt werden kann. Das Thema erzwingt also Aufmerksamkeit und verweigert Anschlußfähigkeit.[18] Es kommt hier noch nicht auf die Antwort an, sondern auf die Provokation von Antwort. Gerade diese Unentscheidbarkeit provoziert.

Das System kann a) das andere System *als System akkreditieren*, muß dazu aber annehmen, daß es selbst - ebenso wie das andere - ein Teilsystem eines übergeordneten Gesamtsystems ist. Daher spricht Luhmann vom Religionssystem, in dem Religionen, Magien etc. sich ausdifferenzieren. Es kann b) dem anderen System den Systemstatus absprechen und es *als Umwelt diskriminieren*. Magie ist eigentlich sinnloses Hantieren mit quasireligiösen Bezeichnungen.[19] Von diesen Grenzfällen kann es nur zwei geben: ein System tritt in der Umwelt (des Systems) auf oder Umwelt tritt innerhalb des Systems auf.[20]

---

[18] Es kommt zu einem *unkontrollierten* Re-Import der Unterscheidung (Religion - Nichtreligion, Gott - Welt) in die Unterscheidung. Kontrollierte *re-entrys* laufen als Selbstreferenz: Das System beobachtet seine Unterscheidung (von System und Umwelt) in zweiter Ordnung. Je differenzierter das System, desto distinkter die Beobachtung und desto reflektierter der *re-entry*. Im oben genannten Fall aber beobachtet es seine Unterscheidung *über Fremdreferenz*. Der eigene Code wird enteignet.

Zum Beispiel: Der Theologe soll Stellung nehmen zu einer Kerzenmagie, von der behauptet wird, sie führe zu Gott. Als Gegenstände sind Kerzen nur Umwelt, Leuchtmittel. Sie können zur Kenntnis genommen werden, ohne Regelungsbedarf zu erzeugen. Als System (magischer Kommunikationen) müssen sie zum Thema werden, weil es Unterscheidungen verwendet (Gott, heilige Handlung), die in der Selbstunterscheidung vorkommen. Die Theologie muß darauf antworten.

[19] Der dritte Fall, im anderen System eine andere Funktion zu erkennen (Ökonomie, Wissenschaft) und damit ganz andere Codes (Kaufwert, Wahrheit), wird an dieser Stelle nur der Vollständigkeit halber aufgeführt, weil keine Unentschiedenheit besteht und er eindeutig der Systemumwelt zugerechnet wird.

[20] Die präpositionale Beziehung „innerhalb“ oder „in“ wird hier freilich nicht als lokale Zuordnung (Ort oder Zeitpunkt) verstanden, weil ein System nicht aus Gegenstandsbereichen besteht, sondern aus Kommunikationen über Themenbereiche. Vgl. Soziale

Konkurrenz: umweltorientierte Systeme

Zur Entwicklung religiöser Formen und Begriffe gehört das Beobachtetwerden durch die anderen, nichtreligiösen Systeme. Die Kirche wird so in einen Dauer-Entscheidungsdruck gebracht, welcher Gegenstandsbereich, welche Begriffsverwendungen, welche Praktiken etc. in ihr Resort fallen und welche nicht. „Ausdifferenzierung involviert einen Redundanzverzicht."[21] Deckungsgleichheiten werden aufgegeben; nicht alles ist religiös und nicht alles ist weltlich.[22]

Noch komplizierter wird es im Fall eines Teilsystems, das *denselben* Code verwendet, sich aber in der Umwelt des Systems befindet.[23] Systemtheoretisch macht es kein Unterschied, ob die Kirche beobachtet, daß Staaten, Familien, Betriebe ihre eigene Religion entwickeln, oder ob sie anderen Weltre-

---

Systeme, 114. „Im" System heißt: Das System ist darauf vorbereitet, das Thema weiterzuverfolgen.

[21] Die Ausdifferenzierung der Religion, 259.

[22] Auch hilft Religion nicht für oder gegen finanziellen Wohlstand oder familiäre Stabilität. Max Webers These, daß durch Ausgrenzungen (z.B. mönchische Weltablehnung) eine disziplinierte Lebensführung möglich werde, bedeutet umgekehrt, daß „Rationalisierung differenziert". Ebd., 260. Wer sich auf etwas konzentriert, kann dies umso rationaler und - das ist Webers Einsicht - rationeller. Deshalb hänge die Differenzierung von Ökonomie und Religion mit Prosperität zusammen.

[23] Nur an wenigen Stellen kommt Luhmann auf die Konkurrenz gleichsinniger Systeme zu sprechen. Was er ansonsten als Systemdifferenzierung begreift, bezieht sich auf Systeme mit unterschiedlichen Codes, wie z.B. Ökonomie und Religion. Zwischen diesen können nur strukturelle und sinnhafte (keine operativen) Koppelungen verbinden bzw. trennen. Im Falle von verschiedenen, in sich operativ geschlossenen Hochreligionen haben wir bei *gleicher* Codierung Systemdifferenzen vor uns. Es liegt zudem keine Ebenendifferenzierung vor, als ob die Gnosis eine Organisationsform des Christentums wäre. Weil der Code (transzendent/immanent) nicht weiter teilbar ist, kann er nur in einem Sinne „richtig" verwendet werden. „Weltreligionen" sind diejenigen Teilsysteme, die einander den falschen Gebrauch desselben Codes unterstellen. Luhmanns Theorie eignet sich demnach nicht, religionspluralistische Modelle zu unterstützen, sie kann aber die gegenseitige Exklusion rekonstruieren. Es ist daher notwendig, Luhmanns Theorie an dieser Stelle zu erweitern. „Zu den auffälligsten Befunden [bei der Betrachtung der religiösen Selbstbeschreibung] gehört die Mehrzahl von Hochreligionen, die sich voneinander unterscheiden, und erst recht die unübersehbare Vielzahl von religiösen Sekten, Kulten, Bewegungen, oft sehr junger und oft kurzfristiger Existenz. Geht man von einem den Erdball umspannenden Kommunikationsnetz, also von einem Weltgesellschaftssystem aus, fällt auf, daß es keine in ihren Grundlagen welteinheitliche Religion gibt. Das muß uns (unter Voraussetzung bestimmter systemtheoretischer Grundlagen) nicht hindern, ein Funktionssystem für Religion als Subsystem der Weltgesellschaft anzunehmen. Denn die religiöse Kommunikation ist überall von anders orientierten Kommunikationen unterscheidbar. Systemgrenzen sind gegeben und werden reproduziert." Die Religion der Gesellschaft, 341. Im Gegensatz zur Vereinheitlichung in der Erkenntnis- oder Rechtstheorie beobachtet Luhmann bei der religiösen Selbstbeschreibung eine Diversifizierung. Diese Pauschalisierung, alle religiösen Formen bildeten *ein* System, bildet einen heiklen Punkt in Luhmanns Theorie. Ein Ziel der vorliegenden Arbeit ist der Aufweis, daß die Systemnachbarschaft ihr Grenze dort hat, wo eine andere Kontingenzformel verwendet wird.

ligionen begegnet. Beides wird zunächst als „Teilsystem in der Umwelt“ wahrgenommen. Ähnlich ambivalent liegt der Fall eines Teilsystems, das denselben Code verwendet und im selben System operiert, an das aber von seiten des Gesamtsystems keine Erwartungen mehr ausgesprochen werden können und vice versa, weil es von sich her „falsche“ Erwartungen an das Gesamtsystem stellt. Dieses Teilsystem ist „von oben“ nicht mehr programmierbar und bietet „von unten“ falsche Anschlüsse, z.B. eine katholisch-esoterische Gruppe, die Gott als Energiefeld verstanden wissen will, aber auch ein Theologe, der Gott als Weltgeist begreift. Selbst wenn Kirche, Gemeinde, Kollegen versuchen, Einfluß zu nehmen und korrigierend einzuwirken, wird die Gruppe bzw. der Theologe alle Vorschläge in die eigene Semantik übersetzen. Daher werden Teilsysteme im System (nicht: des Systems) vom System als Magie oder Häresie indiziert. *Vom „Mutter-System“ aus betrachtet, erscheint dieses Teilsystem wie das eigene System, das sich aber nicht am Code sondern an der Umwelt orientiert.*

Sobald das System, das sich von seiner Umwelt hinreichend abgegrenzt hat, aber dann entdeckt, daß sich in dieser Umwelt andere Systeme befinden, die eventuell ähnlich operieren, dann wird aus dem anonymen Ausland der Nachbarstaat, wird aus den Heiden eine Konkurrenzreligion, wird aus der Natur ein Ökosystem. Mit zunehmender Abgrenzung nimmt auch die Wahrnehmung solcher Unterschiede zu. Das heißt, das System müßte für jedes System in seiner Umwelt eine eigene Grenze ziehen: eine extra Grenze gegen das Judentum, eine gegen den römischen Kaiserkult, eine gegen das barbarische Heidentum, eine gegen die Gnosis, eine gegen die Philosophie ... Ähnlich müßten heute beim interreligiösen Gespräch viele Einzelgespräche geführt werden, um der Spezifität des Dialogpartners gerecht zu werden: katholisch - evangelisch, katholisch - jüdisch, katholisch - buddhistisch, katholisch - adventistisch, katholisch - New Age ... Selbst diese Ausdifferenzierung des Gesprächs in Dialoge wäre zu grob angesichts der Binnendifferenzierung von Buddhismus, New Age, Judentum, die wieder aus vielen Richtungen bestehen.[24] Angesichts anderer Religionsangebote wird also die „Differenz von externen und internen Differenzierungen“[25] immer deutlicher, zumal externe Differenzierung (Selbst-)Beobachtung bedeutet, interne Differenzierung aber (Selbst-)Reproduktion. Das kann dazu führen, daß die Eigenkomplexität stärker zunimmt als die Umweltkomplexität. Das Religionssystem als Ganzes differenziert sich in Weltreligionen, d.h. Religion reproduziert in sich selbst besondere Weisen, die nicht organisatorisch zusammenhängen, aber durch den Gebrauch desselben Codes miteinander in Beziehung stehen. Wollen sie einander verstehen, müssen sie die Weiche finden, an der sich ihre Evolutionen getrennt haben. „Wie jede Bildung sozialer Systeme erfolgt auch system-

[24] Siehe oben: Vom bilateralen zum multilateralen Gespräch (2.1).
[25] Soziale Systeme, 258.

interne Systembildung autokatalytisch, das heißt: selbstselektiv."[26] Das Teilsystem setzt eine neue, im Gesamtsystem enthaltene Umwelt. So können sich Religionen voneinander abgrenzen. Damit ist ausgeschlossen, daß hier ein organischer Entwicklungszusammenhang besteht oder daß alles mit allem zusammenhängt. Das einzelne Teilsystem stellt aber das Gesamtsystem in Gänze dar, es ist nicht segmentäre, sondern seine funktionale Artikulation (der Selbstreferenz des Gesamtsystems). Das heißt, eine Religion artikuliert vollständig, was als religiös gelten kann, ohne „Andersreligiöses" zu benötigen. So ergeben sich die Probleme der gegenseitigen Anerkennung als religiös zusammen mit den Problemen der Nichtanerkennung als Religion.

Negativfolie: Angebotskonkurrenz

> Welche Einschluß-/Ausschluß-Möglichkeiten gibt es bei der Beziehung von Religionen zueinander, die ja Teilsysteme des einen Systems „Religion" bilden? Die Religion beobachtet: „Für andere Systeme bin ich nur Umwelt, also sind diese Systeme für mich Umwelt." Aber in diesem Falle kann die eine Religion beobachten, daß ein anderes System sie *als System* in seiner Umwelt beobachtet, wenn nicht gar als Teilsystem seiner selbst. Etwa mit der Behauptung desselben Gottes, einer gemeinsamen Offenbarung, ähnlicher Erlösung ... Hier ist keine funktionsnotwendige *Indifferenz* mehr möglich, wie zwischen Religion und Ökonomie, sondern es handelt sich um *Konkurrenz*. Worin besteht aber die „innerreligiöse" Konkurrenz? Es ist wichtig, zu unterscheiden, ob sie auf der Systemebene stattfindet oder auf der Ebene der Individuen.
>
> Weil die Religion aufgrund ihrer Festlegung auf Transzendenz nicht allgemein voraussetzbare Werte (Vorentscheidungen wie Geburt) akzeptiert, sondern ihre soziale Resonanz über die Individuen laufen muß (Entscheidungen wie Glaube, Konversion), „wird die Teilnahme von seiten des Individuums ebenso wie von seiten des Religionssystems aus kontingent. Das kann auf Konkurrenz um Aufmerksamkeit, aber auch auf Diversifikation der Angebote und auf Isolierung und Konsolidierung von Teilsystemen in Nischen hinauslaufen, die gleichsam olfaktorisch anlocken, aber nicht davon abhängen, daß Massen zuströmen und generalisierte Konzepte angenommen werden."[27] Aus der *Sicht der teilnehmenden Individuen* ergibt sich eine Angebotskonkurrenz.[28] Aber

---

[26] Ebd., 260.

[27] Die Religion der Gesellschaft, 327.

[28] Dieses Phänomen ist stilbildend beschrieben worden durch: Luckmann, Th., Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main (2. Auflage) 1993, besonders 117-150. Je komplexer eine Gesellschaft ist, desto mehr kommt es zur Spezialisierung von Religion und desto weniger zur Deckungsgleichheit dieser Ebenen. Wo andere universale Weltansichten Anerkennung fordern, muß eine Expertenerklärung für Vorzug des eigenen Systems gegeben werden. Das offizielle und das individuelle Modell der eigenen Religion treten auseinander. Vor allem solche, die später in die offizielle Form hineinsozialisiert werden (Jugendliche), bemerken die Differenz zwischen subjektiver Letztbedeutung und objektiv-offiziellen Deutungen. Gleichzeitig hat die Kirche als spezialisierte Anstalt nurmehr Zugriff auf die Privatsphäre der Menschen (der Staat auf den öffentlichen Bereich), und es kommt zur Einengung der religiösen Themen auf die Privatsphäre.
Die Religion erleidet in der Moderne ein Sonderschicksal. Beim einzelnen schlägt sich funktionale Differenz in Rollenspezifizierung nieder. Die Normen der Bereiche haben keinen ganzheitlich formenden Einfluß auf ihn, sondern nur bezüglich des inhaltlichen Bereiches. Der einzelne distanziert sich von den Bereichsnormen, genauso wie aus der

wir müssen uns vor Augen halten, daß Systeme nicht aus Menschen, sondern aus Kommunikationen bestehen,[29] daß Systeme nicht gleich Organisationen (als Aggregationen von Mitgliedern) sind, sondern Ensembles von Operationen (wie mit der Differenz Transzendenz/Immanenz umgegangen wird).

Aus der *Sicht der „anbietenden" Systeme* besteht eine Nachfragekonkurrenz. Es gibt nur endlich viele potentielle Mitglieder, um die sich endlich viele Religionen bemühen. Demnach wird die Systemkonkurrenz über die Kundenkonkurrenz abgewickelt, sobald Religionen die Mitgliedschaft nicht mehr direkt steuern können (über Geburt, einmalige Initiationsakte ...). Eine Religion muß nicht immer alle anderen Mitanbieter im Blick haben, um sich als vorzügliches Angebot darzustellen. Der Bezug zu Mitanbietern ergibt sich erst in der Sicht auf das System selbst, nicht auf seine Gläubigen. Daher greifen religionspsychologische Betrachtungen zu kurz, wenn sie über die Motivlage der Individuen die Differenz der Religionen erheben wollen. Nun kann aber eine Religion ihre Dogmatik nicht erfolgsabhängig gestalten, weil es gerade die Dogmatik ist, die (über die Zustimmung) Zulauf und Abwanderung regelt, indem sie das Ziel und den Gegenstand des Glaubens angibt. Dogmatik kann also nicht das Mittel zur Nachfragesteuerung sein (nach dem Motto: Wir machen den Glauben leichter, damit ihn mehrere annehmen), sondern hat diese als Nebenfolge.

Ein Welt-Religionssystem

Weil alle religiösen Teilsysteme denselben Code (Transzendenz-Unterscheidung) verwenden, bildet das Nebeneinander von Religionen ein Systemganzes, wenn auch ein System aus Ablehnungen. Anders als im Wirtschaftsbereich, wo verschiedene Firmen sich um denselben Markt bemühen, *definiert im Religionssystem jedes Teilsystem sozusagen seinen eigenen Markt*. Zwar handeln alle Religionen vom Transzendenten, aber sie können sich ganz verschieden entwickeln, so daß segmentiert differenzierte (z.B. eine Kommune) neben stratifiziert differenzierten (z.B. dem Katholizismus) und funktional differenzierten Religionen bestehen (z.B. einem freien Meditationszentrum).

„Jedes dieser Subsysteme [Weltreligionen] des Religionssystems kann jetzt die eigenen Glaubensgrundlagen dogmatisieren; aber es kann dies nur, indem es sie als eigene behauptet und von denen der anderen unterscheidet. Diese Binnendifferenzierung öffnet und stabilisiert zugleich das Weltreligionssystem [...]. Religionen sind schon deshalb zur Diversifikation disponiert, weil keine Religion eine Widerlegung durch externe Kri-

---

Sicht der Institution die Person irrelevant wird. Aber gerade die Religion erhebt ja den Anpruch, auf die Sinn*zusammenhänge* im Leben Anworten/Forderungen zu haben. Die Religion verliert so ihren Gegenstand, den einzelnen als Person samt durchgängiger Biographie. Dieser tritt nun der Religion bereichsspezifisch als Konsument entgegen, der etwas aus dem „heiligen Komos" auswählt. Der Kreis schließt sich: Religiöse Vorlieben ergeben sich aus der individuellen Lebensgeschichte und führen zu kleinen Synkretismen, Privatreligionen. Die religiösen Themen werden von immer mehr Personen aus dem Erfahrungsschatz der Verbraucher rekrutiert. Damit verringern sich die Chancen, daß je wieder ein zusammenhängender, konstanter religiöser Kosmos entsteht, da Privatsphären bekanntermaßen disparat und kurzlebig sind.

[29] Nur so wird plausibel, daß der Buddhismus und das Christentum ein und demselben System angehören.

> terien zuläßt. [...] Je mehr die Diversifikation der Glaubensformen fortschreitet auf allen Niveaus intellektuellen Raffinements, um so mehr ist gerade die Formenvielfalt ein Argument für die Ablehnung externer Kontrollen. [...] Auch die hochgradig synkretistischen Kulte der peripheren Moderne entscheiden selbst und an Hand ihres eigenen Formenschemas über Aufnahme neuer Figuren oder Teilung und Zusammenfassung der ihnen bekannten Geister. [...] Daraus ergeben sich zwangsläufig auch Abgrenzungen innerhalb des Religionssystems. Andere Religionen sind eben *andere* Religionen. Fast fühlt man sich an die genetische Isolierung der Populationen in der biologischen Evolution erinnert."[30]

Luhmann unterstreicht hier „andere", nicht „Religionen". Gerade weil Religionen Subsysteme des einen Funktionssystems Religion sind, können sie einander als Religionen wahrnehmen. Wären die verschiedenen Religionen nicht ein antagonistisches System und wären sie einander *nur* Umwelt (also nicht auch Systeme in der Umwelt), würden sie einander allenfalls unter Titeln wie Weisheit, Medizin, Therapie, Kunst o.Ä. identifizieren.

Warum gibt es keine Einheitsreligion, wenn alle Kulte und Hochreligionen ein eigenes einheitliches Funktionssystem bilden? Gerade angesichts dieser historischen Möglichkeit im 2. Jahrhundert, eine Weltreligion auszubilden, wird man fragen: Warum hat sich der spätantike Synkretismus aus homerischer Religion, Mittel-Platonismus, Neu-Pythagoräismus, Mithras-Kult, Stoa und hellenistischem Judentum unter dem Vorzeichen der Gnosis nicht durchgesetzt? Warum wuchsen damals und wachsen heute mit der Mobilität von religiöser Kommunikation auch die Häretisierungen, Gegnerschaften, Radikalisierungen? Die Antwort liegt in der „Generalisierungsschranke" religiöser Kommunikation selbst. Um religiöse Kommunikationen ähnlich zusammenwachsen zu lassen wie etwa ökonomische Kommunikationen (Markt-, Naturalien-, Sozial-, Planwirtschaften) zu einem Weltmarkt, bedürfte es eines ähnlich abstrakten Mediums wie Geld, damit die Kompatibilität bei aller Unterschiedlichkeit aufrechtzuerhalten ist. Für eine Weltreligion käme dann nur ein extrem generalisierter Transzendenzbegriff in Frage. „Eine die erforderliche Generalisierung leistende Semantik würde alle Bindungen an religiöse Traditionen, Mythen, Texte aufgeben müssen und wäre vermutlich nicht mehr als Religion erkennbar. Sie könnte einen Code der Religion mit der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz noch behaupten, aber könnte diesen Code nicht mehr mit durchgehend akzeptierten Programmen respezifizieren."[31] Der Grund dafür, warum sich Religion so stark differenziert, liegt also in dem Medium, über welches sie kommuniziert.

---

[30] Die Religion der Gesellschaft, 94 [in der Manuskriptfassung von 1998] und 343.

[31] Die Religion der Gesellschaft, 342.

4.2 Medien

4.2.1 Begriff und Funktion von Medien

Medien dienen der Kommunikation

Kommunikation ist aus drei Gründen unwahrscheinlich: weil erstens die Trennung des Bewußtseins verschiedener Individuen direkte Verständigung verunmöglicht, weil zweitens die Trennung von Interaktion und Kommunikation (durch räumliche und zeitliche Entfernung, zum Beispiel bei Texten) das Erreichen erschwert und weil drittens die Trennung von Handeln und Erleben den Erfolg erschwert (jemand kann zuhören, aber gegenteilig handeln). Wie konnte die Unwahrscheinlichkeit von Kommunikation so unterdrückt werden, daß man trotz allem die Erwartung hat, man werde verstanden und man könne jemanden bzw. etwas erreichen? Selbst im Idealfall einer direkten Indoktrination (A erklärt B etwas mit Nachdruck und von einem Bildungs- und Autoritätsgefälle herab) steigert man mit der Plausibilität die Ablehnbarkeit. „Wenn Ego eine Kommunikation richtig versteht, hat er um so mehr Gründe, sie abzulehnen.“[1] Wer alle Gründe offenlegt, provoziert zumindest den Zweifel, ob das alle Gründe waren. Wer dagegen apodiktisch formuliert, „von oben herab“, verhindert die Widerlegbarkeit, aber mindert die Chancen, gehört zu werden. So balancieren und limitieren sich Information und Erfolg gegenseitig. Zur Reduktion dieser drei Unwahrscheinlichkeiten haben sich drei Medientypen herausgebildet:

- gegen die Unwahrscheinlichkeit von Information:[2] Sprache. Sie besteht im gleichsinnigen Gebrauch von (akustischen oder optischen) Zeichen mit der Funktion, „beliebige Ereignisse *als Information*“[3] behandeln zu können.
- gegen die Unwahrscheinlichkeit des Erreichens (Mitteilung): Verbreitungsmedien, wie zum Beispiel Schrift, Druck, Funk.
- gegen die Unwahrscheinlichkeit von Erfolg (Verstehen): symbolisch generalisierte Kommmunikationsmedien. Sie sollen den Zusammenhang von Selektion und Motivation darstellen, wie zum Beispiel „Wahrheit, Liebe, Eigentum/Geld, Macht/Recht; in Ansätzen auch religiöser Glaube, Kunst und heute vielleicht zivilisatorisch standardisierte ‚Grundwerte’.“[4] Die generalisierten Symbole setzen fort, was die Rhetorik früher leisten sollte: Überzeugen. Da-

---

1 Soziale Systeme, 219.
2 Zur dreifachen Selektion der Kommunikation (Verstehen, Mitteilung, Information) siehe (3.2).
3 Soziale Systeme, 220.
4 Ebd., 222.

her sind diese Symbole generalisiert, d.h. *allgemein voraussetzbar und einklagbar*.[5]

Medien sind generalisierte Symbole

Ein Symbol dient zur Einheitsbildung von Mannigfaltigem. Es bietet so ein Mittel („Medium"), in dem sich Kommunikation auf Verschiedenes beziehen kann. Auf der Bedeutungsebene wird die Divergenz des Mannigfaltigen sozusagen „gespeichert". Auf der operativen Ebene dagegen braucht nur das Symbol genannt zu werden, seine Bedeutungen können dabei vorausgesetzt werden. Diesen Prozeß nennt Luhmann - im Anschluß an Parsons - „Generalisierung".[6] Handlungen sind somit nicht darauf begrenzt, Reiz-Reaktionen zu sein, sie können komplexer angelegt werden: Vorwegnehmendes und strategisches Handeln wird ebenso möglich wie rituelles, weil es nicht mehr an die aktuelle Ausgangssituation gebunden ist. Der Symbolgebrauch ermöglicht also nicht nur die Verfügbarkeit eines Zeichens in einer aktuellen Situation, sondern auch seine Wieder-Verfügbarkeit in anderen Situationen. Auch in Zeiten, in denen ich nicht die Bedeutung von Gott und Gnade reflektieren kann, müssen diese Begriffe sinnvoll verwendbar sein: gerade in Notsituationen und auch von anderen als von mir. Die Funktion der Begriffe besteht nicht allein in ihrer inhaltlichen Bedeutung, sondern auch in der Möglichkeit, auf Bedeutung zurückzugreifen. Begriffe, die dies leisten, können als Symbole dienen. Ihre Form richtet sich daher nicht allein nach der Abstraktionshöhe, als vielmehr nach der Verwendbarkeit. Daher haben Medien stets eine Zwei-Seiten-Form, wovon nur eine den Anschluß bietet.[7] Beim Glauben ist der Abschluß eindeutig: der Unglaube. Aber der Anschluß bleibt dennoch prekär, denn nur wer die Gnade hat, kann auch glauben.

Jedes Symbol hat zwei Anforderungen zu erfüllen: Zum einen muß es verwendbar sein für den einzelnen, zum anderen muß es verstehbar sein für den anderen. Deshalb bildet es stets den Kompromiß aus Spezialisierbarkeit,[8] so daß es auf die „Situation" des einzelnen anwendbar ist, und aus Generalisierbarkeit, so daß es erlebnis- und handlungsleitend für andere ist: möglichst große Verwendungsflexibilität bei möglichst großer Selektivität. Beides widerspricht sich: je flexibler, desto abstrakter/austauschbarer/beliebiger (= Inflationsgefahr), je selektiver, desto ausschließli-

---

[5] Man muß Wissenschaft im Namen der Wahrheit treiben können, ohne den Wahrheitsbegriff ständig verteidigen zu müssen. Wer wissenschaftliche Ergebnisse für Geld manipuliert, kann sich nicht auf die Freiheit der Wissenschaft berufen. In bezug auf die generalisierten Kommunikationsmedien ist auch sie unfrei.

[6] Vgl. Soziale Systeme, 135.

[7] Siehe unten das Codierungs-Kapitel (4.3). Vgl. Die Gesellschaft der Gesellschaft, 988f.

[8] Ich verwende hier ausdrücklich Spezialisier*barkeit* und nicht Spezifität, um anzudeuten, daß die Begriffsverwender das Zeichen nicht einfach übernehmen, sondern für sich selber zurichten und weiterverarbeiten.

cher/begrenzter/definierter ist ein Medium (= Deflations- oder Exklusionsgefahr).[9]

Ur-Medium Sinn und funktionale Medien

Der Medienbegriff bei Luhmann enthält zwei Bedeutungen nebeneinander. Zum einen meint *Medium* das ungeformte Worin aller Kommunikation, den Pool aller Anschlußmöglichkeiten. Wir haben dieses Urmedium allen Kommunizierens unter (3.3) behandelt. Zum anderen benutzen ausdifferenzierte Systeme *Medien*, die durch Unterscheidung und Formung aus dem Urmedium gewonnen werden. Die Kommunikationsmedien sind strikt gekoppelte Elemente aus dem lose gekoppelten Pool aller Anschlußmöglichkeiten.[10] Sie haben bereits eine erste Auswahl „getroffen". Kommunikation vermag sich mit Hilfe solcher Medien fortzusetzen. Die Fortsetzung besteht in der Kontinuität der darin transportierten Selektionen. Kommunikation kann man in dieser Hinsicht als die Kette des Weiterverschiebens (*dif-ferre*) von Differenzen bezeichnen. Jemand wird von einem anderen beleidigt (oder belobigt), was er empört zurückweist (oder dankend annimmt). Die Differenz aus Beleidigung und Entgegnung ist *eine* Kommunikation. Und sie ist es nur, weil man anhand des Mediums „Ehre, Achtung" das Verschieben der Differenzen beobachten kann.

Weil jedes System aber einen eigenen Code verwendet und hiermit die Welt anders auflöst, müssen Angebote an die Nachbarsysteme geschaffen werden, bei denen man erwarten kann, daß sie von den anderen übernommen und „verstanden" werden. Deshalb benutzt jedes System einen eigenen Medienpool, in dem es Selektionsgewinne für sich aufbewahrt und an andere weitergibt. Die Formen aus diesem Pool werden fraglos benutzt, ohne sie weiter zu erklären. Sie setzen „die Ja/Nein-Codierung der Sprache voraus und übernehmen die Funktion, die Annahme einer Kommunikation erwartbar zu machen in Fällen, in denen Ablehnung wahrscheinlich ist."[11] Kommunikationsmedien entstehen durch die Annahme eines Sinnvorschlags und seine wiederholte Weiterverwendung. Wenn ein genügend hohes Maß an Verwendung

---

[9] Die Gnosis löst die Spannung nach einer Seite hin auf: Sie befördert die Abstraktion. Gott hat viele Namen und besteht aus vielen hypostasierten Wesensregungen. Er zerfällt in viele Symbole, die sich gegenseitig erhellen sollen, die aber nur als Komplex vorkommen. Die Ennoia kann nicht ohne Pater und Logos gedacht werden, das Pneuma nicht ohne Horos. Dadurch wird der Gebrauch der Gottesnamen inflationär und kompliziert zugleich. Siehe unten (6.2).

Die Namensinflation kann auch moderne Formen annehmen, wenn „Gott" für viele Sekundärfunktionen eingesetzt wird (höchste Moralinstanz, Urvertrauen, universaler Bruder, Weltenergie). Die „Zuständigkeit" Gottes muß sich aber begrenzen lassen.

[10] Vgl. Die Gesellschaft der Gesellschaft, 196.

[11] Die Gesellschaft der Gesellschaft, 316.

besteht, kehrt sich die Beweislast um: Derjenige, der das Medium ablehnt, muß dies begründen.[12]

Medien koppeln verschiedene Elemente strikt aneinander und werden nur in dieser Koppelung weitergegeben. Beispiel: Der Mann schenkt seiner Frau eine Rose. Die Koppelung besteht aus einer bestimmten Abfolge: heimlich kaufen - schön verpacken - bei passender Gelegenheit überreichen - kaum kommentieren. Diese ansonsten unwahrscheinliche Kombination soll nicht aufgelöst werden („Was hast Du dafür bezahlt?"), sie wird als Ganzes akzeptiert. Der Erfolg motiviert zur Wiederholung. Ähnlich sind religiöse Riten, wie etwa die Segnung mit Weihwasser, eine Koppelung von Elementen aus Text, Handlung, Ding. Nur kommt hinzu - und hier beginnt das Problem der Religion -, daß die Segnung nicht äußerlich-magisch bleiben soll. Vielmehr unterstellt Religion in ihrer reflexen Form, daß etwas in der Transzendenz passiert, während/weil/wenn (hierfür gibt es verschiedenste Verknüpfungsformen) der Ritus in der Immanenz geschieht. Z.B. wird davon ausgegangen, daß der Gesegnete gestärkt, begnadet, gesendet ... wird. Der Ritus bedarf aber einer Sicherung durch Festlegung der Bedingungen, unter denen er stattfindet. Es gibt also bestimmte Gelegenheiten, in denen ein Medium verwendet werden darf oder verboten ist. (Darf man Tiere und Steine segnen? Auch mit Milch, auch sich selbst?)

Je komplexer die Gesellschaft wird und je weiter sich die Systeme voneinander entfernen, desto deutlicher und objektiver müssen die Medien werden, um noch übernommen zu werden. Solange man nur mit den eigenen Freunden Handel treibt, kann man auf Vertrauens- und Verachtungsbasis tauschen. Will man mit Fremden handeln, benötigt man Verträge und Geld. Solange man einen Schamanen im Dorf hat, kann er die anfallenden Überraschungen (Krankheiten, Katastrophen) fallweise mit spontanen Riten „behandeln". Soll eine Religion auch für Fremde und in anderen Situationen und Orten gelten, benötigt sie objektive Medien mit vorab definierten Bedingungen. Medien bilden den Voraussetzungsvorrat für mögliche religiöse Kommunikation. Sie bieten so eine bestimmte Möglichkeit an (fester Anschluß), an der unbestimmte Möglichkeiten (lose Anschlüsse) möglich sind. Das Medium darf

---

[12] Luhmann nennt alle ausdifferenzierten Kommunikationsmedien „symbolisch generalisiert", um sie von anderen Medien (Sprache, Schrift, moralische Achtung) zu unterscheiden. „Sym-bolisch" bedeutet die Überbrückung der Differenz von zwei systemisch unterschiedlichen Polen (Alter und Ego). Der Gegenbegriff wäre „dia-bolisch" als Spreizung der Differenz. „Generalisiert" bedeutet: die Erwartungsstabilität unter Vorwegnahme faktisch anderer Situationen. Man muß voraussetzen können, daß der andere ein Medium so versteht und verwendet, wie man es selbst versteht und verwendet. Darüber hinaus muß man auch voraussetzen, daß die Medienverwendung aller anderen so versteht, wie sie sie verstehen. Die Generalisierung besteht aus einem Geflecht gegenseitiger Unterstellungen, das nur durch weitere Unterstellungen bestätigt oder bezweifelt werden kann. Sie ist eine *Konsensfiktion mit der Besonderheit, daß der Konsens mit sich selbst erzielt wird.*

nicht zu kompliziert und zu strikt sein; es muß flüssig bleiben, damit es überhaupt verwendet wird.[13]

Luhmann hat den Beginn der Ausbildung religiöser Kommunikationsmedien nicht etwa in der Antike, sondern mit der Kanonisierung der christlichen Offenbarungstexte angesetzt.[14] Auch die vorliegende Untersuchung geht davon aus, daß sich erst im zweiten christlichen Jahrhundert herauskristallisierte, womit sich Christen verständigen können und womit nicht.[15]

Negativfolie: Kritik an der Gleichschaltung der verschiedenen Medien

> Kaum ein Begriff der Systemtheorie hat so starke Proteste hervorgerufen wie „Medien". Der Vorwurf lautet, man könne Religion nicht so organisieren und analysieren wie die Geldwirtschaft, wo der Mediumsbegriff herkomme und wo er auch zutreffe. Die Übertragung des Aneignungsmediums „Geld" auf das Strukturerhaltungsmedium „Werte" sei eine „Überverallgemeinerung".[16] Hinter Luhmanns Medienbegriff steht Parsons' Theorie der „generalized media", welche den vier sozialen Teilsystemen Wirtschaft, Politik, Recht und Religion die vier Medien Geld, Macht, Einfluß und Wertbindung zuweist, um ihre Funktionen Ressourcenaneignung, Zielerreichung, Selbsteinpassung und Strukturierung zu erfüllen. Über Medien läuft jeweils der Austausch eines Systems mit seiner Umwelt. Sie sind sozusagen die Sprache, in der zwei Pole miteinander kommunizieren. Weil aber System und Umwelt völlig asymmetrisch gebaut und einander unzugänglich sind, muß das Modell des konsensuellen Begriffsgebrauches, bei dem eine Verständigung über die Bedeutung des Mediums erzielt werden kann, abgelehnt, ja geradezu herausgerechnet werden. Daher kann nicht die Sprache, sondern eher das Geld als Modell aller anderen Medien dienen. Geld muß man nicht verstehen, man muß es nur benutzen. Geld ist das Medium in seiner reinsten, weil instrumentellsten Form. Für Geisteswissenschaftler ist der Gedanke fremd, daß Geld nicht analog zu Sprache (Verstehen), sondern daß Sprache analog zu Geld (Inflation - Deflation) funktioniert.
>
> Solange zwei Bekannte miteinander reden, wird das Medium nicht problematisch: Je fremder sich beide sind, desto höher auch das Dissensrisiko. Es muß überbrückt werden

---

[13] Reine Identität ohne Relevanz (zum anderen, zum Kontext, zum Unbestimmten) verbraucht sich mit der Zeit. Jede strikte Wiederholung braucht einen nicht ganz so strikten Anlaß. „Tut dies zu meinem Gedächtnis" hat nur Sinn, wenn es im Horizont der eschatologischen Erwartung oder als Applikation auf das individuelle Seelenheil geschieht. Gerade weil die Re-aktualisierung des jesuanischen Abendmahles etwas anderes ist als reine Wiederholung, kann es nicht durch eine einmalige Feier substituiert werden, sondern es kann immer wieder gefeiert werden.

[14] Vgl. Die Gesellschaft der Gesellschaft, 331.

[15] Wir werden sehen: Justin konzentriert seine Polemik auf den falschen Gebrauch von Medien (Götzendienst und Reinheitsgesetz), aber er verfügt noch nicht über einen *abgeschlossenen* Pool eigener Medien. Daher macht er bei Philosophie und Judentum funktional äquivalente Anleihen. Daß Justin das jüdische Medium dem philosophischen vorgezogen habe, halte ich für eine nachträgliche Orthodoxisierung des Kirchenvaters.

[16] Ausführliche und treffende Kritik in Habermas, J., Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main (4. Auflage) 1988, 352-419, besonders 410-419, hier 388. Auch Pannenberg, W., Religion in der säkularen Gesellschaft. Niklas Luhmanns Religionssoziologie, in: Evangelische Kommentare 11 (1978) 99-103 fragt rhetorisch, ob man den Glauben wie Geld organisieren könne.

durch die gegenseitige Unterstellung, der andere werde schon verstehen, was man meine. Man muß sich in komplexen und abstrakten Verhältnissen also immer mehr auf das Medium verlassen und davon ausgehen, daß es transportiert, was man sagen will. Hieraus ergeben sich bestimmte Leistungsanforderungen an Medien: Sie müssen

- anschlußfähig sein, d.h. die Möglichkeit der Wieder- und Weiterverwendung in Aussicht stellen. Das Geld darf nicht nur heute Wert besitzen, der Glaube darf nicht nur begrenzt gelten;

- speicher- und übertragbar sein, damit sie in verschiedenen Situationen gelten. Lokale Tausch-Währungen oder private Hauskulte werden ausgeweitet;

- leicht verfügbar sein, damit man sie ohne informationellen Vorlauf anbieten oder antworten kann;

- unter einem vorausgesetzten höchsten Wert (dem Code) laufen, damit man für die Handlungsorientierung erkennt, worum es in einer Kommunikation überhaupt geht (Ernährung, Glaube?);

- den Kommunizierenden vorgegeben sein, so daß man nicht über die Bedeutung verhandeln muß;

- die Vielzahl von Handlungsoptionen auf ein Ja/Nein-Schema begrenzen und es anbieten, damit Grauzonen wie „ein bißchen kaufen", „ein bißchen glauben" ausgeschlossen werden können.

Das System muß zusehen, daß seine Medien zirkulieren, indem es das Vertrauen in die Währung erhält: Wirtschaft gibt es nur, wo Menschen Geld ansammeln und wieder ausgeben. Religion gibt es nur, wo Menschen über ihren Glauben reden und andere davon überzeugen. Der Aussicht auf die jederzeit *mögliche* Umwandlung von Geld in Ware oder von Glauben in Wissen besitzt empirisch motivierende Kraft und produziert *wirkliches* Vertrauen in die Währung. „Vertrauen" heißt hier, daß die Teilnehmer darauf verzichten, jede Münze auf ihren Wert hin zu überprüfen und jeden Glaubensbegriff systematisch zu bezweifeln. Zwar haben Systeme die Pflicht, für eine ausreichende „Deckungsreserve" zu sorgen, aber diese Reserve kann nie alle Ansprüche an Auszahlung gleichzeitig decken. Der Zusammenbruch des Systems wäre: Alle Konsumenten wollen ihr ganzes Geld gegen Waren (oder das Gold der Nationalbank) eintauschen. Alle Gläubigen wollen die von ihnen verwendeten Glaubensbegriffe auf einmal in nichtreligiöser Sprache ausgedrückt bekommen. Oder: Sie wollen die in den Glaubensbegriffen und den Riten erhobenen Behauptungen (Glück, Erlösung, Vergebung, Friede, Gottesschau) *hic et nunc* erfahren; mit anderen Worten: Sie wollen ein Gottesurteil, ein Wunder.

4.2.2 Ausdifferenzierung religiöser Medien

Die Ausdifferenzierung religiöser Medien erfolgt nach Maßgabe immer feinerer Differenzierungen des Religionssystems von anfänglichen Reiz-Reaktions-Verhältnissen zu mehr selbstdefiniertem Verhalten. In einem ersten Durchgang wird skizziert, wie Religion zunächst auf unspezifische Symbole zurückgreift, dann aber zunehmend eigene Medien entwickelt.

Sachdifferenzierung: Magie

Einfache Religionen bearbeiten rein reaktiv Problemfälle durch magische Heilungen, Beschwörungen etc. Im vor-dogmatischen Stadium ist Religion fremdbestimmt. Diese Fremdbestimmung wird langsam in Selbstbestimmung überführt, indem man genauere Zeiten und Orte festlegt, an denen das Trans-

zendente besonders nah ist. „Es gibt keinen feedback-Mechanismus, mit dem vorweg schon bestimmt ist, welcher Input religiöse Kommunikation auslöst."[17] Der Ausschlußwert der Magie liegt im Anwendungsfehler. Wenn der Heiler den falschen Gegenstand oder den falschen Geist benutzt, kann sie nicht wirken.

Situationendifferenzierung: Riten und Mythen

Situationendifferenzierung verlangt nach einer klaren Beschreibung des Verhältnisses von Profan- zu Sakralräumen:[18] Gibt es Eintrittsbedingungen (Reinheit) und Austrittsbedingungen (Orthopraxie)? Es wird festgelegt, wer eintreten darf und welche Probleme als religiös zu betrachten sind. Hier kommen religionsphänomenologisch die Riten ins Spiel.[19] Der Ritus macht Religiöses sichtbar und „kanalisiert die Erkennbarkeit von Abweichungen",[20] denn er erfordert erstens die Einhaltung einer bestimmten Handlungssequenz[21] und zweitens körperliche Beteiligung.[22] Von einer elaborierten Rubrizistik aus sind Abweichungen leicht festzustellen. Der Ritus ist demnach nicht einfach der Ausdruck einer inneren Haltung, er ist als Vollzug schon religiöse Kommunikation, bei der die Differenz von Mitteilung und Information auf ein Minimum zusammenschmilzt. Die Gesten und Zeichen müssen für sich sprechen. Sie sind zugleich Zeichen für die Information und Werkzeug ihrer Mitteilung. Zeichen, die zugleich her- und darstellen, werden

---

17 Die Religion der Gesellschaft, 188.

18 Erst hier, beim Phänomen der Lokalisierung des Numinosen, beginnen die klassischen Magie-Theorien wie Frazer, F. G., The Golden Bough, Bd. 1: The Magic Art, New York (1. Auflage 1890) 1951, 222f. Dort grenzt Frazer die beiden Formen der Magie (Berührungs- und Simulationsmagie) von der Religion ab. Magie gehe immer von einem starren Weltzusammenhang (Sympathie) aus, den man durch bestimmte Handlungen beeinflussen könne. Religion sei dagegen die Verbindung einer bestimmten Praxis mit einer bestimmten Überzeugung (Werke und Glaube). Letzteres will in Verbindung treten mit Wesen, die über den Gesetzen der Welt stehen.

19 Daß man Gottes Gegenwart auf eine Situation festlegt, bedeutet nicht, daß er darauf eingeschränkt wäre, sondern nur daß man sich am Sonntag vergegenwärtigt, daß „Gott als *universeller* Beobachter an *allen* Tagen präsent ist." Die Religion der Gesellschaft, 189.

20 Die Religion der Gesellschaft, 192.

21 Ein Beispiel aus der katholischen Sakramentenpraxis: Der Eucharistieempfang wurde über den Umweg der Kommunionswürdigkeit zur Kontrollmöglichkeit für das Beichtinstitut. Geht jemand nicht zur Kommunion, ist das ein Zeichen dafür, daß er in nichtabsolvierter Sünde lebt. Vgl. Scheule, R., Beichten, Wien 2001.

22 Diese Bedingung wurde traditionell für Notfälle aufgehoben, wie z.B. Kriegsehen. Erst die modernen Möglichkeiten medialer Übertragungen von gottesdienstlichen Feiern machen es nötig, darauf zurückzugreifen. Kann man am Fernseher an einer Liturgie teilnehmen? Gehören die Zuschauer zur feiernden Gemeinde oder sehen sie nur den gefilmten Feiernden zu? Die Unterscheidung von religiösem (bei medial Mitfeiernden) und liturgischem Akt (bei versammelter Gemeinde) wahrt die Ritusdefinition auch im Fernsehzeitalter. Vgl. Arbeitshilfen: Leitlinien zu Übertragung von gottesdienstlichen Feiern, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1989.

im Christentum als Sakrament definiert. Der Ausschlußwert des Rituals liegt im Sakrileg.
Die religiösen Erzählungen (Mythen) sind gegenüber den starren religiösen Zeichen das formbare Komplementär. Sie werden erzählt, interpretiert und ausgeschmückt. Sie erzählen zeitunabhängig vom Anfang und Ende der Zeit, wogegen Riten an bestimmten Zeitpunkten stattfinden müssen. Im christlichen Kult übernimmt die Erzählung vom Paschamysterium (Tod und Auferstehung Christi) diese Funktion. Das Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern kann in den vielen Messen immer neu gestaltet und angepasst werden.[23] Die Struktur der Feier bleibt aber fest geregelt, sonst ist die Eucharistiefeier nicht mehr von der Agape und diese nicht mehr von einer säkularen Mahlzeit unterscheidbar.

Rollendifferenzierung: Priester

„In dem Maße, als Transzendenz zum Thema wird und damit paradoxe oder ambivalente Formulierungen sich aufdrängen, wird auch der Bedarf für Vermittlungen akut.“[24] Den Rollen wachsen Erwartungen zu, so daß sie zu Ämtern werden. Je nach Höhe der Zugangsvoraussetzungen sind die Mittlerrollen mehr sporadisch oder institutionalisiert - vom Gelegenheits-Schamanen bis zu Erb-Priestertum. Je stärker die Asymmetrie zwischen Priester und Laien, desto stärker auch die gesellschaftliche Abstützung dieses Unterschieds: Der Priester ist nicht nur eine Funktion, er wird als geistlicher Stand wahrgenommen. Die Asymmetrie wird nicht nur behauptet, sie will auch sichtbar gemacht werden: durch besonderes Wissen (Propheten, Priester), durch besondere Fertigkeiten (Schriftgelehrte) oder durch besondere Lebensführung (Heilige). In jedem Fall stellen sie die Beziehbarkeit von alltäglichen Situationen (der Laien) und der Transzendenz her.[25]

Ausdifferenzierung eines eigenen Mediums: „Glaube“

Das Medium Ritual bleibt ortsgebunden, der Mythos bleibt situationsgebunden, Rollen bleiben personengebunden. Mit dem Christentum kommt es zu einem folgenreichen Medienwechsel hin zum „Glauben“. Glaube ermöglicht, das *ganze* Leben als religiöses Erleben und Handeln zu begreifen, und zwar nicht qua geborener Zugehörigkeit, sondern qua Entscheidung aus Hingabe. „Man kann sagen, daß von einer bestimmten Entwicklungsstufe der Gesell-

---

[23] Damit wird nicht behauptet, das christliche Abendmahl sei ein haltloser Mythos, der zu entmythologisieren sei. Die Aussagen beziehen sich lediglich auf die Situationsdifferenzierung religiöser Formen.

[24] Die Religion der Gesellschaft, 193.

[25] Eine differenzierte Arbeitsteilung ermöglicht auch Selbstverwaltung: Bauten, Personal, Gelder müssen geregelt werden, obwohl diese als nichtreligiöse Größen behandelt werden. Das religiöse System weitet sich nach innen (über Verwaltung) und nach außen aus (über die Themen). Es wird anschlußfähig für alle möglichen Situationen, indem es seine eigenen Situationen definiert. Es wird anschlußfähig für alle möglichen Personen, indem es seine eigenen Rollen definiert.

schaft ab eine weitere Ausdifferenzierung des Religionssystems nur noch durch Ausdifferenzierung dieses besonderen Kommunikationsmediums möglich war, also nicht mehr durch bloße Rollendifferenzierung, und deshalb von dessen Bedingungen abhängig wird."[26] Glauben kann man weitergeben. Insofern ist er ein Medium. Aber Glaube ist nicht eindeutig identifizierbar. Besteht er aus Wissen um die wichtigsten Glaubenssätze, besteht er in der Mitgliedschaft in der Kirche, besteht er in der Liebe zu den Ärmsten? Insofern ist er ein problematisches Medium. Die Gnosis war der Versuch, Glauben als Substanz zu denken, die bestimmten Menschen eignet, aber die man nicht weitergeben kann.

Negativfolie: Warum nicht „fides qua und fides quae"?

Man könnte diesen Zusammenhang in der angestammten fundamentaltheologischen Begrifflichkeit von *fides qua creditur* und *fides quae creditur* ausdrücken.[27] Ich vermeide dieses Gegensatzpaar, weil es eine Gleichberechtigung von „subjektivem Glaubensakt" und „objektivem Glaubensgegenstand" insinuiert oder gar - wie die transzendentale und existenziale Theologie - den ersten Wert bevorzugt, um das anthropologische Ausgerichtet-Sein und die Fähigkeit zum freien Selbstentwurf zur Ermöglichungsbedingung von Glauben überhaupt zu erheben. Es wird behauptet, Gott könne nie als Objekt oder Gegenstand begegnen. Gottes Wort sei ein Anruf und ein Herausrufen aus der Welt des Vorhandenen.[28] Wenn religiös kommuniziert werde, dann geschehe dies in Formen der subjektiv geformten Religion: „wie Gott in meinem Leben vorkommt". Dieses Denken geht davon aus, daß Glaube ausschließlich dem reflexiven Bewußtsein vorbehalten sei und alle Objektivierungen nachträgliche Gefäße seien.

---

[26] Funktion der Religion, 136.

[27] Als Beispiel für die Indienstnahme dieser Begriffe für einen subjekttheoretischen Glaubensbegriff siehe Neuner, P., Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, in: Kern, W./Pottmeyer, J. J./Seckler, M. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, Freiburg/Basel/Wien 1988, 51-67; Seckler, M., Theologie als Glaubenswissenschaft, in: Kern, W./Pottmeyer, J. J./Seckler, M. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, Freiburg/Basel/Wien 1988, 179-241, hier 195 und 226f. Bei letzterem wird die *fides qua creditur* aus der „Wirklichkeitshabe" des Subjekts, als reflexiv uneinholbare „Lebensentscheidung", als „spezifische Verfassung der Subjektivität des theologietreibenden Subjekts" erklärt. Seckler ist bemüht, seinen Begriff gegen einen privaten Subjektivismus abzugrenzen, indem er auf das Überindividuelle, Lebensweltliche hinweist, das alle Subjekte verbinde. Dennoch gelangt man von Secklers Ausgangspunkt nur zur Intersubjektivität (die doch wieder aus dem Konsens der Subjekte gewonnen werden muß), nie zur Objektivität.

[28] Die offensive Verwendung existenzialer Kategorien führte bei Bultmann zunächst zur Entmaterialisierung von Offenbarungstexten und in letzter Konsequenz zur Selbstabschaffung von Religion bei Herbert Braun und Thomas Altizer. Bei letzterem bleibt die reine Unbestimmbarkeit, die verbietet, daß man in bestimmten Worten von ihr spricht. Vgl. Bultmann, R., Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik, Hamburg 1958, vor allem 37-68.

Wir gehen stattdessen davon aus, Glaube sei ein Angebot der Religion an den einzelnen „Gläubigen", sich durch einen Akt (vor allem innerer) Hingabe[29] auf die Transzendenz zu beziehen. Wieso genügen nicht Formeln oder Gesten (so die römische Religion, die von ihren „Gläubigen" nicht verlangt, daß sie auch innerlich und emotional die Religion mitvollziehen, sondern nur beim Vorübergehen an Götterstatuen die Hand zum Gruß zu heben)? Noch vor der Kluft zwischen dem, was ein Gläubiger glaubt, und dem, was seine Kirche als Glaubensgemeinschaft ihm zu glauben vorgibt, noch vor dem Auseinandertreten von subjektiver Heilsaneignung und objektiver Heilsvermittlung liegt also die Frage, woher in der Religion überhaupt die Möglichkeit zur Subjektivierung stammt. Das kommunikationstheoretische Modell betrachtet Subjektivität als einen Gegenstand wie jeden anderen, der konstituiert wird durch beobachtbare Kommunikationen und Sprachregelungen. Kann man das nicht, weil die Subjektivität etwas Unvordenkliches, jeder Kommunikation Entzogenes ist, dann kann man auch nicht darüber reden.

Das kommunikationstheoretische Modell setzt ganz anders an: Glaube wird als Ausdifferenzierung eines Mediums für die religiöse Kommunikation gesehen.[30] Zuerst ist ein Wort Gottes (die Offenbarung), das eine Anfangsunterscheidung trifft, die man übernehmen kann, aber nicht muß. Es behauptet etwas. Und es verneint etwas, z.B. keine anderen Wahrheits- und Autorisierungsquellen neben sich zu haben. Die erste Weiche besteht darin, es als Wort Gottes zu akzeptieren oder als eine Information wie jede andere (Vision als Einbildung, Psalmen als Lyrik, Evangelium als Roman) zu behandeln. Auf dieser ersten Ebene *können* diejenigen, die das Wort nicht hören, es aus welchen Gründen auch immer gar nicht als Wort *Gottes* identifizieren und damit auch nicht ablehnen. Sie sind nicht häresiefähig, sie sind allenfalls taub, aber noch nicht im strengen Sinn „Ungläubige". *Glaube ist die Zurechnung religiöser Kommunikation auf eine häresiefähige Person.* Glaube als Zurechnungsfähigkeit ist nichts Subjektives, sondern wird einer Person von außen bereits bei der Predigt als Möglichkeit zugebilligt oder nicht. Man kann sich den Punkt, an dem unzurechnungsfähiger Nichtglaube in zurechnungsfähigen Un-/Irrglauben umschlägt, durch extreme Beispiele veranschaulichen:

- Franziskus bezeichnet die Vögel nicht als ungläubig, wenn sie während seiner Predigt lärmen.[31]

- Die missionarische Predigt vor Indianern wird diese ebenso nicht als ungläubig bezeichnen, wenn sie sich abwenden. Zur Predigt bedarf es eines Dolmetschers.[32]

- Paulus' Areopag-Rede vor Heiden hat die Zuhörer gespalten. Waren alle, die sich herablassend-freundlich verabschiedeten, bereits Ungläubige? Oder verstanden sie gar nicht, was dort gesprochen wurde? Vielleicht dachten sie, dieser Fremde halte eine phi-

---

[29] Glaube wird daher in der Semantik von emotionalen Regungen beschrieben: Vertrauen, Anhängen, Sich-Öffnen, Auf-Gott-Bauen, ...

[30] Religion entsteht also nicht als ein Zusammenschluß von Menschen, die sich über ähnliche Transzendenzerfahrungen verständigen, sondern Religion beginnt „objektiv".

[31] Vgl. Thomas von Celano, Leben und Wunder des Hl. Franziskus von Assisi, Werl (4. Auflage) 1988, 133f.

[32] Erst nachdem die Spanier Übersetzer zwischen Aztekisch, der Maya-Sprache, und Spanisch hatten, konnten die Indianer für das, was sie sagten und widersagten, haftbar gemacht werden. Aus der bloßen Eroberung wird gezielte Kolonisierung. Vgl. Todorov, S., Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt am Main 1985, 121-151.

losophische Lehrstunde oder rezitiere orientalische Mythen, oder sie glaubten, sie seien in der falschen Veranstaltung.[33]

- Die Mahnung des Irenäus an Gemeindemitglieder, den Gnostikern nicht zu glauben und stattdessen der Glaubensregel (die das Was und das Wie des Glaubens angibt) zu folgen, grenzt die Reaktionsmöglichkeiten auf zwei Alternativen ein: Wer sie mißachtet, ist ein Häretiker; wer sie achtet, ein Christ.

- Die Predigt vor Menschen, denen Gewalt angedroht wird, wenn sie sich nicht taufen lassen, oder die Befragung von Menschen unter Anwendung von Folter, um zu erfahren, was sie denken und glauben, setzt diese bereits als Ungläubige, aber Glaubensfähige voraus. Hier herrscht volle Zurechnungsfähigkeit der Äußerung auf die sich äußernde Person; Irrtum und Lüge sind ausgeschlossen.

Die Reihung zeigt, daß die Zurechnungsfähigkeit in dem Maße zunimmt, in dem ich unterstellen kann, der andere verstehe, was meine Äußerungen bedeuten, und ich verstehe, was die Äußerungen des anderen bedeuten. Woher kommt aber diese Unterstellung von Verstehen? Sie wird aus der Alltagserfahrung genommen, in der man einander auch in *anderen* Zusammenhängen zu verstehen meint, z.B. beim ökonomischen Tausch, der intimen Liebe oder nur dem Mensch-Tier-Treueverhältnis. Der Schluß von Konsens in einem Lebensbereich auf Konsensfähigkeit im anderen Lebensbereich ist aber brüchig. Wer sich in wirtschaftlichen Dingen versteht, muß dies nicht auch in geistlichen Dingen tun. Deshalb muß ein System sich in sich selbst absichern und versuchen, seine eigene Sprache zu regeln, anstatt auf eine universal verstehbare Sprache zu vertrauen. Wie geschieht das?

„Glaube“ im Vollsinn wird erst dann notwendig, wenn das objektive Wort (die Offenbarung) am Anfang unter den Gläubigen problematisch erscheint, z.B. wenn jemand verschiedene Deutungen als richtig beansprucht mit der Begründung, Gott habe zu ihm persönlich gesprochen. Nun muß im zunächst unproblematischen Wort Gottes die materiale Schicht, in der Gott sich selbst mitteilt, von der formalen Schicht, in der Gott mitteilt, wie er mitgeteilt werden soll, unterschieden werden. Der Glaube tritt als eigener und zu beobachtender Akt ans Tageslicht, weil jetzt die subjektive Aneignung (das Hören des Wortes) und die objektive Vermittlung (das Verkündigen des Wortes) als etwas voneinander verschiedenes entdeckt werden. Jetzt erst wird unterschieden, was *Gott* gemeint hat, und was der *Gläubige* daraus gemacht hat. Das Wort Gottes kann (aufgrund des zeitlichen oder räumlichen Abstandes) nicht mehr einfach als Interaktion der göttlichen Person an die menschliche Person, als direkte „Anrede“, verstanden werden, es wird zum Text Gottes. Gott teilt sich nicht mehr spontan mit, sondern äußert sich innerhalb seines - bereits vorher mitgeteilten oder vom Gläubigen anderweitig erfahrenen - eigenen Heilsplanes. Es gibt also einen Text hinter den Texten, eine Gesamtordnung, in welcher die konkreten Äußerungen zu verstehen sind. Das Verstehen hilft. Irenäus führt hierzu den Begriff der *dispositio* ein.

4.2.3 Spezifisch religiöses Medien-Problem

Ein bleibendes Problem des Relgiösen besteht darin, daß es das unscharfe Medium Glaube benutzt. Aber ist nicht gerade der Glaube - im Gegensatz zu wirren esoterischen Vorstellungen - ein klar definiertes Set von dogmatischen Sätzen? Was heißt Unschärfe? Unschärfe bezieht sich auf die Kommunizierbarkeit, nicht auf den Inhalt. Jedes Medium bietet an, akzeptiert zu werden,

[33] „Das kannst du uns ein andermal erzählen.“ Apg 17,22f.

und will die Wahrscheinlichkeit, nicht akzeptiert zu werden, gering halten. Akzeptanz heißt, daß die im Medium getroffene Auswahl übernommen wird. Ob jemand glaubt, ist als Kommunikation nur beobachtbar, wenn er weiter über Glauben spricht. Ob dies andere dazu bringt, selbst zu glauben, zeigt sich nur, wenn diese wiederum über ihren Glauben sprechen. Was Glaube „ist" kann nie erschöpfend erklärt werden, aber man kann mit „Glaube" über etwas reden, wovon alle denken, es sei Glauben.[34]

Vier mögliche Zurechnungsmöglichkeiten

Es gibt nun zwei Möglichkeiten, die Selektion des Mediums zuzurechnen: entweder dem, der das Medium empfängt (= *ego*), oder demjenigen, der den Empfang beobachtet (= *alter*). Das müssen nicht zwei Personen sein, sondern kann in reflexen Systemen derselbe sein (ein Bewußtsein, ein soziales System). Ob eine Annahme stattfindet, hängt also nicht von Gefühlen (Sympathie, emotionale Affirmation) ab, sondern allein von der Weiterverwendung. Bei der Definiton von Medien wird daher eine doppelte Unterscheidung vorgenommen, die in ihrer Kreuztabellierung zu vier möglichen Konstellationen führt. Erstens wird unterschieden zwischen dem, dem man den Beginn der Kommunikation zurechnet (Alter), und dem, dem man die Reaktion zurechnet (Ego). Ersterer macht ein Angebot, zu dem man Ja oder Nein sagen kann. Letzterer entscheidet über das Angebot. Beide Seiten sind sozusagen spiegelbildlich und über die Weise der Zurechnung austauschbar. Die Unterscheidung ließe sich darstellen:
Zurechnung zu Alter | Zurechnung zu Ego

als
Angebot/Vorenthalten | Annahme/Ablehnung

Zweitens wird unterschieden, ob die Selektion eines Mediums aus der Systemumwelt kommt oder aus dem System selbst. Ist ersteres der Fall, wird sie als „Eindruck", „Impuls", „Ruf" angenommen und - mit Autorität von außen versehen - weitergegeben. Ist letzteres der Fall, wird sie als „Ausdruck", „Motiv", „Antwort" angenommen und - mit Authentizität von innen versehen - weitergegeben.

Systemzurechnung (= Handeln, Innen) | Umweltzurechnung (= Erleben, Außen)

Bezieht man beide Unterscheidungen aufeinander, so kann einerseits Alter (der Beginn der Kommunikation) dem System oder der Umwelt zugerechnet werden: Liegt Alter im System, beginnt es zu handeln; liegt Alter in der Umwelt, reagiert das System auf das Handeln anderer. Andererseits kann Ego

[34] Um es in der Black-Box-Semantik zu sagen: Der output (= Ego) zeigt, ob der input (= Alter) angekommen ist.

dem System oder der Umwelt zugerechnet werden: Liegt Ego im System, beginnt es zu erleben; liegt Ego in der Umwelt, reagiert es auf das Erleben anderer. Diese komplizierte Struktur kann einfach dargestellt werden:[35]

	Umweltzurechnung von Ego auf Alter	**Systemzurechnung von Ego auf Alter**
Umwelt-zurechnung von Alter auf Ego	Das Erleben von Alter löst ein Erleben bei Ego aus. Z.B.: Alter überzeugt[36] Ego von der Geltung bestimmter Überzeugungen.[37]	Das Erleben von Alter löst ein Handeln von Ego aus. Z.B.: Alter überzeugt Ego davon, daß er von Alter dazu gebracht wurde, etwas zu tun.
System-zurechnung von Alter auf Ego	Das Handeln von Alter löst ein Erleben bei Ego aus. Z.B.: Alter bringt Ego dazu,[38] zu betrachten oder begehren, was Alter ihm anbietet.	Das Handeln von Alter löst ein Handeln von Ego aus. Z.B.: Alter bringt Ego dazu, das zu tun, was Alter ihm anbietet (oder verbietet).

In dieser Tabelle kommen die Medien der ausdifferenzierten Systeme vor:

	Wahrheit für das Wissenschaftssystem	**Liebe** für das Intimitätssystem
	Geld für das Wirtschaftssystem	**Macht** für das Politiksystem

Zurechnungsverbot des Glaubensmediums

Auffällig ist, daß Religion mit seinen Medien (Riten, Formeln, Symbole, Glaube etc.) in der Tabelle nicht vorkommt. Dies liegt an der „Unzurechnungsfähigkeit" von Religion. Die Kommunikation der Religion findet nicht - wie vermutet - zwischen Gott und Mensch statt, sondern zwischen den An-

[35] Dieses Schema hat Luhmann im Verlauf seiner gesamten Theorieentwicklung beibehalten. Vgl. erstmals in Luhmann, N., Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas, in: Habermas, J./Luhmann, N., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt am Main 1971, 291-405, hier 345, zuletzt in: Die Gesellschaft der Gesellschaft, 336.

[36] Mit „Überzeugen" sind keine Überredungskünste gemeint, sondern wird ganz formal die Aufeinanderfolge von Kommunikationen beschrieben.

[37] Oder: Ego betrachtet bzw. begehrt, was Alter betrachtet bzw. begehrt.

[38] Mit „jemand zu etwas Bringen" sind keine Überredungskünste gemeint, sondern wird ganz formal die Aufeinanderfolge von Kommunikationen beschrieben.

hängern der Religion *über* Gott, den Inhalt der Religion. Um in der Sprache unseres Schemas zu bleiben: Der Gläubige Alter löst beim Gläubigen Ego ein religiöses Erleben oder Handeln aus (durch Predigt, Vorbild, Wunderwirken, Bekenntnis). Wie aber soll Ego das Kommunikationsangebot von Alter zurechnen? Ist es ein Erleben von Alter oder ein Handeln von Alter? Gesetzt den Fall, Alter würde etwas ihm „Äußeres" (umweltzugerechnetes Erlebtes) kommunizieren, weshalb *soll* Ego es ihm dann glauben, wenn Religion die Bindung an den Inhalt der Religion voraussetzt? Gesetzt den Fall, Alter würde etwas ihm „Innerliches" (systemzugerechnetes Handeln) kommunizieren, wie *kann* Ego es ihm dann glauben, wenn Religion doch mit dem Transzendenten, Fremdursprünglichen zu tun hat? Im ersten Fall wird die Kommunikation unterbrochen, weil sie *zuwenig immanent* ist (nur ein außerweltliches Wissen weitergibt). Im zweiten Fall wird sie unterbrochen, weil sie *zuwenig transzendent* ist (nur eine selbstgemachte innerweltliche Erfahrung weitergibt).

In theologischer Semantik heißt das: Das Glaubensbekenntnis eines Christen ist weder nur dessen eigener Entschluß, dann wäre es menschliches Werk, noch ist es nur eine Gnadentat Gottes, dann wäre die menschliche Freiheit überspielt. Es muß beides sein, Werk und Gnade, menschliche und göttliche Freiheit. Wie Gottes Gnadenwirken den menschlichen Glauben hervorbringt, ohne ihn zu übergehen, ist ein Problem, das selbst die Theologie nur metaphorisch umschrieben oder *ex negativo* eingekreist hat. Weder kann die Gnade nur Angebot und der Glaube nur Wahlmöglichkeit sein, noch kann die Gnade die Ursache und der Glaube die Wirkung sein. Der Glaube darf weder ein substanzielles Etwas sein, das man wie Geld weitergeben kann, noch kann er eine ephemeres Gefühl sein, das nur der fühlt, der es fühlt. Wäre Gott der alleinige Urheber des Glaubens, dann wäre der Glaubensakt nicht mehr dem Menschen zurechenbar (Glaube als Erschaffung). Wäre der Mensch alleinige Ursache seines Glaubens, wäre Glaube überhaupt nicht mehr auf Gott zurechenbar (Glaube als Projektion).

Die Ununterscheidbarkeit von Tun und Erleben liegt - um in der Metaphorik der Wirtschaft zu bleiben - in der Ununterscheidbarkeit von Aktiv-Nachfragen und dem Bekommen von Angeboten. Religiöse Bedürfnisse sind mit religiöser Erfahrung so fest verknüpft, daß die Selbstselektion als religiöser Mensch Religiosität voraussetzt *und zugleich* produziert. „Die Selektion der Identität des Systems ist zugleich Selektion einer relevanten Umwelt und umgekehrt. Die binäre Schematik der Zurechnung auf entweder Umwelt oder System setzt die Konstitution des Systems in einer geordneten Umwelt schon voraus. Sie kann nicht auf konstituierende Prozesse selbst angewandt werden."[39] Mit anderen Worten: Man kann sich nicht von außen für (oder gegen) Religion entscheiden, weil religiöse Selbstselektion das Selbst erst ausdifferenziert, das sich im Raum des Religiösen dann (als Beter, Gläubiger, Medi-

[39] Funktion der Religion, 125.

tierender, Magier) identifiziert. Man vollzieht religiöses Tun und Erleben, indem man die Voraussetzungen für dieses Tun/Erleben als nicht-eigene Voraussetzungen nimmt. Deshalb erfordert die religiöse Selbstbeschreibung, daß ununterscheidbar bleibt, ob es sich um eine rezeptive oder um eine aktive Annahme handelt.

Glaube ist also immer zugleich umwelt- und systemzugerechnet, wenn er kommuniziert wird. Insofern besteht Glaube aus dem ausgeschlossenen Zweifel, daß es sich beim anderen um Lüge oder bei sich selbst um Einbildung handeln könnte. Man kann sich nicht auf die Selbstgewißheit verlassen, denn diese wäre menschliches Werk, man kann es andererseits nicht gänzlich Gott überlassen, denn nicht „er glaubt", sondern „ich glaube". Zwangsläufig wird die Figur selbstreferentiell und paradox: Der Glaube kann sich selbst nie wissen und nie sicher weitersagen, er kann nur an sich selbst „glauben". Weil Glaube nicht vorliegt und eindeutig auf bestimmte Konstellationen zurechenbar ist wie Geld oder Macht, unterliegt er aber dem ständigen Zweifel. Bei Geld oder Wahrheit läßt sich nachprüfen, ob der Nennwert einem Realwert entspricht: Man kauft etwas für das Geld bzw. man stellt ein Experiment an. Beim Glauben dagegen muß die Verifikation (ob auch eintritt, was man glaubt: Erlösung, Gericht, Heilung ...) vertagt werden, es sei denn, man könnte spontan ein Wunder herbeiführen. Die Beziehung zu Gott ist, sobald man sie kommuniziert, also jemand anderem weitersagt, von anderen bezweifelbar.

4.2.4 Evolution vom Ritual zur Reflexion

Die Entwicklung der religiösen Medien kulminiert im Glauben, sie erfährt aber auch ihre größte Instabilität im Glauben. Denn dieser neigt ständig dazu, in Innerlichkeit umzuschlagen und in Inflation auszuarten. Das Religionssystem, insbesondere das Christentum, stand deshalb unter dem Druck, Internalisierung und Inflationierung zu begrenzen. Dies geschah durch die Ausbildung eines Reflexionsmediums: der Theologie. Wir zeichnen noch einmal die Evolution des Mediums nach, diesmal mit Blick auf zunehmende Abstrahierung und Reflexivierung.

Tabuisierung und Ritualisierung

Das Religionssystem ist gezwungen, die Bezweifelbarkeit des Mitgeteilten einzuschränken. In einfachen Verhältnissen geschieht dies durch den Entzug von Öffentlichkeit, zum Beispiel mit Hilfe expliziter Kommunikationsverbote. Das Göttliche ist da, aber man darf nicht darüber sprechen. Man unterscheidet das Göttliche vom Alltäglich-Vertrauten und weist ihm die Seite des Unvertrauten zu. Das Göttliche fungiert als Name für alles Unheimliche, alles positiv (Glücksfälle) oder negativ Überraschende (Katastrophen). Die religiöse Unterscheidung räumt ihm einen eigenen Bezirk ein, wo es sich selbst in Unberührbarkeit überlassen bleibt. Der Übertretung der Bezirksgrenze können dann alle negativen, der Beachtung der Bezirksgrenze können alle positi-

ven Überraschungen zugeschrieben werden. Das Schema dieser Unterscheidung trägt auf dem Ausschlußpol das Geheimnis, auf dem Anschlußpol das Verbot:[40]

Geheimnis | Tabu

Religion entsteht also dort, wo das Geheimnis nicht außerhalb der Welt oder des Denkens kartiert wird, sondern einen Ort in der Welt zugewiesen bekommt. „Rituale sind Prozesse feierlicher, wichtiger Kommunikation, die zugleich dazu dienen, das Risiko aller Kommunikation, den möglichen Fehlgebrauch der Symbole, zu kontrollieren."[41] Das Ritual benutzt die Sprache, aber in unaussprechlicher Form, um die doppelte Kontingenz (Unsicherheit, ob der andere mich und sich so sieht, wie ich ihn bzw. mich sehe) zu überspringen. Es stellt so sicher, daß Symbole in verschiedensten Kontexten brauchbar bleiben. Auch ein sündiger Priester kann absolvieren; auch ein unverständlicher Vers bewirkt, wozu er rezitiert wird ... Rituale dienen als Motivationsressourcen, um die Kommunikation am Laufen zu halten. Wie bei der Liebe die Sexualität oder in der Wissenschaft die empirische Vergewisserung, so bietet das Ritual nicht das Thema, sondern den *Vollzug* von Religion. Sakramente sind nicht Offenbarungen der Gnade, sondern ihre Vermittlung; sie führen nicht in tieferes religiöses Wissen ein, sie bewirken - wenigstens anteilig - Erlösung. Sie symbolisieren die Kommunikation auf anderer Ebene und begrenzen sie zugleich. Was als Ritual vollzogen wird, braucht nicht mehr gesagt zu werden. Die Erklärung des Rituals erhöht seine Negierbarkeit und seine Spiritualisierbarkeit, provoziert also stets das Gegenteil seiner Funktion.[42]

Generalisierung der Rituale

Etwas anderes ist es, wenn über die Sprache der Theologie Rituale *generalisiert* werden. Mit der materialen Ausweitung auf andere Gegenstandsbereiche korrespondiert die Beibehaltung formaler Standards: Das Ritual verhindert durch seine Rubrizistik andere Handlungen, das Dogma verbietet andere Interpretationen, es erklärt nicht das Ritual, sondern programmiert es. Dadurch wird Beliebigkeit reduziert, aber durch die Theologie auf ungleich anspruchsvollere Weise als durch die Rubrizistik. Die Theologie kann über Interpretationen von Handlungen urteilen. Luhmann nennt diesen Schritt von

---

[40] Verbote sind Anweisungen, die man beachten oder übertreten kann. Insofern bilden sie den *positiven* Anschluß. Geheimnisse sind ohne Anschluß. Man kann nur das Verbot, das Geheimnis zu verletzen, kommunizieren.

[41] Funktion der Religion, 81.

[42] Je scholastischer angegeben wird, *wie* Gottes Gnade wirkt, desto mehr ritualfremde Argumente müssen verwendet werden (Substanz, Artikulation der Wandlungsworte) und desto stärker wird zwischen der augenscheinlichen Gewißheit und dem Heilsgeschehen differenziert. Damit verliert das Ritual genau die Sicherheitsfunktion, die es erfüllen sollte. Vgl. Funktion der Religion, 144f.

der Negationsausschaltung zum Negationsverbot mit Parsons: „adaptive upgrading“. Wir sehen diesen Schritt deutlich an der Entwicklung von Justin zu Irenäus: Jener kritisiert Kulte, dieser definiert Häresie.[43] „Dogmatiken sind Nachfolgeeinrichtungen für Rituale auf höherer Ebene, sie ermöglichen daher eine gewisse Entritualisierung der Religion.“[44] Der Wechsel von einer mythischen zu einer hochreligiösen Ritualpraxis kann als Wechsel vom aktuellen zum anamnetischen Kult („Tut dies zu meinem Gedächtnis“ „Schema, Israel“) beschrieben werden. Der Kult vollzieht das Heilsgeschehen nicht aktuell (hier und jetzt), er vollzieht es anamnetisch als Erinnerung an ein (zeitlich und örtlich entferntes) Heilsgeschehen. Dies ist ein Flexibilitätsgewinn: Man kann sich zu jeder Zeit und an jedem Ort auf dieses einmalige Geschehen beziehen.[45] Die Eucharistiefeier sollte in geweihten Kirchen stattfinden, muß es aber nicht. Das ist auch ein Kompatibilitätsgewinn: Die Sakramente können an unterschiedlichste individuelle Biographien angepaßt werden.

Institutionalisierung als Reaktion auf Privatisierung

Glaube entsteht als Medium, wenn neben dem religiösen Tun (Selbstzurechnung) zugleich auch religiöses Erleben (Fremdzurechnung) kommuniziert werden soll. Glaube heißt, der religiös Handelnde glaubt erstens an den Inhalt und zweitens daran, daß das Glauben an den Inhalt mit zum Inhalt gehört. Magischer Ritus funktioniert auch dann, wenn man nicht „daran glaubt“.[46] Glaube ist nicht ein Werkzeug zur Erlangung eines Zustandes, sondern wird selbst als eine Gabe Gottes und die Hingabe des Menschen „geglaubt“. Gläubig zu sein ist anfanghaft der Zustand, den der Glaubende erhofft. Glaube bewirkt also, was er ist.

---

[43] Theologie/Dogmatik interpretiert sich selbst wiederum nur theologisch, da sie kontextfrei anwendbar sein will. Die Wahrheit dogmatischer Interpretation muß unabhängig von empirischen Bedingungen Bestand haben. Deshalb behandelt die Theologie ihre Gegenstände letztlich nicht-historisch. Zwar mag die Entstehung des Trinitätsdogmas historisch-kritisch rekonsturiert werden, aber die Behauptung „Gott ist dreifaltig“ als solche bleibt dogmatisch einer geschichtswissenschaftlichen Auflösung entzogen. Denn seit Harnack weiß die Theologie: die Geschichte des Dogmas ist seine Aufhebung.

[44] Funktion der Religion, 86f.

[45] Im katholischen Hochgebet des Gründonnerstags wird durch den Zusatz „Das ist heute“ unterstrichen, daß an diesem Abend die Erinnerung an Christi letztes Abendmahl besonders intensiv ist. Dennoch überspringt der Gebetstext nie die Grenze zum mythischen Ritual, weil er weiterhin in der Vergangenheitsform erzählt: „Am Abend, da er ausgeliefert wurde ...“

Die magische Ritualpraxis heutiger Esoterik ist eine Wiederaufnahme der mythischen. Sie beansprucht, Heil aktuell zu wirken, und bindet sich hierfür an medial begabte Personen und an astrologisch bestimmte Zeiten. Siehe exemplarisch Howard, M., Finde deinen Schutzengel. Rituale mit Kerzen und Räucherwerk, München 1997.

[46] Um religiös zu handeln, ohne es zu „glauben“, muß man nicht den Schamanismus zitieren, bei dem sich der Vollziehende ganz als Werkzeug versteht, ohne Bekenntnisse und Rechenschaft darüber geben zu können.

Das Problem hierbei ist, daß beim Mitteilen des Erlebens die Unmittelbarkeit der Erfahrung nicht mitgesagt werden kann, sondern nur die Erinnerung daran. Man kann nicht sagen: „Hier, jetzt, ereignet sich Glaube bei mir!“ Wo dennoch versucht wird, die Unmittelbarkeit aktuell zu wiederholen (durch Ekstase), besteht die Gefahr, daß der Bericht von den anderen in selbstzugerechnete Bedingungen (z.B. die psychologische Disposition des Erfahrenden) aufgelöst wird. Dann entsteht eben nicht Glaube, weil das Unbestimmbare auf Bestimmtes-Negierbares zurückgeführt wird. Man kann auch umgekehrt formulieren: Glaube entsteht dort, wo religiöses Erleben als Kommunikation aufgefaßt und weitergegeben werden kann. Christlich wird dies „Zeugnis“ genannt. Glaube kommt vom Hören auf einen glaubwürdigen Zeugen. Die Jünger glauben aufgrund dessen, was sie an Jesus sehen bzw. was sie von ihm hören. Der Glaube beginnt als Akt (faith), aber er setzt sich fort als Kommunikation (belief). Die Interaktion (das Begegnen von Personen) kompliziert, wogegen Kommunikation (das Weitergeben von Information) selegiert und vereinfacht. Der Glaube wird von der Autorität unabhängiger,[47] gleichzeitig wird die Glaubensweitergabe von Autorität abhängiger. „Als Kommunikationsmedium fungiert Glaube nur, wenn unterstellt werden kann, daß der Kommunizierende selbst glaubt.“[48]
Die These lautet: *Wo die Organisation fehlt, die regelt, wer glaubt und wie sich Glaube ausdrückt, kann sich Glaube nicht (von Magie, Ritus, Tun-Ergehen, Karma) abdifferenziert erhalten.* Deshalb kann sich Glaube nur im Zusammenhang mit organisierten Kirchen entwickeln. Die Begrenzung des Glaubbaren durch eine Institution macht den Glauben unter den Gläubigen erst kommunikationsfähig und selektionsfähig für den Glaubenden. Bestimmte der Glaubende selbst, worin Glaube besteht, geriete dieser zum Ausdruck von individuellen Zuständen. Je „subjektiver“ der Glaube aber wird, desto abstraktere Codes benötigt man, um überhaupt noch artikulationsfähig zu sein (Gott wird zur existenziellen Tiefe, zur ethischen Unbedingtheit, zur absoluten Zukunft). Eine Religion, die aus Riten und Formeln besteht, bedarf keiner Institution, weil die religiöse Praxis klar beobachtbar und damit selektiv ist. Die Institutionalisierung steuert gegen Internalisierung und ermöglicht, daß man *nicht* dasjenige glauben muß, worin sich Glaube ausdrückt (also die Medien). Der Gläubige kann unterscheiden zwischen der (definierten, immanenten) Form und dem (gemeinten, nie ganz ausgesprochenen,

---

[47] Im Gegensatz zur Wahrheit, die auf Evidenz und Beweis beruht, muß sich Glaube auf Bekenntnisse verlassen, die immer kontingent sind. Sowohl der Inhalt des Glaubens (das Unbestimmbare, Gott) als auch seine Vermittlung (das Bekenntnis der Zeugen) stehen auf sehr fragilen Grundlagen.

[48] Funktion der Religion, 138. Deshalb endet die Kette der Bekenntnisweitergabe, der *traditio apostolica*, beim Messias selbst, der daran glaubte und wußte, daß er der Messias war.

transzendenten) Inhalt des Dogmas. Gerade die Festlegung auf eine Formulierung ermöglicht die Freiheit des „inneren“ Glaubens.[49]

Reflexivierung durch Theologie

Mit der Institutionalisierung von Religion kommt zugleich die Reflexivierung von Glauben in Gang. Entscheidungen über den Inhalt gläubigen Sprechens (Gebet, Liturgie, Beschwörungen) sind ja erst dort möglich, wo die Kommunizierfähigkeit erhalten wurde. Die Institution spricht nicht über Gott, sondern über Gottesbegriffe. Das Dogma ist kein Gebet zu Gott, es regelt vielmehr die Verwendung des Gottesnamens. Aus Definitionen über Verwendungen von *Namen* differenzieren sich erste *Begriffe* aus.[50] Dogmatische Begriffe sind somit das Resultat der Kontingentierungsanforderung bezüglich des Namensgebrauchs.[51] Analog zur Rubrizistik in der Liturgie fungieren die theologischen Festlegungen (im Extremfall Dogmen) als Reflexion der Namen auf Begriffe. Funktional äquivalente Parallelen wären die Anwendung von Macht auf Macht (Verwaltung), von Geld auf Geld (Kredit),[52] von Recht auf Recht (Revision). *Theologie ist insofern die Anwendung von Glaube auf Glauben*.

Die Theologie ist das Instrument des Glaubens, welches sicherstellt, daß man - wenigstens im Konfliktfall - verständlich darüber Auskunft geben kann, *woran* man glaubt. Das heißt, der Gläubige muß imstande sein, das Religiöse vom Politischen oder Ökonomischen oder Privaten zu unterscheiden. Zum Beispiel wird der Name „Liebe“ aufgefächert in mehrere systemspezifische Begriffe (Freundesliebe, Nächstenliebe, Gattenliebe, Tierliebe), die man von

---

[49] Katholische Anathematismen beziehen sich stets auf *Kommunikationen*, also Sätze, Texte und Aussagen: „*Si quis (non) dixerit ... anathema sit*.“ (Synode von Rom 382, DH 162 ff.); „*Damnamus ... libellum*“ (Viertes Laterankonzil 1215, DH 803); „*Propositio, quae asserit ... haeretica*“ (Pius VI., Konstitution „Auctorem fidei“ 1794, DH 2601). Oder sogar in jüngster Zeit: „*Damnanda sunt ... directoriae normae vel programmata*“ (Instruktion der Glaubenskongregation, „Donum vitae“ 1987, DH 4794). Nie wird eine unausgesprochene Vorstellung oder eine unkommentierte Handlung häretisiert.

[50] Die vorliegende Arbeit schließt sich der Sprachregelung der Semiotik an: Namen sind Zeichen, die das Bezeichnete vertreten, wogegen Begriffe das Bezeichnete beschreiben. Begriffe werden dem Gegenstand zugeschrieben, Namen stehen für den Selbstausdruck des „Gegenstandes“. Vgl. Anzenbacher, A., Einführung in die Philosophie, Freiburg/Basel/Wien (6. Auflage) 1995, 197ff.

[51] Die namentliche Selbstoffenbarung des mosaischen Gottes als „Jahwe“ wird flankiert vom Verbot der Götzenbildnerei und des Namensmißbrauchs. Gott „heißt“ Jahwe, er „ist“ eifersüchtig und unabbildbar. Vgl. Ex 20, 1-7.

[52] Luhmanns Vorschlag, den Vergleich mit erfolgreicheren Kommunikationsmedien zu wagen und den Glauben „geldähnlicher“ (Funktion der Religion, 141) zu institutionalisieren, hat umgehend provoziert. Vgl. W. Pannenbergs Rezension zu „Funktion der Religion“: Religion in der säkularen Gesellschaft, Evangelische Kommentare 11 (1978), 99-103. F. Wagner hat wenigstens die Frage ernstgenommen und die Kombinationsmöglichkeit von verschiedenen Medien untersucht: Wagner, F., Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1985.

der Gottesliebe unterscheiden können muß. Wissenssoziologisch drückt sich die Umstellung von ritualistischer auf theologische Religion durch die Umstellung von einer rollendifferenzierten in eine inhaltsdifferenzierte Religion aus.[53] Es hängt von den Glaubensinhalten ab, ob jemand religiös ist, nicht ob er als Schamane anerkannt wird. Diese Umstellung ermöglicht eine Generalisierung der Religion, denn glauben kann jede/r. Die Theologie - insbesondere die Dogmatik - hat hierbei eine doppelte Funktion:

- Zum einen stellt Theologie ein Medium bereit, das flexibel genug ist, verschiedene Inhalte zu bergen. Glaube darf nicht zementiert werden auf eine Glaubenssituation oder Glaubenserfahrung, sonst wären nur die Apostel religionsfähig und alle Nachgeborenen nicht. Glaube darf auch nicht in der Kasuistik von Lebensvollzügen bestehen (rituelle Waschungen, rituelles Fasten etc.), sondern muß angeben, warum oder wozu man sich spezifisch wäscht oder ernährt.
- Zum anderen hat Theologie festzustellen, daß die Inhalte noch respezifizierbar sind, also bezogen werden können auf bestimmte Situationen und Erfahrungen. Die Begegnung mit dem Auferstandenen kann auch im Sakrament, der Geistsendung oder der Diakonie analog nachvollzogen werden. Je weiter Struktur (Kirche, Autorität) und Theologie auseinanderdriften, desto stärker tritt das Respezifikationsproblem auf.[54]

Je generalisierter der Glaube formuliert wird, desto schwieriger wird es, die Traditionsanbindung der Religion aufrecht zu erhalten. Zum Beispiel enthält ein Gottesbild, das nur im gläubigen Hingabeakt besteht und aller Wesensmerkmale entleert ist, zuviele Anschlußmöglichkeiten auch an fremde Traditionen. Genau dies ist beim valentinianischen „Vater“ der Fall. Er wird ausschließlich *via eminentiae* ausgesagt,[55] das heißt er ist in keiner Weise definiert. Deshalb vermag der Gnostiker auch durch allerlei numerologische

---

[53] Vgl. Funktion der Religion, 135.

[54] Der rechte Glauben wird immer weniger ablesbar am rechten Beten, am rechten Handeln, er kann nur noch vermutet werden in der Rechtfertigung *allein* durch den Glauben. Auch hier ergeben sich wieder Flexibilitätsgewinne. Der rechte Glaube kann sich auf verschiedene Weise *ausdrücken* (gute Werke, fromme Übungen), er wird dadurch anpassungsfähiger auf unterschiedlichste biographische Anforderungen: Man kann die Sonntagspflicht beispielsweise durch Krankenpflege erfüllen. Die Generalisierung der Religion durch Glauben wird von der Theologie als Risiko für Autorität und Tradition wahrgenommen. Wenn alle Rechtfertigung „allein durch den Glauben“ geschieht und der Glaube etwas Innerliches ist, wie läßt sich dann noch die Religiosität des Gläubigen feststellen? Die Hilfskonstruktion des *syllogus practicus* ist der vorsichtigste Versuch, diese Trennung noch zusammenzuhalten (Wem es im Leben gut geht, der kann davon ausgehen, daß er erwählt ist).

Dieser Zusammenhang gilt für alle Medien, zum Beispiel: Je weniger Politik und Polizei miteinander zu tun haben, desto unwahrscheinlicher wird die Einhaltung der Gesetze, sei es daß die Gesetze „weltfremd“ werden, sei es daß sie durch Korruption unterlaufen werden.

[55] Laut Hippolyt, Refutatio 7,20f. spricht Basilides vom „nichtseienden Gott“.

Praktiken Aussagen über ihn zu machen. Die gnostischen Götter sind zur Spekulation freigegeben, weil sie unterbestimmt sind; und sie sind unterbestimmt, weil der Glaube überschätzt wird. Gnostischem Glauben fehlt ein Organ zur Codebetreuung. Auch wenn die Theologie, welche den Glauben „betreut", Unterscheidungen aus anderen Bereichen verwendet, so tut sie dies nurmehr metaphorisch. Die Semantik von Liebe, Macht oder Ernährung kann erst dort voll zur Ausschmückung von Gottes Eigenschaften herangezogen werden, wo sie davon klar getrennt ist. Gott ist kein König, er herrscht *wie* ein König. Gott ist kein Vater, er liebt *wie* ein Vater ... Die Dogmatisierung der Religion macht diese einerseits abstrakter, andererseits stellt sie neue, kontrollierte Ausdrucksmöglichkeiten bereit.

Rückbindung der Theologie an Offenbarung

So entsteht eine Glaubenssprache als Konsensvorstellung der Glaubensgemeinschaft. Das kann aber nicht einfach als sporadische Koordination von Überzeugung einzelner durch einzelne geschehen. Die Glaubensgemeinschaft will sich ja eben nicht auf bloße Konvention berufen, sondern auf eine Offenbarung. Deshalb wird die Glaubenssprache selbst an die Offenbarung angeschlossen. Sie darf nicht nachträglich und äußerlich bleiben. Wir werden an der Gnosis sehen, daß sie diesen Anschluß überdehnt, indem sie alle Selbstrelativierung der Theologie verneint und die theologische Glaubenssprache als *Fortsetzung* der Offenbarung begreift. Der gegensätzliche Fall wäre: Wenn alle Gläubigen wüßten, daß sie sich „nur" über Konventionen verständigen, würde jede Kommunikation zur Kommunikation über Code-Probleme, also über Kommunikation selbst. Das wäre die Ersetzung des Glaubens durch die Theologie und des Gebetes durch das Dogma.[56] Es kommt darauf an, bei der Dogmatisierung des Glaubens die Ebenen zu spreizen: Das Dogma muß so formuliert sein, daß es den Glauben kontingentiert, ohne als Selbstanwendung sichtbar zu werden. So gilt folgende *paradoxe Anweisung: Das Dogma ist nicht nur äußerliche Regelung, es muß selbst glaubbar sein, darf aber nicht zum Glaubensgegenstand werden* (man glaubt nicht das Dogma, sondern seinen Inhalt). Äquivalent ist Geld nicht dazu da, sich darüber Sorgen zu machen. Liebe erfüllt sich nicht darin, die Beziehung zu analysieren. So ist auch Glaube von einer Besetzung durch theologische Problematisierung freizuhalten. Wie Gretchen durch Faust[57] oder der Gottes-

---

[56] Diese Gefahr ist nach Luhmann beim Glauben heute nicht sehr groß: „So besteht nicht die für andere Medien, namentlich für Liebe und Macht, typische Gefahr, daß zu viel Kommunikationsprobleme zu Code-Problemen werden; sondern eher die umgekehrte: daß Code-Probleme gar keine Kommunikation (es sei denn: die über sie selbst) mehr betreffen." Funktion der Religion, 142.

[57] Die Provokation der einfachen Kirchgängerin durch den Intellektuellen Dr. theol. Heinrich Faust („Nun sag, wie hast du's mit der Religion?" Goethe, J. W. v., Faust I, Vers 3414), dient ja nur dazu, ihr die Relativität all ihrer Gottesvorstellungen vorzuführen: „Nenn's Gott, nenn's Gefühl."

dienstbesucher durch den historisch-kritischen Prediger[58], kann jeder Gläubige durch den Beobachter des Glaubens so sehr verunsichert werden, daß er aufhört, darüber in Bekenntnis und Gebet zu kommunizieren.
Fazit: Religion entsteht am Problem und behandelt das Problem, daß das Unbestimmbare in bestimmten Zeichen ausgesagt und weitergereicht werden muß. Weil ihre Formen (vom Ritus bis zum Dogma) Objektivierungen von Nicht-Objektivierbarem sind, tendieren sie stärker zur Selbstrelativierung als andere Medien. „Das Eigentliche ist ja nicht das Zeichen, sondern die höhere Bedeutung." Sie benötigen daher auch einen stärkeren Kommunikationsschutz als andere Medien. Wird dieser nicht durch ein eigens abdifferenziertes Reflexionsmedium gewährleistet, droht der religiöse Formenpool zu inflationieren, sei es durch Ritualisierung (Auflösung in Tun, reine Internzurechnung), sei es durch Internalisierung (Auflösung in Erleben, reine Externzurechnung). Dadurch verlöre der Formenpool aber seine Tauglichkeit, beide Zurechnungen gemischt weiterzugeben. Das religiöse Medium muß sich immer in der Schwebe von Innen und Außen - christlich gesprochen: von Freiheit und Gnade - halten. Es gibt sozusagen ein natürliches Gefälle hin zu mehr Unsicherheit und zur Vergrößerung des Formenpools, damit einhergehend eine Zunahme der Unsicherheit bei der Verwendung dieser Formen. Diese Tendenz muß künstlich gebremst werden durch die Ausbildung einer begrenzungskräftigen Codierung.

[58] Wenn der Prediger in den wissenschaftlichen Diskurs wechselt (Was ist der Sitz im Leben dieses Schrifttextes? Was wollte Lukas damit seiner Gemeinde sagen? Was bedeutete das Wort X im Hebräischen?), zwingt er dem Hörer die Kontingenz dieser Texte auf, ohne Rechenschaft zu geben, warum diese semitischen und vorderasiatischen Texte hier im Gottesdienst verlesen und ausgelegt werden. Die Gottesdienstbesucher kommen, um den Gottesnamen in Gebet und Bekenntnis zu verwenden, nicht um ihn zu erklären. Auch die geistliche Kommunikation befindet sich auf der operativen Ebene. Die Symbolebene muß vorausgesetzt bleiben dürfen.

4.3 Codierung

Aus der umfangreichen Theorie Luhmanns wurde gezielt die Codetheorie herauspräpariert, weil sie die Selbstdefinition von Systemen gegen ihre Umwelt erklärt und darüber hinaus - in der von uns modifizierten Form - auch die Abstoßung konkurrierender Systeme höher auflöst als bisherige Theorien. Codes[1] sind die Dreh- und Angelpunkte der Systemgrammatik, alle anderen Themen sind auf Codes bezogen: Sie werden aus *Medien* gewonnen; sie ermöglichen die Ausdifferenzierung und die Abschließung der *Systeme*; sie verlangen nach einer entparadoxierenden *Kontingenzformel*; sie setzen sich über *Programme* fort. Freilich sind diese Kategorien den christlichen Inhalten zunächst äußerlich,[2] aber gerade dadurch erfüllen sie die Funktion, dogmatische Bestände nicht mit Hilfe der Dogmatik immer wieder neu zu ordnen, sondern die Ordnungsleistung der Dogmatik insgesamt zu „reformulieren". Wir nehmen somit weder eine Innenperspektive ein noch eine bloße Außenperspektive, die die Religion als Umwelt betrachtet, sondern *plazieren eine Außenperspektive innen*. Es genügt nicht, die christliche Dogmatik als Gegenstand zu nehmen, auf den wir einen festen Codebegriff anwenden. Vielmehr beobachten wir, wie der Codebegriff in der christlichen Dogmatik funktioniert und sich dabei verändert. Wir werden sehen, daß für die religiöse Codierung die Kontingenzformel eine besondere Rolle spielt.

4.3.1 Codes im 2. Jahrhundert?

Luhmanns bekanntes Evolutionsschema besteht aus drei Differenzierungsstufen: 1. segmentär, 2. stratifikatorisch, 3. funktional. *Stratifikatorisch* ist die Gliederung der Gesellschaft in ungleiche Schichten, in denen intern aber gleiche Pflichten herrschen. Sie ermöglicht Ständegesellschaften (Adel, Oligarchie). Die Gesellschaft wird so geordnet, jeder erhält seinen Platz. Dieses Gliederungsprinzip verdrängt das *segmentär-lokale*, in dem ausschließlich *gleiche* Einheiten nebeneinander liegen und das Stammesgesellschaften (Clans, Sippen) ermöglicht. Stratifikation hat den Vorteil, daß Aufgaben ganz ungleich verteilt werden können, weil die verschiedenen Schichten zwar füreinander Umwelten sind (Sklave und Senator), aber doch zu einem Gesamtsystem gehören. Die Schichten bilden eine Hierarchie, eine Pyramide.

---

[1] „Code" legt viele Assoziationen nahe: „Geheimcode" (Chiffrierungstabelle), „code of conduct" (Verhaltenskodex), „cult - creed - code" (der religionssoziologische Ternar: Ritus - Glaube - Moral). Nur die erste Assoziation stimmt. Über Codes „verschlüsseln" Systeme alle ihre Informationen für den internen Gebrauch.

[2] Der Konflikt bei der Anwendung von exportierten Kategorien ist so alt wie das Christentum selbst. Justin brachte mittelplatonische Begriffe ein, Thomas unterwarf alle theologischen Gegenstände dem Akt-Potenz-Schema und brach so die Bild-Abbild-Fixierung auf. In den letzten Jahrzehnten sind semiotische, marxistische, psychoanalytische Analytiken in die Theologie eingegangen. Der einseitige Theorie-Import der Theologie muß zu denken geben. Wann hat umgekehrt eine Wissenschaft in den letzten Jahrhunderten bei der Theologie Anleihen gemacht?

Sie wird zusammengehalten von einer religiös aufgeladenen Reichsidee. Für die Teilnehmer sind Staatsloyalität und Frömmigkeit fast untrennbar vermischt. Diese Gliederung kann Formen annehmen, die der funktionalen bereits ähneln: Jeder Stand kann seine eigene Religion oder Ökonomie haben, immer vorausgesetzt, sie dient noch der Gesamtideologie. In der modernen Gesellschaft (beginnend mit dem 17. Jahrhundert) entfernten sich nicht die Schichten, sondern bestimmte Aufgabenbereiche soweit voneinander, daß sie nicht mehr von einer gemeinsamen Idee zusammengehalten werden konnten. Damit war die dritte und letzte Stufe, *funktionale* Differenzierung erreicht. Die Politik bildete mittels der Idee vom selbststeuernden Staat eine eigene Sinnprovinz heraus, die Religion mittels der Idee von der weltdistanzierten Kirche, die Wissenschaft mittels der Idee von der Freiheit der Forschung, die Ökonomie mittels der Idee vom sich selbst regulierenden Markt ... Die Gesellschaft gliederte sich also nach Leistungen und zerfiel hierfür in geschlossene, aber extrem miteinander vernetzte Teilsysteme. Dieser letzte Schritt wurde über Codes gesteuert. Ist also der Codebegriff überhaupt für unser Vorhaben, die Selbstdefinition des Christentums zu rekonstruieren, geeignet?
Die vormoderne Funktion der Religion lag darin, das Moralschema (gut/schlecht) zu erzeugen.[3] Religion war darüber hinaus auch zuständig für alle anderen Ordnungsschemata: Wahrheit/Irrtum, Vorher/Nachher, Kultur/Barbarei ... Religion antizipierte in dieser Funktion als *generelles* Orientierungssystem für eine stratifikatorische Gesellschaft bereits Merkmale von erst ab dem 17. Jahrhundert entstehenden, ausdifferenzierten funktionalen Teilsystemen: Sie benutzte Codes, Medien und Programme, die Hierarchien und Schichten ordneten und auseinanderhielten. Das unlösbare Problem war stets, daß diese übergeordnete Ordnungsfunktion nicht selbst in der Ordnung lokalisiert werden kann: Es kann keine Schichten-Götter geben. Besonders das Christentum forderte die Allgemeinzugänglichkeit Gottes für Barbaren und Bürger und die Identität von Göttern der Philosophen und Göttern der Staatsräson ein. Schichtspezifizierung erreichte das Religionssystem über eine Zweitcodierung: eine Ständeethik, in der jeder den gleichen Gott und Erlöser hat, nicht aber die gleichen Rechte und Pflichten.
Diese Besonderheiten des Religionssystems entkräften die Kritik, die vorliegende Arbeit verwende Begriffe aus Luhmanns Inventar, die erst für die Moderne gälten. In der Tat ist der Codebegriff nicht uneingeschränkt auf die Situation des 2. Jahrhunderts anwendbar, weil dort die gegenseitige Begrenzung und Beobachtung von Teilsystemen mittels eigener Codes nicht gegeben war. So wies der religiöse Code noch nicht alle Strukturmerkmale auf, die er im 20. Jahrhundert trug. Hierfür ein Beispiel: Moderne Funktionssysteme benutzen die sogenannte „Nullmethodik“, mit der die Möglichkeit der Nichtverwendung eines Codes *im Teilsystem* selbst bereitgestellt wird. Diese paradoxe Verwendung ist direkt kontrafunktional zur Herkunft von Codes.

---

[3] Vgl. Die Ausdifferenzierung der Religion, 283.

Diese entstehen ja, um alle auf Umwelt bezogenen Systemzustände entweder einem Positiv- oder einem Negativwert zuordnen zu können. Es gibt nichts, was uncodiert bliebe. Besser ausgedrückt: Was nicht codiert ist, gibt es nicht. Im Laufe der gesellschaftlichen Evolution stellte sich aber heraus, daß die Einbeziehung von Fällen, in denen der Code suspendiert wird, die weitere Codeverwendung stabilisiert.[4] Das Teilsystem Wirtschaft hat entdeckt, daß die Annahme eines nichtknappen Geldes (Kredite der Zentralbanken an Banken) hilft, die Knappheit zu steuern. Äquivalent entstehen im System Ehe „lieblose" Umgangsformen für den Alltag der Partner, die die Zuwendung zueinander stabilisieren. Das Teilsystem Wissenschaft hat entdeckt, daß es wahrheitsloses Wissen geben kann, nämlich das Vergessen, und daß gerade dieses die Weitergabe von Wahrheit fördert. Auf das Religionssystem übertragen bedeutet das die bedingte theologische Akzeptanz säkularer Wirklichkeiten. Man kann mit „gottlosen", nicht-codierbaren Dingen umgehen, ohne sie als Verführungsanreiz oder gar als teuflisch ansehen zu müssen.[5] Dennoch bleibt diese Liberalität umfaßt vom Heilswillen des Schöpfers, der auch nicht-religiöse Dinge und eigenständige Entwicklungen in seinem Plan zulassen kann. Freilich muß man sehen, daß die Eigenständigkeit sich nur auf die Schöpfungsordnung bezieht, von der man eine speziellere, „strengere" Erlösungsordnung abheben kann.

Aber auch wenn das Religionssystem im 2. Jahrhundert nicht von anderen Systemen abdifferenziert war, so spielte es doch eine Vorreiterrolle. Im Jargon geprochen: Bereits unter den Bedingungen der stratifikatorischen Differenzierung war Religion funktional differenziert. In der schichtendifferenzierten Gesellschaft des Römischen Reiches war Religion dazu da, die Verschiedenheiten in einer Hierarchie zusammenzuhalten. Über der Vielzahl der importierten Kulte stand eine Reichsreligion, die jedem, ob Senator oder Sklave, spezifische Sittlichkeitsanforderungen zuwies. Rom konnte sich die Verschiedenheit gerade deshalb leisten, weil sie über die Kaiserideologie lose gebündelt war. Im 2. Jahrhundert wird das besonders deutlich, denn damals kam es gleichzeitig zum Aufleben von Gesinnungsvereinen und zur Verinnerlichung des Kaiserkultes, also zu Streuung und Konzentration. Der Kaiserkult war weder selbst ein Monotheismus noch verpflichtete er zum Monotheismus, er stand für eine ganz eigene Art von Religionsausübung: Der Kai-

---

[4] Für den biologischen Bereich wäre hier das Phänomen des gattungsegoistischen Altruismus zu erwähnen. Das Opfer einzelner Arbeiterinnen verschafft dem Erbgut der Bienenart einen Selektionsvorteil. Vgl. Dawkins, R., The Selfish Gene, Oxford 1976.

[5] Die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten" oder „des profanen Bereichs" wurde für die katholische Kirche explizit erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil festgelegt. Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Gaudium et spes Nr. 36; vgl. hierzu Losinger, A., Iusta autonomia. Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils, Paderborn 1989.

ser war zwar *deus*, aber noch vielmehr *dominus/kyrios*.[6] Er wurde in seiner Funktion als herrschender Garant von Frieden und Stabilität geehrt, nicht geglaubt. Unterhalb des Herren-Titels bestand relative Bezeichnungsfreiheit. Bekanntermaßen hat Rom angesichts des jüdischen Monotheismus einfach auf die Verehrung des Kaisers verzichtet. „Die Grenze der Toleranz im religiösen Bereich war dort erreicht, wo ein Kult nach dem Urteil der Polizeibehörden die öffentliche Sicherheit gefährdete."[7] Die Zuschreibung göttlicher Attribute war weniger aufregend als weithin angenommen, weil alles Mögliche übermenschlich sein konnte: „Der Genius, der Heros, der Stifter einer neuen Schule, der den sicheren Weg zur vita beata zu zeigen verhiess, der Kaiser, der Philosoph [...], schliesslich der Mensch, sofern ihm der *nous* einwohnt - sie alle konnten irgendwie als *theoi* betrachtet oder es konnte ihre *theopoiêsis* ins Auge gefasst werden, so dehnbar war dieser Begriff".[8] Die Loyalität wurde nur ab und zu bei Festspielen zu Ehren der Kaiser abgerufen.[9] So konnten sich unter der Hierarchiespitze „Religion" viele Teilsysteme (Schichten) halten. „Viel früher als in anderen Bereichen (aber deshalb auch prekärer) scheint sich in Religionsfragen eine Differenzierung von Codierung und Programmierung eingespielt zu haben."[10] Zum Konflikt kommt es dann,

---

6 Für die Reichsreligion stand der *kyrios*-Titel über dem *theos*-Titel. Vgl. Harnack, A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Darmstadt 1964, 136f.; Klauck, H.-J., Die religiöse Umwelt des Urchristentums, Bd. 2: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 73.

7 Conzelmann, H./Lindemann, A., Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen (6. Auflage) 1982, 138.

8 Harnack, A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Darmstadt 1964, 139 Anmerkung 1.

9 „Die Annahme, daß Christen jederzeit und überall in Gefahr gestanden hätten, zum Opfertest vor ein Kaiserbild geschleppt zu werden und bei Nichtbestehen das Martyrium erleiden zu müssen, stellt einen krassen Anachronismus dar. Der Apokalyptiker [der Verfasser von Apk] ringt nicht wirklich mit diesem 'harten' Kaiserkult. Als viel gefährlicher betrachtet er den 'weichen' Kaiserkult, diesen dabei verstanden als ein besonders prominentes Beispiel für heidnische Religionspraxis schlechthin." Klauck, H.-J., Die religiöse Umwelt des Urchristentums, Bd. 2: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 74.

10 Luhmann, N., Ökologische Kommmunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen (3. Auflage) 1986, 184.

Bereits Hiobs Religionskritik unterscheidet zwischen der Einheit des guten Gottes einerseits und der Differenz von gottgefälligem Tun aber schlechtem Ergehen andererseits. Hiob beobachtet den *fehlenden* Zusammenhang von Code und Programm. Das Problem entsteht, weil den guten Taten der gute Gott entspricht, dem schlechten Taten aber kein schlechter Gott. Daher werden die „Gottessöhne" und unter ihnen Satan als Versucher des Rechtschaffenen eingeführt. Vgl. Hiob 1,1-12 und 2,1-10. Es geht in der Parabel letztlich darum, anzuerkennen, daß Wohl/Übelergehen und Gottgefälligkeit nicht zusammenhängen. Der Text bricht ab mit dem Eingeständnis Hiobs, daß er die Frage nach dem Zusammenhang (Gott ist im Unrecht) nicht hätte stellen dürfen. Zu den Versuchen, den Abbruch zu kitten, vgl. Tilley, T. W., The Evils of Theodicy, Washington 1991, 89-112 und 221-229.

wenn in einer dieser Schichten eine Religion ausgeübt wird, die in der „Dachfunktion“ des Kaiserkultes eine Konkurrenz sieht, weil sie sich selbst „allzuständig“, also funktional-differenziert und nicht stratifikatorisch-differenziert versteht.

4.3.2 Gleichursprünglichkeit von Code und System

Mittels einer Erstunterscheidung müssen in die Masse von Daten zunächst Differenzen eingetragen werden.[11] Niemand kann sich in diese informationelle Ursuppe begeben, ohne seine Identität als unterschiedener Beobachter aufzugeben.[12] Am Beginn eines jeden Systems steht diese Unterscheidung: Ein Beobachter zieht eine Linie, wobei er das Beobachtete auf der einen Seite bezeichnet, die andere Seite aber unbezeichnet läßt. Sie ist lediglich Hintergrund, Negativfolie. Beobachten erzeugt Information, weil es das Bezeichnete vom Unbezeichneten abzuheben vermag. Deshalb ist mit dem Begriff „Unterscheidung“ eigentlich zweierlei gemeint: erstens die Scheidung in Verschiedenes,[13] zweitens die Bewertung des Verschiedenen. Eine Seite der Form wird bevorzugt. Information entsteht also nur, wo anderes abgeblendet werden kann und so Nichtwissen entsteht. Wer alles „sieht“, sieht nicht nur nichts, er sieht nicht. Diese Erstunterscheidung konstituiert das System, weil sie nicht nur ein Erkenntnismittel ist, sondern die Selbstdefinition des Systems fortan bestimmt. Die Erstunterscheidung stabilisiert sich durch Anschlüsse selbst und wird zur „Leitdifferenz“, mit der alle weiteren Unterscheidungen getroffen werden. Ein System erkennt nur das, was es ist. Die Art seines Seins legt die Art seines Denkens fest und umgekehrt. Wie eine ganze Schachpartie nach dem ersten Zug benannt wird oder von Astrologen das Horoskop aus der Geburtssekunde errechnet wird, ist mit der Erstunterscheidung alles entschieden. Der Code ist daher - anders als das Programm -

---

[11] Physiologisch: Wahrnehmungsstrom, psychologisch: Bewußtseinsstrom, kommunikationstheoretisch: Sinn. Dieser Strom wäre derart amorph, daß in ihm keine abgrenzbaren Daten und distanzierbaren Beobachter identifizierbar wären und er folglich nur als Gedankenexperiment existieren würde.

[12] Insofern liegt dieser Grenzgedanke noch vor Husserls „absolutem Ego“ oder Bergsons „reiner Wahrnehmung“, weil dort zwar die distinkte Perzeption aufgelöst ist, aber - ganz unter dem Bewußtseinsparadigma - nicht der Perzipierende, nicht die Zeiterfahrung.

[13] Luhmann zitiert als seine formallogische Grundlage: Brown, G. S., Laws of Form, London 1969. Spencer Browns Logik versucht, die Paradoxieprobleme von Selbstanwendungen (logisch: „Ich bin ein Lügner“ oder ethisch: „Du sollst gut sein“) durch Auflösung in dynamische Operationen mit „nachträglicher“ Selbstbegründung zu lösen. Was synchron als Paradox erscheint, kann diachron als Selbstimplikation beschrieben werden. Vgl. Foerster, H. v., Erkenntnistheorien und Selbstorganisation, in: Schmidt, S., Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt am Main 1987, 133-158, besonders 147-156, wo von Foerster zeigt, daß infinite Prozesse der Selbstimplikation nicht *ad absurdum* führen müssen, sondern sich auf stabile „Eigenwerte“ einpendeln können.

nicht austauschbar. Die Unterscheidung in Bezeichnetes und Nichtbezeichnetes kann sich bei einer Teilsystembildung beliebig oft fortsetzen: Dann behandelt ein Teilsystem sein es umgebendes Gesamtsystem nur unter einer vom Code beschränkten Perspektive.

Nicht alle Unterscheidungen sind Codes. Zum Beispiel ist die System-Umwelt-Differenz ein Resultat der Unterscheidungen, die mit Hilfe eines Codes getroffen werden. Codes bestehen aus einer reflexiven, selbstverschließenden Seite, auf der der Code als Ganzes thematisiert werden kann, und aus einer iterativen, ausfransenden Seite, von der aus weiter unterschieden werden kann. An der reflexiven Seite lagert sich die Selbstbeobachtung des Systems an, an der iterativen die Umweltbeobachtung des Systems. Codes erzeugen Unterschiede, die das System von der Umwelt trennen. In dieser Hinsicht ist der Code *früher* als das System. In anderer Hinsicht ist das System, das den Code verwendet, *früher*. System und Code sind phänomenologisch gleichursprünglich, systemtheoretisch ist das System durch seinen Code autopoietisch. Was das System dann in der Umwelt „vorfindet", ist immer schon codiert. Augen können nur Lichtreflektorisches, „Sichtbares" sehen, Religionen nur Transzendenzbezogenes.[14] Über den Code entscheidet das System, was ihm und was der Umwelt zugerechnet wird. So bildet sich das System heraus, weil das nach innen Gerechnete als Element in Dienst genommen wird und das nach außen Gerechnete als Umwelt-„Datum". Erst jetzt wird Vorgegebenes vom Selbstgemachten unterschieden. Systemtheoretisch ist das „Vorgegebene" - sei es Selbstgegebenheit,[15] sei es Weltgegebenheit - später. Systeme finden also nicht eine Welt vor, sondern sie rekonstruieren, daß alle Vorgegebenheit Resultat einer „früheren" Konstruktion ist. Je nachdem, ob ein System diese Rekonstruktion ablehnt oder akzeptiert, kann es sich als Konstruktion der Umwelt oder die Umwelt als seine eigene Konstruktion behandeln. Es kann aber nicht die Codierung rückgängig machen.[16]

---

[14] Beschreibt eine Religion Gott als Sozialisationsmotiv, verwendet sie einen anderen Code, d.h. ist sie nicht mehr Religion, sondern Erziehungssystem oder Soziologie.

[15] Diese Aussagen sind weniger modern, als sie klingen. Die metaphysische Theologie hat dem Selbstbewußtsein des Denkens und der Weltgegebenheit eine „Information" vorgeschaltet. Der menschliche Intellekt ist nicht in einer Welt und fängt dann an, sie zu denken, sondern er ist nur Intellekt, indem er den Seinsbegriff hat und verwendet. Das *ens* ist *per se notum*, weil es das Erste ist, das in den menschlichen Intellekt *fällt* und das er *ergreift*. Erkenntnistheoretisch liegt dieser Konstitutionsakt unentschieden zwischen Rezeption und Akt. Vgl. Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de veritate, q.1, a.1. Erst im Blick auf Gott - systemtheoretisch formuliert: erst bei der Rekonstruktion der eigenen Entstehung - wird deutlich, daß der menschliche Intellekt sein Denkvermögen (den Seinsbegriff) vom *intellectus divinus* erhält; systemtheoretisch formuliert: daß dem System sein Code vorausliegt und „daß man über der verständigen menschlichen Seele einen höheren Verstand annehmen muß, damit die Seele von ihm das Vermögen zu denken empfängt." Die Philosophie des Thomas v. A., hg. von E. Rolfes, Hamburg (2. Auflage) 1977, 15.

[16] Die klassische Alternative „Idealismus oder Realismus" ist der Ausdruck der Unsicherheit, wie ein System seinen Code auf sich selbst bezieht.

Zweiwertigkeit

Zweiwertigkeit ermöglicht Autopoiesis, weil rein formal an jedem der gegensätzlichen Werte angeschlossen werden kann: Gott *oder* Götze, Wahrheit *oder* Falschheit. Codes haben also „die Form eines aufgelösten Widerspruches. Was wahr ist, ist nicht unwahr".[17] Sie fomulieren zu jedem Wert einen Gegenwert, um dem Wert die Selbstverständlichkeit und Evidenz zu nehmen. Die binäre Codierung erfaßt somit alle möglichen Fälle, weil alles entweder von Gott *oder* vom Götzen ist bzw. alles wahr oder falsch ist. Systeme entstehen (besser: differenzieren sich aus) nicht über ihre Programme, die nur Tätigkeits- und Gegenstandsbereiche erfassen, sondern über ihre Codes. Das heißt umgekehrt, daß Codes nicht kombinierbar sind. Niemand ist moralisch, weil er viel besitzt, niemand religiös, weil er ein politisches Amt innehat ...[18] Umgekehrt darf man nicht aus politischen Gründen religiös handeln oder aus wirtschaflichen Gründen politisch ... Die Beispiele für Codevermischungen (Korruption,[19] Simonie,[20] Gottkaisertum,[21] Marxismus[22]) widersprechen dem nicht, sondern stammen aus nicht ausdifferenzierten Gesellschaften. Codes legen nicht Gegenstandsbereiche fest, sondern legen fest, wonach irgendein Gegenstandsbereich befragt wird. Und aus diesem Grund müssen sie zuneinander Abstand halten, sonst verlieren sie ihre Funktion. Weil Codes zunächst eine offene Form sind, bei der anfänglich unentschieden bleibt, welche der beiden Seiten präferiert wird, benötigen sie Gebrauchanweisungen: Programme.[23]

Schließung durch binäre Codes

Will ein System nicht nur auf seine faktische Umwelt reagieren, sondern auch auf mögliche Umweltbedingungen vorbereitet sein, muß es sich von der Umwelt abschließen. Es entwirft dann Reaktionsstrategien schon „auf Vorrat" und setzt sie situationsflexibel ein. Bei Menschen spricht man von Erwartungen, bei Systemen von Schematismen. Diese Schematismen sind binär aufgebaut, weil mit der einfachsten aller Differenzierungen (von Einheit zu Zweiheit) ein Höchstmaß an Umwelt erfaßt werden kann. Zu komplexe Schemata besitzen zwar ein höheres Auflösungsvermögen, sie verringern aber ihre Anwendungsflexibilität, um die es zunächst geht.[24] Selbstreferenz entsteht, wo sich ein Sys-

---

17 Die Ausdifferenzierung der Religion, 311.

18 Vgl. Die Ausdifferenzierung der Religion, 431.

19 Vermischung von Politik und Ökonomie.

20 Vermischung von Religion und Ökonomie.

21 Vermischung von Religion und Politik.

22 Vermischung von Politik und Wissenschaft. Bei allen Beispielen ist entscheidend, ob ein individueller Mißbrauch geschieht oder ob die Handlung gesellschaftlich sanktioniert ist. Nur im letzten Fall sind die Codes der Systeme (und nicht nur die moralischen Kategorien einer Person) vermischt.

23 In der Wissenschaft sind das Theorien, in der Religion Dogmatiken.

24 Begänne Religion bereits mit einer komplizierten Unterscheidung wie Gott/Äon/ Engel/Pneumatiker/Psychiker/Hyliker/Dämon/Geist/Tier, wäre die Anwendung sogleich blockiert, weil sie noch komplexere Programme benötigte, mit denen innerhalb der Unterscheidung unterschieden werden kann: Was unterscheidet einen Engel von einem Pneumatiker? Zudem wäre der Ausschlußwert der Unterscheidung zu gering, weil sie alles einteilt, das Gesamt der Einteilung aber unsichtbar bleibt: Treffen alle Unterscheidungen gleichzeitig zu? Gibt es psychische Engel? Sind Pneumatiker Emanationen? Daß solche Fragen nicht frei konstruiert sind, zeigt ein Blick auf Versuche, den ptolemäischen Mythos zu systematisieren. Vgl. die Graphiken in Hörmann, W., Gnosis. Das Buch der verborgenen Evangelien, Augsburg (7. Auflage) 1994.

tem mittels binärer Schematismen aus der Umwelt „herauszieht".[25] Sie ensteht als Identitätsunterstellung auf dem Rücken einer Differenzunterstellung (Welt ist binär strukturiert).[26] Der binäre Schematismus leistet anfänglich zweierlei: Er unterbricht Tautologien und sichert Anschlußfähigkeit. Das sind zwei Seiten derselben Medaille. Er besitzt immer ein offenes und ein geschlossenes Ende: Das offene sorgt dafür, daß die Selbstreferenz sich nicht nur aus sich selbst erklärt, nicht nur mit sich selbst beschäftigt, nicht bei A = A zum Stehen kommt. Das geschlossene Ende sorgt dafür, daß alle Anschlüsse (Wiederholungen, Assoziationen, Negationen, Affirmationen) auf ein bestimmtes Thema bezogen bleiben. Es leistet die Kontinuitätssicherung. Die ausgeschlossene Selbstreferenz kann dann zwischen beiden Enden vermitteln. Sie kann wählen, ob sie das offene oder das geschlossene Ende einsetzt. Dies bedeutet eine enorme Entlastung, weil das System nicht seine gesamte Identität ins Spiel bringen muß, um auf Umwelt zu reagieren. Es kann stattdessen mittels des Schematismus distanziert operieren. Es nimmt sich aus dem Spiel, die Interaktion wird zur Beobachtung.[27] Strukturell ähnlich wird der Gottesgedanke selbstreferentiell, wenn von ihm aus zwischen transzendent und immanent unterschieden werden kann, wenn er auf *beiden* Seiten vorkommt und zwischen beiden Seiten vermittelt. Das geschlossene Ende bietet Möglichkeiten, ihn auf anderes zu beziehen (Offenbarung, Gesetze), das offene Ende die Möglichkeit, ihn von bestimmten Dingen zu unterscheiden (Götzen). Erst dann wird „Gott" abgekoppelt von „Gott ist" oder „Gott ist nicht". Er kann stattdessen in der Welt *und* außerhalb der Welt vorkommen, in der Geschichte *und* an ihrem Ende, in den Riten *und* im Himmel, in Erfahrungen *und* in Unerfahrbarkeit.

Öffnung durch binäre Codes

Codes sind das Ordnungsprinzip, das Systeme verwenden. Er wird vom System nicht nachträglich gewählt, sondern ist die grundlegende Unterscheidung, die ein System befähigt, sich auf Umwelt hin zu „öffnen". Ohne Codierung könnte es seine Selbstbezüglichkeit nicht unterbrechen. Ein umweltflexibles System muß also fähig sein, seine Selbstreferenz einzuschränken.[28] Dies setzt voraus, daß nicht alle Vorgänge im System sich auf das System beziehen, sondern unterschieden werden von umweltbezogenen Systemvorgängen. Das klingt tautologisch, weil es mit dem Problem der Tautologie zu kämpfen hat. Ähnlich wie ein Bewußtsein den reinen Solipsimus vermeidet, indem es zwischen Tun und Erleben, Entschluß und Affekt, Innen und Außen unterscheidet, um darüber zu vergessen, daß *beides* „innen" geschieht, so vermeidet ein System die reine

---

[25] Vgl. Luhmann, N., Selbstreferenz und binäre Schematisierung, in: Luhmann, N., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt am Main 1980, 301-313.

[26] Z.B. kann sich Descartes' *cogito* von der Wahrheitsfrage abkoppeln und selbstreferentiell werden, indem es gleichzeitig alle *cogitationes* in gewisse/ungewisse bzw. angeborene/hinzugekommene unterscheidet. Ein Subjekt ist erst dann sittlich zu nennen, wenn es alle Entscheidungen in heteronom und autonom zu unterscheiden vermag und je nach Situation eine Option „frei" übernehmen kann.

[27] Ein anschaulicheres Beispiel für Binarisierung einer Tautologie aus dem Kinderzimmer: Der Konflikt „Meins oder Deins" löst sich durch binäre Schematisierung Freund/Feind: „Dann bist du nicht mehr mein Freund". Die Aussage „Meins oder Deins" trifft in jedem Fall zu: Meins ist Meins, Deins ist Deins. Die Aussage „Dann bist nur nicht mehr mein Freund" trifft nur bedingungsweise zu: „Überläßt du es mir, dann bin ich dein Freund. Überläßt du es mir nicht, dann bist du kein Freund". Die Kommunikation kann weitergehen: „Ich habe noch andere Freunde ...".

[28] Vgl. Soziale Systeme, 602.

Selbstreferenz. Ließe sich die Selbstreferenz nicht durch Unterscheidung auflösen, so liefe das System Gefahr, unsensibel zu werden, ähnlich wie ein Thermostat, dessen Meßglied ausfällt, ein Organismus, dessen Sinnesorgane versagen, ein religiöses System, das über keinerlei Ausschlußwerte verfügt und alle als religiös reklamierten Erfahrungen als eigene behandelt. Das System müßte alles, was sich ereignet, als notwendig akzeptieren und würde *alle* Umwelteinwirkungen mit Systemelementen verwechseln. Es müßte sich ständig umstrukturieren, um die laufenden Neuzugänge einbauen zu können. Wie kann es Notwendigkeit in Kontingenz auflösen? Wie kann es aus dem Gesamt von Umwelteinwirkungen bestimmte auswählen?[29] Wie ist die Selbstreferenz zu enttautologisieren? Das System löst diese Aufgaben, indem es codiert. Alle Daten werden mittels eines Codes verdoppelt, so daß es statt einer Reaktion immer mindestens zwei Antwortmöglichkeiten gibt. „Damit schafft das System sich zusätzlich eine Negativfassung allen Sinnes, für die es in der Umwelt keine Entsprechungen gibt, über die also nur im Wege der Selbstberechnung des Systems verfügt werden kann. Diese Codierung strukturiert alle Operationen des Systems, welchen Inhalts auch immer, als Wahl zwischen Ja und Nein. Dabei impliziert jede Wahl die Negation der Gegenmöglichkeit. [...] Sie ist damit geschlossen und offen zugleich.“[30] Damit erhält das System die Möglichkeit, die eigene Offenheit zu konditionieren. Es ist der Umwelt nicht ausgesetzt, weil es nur codierte „Umwelt“ zuläßt. Kontingenz entsteht, weil jeder Sinn mit einer Negationsmöglichkeit versehen wird: „Es könnte auch anders/nicht sein.“ Und dies ermöglicht auch Anschlußkommunikation, weil immer offensteht, auf eine Kommunikation zu antworten oder sie zurückzuweisen.

4.3.3 Funktionen des Codes

Universalisierung

Gäbe es nur ein einziges System, würde es keinen Code benötigen. Codes sind dazu da, Systeme aus ihrer Umwelt herauszuschälen und Systeme von anderen Systemen abzugrenzen. Jedes funktional differenzierte System wie Religion, Recht oder Erziehung beansprucht für sich die ganze Welt, aber nur in einer bestimmten Hinsicht. Deshalb hat der Code eine festgelegte, selbstbezogene Seite und eine offene Seite. Mit ersterer wird ein Wert festgelegt, mit letzterer wird alles andere erfaßt. Weil alles entweder A ist oder ¬A (nicht-A) und Drittes ausgeschlossen ist, kann universal codiert werden. Codes schließen durch ihre Binarität von Wert und Gegenwert Drittes aus und schließen das System damit ab, um es kontrolliert öffnen zu können.[31]

---

[29] Psychologisch würde man fragen: Wie kann man den Zirkel der Selbsttäuschung durchbrechen? Strukturell ähnlich meint die Lehre von der Erbsünde nicht nur den Hang zu sündigen, sondern auch den Verblendungszusammenhang, in dem Sünde nicht erkannt wird. Der erbsündliche Mensch ist gefangen in der Illusion, alles, was er tue, sei sein Verdienst und diene zum Heil. Erst im Blick auf Christi Erlösung wird ihm deutlich, daß Gnade umsonst und Sünde nicht notwendig ist. Erlösung fungiert dann als Enttautologisierung.

[30] Soziale Systeme, 602f.

[31] Die Grundregel der zweiwertigen Logik, die Parmenides von einer Göttin empfangen hat: Nichts kann zugleich sein und nicht sein. Aussagenlogisch von Leibniz formuliert:

Weil der Code universal zutrifft, kann das System sicher vor Überraschungen sein, denn alles ist zuordenbar. Treten doch eventuelle Grauzonen (Imponderabilien) auf, müssen diese auf der Programmebene bearbeitet werden. Durch die Festlegung auf eine Codierung begibt sich das System irreversibel auf eine Bahn, die zwar weiter differenziert werden kann, die aber nicht als Ganzes in Frage gestellt werden kann.[32] Weder darf das Rechtssystem in Frage stellen, ob nicht Unrecht manchmal auch Recht sein könne, noch, ob man Recht nicht manchmal mit Geld kaufen könne. Strukturell äquivalent verbietet sich das Religionssystem, zu erwägen, ob nicht das Transzendente der Machtsteigerung diene (so Nietzsches Unterstellung) oder ob man Heil kaufen könne (religionsintern als Simonie reflektiert). Das Religionssystem besteht geradezu aus der Selbstverpflichtung, solche Fragen entweder über den Code als Unsinn auszuschließen oder - über Programme - als Sakrileg einzuschließen.

Verdoppelung von Welt

Ein Code ist kein Spektrum, auf dem man Gegenstände eintragen kann. Das wäre die Vorstellung von allgemeinen Letztbegriffen, unterhalb derer sich eine Leiter von analogen Gradstufungen bis hin zum Gegenteil (der Abwesenheit des Letztbegriffs) erstreckt. Codes führen nicht zur eindeutigen Plazierung, sondern zur Aufspaltung. Sie sind „Duplikationsregeln", die das Einfache verdoppeln, weil jedes Datum auf zwei verschiedene Weisen „gesehen" werden kann. Aus einem Datum wird so seine systeminterne Information.[33] Weil es keinen archimedischen Punkt gibt, unterstellt das System einen. Er ist so gebaut, daß er Differenzen enthält und erzeugt. Es genügt also nicht, einen absoluten, monistischen Begriff „Gott" anzugeben, weil er ohne Ausschlußwert ist. Der Code-„Begriff" zeigt durch Angabe des Gegenteils seine inhaltliche Ladung, Tendenz an: „Gott, nicht Welt" oder „Gott, nicht Teufel" oder „Gott, nicht Engel" sind drei völlig verschiedene Gottes-„Begriffe". Der Code gibt also immer an, was nicht der Fall ist, wenn etwas anderes zutrifft. ist. Daher sind Codes binär gebaut aus Positivwert und Negativwert, wobei letzterer ersteren kontrolliert. Nur durch diese Meßdifferenz

---

Kontradiktorische Urteile können nicht gleichzeitig wahr sein. Auch hier finden wir binäre Codierung Sein/Nichtsein und Wahrheit/Unwahrheit.

[32] In der Biologie und neuerdings auch in der Chaostheorie spricht man von „Bifurkation", um die Gabelung völlig unterschiedlicher Evolutionsrichtungen zu bezeichnen. Das oft zitierte Beispiel des Schachspiels, bei dem der Eröffnungszug über die gesamte Partie entscheidet, trifft nur teilweise zu, weil sich bei biologischen und sozialen Gabelungen auch die Regeln neu entwickeln.

[33] Ein Code kanalisiert System-Umwelt-Differenz und erzeugt Information er „ist" nicht die System-Umwelt-Differenz bzw. Information. Gegen Krieger, D. J., Einführung in die allgemeine Systemtheorie, München 1996, 22-25, der sich auf die bekannte Definition bezieht. Information „ist ein Unterschied, der einen Unterschied ausmacht." Bateson, G., Ökologie des Geistes. Anthropologische, biologische und epistemologische Perspektiven, Frankfurt am Main 1981, 582, siehe auch 515ff.

können auch Differenzen in der Umwelt identifiziert werden. Einem sinnverarbeitenden System wie der Religion kann es nicht genügen, nur Daten zu sammeln (Wo kommt Gott vor?), es muß auch die Tendenz und die Ausschlußwerte dieser Daten mit erheben, um sich ein Bild von sich in seiner Umwelt machen zu können (Wo kommt er nicht vor? Wo führt dieser Gottesbegriff hin?). Um Unterschiede messen zu können, ist der Code eine Differenz.

Durch seine Anwendung werden alle Ereignisse verdoppelt. Was ist, könnte im Hinblick auf seinen Gegenwert anders sein. Evidentes wird unselbstverständlich, Daten werden zu Konstruktionen, Texte zu Interpretationen, Erlebnisse zu Beobachtungen. Damit kann das System Notwendiges in Kontingentes auflösen, immer mit einer Ausnahme: dem Code selbst. Der religiöse Code ist ein Beispiel dafür: Die Welt ist *sub specie aeternitatis* endlich. Der Transzendenzgedanke unterscheidet nicht nur das Weltliche vom Göttlichen, sondern er schließt aus, daß die Welt unendlich oder notwendig sei. Umgekehrt wird in gewissem Sinne Gott *sub specie huius saeculi* kontingent, weil er als liebendes Gegenüber zur Schöpfung gedacht werden muß, daß sich selbst nicht jede Willkür erlaubt. Mit Blick auf die Schöpfung will Gott nicht alles, was er kann.[34] Es ist in dem Code „vorprogrammiert", daß man von der einen Seite auf die andere wechseln kann.[35] Nur so läßt sich das eine vom anderen bewerten und kontingentieren. Jedoch drängt speziell der religiöse Code weiter zur Aufhebung der Kontingenz: Gott sieht nicht nur die Welt, er sieht auch sich.

---

[34] Vgl. Thomas v. A., Summa theologica I, q.14, a.9, zitiert nach: Die deutsche Thomas-Ausgabe, hg. von H. M. Christmann, Bd. 2: Gottes Leben, sein Erkennen und Wollen, Salzburg/Leipzig (3. Auflage) 1934, 34f. Im Schöpfergott sind Essenz und Existenz identisch. Darin unterscheidet er sich vom Geschöpflichen, bei dem Seinsmöglichkeit und Seinsakt auseinanderfallen. Weil Gott ontologisch keine Möglichkeiten haben kann, die er nicht verwirklicht, kann man sein Vermögen von seiner Wirklichkeit nur *secundum rationem* unterscheiden. Der Sache nach sind *potentia*, *voluntas* und *scientia* in Gott dasselbe, mit der Betonung auf „sind". Gott vermag nicht den Unsinn, der kein Sein besitzt; so etwa der Satz: „Ein Mensch ist kein Mensch". Der logisch konträre Widerpruch ist nicht seiend und liegt selbst außerhalb von Gottes Möglichkeiten, „*quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis*" (Summa theologica I, q.25, a.3 responsio = zit. nach ebd., 286). Alles ist möglich/wirklich, also kontingent, nur das Unmögliche nicht, also der Code selbst (Sein/Nichtsein). Thomas vermeidet es, den *potentia*-Begriff in Gott gänzlich in Aktualität aufzulösen. In Summa theologica I, q.25, a.2, ad 2 weist er darauf hin, daß alles Wirkende artgleich wirkt (aus Bäumen kommen Bäume, aus Menschen Menschen), wogegen Gottes Wirken nicht Götter hervorbringt, sondern die Schöpfung. „So bleibt nur übrig, daß Seine Wirkung immer kleiner ist als Seine Macht. Es ist also nicht notwendig [*oportet*], daß die unendliche Macht Gottes sich dadurch offenbart, daß sie eine unendliche Wirkung setzt." Zit. nach ebd., 282. Gott beschränkt sich freiwillig selbst, und gerade diese Nicht-in-Anspruchnahme seiner Macht (zum Unmöglichen, Absurden, logisch Widersprüchlichen) beweist nach Thomas die Allmacht Gottes.

[35] Vgl. Luhmann, N., Ökologische Kommmunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen (3. Auflage) 1986, 81-83.

Rein formal sind die beiden Codepole konträr wie A und ¬A (nicht-A). Ihr Verhältnis kann aber auf ganz verschiedene Weise modalisiert werden, je nachdem, welche Metaphorik man wählt: ontologisch, historisch, epistemologisch, evolutionär oder ironisch. Die entsprechenden Kategorienpaare hierzu sind: möglich/wirklich, einst/jetzt, eingebildet/evident, komplex/einfach oder scherzhaft/ernst. Auf den religiösen Code angewendet: Der Himmel ist die höhere *Möglichkeit* der Erde; der Himmel ist das *vergangene* Paradies bzw. die *kommende* neue Erde; der Himmel ist ein *Archetyp* der Menschheit; der Himmel ist die *emergente Ordnung* der Erde; der Himmel ist die *Pointe* der Erde.

4.3.4 Die beiden Codewerte: Anschluß und Reflexion

Codes bestehen aus einem positiven und einem negativen Wert. Die „positiv"/„negativ"-Wertung ist nicht axiologisch zu verstehen, als ob der eine Wert dem anderen vorzuziehen sei, sondern sie bezeichnet den Unterschied in der Anschlußfähigkeit. „Die Codes aller Funktionssysteme sind moralfrei konzipiert. Das heißt: ihr positiver bzw. negativer Wert hat nicht als solcher schon die moralische Qualität von gut und schlecht."[36] Wert und Gegenwert bilden nicht zwei Hälften eines gemeinsamen Universums, sondern erzeugen sozusagen zwei Parallelwelten. *Alles* kann entweder unter dem Positivwert oder unter dem Negativwert gesehen werden. In theologischer Sprache: Jedes Ding kann als Geschöpf *Gottes* und als *Geschöpf* Gottes gesehen werden, jedes Ereignis als *kontingenter* Vorfall und als Vollzug der *göttlichen* Providenz. Probleme ergeben sich dann erst, wenn die implizite Gleichzeitigkeit explizit reflektiert wird; in theologischer Sprache: wenn der Zusammenhang von göttlicher Vorsehung und weltlichem Prozeß hergestellt wird. Dann werden Wert und Gegenwert kurzgeschlossen (Überspielt Gottes Wille die geschöpfliche Freiheit?), was dazu führt, daß die implizite Einheit explizit zerfällt (erbsündliche Eigenwilligkeit widersetzt sich göttlicher Bestimmung). Die beiden Pole (Wert und Gegenwert) liegen - um das Bild zu wechseln - wie Folien aufeinander und bedecken alles Mögliche: Jede Folie ist formal äquivalent die Negativfolie der anderen.

Wert | Gegenwert oder: Gegenwert | Wert

Es gibt nur eine Gesundheit, aber viele Krankheiten,[37] nur eine Wahrheit, aber viele Irrtümer, nur ein Heil, aber viele Sünden. Man sieht: Die Gegenwerte (die Positivwerte) „Krankheit", „Irrtum" und „Sünde" bieten sich für weitere Differenzierungen und Anschlüsse an. Die Werte (die Negativwerte) „Gesundheit", „Wahrheit" und „Heil" bestimmen, wie diese Differenzierung stattfinden soll. Im Hinblick auf das Heil lassen sich z.B. läßliche von schwe-

---

[36] Die Ausdifferenzierung der Religion, 312.
[37] Vgl. Funktion der Religion, 191.

ren Sünden unterscheiden, Sünden gegen sich selbst von Sünden gegen Gott usw. Über die Positivwerte läßt sich rekursiv der Negativwert inhaltlich annähernd bestimmen. Beide Vorgänge bilden einen selbstreferentiellen Zusammenhang mit dem Gewicht auf dem Negativwert. Von ihm geht die Bestimmung aus, und auf ihn läuft sie wieder zurück.[38] Der Negativwert testet, wie viele Positivwerte sich erzeugen lassen, um ein Höchstmaß an Auflösungsvermögen zu erzielen (Fremdreferenz).[39] Er ist sozusagen das „Selbst" der Selbstreferenz. Religion will ja nicht im Himmel bleiben, sondern die Welt unterscheiden.

Eine Seite ist die konträre Negation der anderen. Der folgende Text entschließt sich für die zweite Schreibweise, weil wir später sehen werden, daß jeder Code einen „Präferenzwert" besitzt, von dem aus die andere Seite wie die Negation der Position erscheint. (Außerdem legt diese Schreibweise nahe, daß - entlang der Schreibrichtung - Anschlüsse nur an den Positivpol gelegt werden. Nur auf der rechten Seite kann man weiterschreiben.)

Negation | Position

Rein formal ist nicht auszumachen, welche Seite „zuerst" war und welche „nachträglich" als Negation dazukam. Erst auf der Ebene der Programmierungen entscheidet sich, wo der Positivpol und wo der Negativpol liegt.

Negation | Position $\rightarrow$ Programm

Der Positivpol bietet Anschlüsse, der Negativpol symbolisiert die Kontingenz der Bedingungen für weitere Anschlüsse. Er schließt das Nichtanschließbare aus. Daher verteilen sich die Funktionen ungleich:

Negation | Position fungiert als reflexive Kontrolle | transitive Anschlüsse

Deshalb sind beide Pole des Codes nicht identisch. Auch wenn ihre Gegensätzlichkeit rein konträr ist („A" und „¬ A"), so ist ihre weitere Verwendung in Programmen höchst unterschiedlich. Form und Funktion treten auseinander.[40]

Der Positivwert eines Codes läßt Anschlüsse zu. Je nachdem, wie die Ausgangssituation ist, kann von ihm aus weiter assoziiert werden, es kann entsprochen oder widersprochen werden, es kann eine feinere Unterscheidung

---

[38] Vgl. Soziale Systeme, 602-607.

[39] Würden die religiöse Codewerte vertauscht, so müßte die Immanenz kontrollieren, wieviele Transzendenz-Unterscheidungen gemacht werden können.

[40] Zur Erinnerung: Die konträre Differenz innerhalb eines Codes ist nicht gleichzusetzen mit der kontradiktorischen Differenz von System mit anderen konkurrierenden Systemen.

folgen ... Der Positivwert „Immanenz“ drängt zur Frage, worin gottgefällige oder gottwidrige Immanenz bestehe. Und weiter: Der Positivwert „Gottgefälligkeit“ kann die Unterscheidung provozieren, ob sie durch eigene Werke oder Gottes Gnade erwirkt werden kann usw. Aus der Möglichkeit des Anschlusses ergibt sich, welcher der beiden Werte der positive ist. Rein systemlogisch kann jeder der beiden Werte positive Anschlüsse bieten, mit der Konsequenz, daß bei der Entscheidung für A simultan B die Rolle des Negativwertes übernimmt. Aus den Kommunikationen ergibt sich erst im Nachhinein, ob es A oder B war. Wir werden sehen, daß diese anfängliche Weichenstellung darüber entscheidet, ob ein religiöses System die Transzendenz von der Immanenz aus beobachtet und kontrolliert oder umgekehrt.

Der Negativwert dient dazu, die Kontingenz der Unterscheidung zu reflektieren. Von ihm aus kann problematisiert (legitimiert oder hinterfragt) werden, was am Positivwert geschieht. Die Unterscheidungen in der Immanenz werden von der Transzendenz aus thematisiert und kritisiert, z.B. der Blick vom Himmel auf die Welt. „Aber das setzt voraus, daß die Einheit der Unterscheidung selbst nicht reflektiert wird, sondern ihr Gebrauch durch den Präferenzwert mitlegitimiert wird.“[41] Sofort meldet sich das Paradox, daß der Blick auf die Immanenz zwar seinen Standpunkt in der Transzendenz hat, aber sogleich immanent wird, wenn er hier auf Erden ausgesagt wird. Das Problem, ob Gott die Welt *und sich* sieht, kann erst mit Hilfe der Kontingenzformel gelöst werden. Der Negativwert dient also nicht dazu, den Gebrauch der Unterscheidung insgesamt zu reflektieren, sondern nur den Gebrauch der Gegenwert-Seite. Diese fundamentale Differenz zwischen Reflexion der Codewerte untereinander und Reflexion des Codes insgesamt wird uns die Unterscheidung von „Transzendenz“ (Himmel) und Kontingenzformel „Gott“ bei reflektierten Religionen erklären.

---

[41] Die Gesellschaft der Gesellschaft, 365. Luhmann schreibt an der zitierten Stelle mißverständlich: „Der Positivwert funktioniert als Präferenz, also als Symbol für Anschlußfähigkeit [soweit ist das mit seiner Theorie konsistent], *und er funktioniert zugleich als Legitimation für den Gebrauch des Codes selbst.* Er symbolisiert das, was vom Gegenwert unterschieden wird, *und er legitimiert zugleich die Unterscheidung selbst.*“ Hier bringt Luhmann meines Erachtens seine eigenen Unterscheidungen durcheinander, denn eben dies trifft beim Religionscode nicht zu: Nicht der Positivpol (Immanenz), sondern der Negativpol (Transzendenz) „legitimiert die Unterscheidung“. Die Legitimation des Gesamtcodes wird von der Kontingenzformel geleistet, der Bezeichnung der Einheit der Unterscheidung. Sie kann semantisch aus dem Positivpol gewonnen werden (Lernfähigkeit aus gute | schlechte Zensuren, Verfahrenskorrektheit aus Recht | Unrecht usw.), ist aber *der Verwendung nach* nicht mit diesem identisch. Man müßte weniger mißverständlich formulieren: Der Positivwert funktioniert als Präferenz, also als Symbol für Anschlußfähigkeit, *und er dient zugleich zur Gewinnung der Legitimation für den Gebrauch des Codes selbst.*

4.3.5 Formallogische Differenz der Werte

Wir wenden nun die gewonnene Unterscheidung verschiedener Differenzmöglichkeiten auf das Verhältnis der Codewerte zueinander an. Drei Negationsmöglichkeiten sind zugelassen:

- die Exklusion *p | q:* „Höchstens eine der beiden Aussagen p oder q ist wahr, vielleicht sogar keine.“ Etwas könnte demnach entweder transzendent sein oder immanent oder keines von beidem. Die exklusive Negation läßt also ein Nichtzutreffen des Codes zu und kennt drei mögliche Zustände **jn**, **nj** und **nn**[42] (klassenlogisch: Vereinigungsmenge plus Vereinigungsmenge plus Differenzmenge).
- die Disjunktion *p* v *q:* „Mindestens eine der beiden Aussagen p oder q ist wahr, vielleicht sind sogar beide wahr.“ Etwas könnte demnach entweder transzendent sein oder immanent oder beides gleichzeitig. Die disjunktive Negation läßt auch ein Doppelzutreffen des Codes zu und kennt ebenfalls drei mögliche Zustände **jn**, **nj** und **jj** (klassenlogisch: Vereinigungsmenge plus Vereinigungsmenge plus Schnittmenge).
- die Kontravalenz *p* >–< *q:* „Die eine oder die andere Aussage ist wahr, immer aber nur eine.“ Etwas könnte demnach entweder transzendent sein oder immanent, nie beides oder nichts. Die kontravalente Negation läßt nur zwei mögliche Zustände zu: **jn** und **nj** (klassenlogisch: Vereinigungsmenge plus Vereinigungsmenge). Der Code muß immer zutreffen und darf dies immer nur mit einem Codewert.

In der Prädikatenlogik, die mit der Grundform S = P arbeitet, sind diese drei aussagenlogischen Negationen vollständig aus dem AEIO-Quadrat zu erheben.[43] Das Quadrat entsteht bei der Kreuzung von verschiedenen (universalen und partikulären) Geltungsbereichen mit verschiedenen Aussagefunktionen (Affirmierung und Negierung).

A-Sätze, universal positiv „Alle Menschen sind sterblich.“	exklusive Negation **A | E** „konträrer Gegensatz“	**E-Sätze, universal negativ** „Kein Mensch ist sterblich.“
keine Negation, sondern Subsumtion A ∈ I	kontravalente Negation **A >< O** bzw. **E >< I** „kontradiktorischer Gegensatz“	keine Negation, sondern Subsumtion E ∈ O
I-Sätze, partikulär positiv „Einige Menschen sind sterblich.“	disjunktive Negation **I v O** „subkonträrer Gegensatz“	**O-Sätze, partikulär negativ** „Einige Menschen sind nicht sterblich.“

[42] **n** steht für „Nichtzutreffen eines Codewertes“, **j** für „Zutreffen eines Codewertes“.

[43] Vgl. Anzenbacher, A., Einführung in die Philosophie, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien (6. Auflage) 1995, 209.

Diese Zusammenstellung idealtypischer Aussagen geht von der Annahme eines Wahrheitswertes und eines Falschheitswertes ohne Zwischenwerte aus. Die Umgangsprache ist dagegen viel „toleranter“: Sie arbeitet auch mit analoger Logik (Unentschiedenheiten, Vagheiten, Steigerungswerten etc.), nicht nur mit digitaler.[44] Für unsere Zwecke soll die digitale jedoch genügen, weil die Logik der Codes keine Alltagslogik verwendet, sondern nach klaren Ausschluß-/Anschluß-Schemata unterscheidet.

In welchem dieser Gegensätze läßt sich die Code-Differenz ausdrücken? Der subkonträre Gegensatz kommt nicht in Frage, weil er keine Universalansprüche erhebt. Der kontradiktorische Gegensatz ist streng digital gebaut, weil nur jeweils einer der beiden Werte zutrifft: O falsifiziert durch eine partielle Aussage die universale Geltung von A. Es geht hier aber nicht um das Verhältnis von idealen Allgemeinsätzen zu empirischen Tatsachensätzen, denn Codes „denken“ nur in Total-Hypothesen und definieren damit erst, was als Empirie zu gelten hat. „Einige Menschen sind nicht sterblich.“ Diese Aussage bedeutet im Religionssystem etwas anderes als im Ökonomiesystem. *Die Codedifferenz besteht aus dem Gegensatz eines Universalsatzes zu einem anderen Universalsatz und kann demnach im AEIO-Quadrat nur der konträre Gegensatz sein.*

Codes bilden eine symmetrische Gegensätzlichkeit, denn die E-Sätze können als ¬A-Sätze ausgedrückt werden: „Kein Mensch ist sterblich“ läßt sich auch formulieren mit „Alle Menschen sind nicht sterblich.“ Genau diese Operation vollziehen Codes: Sie verdoppeln ihren Gegenstandsbereich durch eine symmetrische Negierung, z.B.: „Alles Immanente ist nicht transzendent.“
Die Kontrarietät kennt aber - anders als die Kontradiktion - *drei* Zustände. Es gibt eine dritte Möglichkeit **nn**, die weder „p“ noch „q“ ist, sondern „weder p noch q“. Wir müssen also unseren rein formalen Begriff von Codes, sie seien konsequent digital, erweitern. Codes enthalten neben ihren Codewerten noch die Kontingenzformel, mit deren Hilfe das System seinen Code *als Einheit* behandeln kann. Das System kann so tun, als ob die Differenz für es eine Einheit darstelle. Es muß nicht vom positiven Codewert zum negativen Codewert springen, sondern kann mit Hilfe dieses - eigentlich nicht existenten - dritten Wertes das *crossing over*, das Kreuzen der Demarkationslinie | zwischen Affirmation und Negation, noch einmal beobachten. Es könnte sein, daß die Codierung als Ganzes nicht zutrifft. Auf beobachtende Systeme angewandt, heißt das: Die Außenperspektive auf die eigene Perspektive auf innen und außen wird mit dem dritten Wert **nn** im konträren Gegensatz symbolisiert. Er steht für den blinden Fleck der eigenen Beobachtung. Er ist logisch gesprochen das eingeschlossene ausgeschlossene Dritte, dialektisch gesprochen die Einheit der Differenz von Einheit und Differenz. *Diese dritte Möglichkeit wird durch die Kontingenzformel symbolisiert.*

---

[44] Vgl. Patzig, G., Art. Widerspruch, in: Krings, H./Baumgartner, H. M./Wild, C. (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 6, München 1974, 1694-1702, hier 1697.

4.3.6 Religiöse Codierung

„Transzendenz und Immanenz" als Codewerte

Das religiöse Codierungsschema ist die Differenz von Immanenz und Transzendenz. Wir verwenden das Gegensatzpaar „transzendent - immanent" für die gängige dogmatische Grundunterscheidung „*supernaturalis - naturalis*". „*Übernatürlich* ist das, was weder ein Teil der Natur ist noch aus der Natur als Wirkung hervorgeht noch von der Natur beansprucht werden kann, sondern was über das Sein, die Kräfte und die Ansprüche der Natur hinausgeht. Das Übernatürliche wird von Gott über die Anlagen und Ansprüche der Natur hinaus zu den natürlichen Gaben des Geschöpfes hinzugefügt: Supernaturale est donum Dei naturae indebitum et superadditum."[45] Man kann an den folgenden Seiten im „Grundriß der katholischen Dogmatik" anschaulich die Funktion eines Codes studieren. Beide Codewerte werden als Gegenteil voneinander definiert. Zunächst wird alles nach dieser konträren Grunddifferenz unterschieden, also codiert. Danach werden viele Angebote gemacht, wie man beide aufeinander beziehen kann. Hierbei werden gängige modallogische Figuren verwendet:

- konzessiv: „Die Natur des Geschöpfes besitzt eine Empfänglichkeit für das Übernatürliche."
- konditional: „Das Übernatürliche setzt die Natur voraus."
- konsekutiv: „Das Übernatürliche vervollkommnet die Natur."
- final: „Gott hat dem Menschen ein übernatürliches Ziel gesetzt."[46]

Gemieden werden zu eindeutige Verknüpfungen wie die kausale (Natur als Verursachung der Übernatur, oder umgekehrt: Übernatur als Verursachung der Natur) oder substanziale (Natur als Zustandsform von Übernatur, oder umgekehrt: Übernatur als Zustandsform von Natur).[47] Die vier genannten Verhältnisbestimmungen beginnen mit der Natur und bestimmen von ihr aus die Übernatur, und nicht umgekehrt. Die Natur ist also keine Ableitung aus dem Übernatürlichen, wohl aber kann durch Ausschluß (*via negationis*), Schluß (*via affirmationis*) oder Ausschluß von Ausschluß und Schluß (*via eminentiae*[48]) vom Natürlichen auf das Übernatürliche „geschlossen" werden. Daß programmatisch der Ausgangspunkt stets das Natürliche und nicht das Übernatürliche ist, ist eine Anfangsentscheidung innerhalb der Anfangsunter-

---

[45] Ott, L., Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg im Breisgau (10. Auflage) 1981, 122. Mit dieser Definition beginnt der Traktat über Gottes Wirken in der Welt. Bevor man beobachtet, muß man unterscheiden.

[46] Ebd., 123f.

[47] Statt „Verursachung und Zustandsänderung" verwendet das Christentum den Terminus „Schöpfung aus dem Nichts". Er schließt zum einen Emanation des einen in vieles aus (*creatio*), zum anderen Formung eines Urstoffs (*ex nihilo*).

[48] Die *via eminentiae* will nicht - wie oft dargestellt - durch Steigerung irdischer Merkmale zum Überirdischen gelangen, sondern nimmt an der Spitze von Steigerung (oder Negierung) einen Sprung, Umschlag an.

scheidung. Diese Asymmetrie kommt auch etymologisch besser zum Vorschein durch die Begriffe „Immanenz = Darinbleiben“ und „Transzendenz = Darüberhinausgehen“.
An der Gnosis werden wir sehen, daß Religion diese Anfangsentscheidung auch anders treffen kann. Die Welt ist eine Depotenzierung des Pleromas, so daß nicht einmal eine Abbild-Vorbild-Beziehung herrscht, allenfalls eine Zerrbild-Vollbild-Beziehung. Auch „Gott“ ist nur ein abgeleitetes Wesen aus dem höheren Gott. Religion erkennt man daran, daß sie die Ursuppe zerteilt durch die Unterscheidung „Transzendenz/Immanenz“. Dieser Anfang ist willkürlich, theologisch „freie Tat“ und nicht weiter rückführbar auf historische Bedingungen oder anthropologische Bedürfnisse.
Warum der religiöse Code mit den Werten „Transzendenz/Immanenz“ besetzt wird und nicht mit anderen Begriffen, ist bei Luhmann außerordentlich schwach begründet. Man wird fragen: Wie kommt er gerade auf diese Anfangsdifferenz? Warum nicht Erlösung | Sünde? Luhmann übernimmt dieses Schema aus der religösen Tradition selbst und nicht aus soziologischer Spekulation von außen (dann hätte sich Unbestimmheit | Bestimmtheit nahegelegt). Er beobachtet Religion somit mit Hilfe system*eigener* Kategorien und nicht durch anthropologische, psychologische oder kulturgeschichtliche Raster. Die „Begründung“ leitet er ein mit Formulierungen wie: „Es drängt sich auf ...“[49] oder „kann eigentlich nur der Gottesbegriff ...“[50] Daß sich Luhmanns Theorie gerade an der ersten Ur-Unterscheidung nicht weiter begründen kann, sondern auf das vorliegende Material (die religiösen Traditionen) hören muß, kann man als Schwäche und Grundlosigkeit kritisieren; es liegt im Konzept autopoietischer Systeme. Die Erstunterscheidung eines Systems ist *immer grundlos*, prinzipiell prinzipienlos, sie beginnt mit der bloßen Anweisung zu unterscheiden, ohne Angabe, wie und womit unterschieden werden soll.[51] „Wenn man die Möglichkeiten weiträumig überblickt, scheint nur eine einzige Variante diese Voraussetzung [hohe Abstraktionslage] zu erfüllen: *die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz*.“[52] Theologisch und religionswissenschaftlich wären auch andere Duale denkbar, wie z.B. „Erlösung/Verstrickung“ oder „Tiefe/Alltag“. Allerdings sind diese Vorschläge zu stark an der persönlichen Lebensbewältigung orientiert - eine

---

[49] Die Ausdifferenzierung der Religion, 315.
[50] Ebd., 316.
[51] Siehe „draw a distinction“ (3.4).
[52] Luhmann, N., Die Unterscheidung Gottes, in: Luhmann, N., Soziologische Aufklärung, Bd. 4: 236-253, hier 238. Ähnlich die Begründung in: Die Ausdifferenzierung der Religion, 313: „Im Kontext der Tradition der religiösen Semantik - und ohne diesen Kontext wäre kein Vorschlag sinnvoll - käme für eine Codierung des Religionssystems nach diesem Muster wohl nur ein einziges Schema in Betracht: *die Differenz von Immanenz und Transzendenz*.“ Dazu Anmerkung 97: „[Im Kontext der religiösen Semantik - und ohne diesen Kontext wäre kein Vorschlag sinnvoll] Oder anders gesagt: wäre ein Vorschlag nichts weiter als eine gedankliche Konstruktion der Soziologie.“

Maßgabe, die nicht notwendig religiös ist. Andererseits sind hochgradig abstrahierte Vorschläge wie Paul Tillichs „Tiefe“ oder John Hicks „ultimate reality“ zum einen so unbestimmt, daß sie Ausdifferenzierungen zu anderen Sinnsystemen wieder einebnen. Unbedingtheit und Realität können auch als Code der Philosophie oder Psychologie verwendet werden. Das ist möglich, aber unter Inkaufnahme einer Umwidmung von Religion in Weisheitssuche - ein Problem, vor dem Justins Auffassung vom Christentum steht. Zum anderen sind diese Vorschläge Letzt*begriffe*, keine Erst*unterscheidungen*. Letztbegriffe weisen alle Vorteile der klassischen Transzendentalien auf: Sie sind allinklusiv und konvertibel mit anderen Letztbegriffen. Sie lassen daher nur graduelle Stufungen von Nähe und Ferne zu, zusammengehalten durch logische oder ontologische Analogie bzw. Partizipation.[53] Aber damit verbergen sie zwei Probleme, die jedem Begriff innewohnen. Das erste ist die Möglichkeit seiner Selbstanwendung: Ist die Gutheit selbst gut? Ist das Sein selbst seiend, die Logik logisch? Diese Problem kann in die Mystik verschoben werden, wo erfahrbare Evidenz behauptet wird, oder in die Logik, wo Paradoxien zu Kalkülen entsemantisiert werden. Das zweite Problem besteht im Zulassen oder Verbieten der Möglichkeit seines Gegenteils: Ist das *nihil negativum* (nicht nur *nihil privativum*) oder das *mysterium iniquitatis* (nicht nur *privatio boni*) denkbar? Das Problem kann wiederum verschoben werden durch Verweis auf die Freiheit des Schöpfers, aus Nichts zu schaffen, oder auf die Freiheit des Menschen (bzw. des Teufels), gottwidrig zu handeln. Die Unterlassung des Anfangs - nämlich einen Letztbegriff anstatt eine Erstunterscheidung anzugeben - bricht an logischen oder moralischen Extremfragen immer wieder auf und muß immer neu verschoben werden.

Luhmanns Vorschlag besteht darin, *mit einem Paradox zu beginnen*, d.h. einem System ein Ur-Paradox zu unterstellen, um dann zu beobachten, welche Funktion die angeblichen Letztbegriffe bei der Selbstfortsetzung des Paradoxes einnehmen. Deshalb ist die Erstunterscheidung stets eine Differenz, kein Begriff.[54] *Man könnte die Entscheidung für „Transzendenz/Immanenz“ als Kompromiß begreifen aus systemtheoretisch hinreichend abstrakt und religiös hinreichend speziell.* Sie schließt nicht-

---

[53] Bezieht man die Transzendentalien aufeinander, enthalten auch sie Gegensatzstrukturen: Das „*aliquid*“ entspricht *in ordine ad aliud* dem, was das „*unum*“ *in se* bedeutet. Jedes ist allem anderen ein anderes. Das „*aliquid*“ läßt sich nur als Differenz von Selbigkeit und Nicht-Andersheit aussagen. Diese Differenz ist allem Seienden gemeinsam und damit transzendental, identisch. Ähnlich lassen sich „*verum*“ und „*res*“ gegenüberstellen.

[54] Ontologisch gesehen „ist“ sie gar nicht, sie entsteht erst bei ihrer Verwendung durch Systeme in ihrer Anwendung auf sich und ihre Umwelt. Vgl. die aus dieser Sicht scharfsinnige Kritik an den impliziten Ontologien des radikalen Konstruktivismus: Nassehi, A., Wie wirklich sind Systeme? Zum ontologischen und epistemologischen Status von Luhmanns Theorie, in: Krawietz, W./Welker, M. (Hg.), Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk, Frankfurt am Main 1992, 43-70.

theistische Religionen nicht aus, aber sie unterscheidet sich von psychologischen (z.B. glücklich/unglücklich) oder philosophischen Dualen (z.B. unbedingt/kontingent).

Negativfolie: Einwertigkeit als ontologische Vorform der Differenztheorie

Transzendenz ist gegenüber der einwertigen Seinscodierung (die anfangs keine Unterscheidung zulassen will, sondern einen allinklusiven Begriff „Sein" oder „Geist" unterstellt) eine Wiederholung und zugleich eine erste Auflösung der Einwertigkeit. Transzendenz dient als Garant der Realität des Seins, denn sie überwölbt das Seiende und das Scheinende. Transzendenz ist „gewißheitsäquivalent". Wo die einwertigen Dinge ins Nichts fallen oder aus dem Nichts kommen, kann man Transzendenz als die verbergende Aufbewahrung des Seienden einsetzen. Es gibt eigentlich nicht Nichts, denn alles kommt aus der oder geht in die Transzendenz. In dieser Fassung ist Gott zunächst nur die Erweiterung der Seinswelt. Er ist die Hinterwelt der aktuellen, wirklich erfahrbaren Welt, ist das, was „hinter" dem Horizont der Zeit oder des Raumes weitergeht. Gott bildet eine gesteigerte Weltrealität, letztlich ihre Verlängerung, nicht ihr Gegenüber. Auch Gott ist, was er ist. Sein fragmentarisches Erscheinen liegt ganz und gar in seinem Ermessen. Komplizierte Beschreibungen gelingen nicht bei einwertiger Beobachtung. „Transzendenz kann bei dieser Sichtweise nur eine andersartige Region derselben Wirklichkeit sein - etwas, was ebenso wirklich ist wie die wirkliche Welt, aber von ihr aus unerreichbar ist, weil alle Reisen und sonstigen Explorationen, wie die Erfahrungen zeigen, die Horizonte nur verschieben, aber nie hinter sie führen."[55] In dieser Form ist Gott *summum ens*, das Seiende *a fortiori*. Daß er eine andere Seinsweise, ein eigener Seinsakt „sein" könnte (klassisch-metaphysisch formuliert: daß die Analogie an ihrer Spitze dialektisch wird), bedarf einer anderen Perspektive, die auf Welt und Hinterwelt gleichzeitig blicken kann (nicht nur aus der Welt heraus auf eine Hinterwelt). Daher ist Gott als Exponent des Seins dessen Garant und notwendig existent.

Programmierungsproblem, Transzendenz als Negativpol

In jedem Funktionssystem werden Code und Programm getrennt gehalten. Aber es gibt Unterschiede in der Trennschärfe. Im religiösen System ist der Code schwerer zu programmieren, weil der positive Codewert, an den man direkt anschließen könnte, *nicht* einseitig präferiert wird. In unserer Schematisierung befindet sich „Immanenz" auf der rechten Seite. Es geht letztlich nicht um die Erde, auch nicht um den Himmel allein, sondern um das Auseinanderhalten von beiden. Zum Vergleich: Im Rechtssystem zielt alles auf das Recht und auf die Vermeidung von Unrecht, im Wirtschaftssystem auf Zahlung und auf die Verhinderung von Nichtzahlung. Die Programme sorgen dafür, daß die Codedifferenz immer erhalten bleibt (daß also Recht von Unrecht[56] und Zahlung von Nichtzahlung[57] unterscheidbar bleiben), sie sorgen auch dafür, daß eine Seite die andere kontrolliert: Unrecht wird im Namen

---

[55] Das einwertige, rein selbstbezügliche (weil nur auf sich selbst verweisende) Sein muß demnach das Transzendieren der Wirklichkeit bereits als Möglichkeit enthalten.

[56] In der Situation der Anomie oder umgekehrt im Paradies greift die Unterscheidung nicht.

[57] In der Situation der Hyperinflation oder umgekehrt im Schlaraffenland greift die Unterscheidung nicht.

des Rechts verfolgt; Nichtzahlung wird minimiert, um zahlungsfähig zu bleiben. Um des Positivpols willen wird der Negativpol behandelt. Im Falle der Religion liegen die Dinge genau umgekehrt: *Um des Negativpols willen wird der Positivpol behandelt*. Immanenz wird gestaltet durch die Arten der religiösen Weltgestaltung (Askese, Untertan-machen, Veredelung bis hin zu Zerrformen wie Abtötung und Vergötzung), um die Transzendenz abzubilden (Welt als Gleichnis des Himmels) oder selbst zur Transzendenz (Erlösung der Seele) zu gelangen. Das Programm der Religion bezieht sich also auf die Immanenz, obwohl es um die Transzendenz geht. Diese Inkonsequenz ist ein Merkmal der Religion. Die Programme gehen nicht unmittelbar aus dem Code hervor. Sie müssen diesen Bruch vor sich selbst rechtfertigen: Wie kann man immanent von Gott reden? Warum wird der Transzendente Mensch?

Man könnte es auch umgekehrt darstellen: Die Religion ist das einzig konsequente System, weil sie als einzige die bestimmbare Codeseite auf die rechte Seite setzt und als Pol für Anschlüsse anbietet:

	Abschlußpol, negativ	**positiv, Anschlußpol**
akademisches System	Unwahrheit	Wahrheit
juristisches System	Unrecht	Recht
medizinisches System	Krankheit	Gesundheit
ästhetisches System	Nichtstimmigkeit	Stimmigkeit
ökonomisches System	Nichtzahlen	Zahlen
religiöses System	*Transzendenz*	*Immanenz*

Formal wird immer an die Werte in der rechten Spalte angeschlossen. Aber differenztheoretisch bleibt der Positivwert „letztlich“ unbestimmbar, wogegen der Negativwert klar bestimmbar ist. Er behauptet einfach das Gegenteil. Das klingt paradox, läßt sich aber leicht verdeutlichen.

- Im akademischen System herrscht Klarheit darüber, was falsch ist, nicht aber darüber, was „letztlich“ Wahrheit bedeutet. Falsifikationen lassen sich leichter und sicherer führen als Verifikationen.
- Im juristischen System wird eindeutig definiert, worin eine Unrechtshandlung besteht. Was aber „letztlich“ Gerechtigkeit meint, wird an Präamblen von Gesetzeskodizes oder an die Moralphilosophie deligiert.
- Es gibt viele Krankheitsdiagnosen und Therapien. Aber was ist die eine Gesundheit, außer der Abwesenheit von Krankheit?
- Im ästhetischen System herrscht - wenn überhaupt in irgendeiner Frage - Einigkeit über Geschmacklosigkeit und Kitsch. Worin aber das Schöne „letztlich“ besteht, kann nur *via negationis* eingegrenzt werden.
- Das religiöse System macht hier die Ausnahme. Dem irdisch Gesinnten scheint es nur so, als ob das Immanente deutlich, offenkundig und sinnen-

fällig sei. Religion warnt vor der Überbewertung des Naheliegenden und Von-Selbst-Erscheinenden. Auf der anderen Seite erscheint das Transzendente auf den ersten Blick übersinnlich, verborgen und erst in der wahren Schau und der wahren Gnosis deutlich zu sein. Doch die Religion hat zusammen mit der metaphysischen Tradition stets umgekehrt argumentiert: Die sinnlichen Dinge sind *nur scheinbar* deutlich; alles Immanente ist „letztlich" Schatten (Höhlengleichnis) oder trübes Spiegelbild (1Kor 13,12: „jetzt sehen wir durch einen Spiegel") des Lichts von oben. Hingegen wird das Transzendente als das Lichte, Klare und somit Intelligibelste behandelt.

Bei der Weiterverarbeitung der Code-Unterscheidung herrscht die Bevorzugung des positiven Wertes. Denn von ihm aus kann man „weitermachen". Ihn kann man auf das Leben beziehen. Die an alle Wissensmaterien gestellten Forderungen nach Anwendbarkeit, Lebensbezug und Praxisnähe werden vom positiven, iterativen Codewert aus bedient. Mit dieser Bevorzugung wird die „Kommunikation *gegen die Wahrscheinlichkeit gesteuert*".[58] Es wird davon ausgegangen, daß niemand ganz gesund ist, deshalb wird die Medizin am Krankheits-Pol entwickelt. Es wird davon ausgegangen, daß Wahrheit sich nicht von selbst zeigt, deshalb wird Wissenschaft als Irrtumsvermeidung betrieben, die eine breite Programmierung auslöst: Methodendisziplin, Beweispflicht, Veröffentlichungspflicht ... Analog geht Religion davon aus, daß niemand ganz heilig ist (theologisch formuliert: daß alle durch die Erbsünde die Unmittelbarkeit zum Heil verloren haben), also wird am Immanenz-Pol angesetzt und nicht am Transzendenz-Pol, dem „eigentlichen" Thema von Religion. Deshalb wird Religion in ihrer Erstanwendung als Götzenkritik betrieben: Man durchsucht die Immanenz und prüft, wo und wie darin Transzendenz *nicht* vorkommt. Alle positiven Eingrenzungen des Heiligen sind Resultate dieser Ausgrenzungen. Daher kommt es, daß die Programme der Codes sich scheinbar mit dem Gegenteil beschäftigen (mit Unwahrheit, mit Rechtlosigkeit, mit Götzen und Häresien) und daß Dogmatiken und auch schon einfachste schamanistische Riten einen grundlegend exklusiven Charakter haben (Anathema bzw. Tabus).[59]

---

[58] Die Gesellschaft der Gesellschaft, 360.

[59] Die sicher nicht repräsentative, aber folgenreiche Ritentheorie Sigmund Freuds baut die gesamte Religiosität auf Verheimlichung auf. Vgl. „Totem und Tabu (1912)". Freuds zweifelhafte empirische Basis waren Berichte über totemistische Kulte, bei denen ein bestimmtes Tier, das für den Ursprung des Stammes steht, rituell getötet und verspeist wird. Freud rekonstruiert mit Hilfe seiner metapsychologischen Theorie die Funktion des Ritus: Er kompensiere ein Schuldgefühl aus einem Vatermord in der Urzeit, als die Sohngeneration ihren Ur-Vater getötet hatte, um dessen Monopol auf die Frauen der Horde zu brechen. Die rituelle Wiederholung (christlich: Eucharistie) solle den Ur-Mord und Ur-Inzest (Sühnetod) ungeschehen oder vergessen machen, sie aktualisiere aber zugleich den Triumph der Söhne über den Vater (Christi Erhöhung). Die Schuld werde auf das Totemtier verschoben und später auf die Gottvater-Vorstellung.

Daß religiöse Programme vor allem „negativ" arbeiten (Verschieben, Verdrängen), ist zwangsläufig mit ihrer Funktion als Kriteriologie für Entgegengesetztes gegeben und ist

4.3.7 Die spezielle Funktion des religiösen Codes

Paradoxie-Entfaltung

Codes drängen das System zur Entparadoxierung. Sobald ein System Unterscheidungen trifft, wird es nicht vermeiden können, die Unterscheidung auf sich selbst anzuwenden: Ist die Unterscheidung „wahr/unwahr" wahr oder falsch? Ist die Unterscheidung „transzendent/immanent" transzendent oder immanent? Das System kann Wege finden, die Unterscheidung so aufeinander zu beziehen, daß aus „A" „¬A" (nicht-A) folgt und umgekehrt. Z.B. muß Wahrheit so verwendet werden, daß sie Unwahrheit hervorbringt: Je mehr wir bewahrheiten, desto mehr Unwahrheiten tun sich auf. Umgekehrt: Je mehr man als unwahr erweist, desto näher kommt man der Wahrheit. Auf den Religionscode angewandt, heißt das: Je eigenständiger die Immanenz (Schöpfung), desto besser erweist sich die Allmacht der Transzendenz (Schöpfer). Umgekehrt: Je mehr Gott er selbst ist, desto mehr liebt er diese Welt.

Typisch an religiöser Codierung ist, daß die Differenz des Codes nicht einfach durch den positiven Wert zu einer Einheit gebracht wird, sondern daß die Differenz über ihren negativen Wert (Transzendenz) relativiert wird, auf einen „formlosen Letztsinn]"[60] hin. Wissenschaftlich vorentschieden ist, daß es methodisch richtig ist, wahr von unwahr zu unterscheiden. In der Ökonomie ist es besser, mehrere Werte zu besitzen. Für Moral ist es gut, zwischen gut und böse zu unterscheiden. Die Vorentscheidung der Religion ist dagegen viel weiter: Letztlich ist es Gottes Wille, ob man sich für Gott entscheidet oder für die (gottlose) Welt. „Bemerkenswert bleibt, daß die Paradoxie der Einheit des durch den Code different Gesetzten auftaucht *und über den negativen Wert des Codes, über den Reflexionswert, über die Transzendenz aufgelöst wird*."[61]

Religion ist die Reaktion auf eine Auflehnung oder die Konsequenz eines Auflehnens gegen das Formgesetz: Wenn du unterscheidest, wirst du unterscheidbar. Oder: Sobald du eine Differenz um etwas ziehst, ziehst du sie auch um dich. Oder: Sobald du etwas beobachtest, wirst du selbst beobachtbar. Das ist die Vertreibung aus dem Paradies, die dazu führt, daß das Urelternpaar anklagefähig und schamhaft wird; die Geschichte symbolisiert das

---

von daher allein noch nicht kritikwürdig. Allerdings behandelt Freud auch den religiösen Code (Erstunterscheidung), als wäre er Programm (Folgeunterscheidungen), indem er ihn auf ein Ur-Bedürfnis nach Ent-Schuldigung zurückführt. Damit liegt er auf der Linie der Religionskritik des 19. Jahrhunderts, die von der Anthropologie ausgeht (Marx/Feuerbach: Mensch als Gesellschaftswesen; Nietzsche: Mensch als Machtwesen; hier: Mensch als Triebwesen). Diese Art der Religionskritik ist selbst noch unkritisch, weil sie ein „Konstrukt" Mensch zum Ausgangspunkt nimmt, ohne zu rekonstruieren, wie es zu menschlichen Bedürfnissen kommt, wie sie angemeldet und weitergegeben werden.

[60] Die Religion der Gesellschaft, 127.

[61] Ebd.

„Ausgangsproblem der Unbestimmbarkeit aller selbstreferentiell operierenden Sinnverwendung“.[62] Dieses Problem, die Paradoxie der Selbstanwendung, haben alle binären Codes, weil sie stets die dritte Möglichkeit, die für eine Selbstbeobachtung notwendig wäre (neben Unterscheiden/ Nichtunterscheiden) ausschließen müssen. Man kann das Problem unbeachtet lassen, man kann es aber auch „zum Problem machen“ und darüber kommunizieren. Das ist das Formproblem schlechthin, auf das die Religion Angebote macht, es „besser zu handhaben“. Religion bietet nach Luhmann also Formen, die dazu dienen, das Formproblem irgendwie behandeln zu können. Die Alternative wäre Schweigen. Sobald Kommunikation beginnt und damit Unterscheiden und Beobachten, kommt Religion ins Spiel. Religion schleift sozusagen die schroffen Ränder des Anfangs bzw. der Unabschließbarkeit des Kommunizierens.[63]

Beispiel für Rekonstruktion des Anfangs: Autopoiesis

Der Anfang der Welt kann religiös entparadoxiert werden. Indem die Ursache der Welt als Schöpfungsakt durch Gott gedacht wird, findet eine Verlagerung der „Selbstimplikation der Prozeßerklärung“[64] in den Anfang statt. Das Sein der Welt wird aus einem Anfang erklärt: Ur-Sache. Dieser Anfang ist freilich denkerisch unerreichbar, weil das Geschöpf nie hinter die Schöpfung zurückdenken kann. Gott offenbart sich zwar der Welt, aber nur punktuell in die Geschichte hinein. Wäre Schöpfung als Ganzes die Selbstmitteilung Gottes, wäre sie Emanation. Die Schöpfung zeugt *von* Gott, aber sie ist nicht seine Zeugung. Schöpfung markiert ein Gefälle von Komplexität: Der unendliche, allmächtige Gott schafft eine endliche, vergängliche Welt. Gemäß der Unterscheidung von *poiesis* und *genesis* ist der Macher mehr als sein Werk. Zeitlich denkende Religion muß über kurz oder lang auf das Problem des Anfangs stoßen, wenn sie über den eigenen Anfang (das Offenbarungsgeschehen) oder über den Anfang der Welt (das Schöpfungsgeschehen) reflektiert. Der eigene Anfang kann als Intervention Gottes in die Geschichte hinein gedacht werden, wenn der Anfang der Geschichte erklärt werden muß. Es legt sich nahe, den Schöpfungsvorgang bereits als erste Selbstoffenbarung der Transzendenz zu fassen. Nähert man beide Vorgänge (Schöpfung und Erlösung) allerdings zu nahe einander an, dann ergeben sich Probleme bei der Unterscheidung von Weltweisheit und religiösem Wissen bzw. zwischen Natur und Gnade.

Das historische Christusgeschehen gibt Christen die Möglichkeit, die Einheit der Heilsgeschichte innergeschichtlich garantiert zu sehen. Gott trat in die säkularen Zeitzusammenhänge ein („Damals war Quirinius Statthalter von Syrien ...“ Lk 2,2) und wird am Ende der Tage wieder in die Weltzeit eintreten (1 Thess). Das Christentum kann das zyklische Zeitmodell nicht übernehmen, sonst würde dem Paschamysterium der „Tiefensinn eines nur einmal möglichen und nur einmal notwendigen Heilsgeschehens ge-

---

62 Ebd.

63 In dieser Hinsicht könnte man die Gnosis und den mystischen Gottesbegriff als die religiöseren Funktionsausübungen bezeichnen. Während das orthodoxe Christentum an der Unterscheidung immer festhält (gut/böse, Gott/Götze), verschwimmt in der Mystik und in der Gnosis das Transzendente im Differenzlosen, in einer paradoxen Einheit: Gott liebt alle, auch die Gottlosen; Gott ist überall, auch im Nichtgöttlichen; Gott ist Nichts, weil Seiendheit ihn einschränkt.

64 Funktion der Religion, 166.

nommen“.[65] Folglich finden auch die christlichen Rituale zeitunabhängig statt. Im Unterschied zum jüdischen Jom Kippur z.B. kann das Abendmahl an jedem Punkt der Zeitlinie gefeiert werden, nicht nur an Ostern. Die Spanne zwischen Paradies und Gericht ist ein moralisches Kontinuum. Sie wird undifferenziert gedacht, weil die innerweltliche Geschichte insgesamt in bezug auf Anfang oder Ende homogen ist. Alle Zeitpunkte haben dieselbe Verbindung zur göttlichen Welt. Irenäus ist der erste Konstrukteur einer universalen christlichen Geschichte. Justin baut die prophetischen und christlichen Ereignisse in die säkulare Weltgeschichte ein. Irenäus dreht die Perspektive um: Weltgeschichte befindet sich innerhalb der *dipositio salutis*. Dies erfolgt im Gegenzug zur Gnosis mit ihrer Wiederholungstendenz. Der gnostische Christus kommt öfter, das Heilsgeschehen gelingt erst wiederholt. Offenbarung geschieht immer wieder in der Erkenntnis durch das Pneuma. Irenäus' Begriff von Inkarnation verbietet solche Abbildungsverhältnisse, die das irdische Christusgeschehen zum Reflex eines größeren Geschehens degradieren würden. Er benutzt zwar das Abbild-Schema, jedoch nur im Steigerungsmodus: Christus überbietet bezüglich des Heiles Adams Fall, wie er auch alle Offenbarung durch alttestamentliche Prophetien zusammenfaßt (*recapitulatio*) und überbietet.

Entparaxodierung durch Invisibilisierung

Religion bietet Unterscheidungen, mit denen man das Unterschiedslose (den allumfassenden Sinn) besprechen, behandeln, bedenken kann. Religion gibt ihm somit eine kommunikative Form, ohne die man vom Formlosen nur schweigen könnte. Dies geschieht auf verschiedenen Ebenen (Interaktionen, Organisationen, Gesellschaft) und in drei Dimensionen. In der Sachdimension stellen sich Probleme von Einheit und/oder Vielfalt Gottes, in der Sozialdimension erheben sich Fragen der Personalität und/oder der Anonymität Gottes, in der Zeitdimension entsteht das Problem von Ewigkeit und/oder Geschichtlichkeit Gottes. Diese und/oder-Verhältnisse werden diskutiert bezüglich der Folgeprobleme: Möglichkeit, Gott/Götter aufeinander zu beziehen (Polytheismusproblem); Möglichkeit, ihm begegnen zu können (Anonymitätsproblem); Möglichkeit, ihm eine Offenbarung zuordnen zu können (Geschichtlichkeitsproblem). Diese Folgeprobleme fordern neue Unterscheidungen, weil sie gegen die Erstbehauptung verstoßen, daß die Transzendenz über allen Sachen, Personen und Zeiten stehe. Man löst sie durch den Gedanken der Schöpfung: Gott ist *vor* allen Unterscheidungen; diese kommen aus ihm. Daher muß die überweltliche Transzendenz (Übernatürlichkeit) auf die weltrelative Transzendenz (Übersinnlichkeit) bezogen werden, etwa durch den Offenbarungsgedanken. Das Problem verschiebt sich immer weiter in genauere Unterscheidungen hinein.[66] „Die durch ihre Supplemente verdeckte Ausgangsparadoxie kehrt, nicht wiedererkennbar, ins System zurück.“[67] Insofern fungiert Religion als *Invisibilisierung eines Ausgangsparadoxons*. Man

---

[65] Ebd., 161.

[66] Dabei ist es zunächst gleichgültig, ob die Unterscheidungen als Dissens toleriert werden (talmudisch) oder als Konsens festgelegt werden (dogmatisch). Vgl. Die Religion der Gesellschaft, 135f.

[67] Ebd., 136.

kann das Paradox nicht auflösen, man kann es nur vermeiden (umgehen, beschweigen, wiederholen) oder man beginnt die Dif-Ferenz des Paradoxons in Unterscheidungen hinein. Religion ist in diesem Sinn Auf-Schub, da sie das Startproblem verschiebt. Sie muß das Problem behandeln, ohne es lösen zu können. Dies wird letztlich wiederum Gott überlassen. Der Kreis darf also nicht geschlossen werden, sondern muß immer weiter ausgezogen werden in der Hoffnung auf eine eschatologische Lösung. Der Weg bis zur Lösung enthält stets den Überhang des Operativen über dem Kognitiven. Man geht sozusagen mit Wechseln um, die man nie alle auf einmal einlösen darf, sonst endet der ansonsten funktionierende Austausch von Begriffen im Bankrott. Man kann Schöpfung durch die Liebe Gottes zur Welt erklären, diese Liebe wiederum durch das Gegenüber von Vater und Sohn, dieses Gegenüber wiederum als Grund aller Offenbarung, Offenbarung als Eintreten in die Geschichte usw. Religiöse Satzreihen dürfen aber nicht alle ihre Elemente gleichzeitig und ohne Verweisstruktur erklären wollen. Der Zusammenhang (Kognitives) ist offen, nur die Handhabung (Operatives) ist geschlossen.

4.4 Kontingenzformel

Codes an sich sind nicht operationalisierbar. Als Relais zwischen Codierung und Programmen benötigt man Kontingenzformeln. *Daß* ein System einen Code verwendet (z.B. zwischen Transzendentem und Immanentem unterscheidet), sagt noch nichts darüber aus, *wie* es dies tut. Das Wie ist ablesbar an der Kontingenzformel, und an ihr ist die Differenz der Religionen untereinander ersichtlich. Wenn im folgenden von „Codierung“ oder „Fehlcodierung“ die Rede ist, ist die Stellung der Kontingenzformel gemeint.

4.4.1 Begriff

Der Begriff „Kontingenzformel“ ist irreführend. Es handelt sich nicht um eine Formel *für* die Kontingenz, sondern um eine *Formel zur Absorption von Kontingenz*. Je weiter Systeme voneinander entfernt sind und je mehr sie eigene Codes benutzen, desto unselbstverständlicher wird die Verwendung jedes einzelnen Codes. Die Negationsmöglichkeiten wachsen. Von anderen Systemen aus gesehen ist der religiöse Code nur einer unter anderen möglichen Codes. Religion wird selbst nicht-notwendig, kontingent. Um auf diese Negationsmöglichkeiten[1] antworten zu können, bieten Kontingenzformeln eine Art Letztbegründung oder das Generalmotiv eines Systems. Um Gottes Willen ist die ganze Religion da. Wer die Kontingenzformel hinterfragt, ist bereits „draußen“: Wer „Gott“ erklärt haben will, glaubt nicht. Kontingenzformeln dienen also im Hinblick auf andere Systeme zur Verbergung der

[1] Vgl. Funktion der Religion, 201.

eigenen Kontingenz mittels einer internen Notwendigkeit. Deshalb haben Kontingenzformeln immer hypothetischen Charakter.[2]

4.4.2 Funktionen

Verendlichung (Kontingentierung) in bezug auf das System

Kontingenzformeln „kontingentieren" im Vollsinn des Wortes. Indem man annimmt, daß die Summe der Waren endlich ist, erzeugt man die Vorstellung der Knappheit, die die Ökonomie am Laufen hält. Indem man annimmt, daß es einen Gleichgewichtszustand der Ansprüche gibt, erzeugt man die Vorstellung der Gerechtigkeit, die das Rechtssystem vergleichs- und arbeitsfähig macht. Zur Veranschaulichung:

System	**Kontingenzformel**
Wirtschaft	Knappheit
Recht	Gerechtigkeit, Rechtspositivität
Wissenschaft	Konditionierbarkeit, Limitationalität
Erziehung	Lernfähigkeit
Kunst	Gelingen
Politik	Freiheit
Religion	*Gott, höchstes Wesen*

Allen Formeln ist gemeinsam, daß sie das Gesamt der Kommunikationen im System *quasi von außen* umfassen. Kunst darf nicht nur Handwerk sein, es muß „noch etwas hinzukommen". Alle Erziehungskniffe würden nichts nutzen, wenn beim Schüler keine Lernfähigkeit vorhanden wäre. Alles Produzieren/Konsumieren hätte keinen Sinn, wenn nicht ein Sockel an Bedürftigkeit bestünde. Auf die Religion angewandt: Alles Reden vom Transzendenten wäre hohl, wenn nicht geglaubt werden könnte, daß es *semper maior* ist als alle Vorstellungen von ihm.[3]

---

[2] Von außen gesehen erfüllen sie die Funktion, bei hoher systemeigener Komplexität „die unbestimmte Kontingenz eines besonderen Funktionsbereichs in bestimmbare Kontingenz zu überführen", Funktion der Religion, 201. Die Kontingenzformel steht für die nicht negierbare Tatsache, daß alles Kontingente negiert werden kann. Man kann alles, *was* in dieser Welt vorkommt und *weil* es in dieser endlichen Welt vorkommt - also auch alle Notwendigkeitsbehauptungen! - hinterfragen, anzweifeln, negieren. Man kann das tun, aber wer es tut, stellt sich außerhalb des Systems. Innerhalb des Systems darf man es nicht. Insofern fungiert die Kontingenzformel als Negationsverbot nach innen und als Negationsangebot nach außen.

[3] Kontingenzformeln haben insofern mit traditionellen regulativen Begriffen gemeinsam, daß sie nur postulatorisch vorkommen, sie unterscheiden sich aber von ihnen, weil sie limitativ (nicht wie Ideen illuminativ, eher als reine Verstandesbegriffe synthetisch-ordnend) funktionieren.

Umgekehrt schützen die Kontingenzformeln die Systemvorgänge vor Inflation. Hätten die Konsumenten keine Bedürfnisse oder gäbe es unendlich viele Waren, wäre Wirtschaft überflüssig. Wären alle Kinder Genies und gäbe es gar nichts Wissensnotwendiges, würde sich Erziehung erübrigen. Auf die Religion angewandt: Wenn das Transzendente immer und überall zugegen wäre und die Gläubigen sich schon in seinem Besitz wähnen dürften, bedürfte es keiner Religion.
Im System herrscht stets die Unterstellung, daß eine Handlung den Rest der Möglichkeiten verkleinert, daß man nicht noch einmal vor derselben Alternative stehen wird. Wieder treten wir in eine systemtheoretische Schleife ein: So wie die Ökonomie das System zur Knappheitsbewältigung ist und zugleich das System, das Knappheit erst sichtbar macht, so ist Religion das System zur Beantwortung der Gottesfrage und zugleich das System, das die Gottesfrage stellt.

Symbolisierung in bezug auf andere Systeme

Nach außen dient die Kontingenzformel als Einheitsformel, anhand derer das System erkannt werden will. Sie enthält das Mindeste, was man als Außenstehender von einem System wissen sollte. Der Wirtschaft geht es letztlich um die Bewältigung von Knappheit. Das ist auch jemandem verständlich, der nicht das komplizierte Räderwerk des Marktes studieren will. In der Schule wird gelernt, daß die Justiz dazu da ist, Gerechtigkeit zu schaffen. Man bietet fremden Systemen, die eine andere Sprache benutzen, einen kompakten Begriff an, der zwar die binäre Grundunterscheidung symbolisiert, aber sie aktuell nicht expliziert. Die Religion kann sich von anderen Systemen absetzen und sich vor anderen Systemen erklären als dasjenige System, dem es um „Gott“ geht.
Für unsere Untersuchung ist besonders relevant, daß dieselbe Funktion auch nach innen gilt, dort aber als „Selektionskriterium“.[4] Kontingenzformeln stehen für das Gesamt aller in einem System zugelassenen Möglichkeiten und Wirklichkeiten. Sie legen damit auch die Grenzen des Möglichen fest. *Unterscheiden die Codes ein System vom anderen, so unterscheidet die Kontingenzformel einen Codegebrauch vom anderen*. Sie antwortet auf Unsicherheiten, die durch Grenzfragen aufgeworfen werden, wie „Ist das Böse transzendent oder immanent?“, „War vor der Unterscheidung von Himmel und Erde das Nichts?“, „Ist nicht *alles* transzendent und das Immanente nur sein Schleier?“ und umgekehrt „Ist nicht *alles* immanent und das Transzendente nur seine Projektion?“ Diese Fragen können nicht mittels des Codes bearbei-

[4] Luhmann sieht in ihr geradezu eine Art Kurzkatechismus, „ja fast schon eine Gesamtformel für die religiöse Programmatik, die angibt, was im Verhältnis von Immanenz und Transzendenz richtig und was falsch ist. [...] Man muß nicht wissen, was er ist. Man muß wissen, wie er urteilt, um das eigene Leben auf die Liebe Gottes einstellen zu können.“ Die Religion der Gesellschaft, 168.

tet werden, weil sie die Codierung selbst in Frage stellen. Deshalb muß der Gebrauch des Codes limitiert werden.

Zur Schematisierung: Wir vermögen nun das Codierungsschema zu vervollständigen. Weil die Kontingenzformel als ein Drittes beide Codewerte symbolisiert, zusammen- und auseinanderhält, können wir sie nun unterhalb der Waagrechten mittig plazieren:

negativer Codewert | positiver Codewert
Kontingenzformel

Man könnte auch den dritten Begriff auch wie ein Vorzeichen vor eine Klammer schreiben:

Kontingenzformel (negativer Codewert | positiver Codewert)[5]

Aber das erstgenannte Schema ist anschaulicher, weil es erstens die *Einheit des Unterschiedenen* auszudrücken vermag, indem es die Kontingenzformel unterhalb des senkrechten | Trennungsstriches zentriert, und weil es zweitens den gleichen Abstand zu beiden Codewerten darstellt, indem es die Kontingenzformel auf einer anderen Ebene, nämlich unterhalb des waagrechten _|_ Trennungsstriches plaziert. *Das Dritte ist nicht ein weiterer Codewert, sondern eine andere Codeebene.*

Transformierbarkeit in bezug auf die Codewerte

Wie Drittes ausgeschlossen wird, entscheidet darüber, ob die Codewerte auf der Programmebene ineinander transformierbar sind oder nicht; mit anderen Worten, ob bei den Anwendungen des Codes oszilliert werden kann: Kommt Transzendentes in der Immanenz vor? Kommt Immanentes in der Transzendenz vor? Wenn Transzendenz in der gnostischen Welt vorkommt, dann nur als unvermischter Funke aus dem Pleroma, der nichts über die Immanenz aussagt.[6] Es ist eine frühe Leistung von Hochreligionen, die Code-Differenz symbolisch zu vermitteln, und es ist ein Rückfall, wenn diese Vermittlung versäumt oder wieder aufgehoben wird. Die Transzendenz wird dann unerreichbar und die Immanenz unentrinnbar. Moral, Riten, Gebete bleiben dann Ausdruck der Unentrinnbarkeit und ohne Einfluß auf das Verhältnis zur Transzendenz.

Gerade die religiöse Codierung verlangt nach der Aufhebung der Differenz der beiden Codewerte (A und nicht-A bzw. Transzendenz und Immanenz).

---

[5] Doppelte Striche (|| oder _._) stehen für funktionale Entkoppelung des Getrennten. Seiten oder Ebenen können nicht (in unserem Fall durch Abbildung oder Teilnahme) miteinander relationiert werden; was hier passiert, hat dort keine Auswirkungen. Durch doppelte Striche wird ein Teil des Schemas abgelöst, so daß er keine Variable in der Gleichung bildet und zu einer festen Konstanten wird.

[6] Vgl. das „Evangelium veritatis“: Alle Aussagen sind Erzählungen der Kontaminierung und Dekontaminierung des Transzendenten durch bzw. vom Immanenten. Vgl. dagegen die Heftigkeit, mit der Irenäus der Immanenz eine transzendente Zukunft zusagt („Auferstehung des Fleisches“).

Ein wahrhaft göttlicher Gott ist *mehr* als das Gegenüber von Welt, und Welt ist etwas anderes als einfach das Außergöttliche. Daher verlangt der Code Transzendenz | Immanenz die Form:

Transzendenz | Immanenz
Drittes

Konvertierbarkeit in bezug auf Folgeunterscheidungen

Codierung verdoppelt alles in eine positive und eine negative Version. Die Verdoppelung kann sich auf jeder Seite wiederholen. So wird die Immanenz in Heiliges und Profanes kartiert. Diese ortsgebundene Unterscheidung kann überlagert werden von einer handlungsgebundenen: verunreinigende Handlungen versus reinigende Handlungen.[7] Mit der Unterscheidung „sakral/profan" lassen sich nur heilige Orte und Zeiten angeben, mit „rein/unrein" können dagegen detaillierte Gesetze entworfen werden. Es können je nach Flexibilisierungsbedarf noch andere Unterscheidungen hinzukommen: Gnade/Sünde, Leid/Heil oder Wahrheit/Schein, weil sie auf Zustände eingehen können, die dezidiert nicht religiös sind, z.B. wenn jemand Not erfährt oder Verbrechen begeht. Der Radius einer Religion weitet sich so aus. Aber als Mindestbedingung bleibt bestehen: Alle Folgeunterscheidungen müssen sich auf die Kontingenzformel beziehen lassen. „Gott" muß immer unter dem Bruchstrich jeder Unterscheidung stehen können:

Gnade | Sünde	Heil | Leid	Reinheit | Unreinheit
Gott	Gott	Gott

Wäre Gott nur für Reinheit, Gnade oder Heil zuständig und ohne Bezug zu Unreinheit, Sünde oder Leid, begänne sich das Religionssystem auszufransen in ein Hygiene-, ein Moral- oder ein Medizin-System. Die Kontingenzformel fungiert hier folglich als Relais.

Asymmetrisierung in bezug auf den Code

In der Ökonomie geht man immer von Knappheit aus, nicht von Überfluß, mit der Folge, daß der Zahlungs-Pol gegenüber dem Nichtzahlungs-Pol bevorzugt wird. Im Rechtssystem geht man immer von Gerechtigkeit (oder Legitimität) aus, nicht von Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse", mit der Folge, daß der Rechts-Pol gegenüber dem Unrechts-Pol bevorzugt wird. Um fortsetzungsfähig zu bleiben, muß ein System in Aussicht stellen, daß bestimmte Optionen aussichtsreicher sind, andere weniger aussichtsreich.[8] Der symmetrische Code bekommt ein eindeutiges Gefälle, welches anzeigt, wo man „eher" anschließen soll.

---

7 Vgl. Funktion der Religion, 194.

8 „Anschluß ist Ausschluß", Die Religion der Gesellschaft, 147.

Die gegenseitige Bestimmung zweier Begriffe führt zur unendlichen Spiegelung der Codeseiten und letztlich zur Unbestimmtheit. Daher muß die Interdependenz „A ist ¬A“, „¬A ist ¬¬A“, „¬¬A ist ¬¬¬A“ ...) unterbrochen werden. Gegenseitige Bestimmung entsteht immer dort, wo zwei Größen aufeinander treffen, die voneinander unterschieden sind und doch aufeinander bezogen werden: „Ich weiß nicht, ob du weißt, was ich weiß ...“ .[9] Es entwickelt sich ein unendlicher Progreß der Unterstellungen und Korrekturen von Unterstellungen. Irgendwann schlägt eines der beiden Systeme den Knoten durch, indem es sich asymmetrisiert: Es behandelt die Äußerung des anderen als authentischen Ausdruck eines anderen Systems und nicht mehr als ein von der Informationsverarbeitung produziertes Bild. Der Vorteil dieser - willkürlich erscheinenden - Entscheidung ist, daß nun ein relativ fester Anschlußpol gewählt ist. Alle Systeme folgen dieser Notwendigkeit und nähern die Kontingenzformel ganz dicht an einen der beiden Codewerte an, meistens an den positiven:

- Der Politik, die nach Machthaben und Ohnmächtig-Sein unterscheidet, geht es um Freiheit, also um die Möglichkeit, seiner selbst mächtig sein zu können.
- Der Justiz, die nach Recht und Unrecht unterscheidet, geht es um Gerechtigkeit.
- Dem Erziehungssystem, das nach Mehr-Lernen und Weniger-Lernen unterscheidet, geht es um Lernfähigkeit.
- Die Religion macht hier keine Ausnahme. Sie unterscheidet nach Transzendenz und Immanenz, und ihr geht es um das transzendente Wesen schlechthin: Gott.

Was vorher so fein und symmetrisch durch den Code getrennt wurde, wird nun einseitig betont und bevorzugt.

4.4.3 Das spezifisch Religiöse

Re-Symmetrisierung speziell in der Religion

Aber - und hier ist Luhmann meines Erachtens zu erweitern - Religion steht in einem besonderen Dilemma. Ihre Funktion ist es, den differenzlosen Sinn zu kommunizieren, daher darf ihre Codierung nicht einseitig bevorzugt werden. An dieser Stelle muß an das „unzurechenbare“ Medium der Religion erinnert werden. Weil Glaube nicht einseitig in Gesinnung (Erleben: innerliche Hingabe) oder einseitig in objektive Taten (Handeln: gute Werke) aufgelöst wird, gibt er als Medium *nicht-reduzierte* Komplexität weiter. Um komplexitätsreduktiv zu sein, müßte er eindeutig zurechnen, wer Alter und wer Ego (Subjekt und Objekt) des Glaubensaktes ist. Die Kommunikation über

[9] Wo keine Verbindung besteht, kann der Erfolg von Vermittlung (ob sich beide verstehen, ob beide sich mißverstehen, ob beide vielleicht sogar identisch sind) nur immer als gegenseitige Beobachtung beobachtet werden.

das Glaubensmedium erhöht Komplexität, weil zu viele Zurechnungsmöglichkeiten offen bleiben. Kommunikationstheoretisch hat eine solche Kommunikation „keinen Sinn". Wo man Komplexes nicht in besser handhabbare Komplexität überführt, gibt es keinen Informationsgewinn. Nun läßt sich der ganze Sachverhalt aber umgekehrt ausdrücken: Indem die Selektionslast ungefiltert weitergegeben wird, weist Religion auf die Tatsache hin, daß alle (andere) Kommunikation selektiv verfährt und mit vereinfachenden, ausblendenden, abstrahierenden Medien handelt.[10] Die Unbestimmbarkeit, die Kontingenz jeder Bestimmung, wird auf die Kontingenzformel „Gott" bezogen, der selbst unbestimmbar ist, dessen Wille aber das eigene Zum-Glauben-gefunden-Haben „rechtfertigt". Die Religionswahl des Gläubigen wird so als Gnadenwahl Gottes der Beliebigkeit entzogen, sozusagen „entkontingentisiert". Die Kontingenzformel der religiösen Kommunikation („Gott") thematisiert daher die Selektivität und Kontingenz *aller* Kommunikation.[11] Deshalb ist der Traktat von der analogen Rede des Unendlichen unter endlichen Bedingungen nicht nur ein Methodenproblem, sondern das reflexive Kernstück von Religion überhaupt. *Religion ist dasjenige Teilsystem, das die Begrenztheit von Systemen überhaupt problematisiert und kompensiert, indem es am eigenen Medium „Glauben" ständig erprobt, welche Kontingenzen noch intersystemisch kommunizierbar sind.*[12]
Die Codedifferenz muß als Differenz symbolisiert werden. Es verbietet sich daher, einen der beiden Codepole als Kontingenzformel zu verwenden. *Religion unterscheidet sich von allen anderen Systemen darin, daß ihre Kontingenzformel äquidistant zu beiden Codewerten ist. Der systemischen Tendenz, den Transzendenzpol zu bevorzugen, muß aktiv gegengesteuert werden.*

Kontingenzformel als Name
Im Unterschied zum Codewert, der als Begriff fungiert, ist die Kontingenzformel eine Chiffre oder ein Name. Religion verwendet „Gott" nicht als Begriff. Gottes Name ist „Gott", weil nur er damit „begriffen" werden kann; es gibt keinen anderen. Namen dienen dazu, den Namensträger (Jahwe, Vater)

---

[10] *Geld* ist abstrahierte Ware, *Macht* die Ausblendung des Einzelfalls, *Liebe* die Abblendung sexueller Alternativen, *Wahrheit* der Verzicht auf ständigen Zweifel.

[11] „... daß ein religiöses Medium nicht speziell für die Übertragung riskanter, unwahrscheinlicher Selektionsleistungen gewidmet sein kann, sondern sehr viel fundamentaler die Erfahrung der Selektivität als gemeinsame kommunikationsfähig machen muß." Funktion der Religion, 125.

[12] Nehmen wir das Beispiel *Menschenrechte*: Religion versucht, einen göttlich fundierten Wertebegriff des Menschen zu pflegen, mit dem sich die Bevorzugung eines Tieres bei medizinischen Versuchen (vor Embryonenexperimenten) begründen läßt. Dies gelingt nur, wenn „Wert" unabhängig von anderen Codes (Macht, Geld, Zuneigung) formuliert werden kann. Wenn diese Unabhängigkeit allerdings zu weit getrieben wird, führt es dazu, daß der Wert nurmehr *inner*systemisch erfolgreich ist. Um als Verbot auch außerhalb des religiösen Systems zu funktionieren, muß der „Wert" als Gebot verstanden werden.

direkt zu adressieren. Dies geht auf Kosten der Erklärungskraft. Ein Name sagt nichts über den Träger aus, er ruft ihn - seine Existenz und Wirksamkeit immer schon vorausgesetzt - an. Daher ist die Grundoperation der Namensverwendung Anerkennung, im Gegensatz zur Erkenntnis von Begriffen. Kommunikationstheoretisch besteht Anerkennung aus dem Verzicht, die Existenz und Wirksamkeit des Gegenübers als eigene Selektion ausweisen zu wollen. Namensverwendung ist reines Sagen, das phänomenologisch allem Aussagen zugrunde liegt. Im Gegensatz zum sortalen Begriff ist die Chiffre oder der Name „Eigenname“ und *hapax legomenon*. Er bezeichnet nicht die Gattungszugehörigkeit aufgrund spezieller und genereller Merkmale, sondern die Einzigkeit. Einzigkeit aber kann nicht weiter begründet werden, sondern ist Begründungs- und Assoziationsstop mit dem Ziel, mit etwas Umgang haben zu können. Reflexion dagegen ist aufgrund der dazu notwendigen Distanzierung Aufschub von Umgang.

Mit Chiffren und Namen kann man Geschichten erzählen,[13] Begriffe muß man ableiten. Deshalb ist stark zu unterscheiden zwischen dem Begriff „Transzendenz“, der nur in einem Bezug zur Immanenz steht und als Gegenwert von ihr abgeleitet ist, und der Chiffre „Gott“, die dazu da ist, kontingent behandelt zu werden. „Gott“ ist daher selbst etwas Kontingentes, wenngleich auch dasjenige Kontingente, das alle Bestimmtheit und Unbestimmtheit wieder auflöst. Wenn „Gott“ also innerhalb des positiven Codewerts „Immanenz“ vorkommt, dann nicht einfach als dessen Negation (das wäre Transzendenz), sondern als Negation der Negation. Der Gottesbegriff muß so gebaut sein, daß er seine kontingente Verwendung übersteht. Sonst könnte man die Kommunikation über Gott einfach negieren, indem man sagt, „Gott gibt es nicht!“, oder indem man Menschen, die sagen, „Gott gibt es!“, zum Schweigen bringt. „Gott“ darf daher nicht zu perfekt gedacht werden, son-

[13] Hier setzt die Kritik von G. Schneider-Flume ein, Luhmanns Religionstheorie sei rein begriffliche Reflexion: „Wenn an Stelle des Erzählens der Geschichte Gottes im Religionssystem lediglich die systemtheoretisch verstandene Reflexion steht, generiert sich Religion ausschließlich aus dem Konstitutionsprozeß von System und Welt. [...] Freilich gibt Religion, die das Erzählen der ihr eigenen Geschichte aufgibt, jede kritische und jede soteriologische Funktion gegenüber der Welt preis zugunsten einer eindimensionalen Eingliederung in den Weltprozeß. Nur durch Erzählen kann christliche Theologie der Welt als Leistung das Widerfahrnis der Liebe Gottes entgegensetzen ...“ Schneider-Flume, G., Theologie als Kritik von Sinnsystem und Sinnkonstruktion. Zur Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 26 (1984) 274-288, hier 282. Schneider-Flumes Position beruht auf einem gründlichen Mißverständnis: Luhmanns Religionsverständnis sei ihrer Meinung nach gefangen in einer „nicht transzendierbaren“, geschlossenen, „eindimensionalen“ Welt (vgl. ebd., 283f.). Erstens wird hier „Umwelt eines Systems“ mit Welt (die durch ihre Nicht-Abschließbarkeit ausgezeichnet ist) verwechselt, zweitens ist es gerade ein Hauptanliegen Luhmanns, den *Umgang* mit dauernd gegebener Transzendenz, Mehrdimensionalität, Unbestimmtheit zu beobachten. Man kann es nicht oft genug vor Augen halten: Sein Thema ist nicht der Begriff von Transzendenz, sondern die Wirkung von Transzendenzbegriffen.

dern muß seine immanente Erfolglosigkeit vorwegnehmen. Die Tötung Christi als Offenbarer Gottes ist die extremste Form, die Kontingenz der Gotteskommunikation zu kommunizieren, zumal die Ermordung des Jesus von Nazareth nicht als Hinrichtung aufgrund soziopolitischer Konflikte erzählt wird, sondern als Selbsthingabe des Gottessohnes für die Menschen. Gott zeigt mit unüberbietbarer Konsequenz seine eigene Negierbarkeit.

Gott als Person

Hier wird deutlich, daß „Gott" als Person, als Subjekt, als Wille und Verstand als eine Kontingenzformel im Wortsinne fungiert: Wenn Gott personhaft gedacht wird, lassen sich seine Verfügungen besonders gut kontingentieren (kann er die Welt lieben, sich intentional offenbaren, sich an den Bund halten ...). Alles, was Gott tut, ist Ausdruck seines freien, personalen Willens. Der Flexibilitätsgewinn der Person-Metaphorik liegt darin, daß die Transformationen von Transzendenz in Immanenz (z.B. Schöpfung, Fall, Offenbarung) oder von Immanenz in Transzendenz (z.B. Gericht, Weltenbrand, Heimholung) nicht als zwangsläufige Planerfüllung, sondern als Absicht gedacht werden kann. Rückübersetzt: Der Gedanke eines persönlichen Gottes erzeugt mehr Kontingenz als der eines anonymen Fatums. Die „Logik" der Heilsökonomie liegt im unergründlichen Ratschluß Gottes, der sich so oder so entscheiden kann. Gott unterliegt keinerlei Systemlogik des Pleromadramas, sondern besitzt einen Willen, auf den alles Kontingente hier auf Erden, alle positiven *und negativen* Widerfahrnisse bezogen werden können. Man muß allem, auch dem Endlichen, Abgebrochenen, Falschen einen Platz in Gottes Heilswillen zuweisen können.[14]

„Gott" verhindert die ununterbrochene Weiterverzweigung der Transzendenz, weil er den Horizont alles Transzendenten ausmacht. So wie die Annahme von Knappheit allen Gütern ihren Wert gibt, wie die Annahme von Gerechtigkeit allen Gerichten ihre Legitimität gibt, so deckt die Annahme eines Gottes bei religiösen Äußerungen die Behauptung von Sakralität. Nur wenn *nicht* alles heilig ist, ist etwas heilig. Nur wenn *nicht* alles göttlich ist bzw. es nicht beliebig viele Götter gibt, gibt es einen Gott. Die prinzipielle Abschließbarkeit, Kontingentierbarkeit ist die Kerndifferenz des Monotheismus zum Polytheismus.[15] Der Vorteil der monotheistischen Kontingenzformel liegt darin, daß sie abstrakter ist und Verschiedenes „nicht mehr *als* das-

---

[14] Zudem fungiert die Personalität Gottes „als Korrektiv eines Folgeproblems höchster Perfektion: der Gefahr ihrer Sterilität. Sie macht nämlich glaubhaft, daß auch das selbstgenügsame, unverbesserbare ens perfectissimum an der Welt noch Interesse hat und Motive, sich auf sie hin zu verschenken. In ihr steckt unter anderem die Behauptung, daß Gott sich selbst respezifiziert." Funktion der Religion, 131.

[15] Vgl. Gladigow, B., Der Sinn der Götter. Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung, in: Eicher, P. (Hg.), Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung, München 1979, 41-62.

selbe, sondern *durch* dasselbe“[16] erklären kann. Gegensätzliche Phänomene werden im Polytheismus auf gegensätzliche Gottheiten zurückgeführt, aber damit erhöht sich der Klärungsbedarf, wie sich diese Götter zueinander verhalten.

> Das Numinose kann aus einer disparaten Götterwelt bestehen, in der sich Einzelgötter gegenseitig hemmen oder unterstützen. Der homerische Pantheon mischt beides: ortsgebundene Naturgötter und mobile Olympier. Thetis muß im Meer bleiben, Zeus darf überall hin.[17] Die Entwicklung von der archaischen Funktionsgottheit zum hochzivilisatorischen Himmelsgott nimmt ihren take off bei der die Trennung von Funktionsbereich und Funktionenvielfalt. Je weniger ein Gott an einen Ort und eine Funktion gebunden ist, desto mehr kann er zwischen verschiedenen ihm zu Gebote stehenden Funktionen auswählen. Er kann belohnen oder strafen, kann anwesend oder abwesend sein. Die Kontingenz des Einzelgottes wird sozusagen in die Kontingenz der göttlichen Einzelhandlung verlegt. Daher interessiert es den Gläubigen nicht so sehr, welchen Gott er anrufen soll, sondern wie und warum der Hochgott so handelt. Der Polytheismus bildet beim Import von Kontingenz eine Zwischenstufe: Die einzelnen Götter - obwohl schon dissoziiert durch Ort und Aufgabe - werden begrenzt durch Beziehungen zu anderen Göttern: Vorgeschichten, Verbindlichkeiten, Verwandtschaft. Nur mit Mühe und nur in großen Epen lassen sich verschiedene Götterintentionen zu einem Gesamtwillen zusammenfassen.[18]

> Burkard Galdigow vermutet, daß die Funktion der Mythen darin bestand, alternative Möglichkeiten zur Wirklichkeit zu entfalten. Er rückt die antiken Mythologien in die Nähe eines Gedankenspiels, weil sie verschiedene widerstreitende Szenarien vorführen, um eine bestimmte als Ergebnis zu stabilisieren. Der Mythos führt sozusagen die ausgeschlossenen Möglichkeiten vor. Was Jupiter erlaubt ist, ist in der Wirklichkeit noch lange nicht erlaubt. Aber es kann gedacht und zum Vergleich herangezogen werden. Mythen tendieren hin zu Transzendenzerzeugung, weil sie je nach Kombinationsfreiheit beliebige Himmel und Götter hinzufügen können.[19] Problematisch wird aber die Beob-

---

[16] Funktion der Religion, 129.

[17] Vgl. Evans-Pritchard, E. E., Theorien über primitive Religionen, Frankfurt am Main 1968. Das Beispiel wird angeführt bei Gladigow, B., Der Sinn der Götter. Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung, in: Eicher, P. (Hg.), Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung, München 1979, 41-62, hier 44.

[18] Der Trojanische Krieg kann sowohl als Geschichte von menschlichen (Paris gegen Agamemnon) als auch von göttlichen Antagonisten (Aphrodite gegen Athene) gelesen werden.

[19] Eindrucksvoll wird diese inflationäre Tendenz durch rein formale Vergleiche der Götternamen bei Hermann Usener belegt: „Aber es gibt eine Zeit in der Sprachentwicklung, wo diese ursprünglich begrifflichen Elemente zu bloßen Formelementen erstarrt scheinen, und die Sprache nun, gleichsam in der Freude über das neue Mittel, nicht müde wird, dieselben zu immer neuen Schöpfungen zu kombinieren. [...] Erst wenn die Sprache sich mehr vergeistigt hat und abstrakter wird, dringt die begriffliche Analogie durch, welche den Suffixen mit größerer Strenge ihre bestimmte Funktion vorschreibt.“ Usener, H., Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Frankfurt am Main (3. Auflage) 1948, 6. Usener will über die Benennungen der Götter zurückfragen zur Entstehung von polytheistischer Religion überhaupt. Benennungen seien durch wiederholten, sozialen Gebrauch verfestigte Adjektiva eines unbestimmbaren (in diesem Fall: göttlichen) Subjekts. Dieser Ansatz macht den Etymologiker Usener zu einem Vorläufer funktionaler Kommunikationstheorie. Allerdings beschreibt

achtbarkeit dieser Multiplikation: Je phantastischer die Himmel, desto schwerer sind sie auf irdische Verhältnisse respezifizierbar. Damit Religion nicht ins Märchen abdriftet, müssen wenigstens Spezialisten diese Vielfalt reduzieren können. Dies geschieht z.B. in Ägypten durch Körperschaftsgötter, die aus mehreren Göttern zusammengesetzt sind,[20] um sie auf die Wirklichkeit beziehen zu können. Dies äußert sich in Fragen nach dem Gesamtziel der Göttergeschichten. Wenn der Hochgott selbst Teil des Pantheons ist, muß auch er einer Logik gehorchen. Bei Homer ist dies die Moira, bei den Ägyptern die Maat. Das einende Prinzip muß ein Wesen sein, das auch die Transzendenzen noch transzendiert. Dieses Wesen muß auch noch die Begrenzungen von transzendentem Tier oder transzendentem Menschen übersteigen. „In keiner Religion begegnet uns ein monotheistischer Gott in Tiergestalt."[21] Erst wenn der Götterkönig (z.B. Amun) nicht mehr „von dieser Welt" und auch nicht mehr von der jenseitigen Welt ist, erst wenn der Hochgott das Pantheon und die Numina auf der Erde umfaßt, erst wenn Zeus von einem noch abstrakteren *theos hypsistos* überboten wird,[22] kommt die Konstruktion zum Stehen beim Code:

Götterhimmel | Naturgottheiten

Hochgott (*pantheos*, Unbekannter)

Es gibt religionsgeschichtliche Nachweise,[23] daß der Hochgott nicht einfach die Zusammenfassung aller Götter ist, sondern die Komplexität des Pantheons abschüttelt und

---

Usener die Entwicklung vom Poly- zum Monotheismus als Abstraktionsvorgang. Erst wenn die Namen entleert werden, können sie andere Götter aufnehmen, werden sie zu Artbegriffen und Artbegriffe wiederum zu Gattungsbegriffen. Daß man abstrakten Göttern wieder Eigennamen zuweist, ist nicht aus der Dialektik von Abstraktion und Konkretion erklärbar, sondern aus der Kommunizierbarkeit der Begriffe.

[20] Vgl. Hornung, E., Der Eine und die Vielen, Darmstadt 1971. Auch im gnostischen Pleroma finden sich die Äonen zu Zweiheiten (Syzygien), zur Achtheit, Zehnheit oder Zwölfheit zusammen. Irenäus führt in Adv. haer. 2,24,1-6 vor, wie die Anwendung der Körperschaftsidee (drei Teile des Pleromas) auf Körperschaften (Zwölf, Acht, Zehn) zum Zahlenspiel gerät. Irenäus kritisiert die Willkürlichkeit dieser im Gewand der Stringenz präsentierten Göttergeschichten: „... warum gerade in drei statt in vier, fünf, sechs oder sonst eine Zahl?" (2,15,2). Als Gegenbeweis entwirft er in 2,24,2 eine Fünfer-Spekulation.

[21] Hornung, E., Die Anfänge von Monotheismus und Trinität in Ägypten, in: Rahner, K. (Hg.), Der eine Gott und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen, Freiburg im Breisgau 1983, 48-66, hier 49.

[22] Vgl. Usener, H., Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Frankfurt am Main (3. Auflage) 1948, 343f.

[23] Vgl. ebd., 345f. Vgl. auch Assmann, J., Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Berlin/Köln/Mainz 1984, 20: „Das Problem komplexer Polytheismen, die neben oder jenseits einer polytheistischen Götterwelt zugleich einen Begriff 'Gottes' kennen, besteht darin, daß die Allmacht Gottes die Wirklichkeit der Götter aushöhlt. Das Problem wird meist so gelöst, daß 'Gott' auf die aktuelle Ausübung seiner Allmacht verzichtet und sich als *deus otiosus* in den Himmel zurückzieht." Assmann verteilt Polytheismus und Monotheismus auf eine implizite Theologie in religiöser Praxis und eine explizite Theologie religiöser Reflexion. Letztere bearbeitet die Probleme des Scheiterns von Ordnungsstrukturen. Ihr Ergebnis ist ein transzendenter, einsamer Gott, der nicht in den drei Dimensionen impliziter Religiosität (Kult, Mythos und Kosmos) vorkommt, sondern diese nur als Ausdrucksformen benutzt. Vgl. ebd., 182. Erst mit der Ausdifferenzierung eines transzendenten Gottes kommt nicht nur

zum unbekannten Höchsten wird. Wer ihn adressiert, kann nichts falsch machen, weil er nichts ausläßt. Allerdings ergeben sich Schwierigkeiten der Adressierung, weil die Universalität mit Abstraktion bezahlt wird. Alle weitere Differenzierung - in das Verhältnis des Hochgottes zum Pantheon, in das Verhältnis zu den Naturgottheiten und in das Verhältnis zu sich selbst - geschieht als Relationierung, nicht mehr als Teilung. Die Multiplikation bzw. Division des Codes wird durch die Kontingenzformel gestoppt.

Fazit: Gott hält Himmel und Erde zusammen

Die Kontingenzformel „Gott" ist nicht eine Möglichkeit mit einem Gegenüber und auch nicht die Summe von Möglichem und Wirklichem, sondern die Differenzierung von beidem. Egal, ob man „Himmel" als höhere Möglichkeit der Erde setzt oder als ihre höhere Wirklichkeit, im Hinblick auf „Gott" sind beide kontingent. Notwendig ist ein „Gott" als derjenige, der Identität und Differenz von kontingenter Möglichkeit und kontingenter Wirklichkeit beobachtet. Er ist erforderlich in seiner Funktion des Auseinanderhaltens und Zusammenfassens und nimmt einen grundsätzlich anderen Status als Transzendenz und Immanenz ein. Christlich ausgedrückt: Er ist der Schöpfer des Himmels und der Erde.

Negativfolie: Codierungsfehler

Die Kontingenzformel „Gott" zeigt den Gläubigen an, daß Gott zwar alles ist, aber nicht alles Gott ist: Es gibt auch Götzen, die nur immanent sind, oder Phantasmen, die nur transzendent sind. Weil Kontingenzformeln zunächst aus Verbergung bestehen, also inhaltlich unbestimmt sind, kann sie jeder verwenden, ohne zu sagen, was er genau meint. Dazu sind sie da. Erst die Aufschlüsselung anhand der dahinter verborgenen Codes und Programme führt zur „Unterscheidung der Geister". Das Problem aller Kontingenzformeln ist ihr Fehlgebrauch.

Der Religionscode verdoppelt alles „was es gibt", alles Mögliche und Wirkliche, noch einmal. Religion betrachtet die Welt des aktualen und potentiellen Seins vom Blickwinkel der Transzendenz aus und „immanentisiert" alles, was bisher transzendent erschien: Die Zukunft der Geschichte, der Weitergang der Evolution, die Potentialität der Welt, die Sehnsüchte der Menschen, alles Noch-nicht-Verwirklichte ist letztlich auch nur immanent. Das weltliche „Transzendenz"-Schema sieht für die Religion so aus:

Transzendenz als Potentielles, Übersinnliches | Immanenz als Aktuelles, Sinnliches

„Transzendenz" meint hier den Überstieg über das Endliche zu einer schlechten Unendlichkeit wie dem unbestimmbaren, infiniten Prozeß. Der Überstieg kann in beide Richtungen erfolgen: Er entstammt entweder dem immanenten Bedürfnis nach etwas Überimmanenten, oder das Immanente wird von einer Überimmanenz aus als depotenzierte Form verstanden - so im Falle der Gnosis. Kommunikationstheoretisch meint diese Form der „Transzendenz" die Offenheit der Sinnanschlüsse, „Immanenz" dagegen die Belegung der Sinnanschlüsse jeder Kommunikation. Es ist naheliegend und die große

---

der Monotheismus zum Vorschein, sondern die kultische Gott-Gott-Beziehung, bei der der Mensch nur als Moderator auftaucht, transformiert sich zu einer Gott-Welt-Kommunikation. Gott steht nun der Welt gegenüber, nicht anderen Göttern. Vgl. ebd., 186f.

Versuchung der Religion, Gott mit Transzendenz glattweg zu identifizieren: Gott als das Gegenüber zur Welt, als ihre Außenseite, als ihre Steigerung oder wie immer man die Gegensetzungen deuten mag.[24]

Gott | Immanenz

Die Kontingenzformel wäre dann überflüssig, weil sie den negativen Codewert wiederholt:

Gott | Immanenz oder *Transzendenz* | Immanenz
Gott *Transzendenz*

Diese Codierung ist konsequent religiös, aber sie birgt Probleme bei der Tradierung religiösen Wissens, wenn „Transzendenz" sowohl die Funktion eines Codewertes als auch der Kontingenzformel wahrnehmen muß. Im ersten Fall hat sie die Immanenz zu reflektieren, im zweiten Fall die Unterscheidung als Ganzes zu symbolisieren. Man kann eine Form aber immer nur in *einer* Funktion verwenden (genauer: die Weiterverwendung zeigt, welche Funktion der Form zugeschrieben worden ist). Das hat umfangreiche Konsequenzen. Von dieser Weiche zweigen sich zwei Gleise ab.

a) Wird „Transzendenz" als Codewert verwendet und die Kontingentierungsfunktion vernachlässigt, dann kommt es über kurz oder lang zur Inflation der Kontingenzformel. Sichtbar wird dies an einer strikten Trennung von Erlösungsordnung und Schöpfungsordnung oder von Offenbarungsgeschehen und Erkenntniswegen. Es gibt dann verschiedene religiöse Gesamtsymbolisierungen. Wir werden bei Justin sehen, wie der Vater zur Kontingenzformel für das Transzendente und der Logos zur Kontingenzformel für das Immanente avanciert.

Transzendenz | Immanenz → Transzendenz || Immanenz
~~Transzendenz~~ Formel 1 | Formel 2

b) Wird „Transzendenz" als Kontingenzformel verwendet und der Codewert vernachlässigt, dann kommt es über kurz oder lang zur Inflation der Codewerte. Sie werden nicht mehr zusammengehalten und können sich vermehren, zum Beispiel durch die Annahme von Zwischentranszendenzen (gnostisch: Pleromaschichten). Um diese Vielfalt zusammenzuhalten, wird in der valentinianischen Gnosis der unspezifische Begriff des Pneumas eingeführt.

~~Transzendenz~~ | Immanenz → Transzendenz 3 | T2 | T1 || Immanenz
Transzendenz Transzendenz

Beide Fehlcodierungen haben eine ähnliche Folge für den Immanenzpol. Er wird isoliert (angezeigt durch den Doppelstrich). Das führt kommunikationstheoretisch zu sei-

[24] „Je stärker dann die Differenz von Immanenz und Transzendenz betont wird und als Code der Religion fungiert, desto ferner rückt Gott. Das wäre zu ertragen. Problematischer ist, daß man dann die Frage nach der Einheit der Differenz von Immanenz und Transzendenz nicht länger abweisen kann. Braucht man dafür einen Supergott ...?" Luhmann, N., Die Unterscheidung Gottes, in: Luhmann, N., Soziologische Aufklärung, Bd. 4, 236-253, hier 253.

ner Überlastung. Man kann in der Immanenz kaum mehr vom Transzendenten sprechen, es ist zu weit entfernt - in Fall a) durch Abspaltung einer eigenen Heilsordnung, in Fall b) durch die Vervielfältigung der Ordnungen.

4.5 Programmierung

4.5.1 Unentschiedenheit des Codes

Mittels der Codes können Systeme ihre gesamte Umwelt rastern. Jeder Sachverhalt wird über die beiden Werte verdoppelt, indem er mit der gegenteiligen Alternative versehen wird. Von der Transzendenz aus kann man die immanente Welt einteilen, zum Beispiel in heilig/profan. Das System kann so jeden Sachverhalt als Ergebnis einer Selektion aus diesen beiden Alternativen behandeln. Das System zwingt sich dadurch, auch mit dem Gegenteil zu kalkulieren: Religion darf sich nicht nur um Transzendenz kümmern (sondern muß auch mit dem Unheiligen kalkulieren) Recht muß auch das Unrecht behandeln, Wissenschaft muß auch sagen können, was unwahr ist, nicht nur, was wahr ist. Codes bieten rein formal Unterscheidungs-, aber keine Entscheidungshilfen. Sie ermöglichen eine Doppelbelichtung desselben, ohne angeben zu können, welche der beiden Belichtungen die bessere ist. Die gegenseitige Begrenzung und Transformierbarkeit der Codewerte droht zu einem abgehobenen, dialektischen Spiel auf hoher Abstraktionsebene zu werden. Sie muß daher geerdet, respezifiziert werden. „In dem Maße, in dem der Übergang zum anderen Wert erleichtert wird, entsteht Kontextfreiheit der Operation und damit zu viel Spielraum, der dann wieder eingeschränkt werden muß. Deshalb bildet sich im Zuge der Evolution von Codierungen eine Zusatzsemantik von Kriterien, die festlegen, unter welchen Bedingungen die Zuteilung des positiven bzw. negativen Wertes richtig erfolgt. Wir werden diese Konditionierungen ‚Programme' nennen."[1] Ob ein Ereignis auf die reflexive oder die iterative Seite gebucht wird, entscheidet das Programm. Für religiöse Systeme sind das theologische Festlegungen, im Rechtswesen Gesetze, in der Politik Partei-/Regierungsprogramme, in der Wissenschaft Methoden und Theorien. Weil der Code die Perspektive bereits abgesteckt hat, können Programme viel freier vorgehen. Programme können „Drittes" auffangen, was die zweiwertigen Codes prinzipiell ausschließen: Grauzonen, Indifferenzen.[2]

---

[1] Die Gesellschaft der Gesellschaften, 362; vgl. ebd., 377; Luhmann, N., Ökologische Kommmunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen (3. Auflage) 1986, 83.

[2] Die Überlegungen des Paulus zum Götzenopferfleisch bilden eine frühe Form der Programmierung: Unter welchen Bedingungen ist es Christen erlaubt, davon zu essen? Ein ideales Beispiel für die Spreizung von Programm und Code ist der Adiaphoristenstreit im Luthertum, bei dem es um die Frage ging, ob die Adiaphora (Mitteldinge, z.B. Sakramentalien, Devotionalien) im Konfliktfall Streitwert besitzen oder ob sie bekenntnis-

4.5.2 Vom Code zum Programm

Über Codes kann man nichts sagen, weil sie Zwei-Seiten-Formen sind. Systeme könnten sich nicht fortsetzen, wenn alle Kommunikationen als „weder - noch“ und „sowohl - als auch“ formuliert werden müßten. Programme sorgen dafür, daß der zweiwertige Code *einwertig* weitergeführt werden kann und damit überhaupt erst anwendbar wird, denn „einen Unterschied kann man nicht anbeten.“[3] Insofern kann ein Programm einen Code weder abbildhaft noch exemplarisch ganz darstellen. Es kann immer nur an der einen Seite andocken und von dort aus weitere Unterscheidungen anfügen. Das Programm spult sich auf der bestimmbaren Seite des Codes ab.[4]

Negativpol | Positivpol → Programme

Programme ermöglichen so die Weitergabe der Anfangsunterscheidung. Man muß nicht auf eine blitzartige Erkenntnis in der Vergangenheit[5] verweisen, sondern kann - unter bestimmten, programmierten Bedingungen - hier und heute vom Code sprechen. Programme entscheiden, indem sie Entscheidungshilfen für später geben. Sie öffnen die simultane Differenz für spätere diachrone Bearbeitung, indem sie die Systemteilnehmer auf unvorhersehbare Situationen vorbereiten, wo klare Codierung unklar erscheinen kann. Ein Kommunikationsstop soll verhindert werden: „Dazu können wir nichts sagen, denn das war noch nie da.“ Um auch in der Zukunft reaktionsfähig bleiben zu können, verzichtet das System auf Prognosen („So wird es kommen.“) und schreibt daher Programme („Wenn es so kommen sollte, dann ...“).

4.5.3 Programmierfehler: Rigorismus und Laxismus

Der erratisch, irreversiblen Festigkeit des Codes entspricht die Reversibilität der Programme. Sie müssen flexibel bleiben, um das Unvorhersehbare erwartbar zu machen. Ein ein für allemal geschriebenes Programm wäre deckungsgleich mit dem Code. Programme müssen sich nachjustieren lassen, so

---

irrelevant sind. In letzterem Fall können sie unter reformatorischen Bedingungen nicht toleriert werden. In beiden Beispielen wird die Code-Programm-Differenzierung von der Konkurrenz *anderer* Programme und Medien vorangetrieben. Die Weigerung, Adiaphora zuzulassen, zeigt an, wie wenig ein System zwischen seinem Code und seinen Programmen zu unterscheiden vermag.

[3] Die Religion der Gesellschaft, 92. So auch der Titel der Rezension: Helmstetter, R., Einen Unterschied kann man nicht anbeten. Luhmanns Systemtheorie als ’negative Theologie‘?, in: http://iasl.uni-muenchen.de/resensio/liste/helmstetter.htm 25.7.02

[4] Das Programm findet im Religionssystem im Bereich der Immanenz statt oder im Rechtssystem im Bereich des Unrechts oder im Wissenschaftssystem im Bereich der Unwahrheit. Deshalb ist Recht programmatisch Strafrecht und Wissenschaft programmatisch Falsifikation. Analog ist Religion programmatisch Weltgestaltung.

[5] Beispiele für die Uneinholbarkeit des Anfangs sind: voranfängliches Seinsereignis (Heidegger); Geschichte des Pleromas vor Beginn der Welt (Gnosis); Vergangenheit des Anderen (Lévinas); Kindheitsträume (Psychoanalyse) ...

wie sie selbst eine Nachjustierung des Codes darstellen. In der Religion leisten diese Aufgabe Theologie und Dogmatik. Wäre die Offenbarung Christi jederzeit und jedermann unmißverständlich eingängig, bedürfte es dieser beiden Disziplinen nicht. Der Einwand, Dogmen legten doch nur die Offenbarung aus und Dogmatik lege die Dogmen aus, ist eher eine Bestätigung als ein Widerspruch. Etwas auszulegen, das „immer schon als Schatz vorhanden war", heißt, den Schatz nachzujustieren. Alle Programme rekonstruieren sich als authentische Auslegung des Codierten, um zu vermeiden, daß sie als bloß instrumenteller Appendix oder als willkürliche Hinzufügung diskreditiert werden. Programme zeichnet aus, daß sie ihre eigene Verbindlichkeit steuern können. Je nach Bedarf differenzieren sie Teilprogramme aus. Diese können stärkere Verbindlichkeit (Grundgesetz, Grundsatzprogramme, Ex-cathedra-Dogmen) oder geringere Verbindlichkeit (Verordnungen, Tagesordnungen, apostolische Schreiben) beanspruchen. Sie verstehen sich aber stets in Dienstfunktion zum Code, nie selbst als Codes. Das wäre gleichbedeutend mit der Gründung eines neuen Staates oder einer anderen Kirche.
Wenn Programme so rigide sind, daß sie Drittes ausschließen, kann das zur Lähmung des Systems führen. Die Umwelt würde in diesem Fall nur aus Schwarz und Weiß bestehen, und das System hätte keinen Grund, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Programme, die zu nahe am Code hängen, verhindern zum Beispiel Lehrentwicklung, weil sie von weiteren Differenzierungen entlasten. Dies wäre nur im Kontext einer statischen Umwelt und fehlender bzw. abgeblendeter Konkurrenz möglich. Auf dieser Grundlage entstehen *fundamentalistische* Religionstypen.[6] Umgekehrt können Programme so lose sein, daß sie nicht mehr auf den Code bezogen werden können. Dann kann man beliebige Programme anschließen, die in sich selbst verbindlich werden, wobei der Code alle Verbindlichkeit verliert. Auf dieser Grundlage entstehen *zivilreligiöse* Religionstypen, die in Zivilreligion diffundieren können.

4.5.4 Umschlag von Unterscheidung zu Entscheidung

Daß für die Anwendung eines Codes Programme erstellt werden, verschiebt nur das Problem der Entscheidung. Eine Unterscheidung läßt sich nie ganz in eine Entscheidung übersetzen. Es ergibt sich ein Komplexitätsüberhang, der ständig abgebaut werden muß.

> Die Unterscheidung „Gott/Götze" „nützt" nichts, solange sie nur als theologische Kategorie geführt wird und niemand entscheidet und kommuniziert, was Gott und was ein Götze ist. Selbst wenn man Listen von Gegenständen und Praktiken aufstellte, die als götzendienerisch zu betrachten sind, ergäben sich Folgeprobleme: Ob es Ausnahmen geben darf, ob die Liste vollständig ist, ob das auch die innere Einstellung betrifft ...

---

[6] Systemtheoretisch könnte man religiösen Fundamentalismus definieren als religiöse Wissensformen, die sich weigern, ihren Code mit Programmen auszustatten, oder: die jedes ihrer Programme für die identische Wiederholung des Codes halten. „Was der Papst sagt, ist Wort Gottes." Vgl. Kienzler, K., Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam, München 1996.

> Beim Versuch, ein Abstraktum auf die Ebene der konkreten und individualisierten Situationen herunterzubrechen, kommt es zwangsläufig zu Entscheidungen, die nicht Teil der Alternative sind. Der Code schließt ja Drittes aus. So ist es unmöglich, die Anwendungsentscheidung auf eine neues Kriterium zu gründen, weil dies eine andere Codierung erforderte.

Entscheidung ist keine dritte Alternative, sondern die Übernahme einer Alternative, die der binäre Code vorlegt: Gott oder Nicht-Gott. Sie folgt entweder einer neuen Unterscheidung oder einer Entscheidung, bei der eine Offenlegung der Gründe nicht erwartet wird. An dieser Stelle ist es noch egal, ob die Entscheidung einem Willkürakt, einem Freiheitsentschluß oder einem Zufallsgeschehen zugerechnet wird. Die Art der Zurechnung wird erst auf Folgeentscheidungen hin relevant. Zufälle kann man nicht haftbar machen, einen Willkürakt kann man nicht erwartbar machen, Freiheitsentschlüsse schon. Das ist Autorität. „Sie setzt voraus, daß vorausgesetzt wird, daß sie für ihre Entscheidung stichhaltige Gründe angeben könnte; aber zugleich, daß diese Voraussetzung nicht - oder nur in Einzelfällen und dann nur symbolisch-demonstrativ - eingelöst werden muß.“[7] Eine Autorität, die man zur Erklärung ihrer Gründe zwingen kann, ist letztlich nicht autoritär, sondern gibt die Autorität weiter an die Stichhaltigkeit von Gründen (= weiterer Unterscheidungen). Autorität ist systemisch der Wiedereinschluß des ausgeschlossenen Dritten, das thematisch aber ausgeschlossen bleibt. So bleibt in jeder logisch klaren und distinkten Kategorie der sozial unklare Rest der Kriterienfrage. Autorität wird notwendig, weil Unterscheidungen unter endlichen Bedingungen nicht unendlich weiter unterschieden werden können, sondern irgendwann an einer materialiter bestimmten Stelle abgebrochen werden müssen.[8]

An die logischen Unterscheidungen lagern sich soziale Unterscheidungen an. „Es muß dann nicht nur Richtlinien und Texte geben, die klären, was gesagt werden kann, sondern auch Rollen und Adressen für kompetente Auslegung oder einfach für Verkündung religiöser Inspiration.“[9] Die inhaltliche Regel, wie auf der positiven Seite (Immanenz, Recht, Eigentum ...) zugeordnet werden soll, wird in ihrer Anwendung begrenzt, indem man sie an Institutionen delegiert: Kirchen, Gerichte, Märkte. Sie sind es, die Kriterien, Kanones, Gesetze anwenden und auslegen. Die Programmierung wird hierarchisiert, sei es, daß eine Person (Papst), sei es, daß ein Gremium entscheidet (Synode).

---

7 Die Religion der Gesellschaft, 103.

8 Wenn z.B. Irenäus immer wieder auf die Autorität der Apostel verweist, tut er genau dies: Er bricht die gnostischen Differenzierungen ab, nicht allein mit logischen Argumenten, sondern mit Zitaten, die Schrift wisse nichts von Äonen. Die gnostische Verwendung der Schrift dagegen diskreditiert wiederum mit einem autoritativen Argument: Gnostiker stünden nicht in der apostolischen Auslegungstradition.

9 Die Religion der Gesellschaft, 102. Luhmann nennt die Anlagerung sozialer Rollen an logische Unterscheidungen „Parasitierung“.

Das Lehramt vertritt den Offenbarer und legt seine Schriften authentisch aus.[10]

4.5.5 Besonderheit des Religiösen

Codes erzeugen Entscheidungslasten, die nur von Programmen (Dogmatik ist nicht identisch mit dem Glauben) abgearbeitet werden.[11] Sie ordnen dem Code Umwelthaftes zu, ohne selbst ein Teil davon zu sein. In voll ausdifferenzierten Systemen werden Programme autonom entworfen, das heißt mit ausschließlicher Rücksicht auf innersystemische Faktoren: Recht folgt dem positiven Recht (nicht naturrechtlichen Vorstellungen),[12] Ökonomie folgt nur dem Markt (nicht sozialen Bedürfnissen), Wissenschaft versteht sich nur als Grundlagenforschung (nicht als drittmittelabhängig). Auch Dogmatiken sprechen über Gott und Rubriken über Gottesdienst, sie sind aber nicht das Wort Gottes. Kommunikationstheoretisch ist auch Offenbarung selbst nicht Transzendenz, weil sie erst von Programmen dem Code zugewiesen werden muß. So legt z.B. die Dogmatik fest, inwiefern ein Text (die Heilige Schrift) das Gotteswort/Gott selbst enthält/symbolisiert/ist ...[13]

---

[10] Daß sich das Lehramt nicht aus einer erblichen Priesterfolge, sondern auf die Stiftung bzw. Begeistung durch den Offenbarer selbst zurückführt, stellt ein anspruchsvolleres Organisationsdesign dar. In jedem Fall bricht das Problem auf, daß die Autorität dem Code, den sie verwaltet, selbst äußerlich ist. Wäre sie ihm innerlich, würde sie esoterisch: Das Entscheidende wäre dann die Unterscheidung selbst. Religionsphänomenologisch käme das einer Identifizierung von Offenbarung, Gott und Offenbarer mit der Institution gleich, so etwa bei einem erblichen Messianismus, dem Gotteskönigtum oder Mysten. Hier stellt sich das Problem der Autorität nicht, weil es keine Differenz zwischen Code und Programm gibt. Damit wird die Offenbarung abhängig von ihren Offenbarern. Sobald zwischen beide eine situative Differenz tritt (Gottkönig/Myste/Messias ist abwesend, stirbt), muß die Lücke autoritativ ausgefüllt werden. Die Entscheidung wird der Unterscheidung äußerlich.

[11] Um der landläufigen Ethisierung der Religion zu widersprechen: Das Programm der Religion ist nicht deckungsgleich mit dem Moralcode gut/böse. Die Programmfrage lautet: Was tun, um Gott zu verehren? Nicht: Was tun, um über gute Taten in den Himmel zu kommen? Historisch wurden beide immer wieder verquickt.

[12] Das Recht funktioniert auch dann, wenn das Naturrecht vom positiven Recht ganz abgekoppelt ist und dieses sich selbst programmiert. Statt einer Ableitung aus der höchsten Hierarchiestufe (*lex aeterna - lex naturalis - ius civilis - ... -* gerechter Prozeß) wird das Rechtssystem reflexiv und entscheidet über formale Rechtmäßigkeit, nicht mittels der Tugend *iustitia*.

[13] Die Kanonfrage ist doppelt komplex: Irenäus steht - weil die Bibel selbst nicht festlegt, was zu ihr gehört und wie sie interpretiert werden muß - vor dem Problem, ein Programm („regula veritatis“) zu finden, das das Programm (Hl. Schrift) sichert, welches den Code anwendbar macht. Hierzu muß er Code und Programme auseinanderziehen (Institutionalität/Kirchlichkeit als Parallelautorität zur Hl. Schrift) und sie dennoch aufeinander beziehen (Sukzession).

Gegenbeispiel: Barth behandelt die Kanonfrage als reines Codeproblem. Alle Programme sind nur Spiegelungen der Codierung: Die Heilige Schrift und ihre Verkündigung *sind* Wort Gottes. Vgl. Barth, K., Kirchliche Dogmatik, Bd. 1/1, 89-128 (= § 4:

Aber im Gegensatz zum Rechtssystem oder Wirtschaftssystem kann meines Erachtens das Religionssystem Code und Programm nie vollständig dissoziieren. Programme müssen nicht nur - wie bei allen Systemen - dem Code verpflichtet bleiben, sie müssen auch die vorangegangenen Programme mit einschließen. Eine Partei kann ein neues, anderes Programm wählen, die Kirche muß in viel stärkerem Maße ihre bisherigen Programmierungen berücksichtigen und die Kontinuität zum Erstprogramm betonen. Sie kann ihre reversiblen Programme nicht rückgängig machen, etwa mit dem Argument, man habe sich geirrt. Das hat seinen Grund in der speziellen Form des christlichen Codes.
Im Gegensatz zu allen anderen Systemen verwendet Religion einen Codewert in einer Weise als Kontingenzformel, daß diese äquidistant ist zu beiden Codewerten. Gott ist gleichmäßig transzendent wie immanent. Im Wirtschaftssystem ist Knappheit klar dem Zahlen zuzurechnen (und weniger dem Nichtzahlen), in der Politik die Freiheit eher den Machthabern als der Opposition/Ohnmacht ... Im Christentum rückt die Kontingenzformel weiter von den Codewerten ab als in anderen Systemen und begibt sich unter die Verpflichtung, auch die Immanenz zu benutzen. Die Kirche kann die Programme, die in der Immanenz ablaufen (Geschichte der Kirche), also nicht rein instrumentell verwenden. Sie sind nicht nur Werkzeug für etwas noch Kommendes, sondern auch ein Zeichen für die Gegenwart des Kommenden. Deshalb ist die Programmierung bei Irenäus nicht nur ein Lehrhaus, sondern auch kirchliche Tradition als geistbegabte, apostolische Sukzession. Die wahre Lehre wird programmiert als wahres Lehren.

4.6 Religiöse Codierung

Aus der allgemeinen Systemgrammatik lassen sich spezifische Anforderungen für die religiöse Codierung und Programmierung formulieren. Sie - und nicht Umwelt oder Medium - können der Selbstdefinition dienen. Die folgenden Überlegungen lösen sich von Luhmanns Ausgangsüberlegungen, entwickeln das Instrument schrittweise fort und versuchen bereits eine weitgehende Füllung mit Anschauungsmaterial aus dem Bereich der Theologie. Damit erhalten wir eine Skizze der systemtheoretischen Mindestbedingungen für religiöse Kommunikation. Sie will aufzeigen, daß der christliche Inkarnationsgedanke eine konsequente Optimierung von religiöser Codierung ist.

Das Wort Gottes in seiner dreifachen Gestalt), Zürich 1964, darin besonders 101-109. Er schließt von der Kontingenz der Bibel, besonders deutlich in ihrer Kanonisierung, auf ihre Transzendenz als Wort Gottes. Man dürfe sie gar nicht begründen, sondern nur als „empfangene Weisung“ entgegennehmen. „... die Bibel macht sich selbst zum Kanon“ (ebd., 110); sie setzt sich ihre eigenen Bedingungen. Vgl. ebd., 121.

Bezugsproblem

Wir gehen davon aus, daß sich religiöse Systeme nur bilden, wenn das Unbestimmbarkeitsproblem (Unbeobachtbarkeit des Beobachtens) vorliegt und darüber kommuniziert wird. Und es liegt nur dort vor, wo versucht wird, über Unbestimmbares (zum Beispiel unerreichbar Zukünftiges, entzogen Vergangenes, unlösbar Ungerechtes) in bestimmter Weise zu kommunizieren.[1] Nicht jeder sagt, was er fühlt und erfährt, sondern er sagt es mit dem Anspruch, daß diese Mitteilung den anderen dazu bringt, selbst etwas zu sagen, was wiederum eine Antwort herausfordert. Dieser Regelkreis wird bei jeder Kommunikation bereits mitkommuniziert. Bei der religiösen Kommunikation erhöhen sich die Schwierigkeiten enorm, weil sie vom Unbestimmbaren handelt und weil dennoch bestimmbar bleiben muß, ob und inwiefern sie noch vom Unbestimmbaren handelt. Hierfür gibt es einige Mindestbedingungen, die in jedem Fall erfüllt sein müssen.

Unbestimmbarkeit

Wie jeder Code verwendet der religiöse zwei konträre Pole, wovon der eine unbestimmt, der andere bestimmt sein muß. Über den unbestimmten etwas Definitives zu sagen ist unmöglich. Er ist gerade dadurch definiert, daß alle Kommunikationen über ihn anschlußlos sind, d.h. man kann das Gesagte nur als Kommunikation stehen lassen. Jeder Versuch, es existentiell nachzuvollziehen, logisch zu begründen, konsensuell festzulegen, zöge das Unbestimmte auf die bestimmbare Seite. In der Religion wird dieser Pol mit Transzendenz besetzt:

Transzendenz |

Von anderen Codes unterscheidet sich der religiöse, indem er den Negativpol zum Thema macht. Gerade über das Unbestimmbare soll der Gläubige etwas wissen, soll von ihm reden, an es glauben, gerade auf das Unbestimmbare hin soll er sein Leben ausrichten.

Bestimmung

Die andere Codeseite besteht aus anschlußfähigen Kommunikationen. Auf dieser Seite kann man ablehnen oder annehmen, begründet anzweifeln oder vertiefen. In der Religion wird dieser Pol mit Immanenz besetzt: Von hier aus kann man Programme entwerfen, was zu tun ist und was man zu unterlassen hat, was heilig ist und was profan. Daher ergibt sich eine - für alle Codes charakteristische - Asymmetrie: *Nur* auf dieser Seite kann man über das

[1] Beobachtung kann sich nicht selbst beobachten, weil sie dazu die eigene Unterscheidung benötigte. Aber Kommunikation kann über sich und über Unbeobachtbarkeit kommunizieren, weil sie auch „einäugig“ funktioniert. Kommunikation ist immer einwertiger Anschluß an Unterscheidungen, Beobachtung richtet sich aber simultan auf beide Unterscheidungswerte.

Transzendente reden. Alle religiöse Rede verwendet Zeichen, die als Geste, Ritual, Symbol, Wort an irdische Bedingungen gebunden sind.

| Immanenz

Die einseitige Bestimmbarkeit führt zu einer Einebnung von internen Ungleichheiten. Alles Immanente ist gleichmäßig immanent, so „daß schließlich *alles* Immanente der Transzendenz *gleich nah und gleich fern*“[2] ist. Die innerweltlichen Besonderheiten wie heilige Orte, Zeiten oder Menschen werden relativiert zugunsten eines Heilsuniversalismus, der allen zugänglich ist. Wir werden an der gnostischen Menschenklassenlehre das Gegenteil studieren können.

Kontrarietät

Weil beide Seiten konträr sind, herrscht zwischen ihnen eine direkte Beziehung: Was immanent ist, kann nicht zugleich transzendent sein; was in der Immanenz erfahren wird, ist immer immanent. Sobald etwas als unbestimmbar „erfahren“ wird, liegt entweder ein anderer Erfahrungsbegriff zugrunde oder ein anderer Begriff von „etwas“. Auf der rechten Seite kann es nichts Unbestimmbares geben.

Transzendenz | Immanenz

Wohl aber kann dort Unbestimmbares als Unbestimmbares bestimmt werden. Eine Codeseite sieht immer auch, daß sie etwas nicht sieht; sie sieht aber nie, *was* sie nicht sieht. Was transzendent ist, läßt sich nie adäquat immanent ausdrücken, sondern nur symbolisch an-deuten, zeitlich auf-schieben, als Möglichkeit behaupten.
Dann legt es sich nahe, das Transzendente über ein Ausschlußverfahren zu bestimmen. Alles, was nichtimmanent ist, *muß* transzendent sein. Eine strikt negative Theologie bzw. eine Weltverneinung durch strenge Askese garantierte die sukzessive Annäherung an Gott. Man könnte sie auch durch ein umgekehrtes Verfahren aufheben, indem man das Immanente bestimmt als das, was nichttranszendent ist; zum Beispiel indem man annimmt, alle Vorgänge und Figuren hier auf Erden seien direkt proportionale Abbilder von Urbildern. Die Unterscheidung droht sich aber so selbst aufzuheben. Deshalb wird es notwendig, das Unbestimmbare vor zu viel Bestimmbarkeit zu schützen.

Asymmetrisierung

Die gegenseitige Exklusion hat die Funktion, eine direkte Abbildbarkeit der einen auf die andere Seite zu verhindern: „Jede Beobachtung bewirkt, daß die

[2] Luhmann, N., Die Unterscheidung Gottes, in: Luhmann, N., Soziologische Aufklärung, Bd. 4, 236-253, 248.

eine Seite der Unterscheidung bezeichnet wird und die andere folglich unmarkiert bleibt."[3] Wären beide Seiten gleich anschlußfähig, hätte der Code insgesamt keinen Unterscheidungswert, weil er nicht unterscheidet in Ausschluß- und Anschlußwert. Religiös gewendete Asymmetrie äußert sich in Heilsunsicherheit: Man kann zwar sicher sein, daß das Gericht stattfinden wird, aber sein genauer Ausgang bleibt unbestimmbar. Es läßt sich nicht mit Sicherheit angeben, welche immanente Tat direkt die Erlösung oder Verdammung nach sich zieht.
Die Asymmetrie zwischen beiden Werten Himmel | Erde wird symbolisiert durch die Geschichte von der gefallenen Welt. Die Erde könnte noch Paradies sein, wenn sie nicht selbst ihre Transzendenz verloren hätte:

Transzendenz —┤*Fall*├→ Immanenz

Dasselbe gilt umgekehrt: Man kann zwar sicher sein, daß die irdische Welt eine transzendente Ordnung widerspiegelt, aber die exakte (also in den immanenten Maßeinheiten Zeit, Ort, Person angebbare) Anwesenheit des Transzendenten bleibt unbestimmbar. Was letztendlich im Gericht zählt und wie sich Gottes Barmherzigkeit und seine Gerechtigkeit gegenseitig begrenzen werden, ist von der Immanenz her gesehen unvorhersehbar.

Transzendenz ←┤*Gericht*├— Immanenz

Um den Code zu asymmetrisieren, bedarf es eines Dritten, das sich äquidistant zu beiden Seiten verhält; theologisch gesprochen, das die Vertreibung aus dem Paradies vornimmt und Gericht hält. Es unterscheidet sich von beiden, und es kommt in beiden vor. Es fungiert wie ein Puffer, in dem Wirkungen der einen auf die andere Seite abgefedert werden. Dieses Dritte ist die „Kontingenzformel".

Transzendenz | Immanenz
Drittes

Transformierungen

Wir wechseln nun von der Beobachtung (dem Schema der Unterscheidung) zur Operation (dem Prozeß des Unterscheidens): Wie kann religiös Codiertes überhaupt kommuniziert werden? Ausgeschlossen ist, daß das Unbestimmte nur auf der Seite des Unbestimmten und Nicht-Anschlußfähigen verbleibt. Das Unbestimmte muß wenigstens andeutungsweise oder symbolisch in Bestimmtes transformiert werden. Religiös gesprochen: Das Transzendente muß sich irgendwie in der Welt zeigen. Hierfür gibt es nur zwei Möglichkeiten.

---

[3] Luhmann, N., Ökologie des Nichtwissens, in: Luhmann, N., Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992, 149-220, hier 155.

Erstens: die Transzendenz kommt in der Immanenz wieder vor, so daß man aus der Betrachtung des Immanenten auf das Transzendente schließen kann. Theologisch gesprochen: Die Schöpfung enthält Spuren Gottes, sei es in ihrer Gesamtordnung, sei es in speziellen Situationen.

Transzendenz $\dashv\rightarrow$ Immanenz (*vestigia*, natürliche Offenbarung)

Die zweite Möglichkeit transformiert umgekehrt: Die Immanenz kommt in der Transzendenz wieder vor, so daß man aus dem Betreiben des Immanenten auf bestimmte Zustände in der Transzendenz schließen kann. Theologisch gesprochen: Die Geschichte wird im (endzeitlichen) Gericht verhandelt, sei es Individualgeschichte, sei es Universalgeschichte.

Transzendenz (Gericht, endzeitliche Offenbarung) $\leftarrow\dashv$ Immanenz

Die Anwesenheit des Unbestimmbaren im Bestimmbaren erlaubt Rückschlüsse (auf das Unbestimmbare). Religion will aber nicht nur darüber kommunizieren, wie sich das Transzendente im Immanenten *zeigt*, sondern auch darüber, wie sich das Immanente im Transzendenten *auswirkt*. Das Religionssystem erhält sich geradezu dadurch, daß es behauptet, religiöse Kommunikation sei notwendig, um auf die Transzendenz einzuwirken.[4] Immanente Vorgänge (rituelle Handlungen, Glaubens- und Gebetsakte, sittliche Handlungen) verbleiben nicht in der Immanenz (wie wissenschaftliche Sätze), sondern korrelieren mit transzendenten Zuständen (Heilsstand, Erlösung, Gericht). Die beiden Codeseiten sind zueinander nicht indifferent.

Negativfolien: Immanenzreligion und Transzendenzreligion

Die Funktion des Religionssystems ist insgesamt, möglichst viel Unbestimmbarkeit bei bestmöglicher Kommunikation zu erhalten. Über vollkommen unbestimmbares Transzendentes *könnte* man nichts sagen, über vollkommen bestimmbares Transzendentes *bräuchte* man nichts sagen. Es geht also nicht darum, Unbestimmbares in Bestimmbares aufzulösen, sondern es soll als Unbestimmbares kommuniziert werden. Wie geht das, wenn jedes Kommunizieren immanent, bestimmbar ist? Das Religionssystem steht unter besonderen Beschränkungen: Ihm geht es zunächst um die Transzendenz, aber es plaziert sich selbst noch in der Immanenz. Es setzt seinen Gegenstand auf die unbestimmbare Seite und zwingt sich gleichzeitig, ihn nur von der

[4] Alle anderen Sätze, die keinerlei bestimmende Wirkung auf den unbestimmbaren Pol haben, fallen wiederum unter das Wissenschaftssystem, das mit der Unterscheidung wahr/unwahr operiert. Was wahr ist, muß auch als wahr feststellbar sein. Eine unmittelbare Wahrheit kann von der Wissenschaft nicht zugelassen werden, denn jedes Feststellungsverfahren fungiert nur als Instrument einer - stets hypothetischen! - Theorie. Nicht eine emiprische Evidenz, sondern die (Unsicherheits-Absorptionsfähigkeit einer) Theorie entscheidet über Wahr oder Falsch.

bestimmbaren Seite aus zu erreichen. Das ist ein Paradox, das nur reflexen Religionen auffällt. Denkbar wäre eine reine *Immanenzreligion*.

Transzendenz || Immanenz (Transzendenz)

Alles Transzendente wäre in diesem Fall in Immanentes transformierbar. Das kann sich auf Dinge beziehen (wie im Falle der Magie) oder auf Werte (wie im Falle einer Zivilreligion). Obwohl beide Typen religionsphänomenologisch unvereinbar erscheinen, haben sie doch etwas gemeinsam: die Beschränkung religiöser Kommunikation auf rituelle bzw. sittliche Handlungen. Magie verweist nicht auf etwas Transzendentes, sie bewirkt es. Zivilreligion sieht in den Verweisen auf etwas Transzendentes nur die nachträgliche Verzauberung säkularer Werte, um deren Motivfähigkeit zu erhöhen. In beiden Fällen wird religiöse Kommunikation überflüssig.
Im Falle einer reinen *Transzendenzreligion* wäre alles Immanente in Transzendentes transformierbar. Was immer die irdische, bestimmbare Welt enthält, es wiederholt sich im Himmel in einer Weise, daß das irdische Leben religiös irrelevant ist. Wie auch bei der Immanenzreligion wird hier religiöse Kommunikation überflüssig, freilich aus anderen Gründen. Alles ist schon (bzw. wird noch) gesagt, nur anderswo:

Transzendenz (Immanenz) || Immanenz

Am Gnostizismus ist dies besonders deutlich zu sehen. Er redupliziert nicht das Irdische und projiziert es in den Himmel, er verfährt umgekehrt. Der Himmel durchläuft heilsgeschichtliche Stufen, wobei auf einer Stufe die irdische Welt entsteht und beginnt, die Ereignisse des Himmels zu wiederholen. Dies geschieht jedoch in einer Weise, die nicht erlösungsfähig ist. Religiöse Kommunikation versteht sich im Gnostizismus nicht als Rede über das Himmlische, sondern als himmlische Rede hier auf Erden. Ihre Weitergabe geschieht transzendent über eine immanent nicht nachvollziehbare Verständigung von Pneuma zu Pneuma.

Stabilisierung durch Programme

Die Transformation der beiden Codeseiten ineinander macht die Kommunikation fragil. Man kann sie ständig abbrechen, weil man eine immanente Kommunikation für zu immanent hält oder für zu transzendent. Im ersten Fall spricht man ihr die Abbildungsfähigkeit ab, sie erreicht das Transzendente gar nicht. Im zweiten Fall spricht man ihr die Wiederholungsfähigkeit ab, sie erreicht die anderen Kommunikationsteilnehmer in der Immanenz gar nicht. Religiöse Kommunikationsketten müssen laufend stabilisiert werden. Dies geschieht über die Verknüpfung von zwei ganz verschiedenen Kommunikationsweisen:

- Das erste Verknüpfungselement ist eine Informationskette. Sie bezieht sich nur auf die (theologisch gesprochen) fides quae, die religiösen Wissensbestände, was sowohl Wissen über Dinge als auch Wissen über Praktiken umfaßt. Wissen ist reproduzierbar

(durch Memorieren, durch Niederschreiben), es läßt sich konstant weitergeben und seine Weitergabe ist überprüfbar. Man kann immer wieder in der Heiligen Schrift nachschlagen und die Gegenwart kritisieren. Die informationstheoretische Funktion heiliger Schriften ist es, gerade aufgrund ihrer Herkunft aus einem anderen Zeitalter die aktuelle Glaubensweitergabe zu korrigieren oder zu bestärken. Die Weitergabe des informationellen Teils erfolgt verläßlich, wenn alle vorlagengetreu dasjenige kopieren und weitergeben, was sie empfangen haben, und weil sie es selbst empfangen haben. Das Motiv der Tradition darf nicht abhängig sein von der Begeisterung über eine Erfahrung, sondern es besteht in der formalen Treue zum Original.[5] Informationen kann man vervielfältigen, sei es durch Predigt, durch Buchdruck oder andere Verbreitungsmedien. Aber gerade um ihrer Reproduzierbarkeit willen müssen sie reduzierbar sein auf sinnliche Reize. Informationen sind deshalb wie ihre Medien (Wort, Buch, Netzseite) „äußerlich", sind Geräuschwellen in der Luft, Tinte auf Papier.[6] Dennoch sind Worte und Buchstaben nicht zufällig, sie bilden einen absoluten Text, bei dem jedes Jota seinen Platz hat. Den absoluten Text kann man eigentlich nur wiederholen, nicht auslegen und nicht übersetzen. Die Kommunikationskette wird dadurch extrem deflationär.

- Das zweite Verknüpfungselement ist eine Inspirationskette.[7] Sie bedeutet die Weitergabe subjektiver Erfahrungen, theologisch gesprochen: von Inspirationen. Den Kommunizierenden wird ihr religiöses Wissen nicht durch andere Menschen und durch immanente Kommunikationen vermittelt, sondern durch die Transzendenz selbst. Dieses Wissen ist ganz anderer Art, weil es seinen Beginn und seine Evidenz „innen" hat. Für das Innen gibt es viele Namen: Geist, Herz, geistiges Auge, Gewissen, Intuition. Für das Widerfahrnis der Begnadung (Prophetentum, Charisma) kann nicht der Anspruch auf Wiederholbarkeit erhoben werden, ohne die Gratuität der Begnadung zu gefährden. Wäre Begnadung herstellbar, wäre sie immanent. Jede Begnadung erfolgt spontan und originell und nicht rückführbar auf Antecedentien. Die Kommunikationskette wird dadurch extrem inflationär (jeder könnte sie für sich beanspruchen). Anders als Informationen den Informierten verändern Inspirationen den Begabten auf grundlegende Weise. Sie lassen sich deshalb nicht in konventionellen Zeichen adäquat weitergeben und entwickeln Sondersprachen. Weil Unverständlichkeit sowohl ein Zeichen für Übersinnli-

---

[5] Das ist heute selbstverständlich, weil über den *copy*-Befehl mit einem Knopfdruck Dateien 1:1 verdoppelt und mit dem print-Befehl beliebig oft gedruckt werden können. Jahrtausendelang war das ein extremes Problem. Kultur wird erst reflex, wo sich Wissen kumulieren kann und dazu ist es nur fähig, wo Speichermedien bereitstehen. Hierfür kommen eingeschränkt Bauten, Monumente in Betracht, leistungsfähiger sind menschliche Gehirne (also die Lernfähigkeit von Schülern), aber die volle Gedächtnisleistung wird erst mit der Schrift erreicht. Deshalb sind primitive, schriftlose Kulturen entgegen der Vermutung viel stärker an die Gegenwart gebunden. Vgl. die Geschichtsfiktion esoterischer Literatur, die sich über mündliche Tradition auf vorgeschichtliches, urzeitliches Wissen - den vielbemühten Atlantis-Mythos - legitimiert.

[6] Der Protagoras-Dialog verhandelt diese Beobachtung unter der Frage, ob Tugend lehrbar sei. Sokrates hinterfragt den Sophisten: Können äußere Informationen (Schule, Vorlesung, Bücher) eine innere Formung (Sittlichkeit) bewirken?

[7] Wollte man beide Ketten schematisch darstellen, so liefe die Informationskette horizontal durch die Geschichte (orthodox gesprochen: Apostolizität $\_|\_ \rightarrow\rightarrow\rightarrow$ ...), die Inspirationskette hinge jeweils von oben vertikal herab (orthodox gesprochen: Prophetentum $\_\_|\_\_ \downarrow\downarrow\downarrow$ ...). Wir werden an Irenäus' *charisma veritatis certum* den Versuch sehen, beide zu verknüpfen (siehe unten 8.3.6).

ches als auch für Wahnsinn sein kann, steht die Inspirationskette unter einem ständigen Zweifel, ist äußerst fragil und kann jederzeit abbrechen.

Deshalb muß die Innerlichkeitskette „Charisma“ an die Äußerlichkeitskette „Tradition“ angebunden werden. Das heißt für christliche Verhältnisse, daß prophetische, charismatische Erfahrungen sich in der Sprache der Heiligen Schriften ausdrücken lassen müssen. Umgekehrt werden die Heiligen Schriften (Informationen) an das Charisma angebunden, indem man die Lektüre unter bestimmte Bedingungen stellt: Nur inspirierte Auslegung der Schrift erschließt deren Sinn, uninspirierte Auslegung führt - das ist die Reaktion auf schriftentreue Gnostiker - zur Häresie. Damit wird aber nur eine Flanke der Information abgesichert, nämlich ihre Rezeption. Es bleibt das Problem ihrer Entstehung: Wie kam die Heilige Schrift in die Immanenz und wie kam sie durch die Geschichte auf uns? Muß auch die Sukzession der Tradition selbst inspiriert sein?

Inflations- und Deflationskontrolle

Damit der Gebrauch von Bezeichnungen der Transzendenz nicht beliebig wird, muß er eingeschränkt werden. Das kann rein systemisch auf beiden Seiten geschehen. Nicht alles in der Immanenz ist fähig/unfähig, ein Abbild oder Teilchen zu tragen, nicht alles in der Transzendenz ist würdig/unwürdig, als Abbild oder Teilchen in die Immanenz zu wechseln. Versucht allerdings eine Religion die letztgenannte Lösung, begibt sie sich in einen Zirkel: Sie muß die Transzendenz in die offenbarungsoffenen Teile und die offenbarungsverschlossenen Teile unterscheiden. Wodurch ist sie dazu fähig, wenn nicht durch direktes Wissen über die Transzendenz? Woher aber stammt dieses Wissen? Man kann den Zirkel demnach nicht in der Transzendenz, sondern muß ihn in der Immanenz beginnen.
Immanente Kommunikation über das Transzendente steht gleichzeitig in der Gefahr der Über- und der Unterbewertung. Inflation entsteht durch zu laxe Transformationen, *Deflation* dagegen durch zu restriktive Transformation der Codeseiten:

Transzendenz $\leftarrow || \rightarrow$ Immanenz

Es gibt bei Deflation religiös gesprochen zu wenig Offenbarung und zu wenig Gericht/Erlösung. Man kann zu wenig über Gott wissen und sich zu selten Verdienste erwerben. Daher steigen die Anforderungen an religiösen Zeichengebrauch extrem an: Nur wenige sind berufen oder nur an wenigen Zeitpunkten ist das Heilige zugänglich. Das Ritual wird damit dem ständigen Zweifel an seiner Wirksamkeit ausgestzt. (Sind alle Bedingungen erfüllt?) Der Glaube muß sich laufend selbst befragen, ob er nicht aus äußerlichen Gründen glaubt. Man spricht über das Transzendente, beschwört es, baut ihm Tempel, aber man soll sich nicht zu viele Hoffnungen machen. Bei Deflationen steigen die Erwartungen an religiösen Wissens- oder Gnadenzuwachs zu steil an, bei gleichzeitiger Zunahme der Erwartung des Nichteintretens. Der Weg zur Transzendenz ist extrem schmal, aber der Lohn extrem groß. Religiöse Medien (Zeichen und Praktiken) werden so zu uneinlösbaren Schecks,

nicht weil sie wertlos wären, sondern weil das Gut, das sie bezeichnen, unverkäuflich ist.
Bei *Inflationen* ist die Unterscheidung dagegen zu durchlässig. Es gibt zu viele Transformationen von links nach rechts (T→I): Offenbarungen, Wunder, Zeichen, Tempel. Und/oder es gibt zu viele Transformationen von rechts nach links (T←I): Tabus, Sündenmöglichkeiten, Gnadenangebote.

Transzendenz ↔ Immanenz

Weil alles religiös bezeichnet ist, werden religiöse Medien zu wertlosen Schecks. Wenn man beobachten kann, daß alle über Gott sprechen dürfen und daß man ihm überall begegnen kann, verliert der Gebrauch religiöser Zeichen an Erwartungswert. Von jeder Hoffnung gibt es gleich mehrere Varianten, für jede Verfehlung bieten sich allerlei Ausgleichsriten an.
Im Gegensatz zu einer religionsphänomenologischen Betrachtung, die darauf achtet, ob religiöses Reden ein vorausgesetztes Heiliges auch adäquat ausdrückt, beobachtet der codetheoretische Ansatz, wie religiöse Erwartungen und religiöse Kommunikation einander beeinflussen. Die Kommunikation muß so geregelt werden, daß sie stabil bleibt, d.h. daß die Erwartungen weder zu hoch und damit zu frustrationsanfällig noch zu tief und damit motivationsarm werden. In beiden Fällen wird der religiöse Zeichengebrauch gefährdet: Bei Deflationen wird die religiöse Kommunikation durch Mißtrauen in die Immanenz (Gott ist zu hoch, zu anders; man kann eigentlich gar nicht von/mit ihm reden), bei Inflationen durch zu viel Vertrauen in die Immanenz demotiviert (Rede von Gott ist zu niedrig, zu ähnlich; man kann auch morgen noch mit ihm reden). Um Deflation und Inflation zu diagnostizieren, benötigt man eine Art Stabilitätskriterium. Wir werden sehen, daß hierfür nur das Medium (Ritus, Glaube) einer Religion in Frage kommt. Deflation und Inflation zu therapieren gelingt nur über den Einsatz der Kontingenzformel.

Kontingenzformel Gott

Für die Nicht-Indifferenz der Codeseiten sorgt die Kontingenzformel. Sie füllt die Funktionsstelle des „Dritten“ aus. Sie symbolisiert in jedem Code die Einheit der Differenz des Codes. Im religiösen Code wird „Gott“ eingesetzt. Indem die Kontingenzformel die ansonsten ausfransenden Coderänder zusammenhält, regelt sie auch den Gebrauch des Codes insgesamt. Die beiden Codeseiten sind an sich eine universale Unterscheidung. Alles kann unter einem der beiden Pole positiv, unter den anderen negativ subsumiert werden.

Transzendenz | Immanenz
Gott

Die Kontingenzformel dagegen führt zu einer Selbstdistanzierung des Codes, indem sie es ermöglicht, den Code in bestimmten Fällen *nicht* zu verwenden

und die Anwesenheit anderer Codes zu beobachten. Nur wer „Gott“ sagt, kann behaupten, daß die Unterscheidung Transzendenz | Immanenz insgesamt kontingent und austauschbar ist gegen die Unterscheidung schön | häßlich oder Zahlen | Nicht-Zahlen. Für unsere Untersuchung ergibt sich daraus: Erst wenn eine Religion fähig ist, Transzendenz und Gott klar zu unterscheiden, kann sie ein Außerhalb bemerken.

Theologisch gesprochen: Aus der Perspektive Gottes fällt die Trennung von Himmel und Erde, Ewigkeit und Zeit, Erlösung und Bewährung zusammen.[8] Alles Notwendige erscheint für ihn kontingent (sein *freier* Wille), das Kontingente erscheint notwendig (*sein* freier Wille). Für Gott ist zwar alles Mögliche möglich, aber er begrenzt es zugleich. Er kann - anders als jeder endliche Beobachter - *zwei*seitig[9] beobachten und an jedem der beiden Pole anschließen. Weil Gott beides tut - Richten und Erschaffen, Zusammen-Sehen und Zusammen-Halten -, kann es weder ganz übernatürliche Erfordernisse auf Erden noch einen gänzlich unirdischen Himmel geben. Wenn das Dritte darüber hinaus als Person gedacht wird, erhöht dies die Möglichkeit der Kontingentierung. Ein personales Wesen kann Alternativen haben, sie dennoch ausschließen und die Wahl seiner Freiheit zuschreiben.

Der Wechsel von den Codeseiten zur Kontingenzformel bedeutet nicht einfach einen Perspektivenwechsel auf dasselbe Material. Mit ihm verändert sich die Definition des Materials. Auf der Ebene der Codeseiten läßt sich Totalität erzeugen, alles Mögliche und Wirkliche kann inkludiert werden. Mit der Kontingenzformel wird diese Totalität nun von außen beobachtet, das „Alles“ wird zum „Ganzen“, die *eine* Welt wird zu *einer* Welt. Jede Exklusivität erzeugt Exteriorität. Es läßt sich nun beobachten, daß man beobachtet wird und daß dieser externe Beobachter nicht Teil des Systems ist. Theologisch gesprochen: Gott hätte die Welt auch anders einteilen können, er hätte sie auch nicht schaffen können, hätte sie besser einrichten können. Die Welt als Ganzes wird kontingent. Neben das Sein tritt das absolute Nichts.[10] Das hat hohe systemtheoretische Kosten. Die Kontingenz schlägt nämlich auf „Gott“ zurück. Deshalb kann „Gott“ religiös nicht beobachtet werden.[11] Es gibt nur himmlische Schau auf ihn oder geschichtliche Sehnsucht nach ihm, aber keine Beobachtung kann die Bedingung des Geschöpflichen ablegen.

---

[8] Daher wurde die „Ewigkeit“ des Himmels und der Engel (*aevum*) stets von der Ewigkeit Gottes (*aeternitas*) unterschieden. Diese ist von jener genauso weit entfernt wie von der irdischen Zeit (*tempus*).

[9] Er muß nicht einen blinden Fleck zulassen, von dem aus er beobachtet. Er muß auch nicht einseitig anschließen, sondern kann alles Ausgeschlossene mitbedenken.

[10] Zwar gibt es auch auf der Ebene der konträren Codeseiten das Nichts, aber stets gebunden als Negation zu einem Positiven (*nihil privativum*). Auf der Ebene der Kontingenzformel wird ein *nihil negativum* denkbar.

[11] „Gott“ läßt sich sehr wohl philosophisch, soziologisch, ökonomisch oder psychologisch beobachten, aber die Verwendung der entsprechenden Codes übersetzt ihn in einen Gottes*begriff*, eine Gottes*funktion*, eine Gottes*dienstleistung* oder eine Gottes*vorstellung*.

Gott ist nicht nur anders, er ist anders, als man sich - von der Transzendenz oder der Immanenz aus - „anders“ vorstellt. Ein im Vollsinn allmächtiger Gott müßte auch Nicht-Gott, Teufel oder Götze sein können.[12]

Zweite Person als Kontingenzabsorption für die Kontingenzformel

Gott selbst wird dualisiert durch eine Zweite Person. Sie ist „Gott in Welt“. Damit Gott nicht nur der Schöpfer der Welt und Geber des Lebens bleibt, sondern selbst weltlich und sterblich wird, kopiert der orthodoxe Code - der gnostische verweigert diesen Schritt - „Gott“ noch einmal in den positiven Wert „Immanenz“. Über diese Zweite Person kann der Gläubige, der sich ja in der Welt anwesend weiß, erreicht werden. Weil es die Zweite Person selbst vorgelebt hat, darf der Mensch davon ausgehen, daß gottgemäßes Leben und Erlösung nicht allein in der Transzendenz möglich sind.

Transzendenz | Immanenz (Zweite Person)
Gott

Damit wird ein Grundproblem aller religiösen Codierung gelöst. Denn im Unterschied zu anderen Funktionssystemen unternimmt das Religionssystem die Aufgabe, alle Möglichkeiten, die die Wirklichkeit begleiten, aber nur appräsentiert werden, nachzurepräsentieren. Der Sinn, die ungetrennte Simultanität von Aktuellem und Potentiellem, wird hierzu vom religiösen Code unterschieden. Dabei steht die Immanenz für das Wirkliche/Schon-Anwesende, die Transzendenz für das Mögliche/Noch-Abwesende. Beide Codepole sind für die Kommunikation aber nur innerhalb der Immanenz erreichbar: Gottes Wort nur als Heilige Schrift, eine religiöse Inspiration nur als psychologisches Erlebnis, ein Glaubenszeugnis nur als Behauptung. Erst von der Zweiten Person aus sind die immanenten Bestandteile der Offenbarung transzendierbar: Gott selbst wird Mensch, der Inkarnierte kündet vom Vater, der Hl. Geist inspiriert die Auslegung der Schrift. Die Zweite Person zeigt, daß Gott selbst in der Immanenz vorkommt. Weil nun jede religiöse Kommunikation den Zweifel an der eigenen Immanenz durch Verweis auf Gottes Anwesenheit beim Kommunizieren reduzieren kann, wird verhindert, daß es nur *esoterisches* Wissen von Gott gibt, das selbst nicht von dieser Welt ist. Die Zweite Person fungiert insofern als Esoterik-Hemmer.[13]

---

[12] „Gott“ droht sich in seinen eigenen Perfektionsanforderungen aufzulösen. Die radikale Kontingenzsteigerung bis zur *potentia absoluta* wurde nicht nur im Nominalismus durchgedacht, bereits die Abgrenzungsversuche des orthodoxen Gottesbegriffs gegen den radikal transzendenten Gottesbegriff der Gnosis waren ein Vorspiel dessen.

[13] Während Mystik „die Differenz von Transzendenz und Immanenz in der Transzendenz“ betont, akzentuiert der Inkarnationsgedanke das Gegenteil, nämlich die Differenz von Transzendenz und Immanenz in der Immanenz. Vgl. Luhmann, N., Die Unterscheidung Gottes, in: Luhmann, N., Soziologische Aufklärung, Bd. 4, 236-253, 245. Die Seele

Gäbe es nur die beiden Codewerte und ihre Transformierbarkeit über eine gemeinsame Kontingenzformel, ließe sich das Verhältnis Transzendenz - Immanenz auch als Tausch darstellen. Das Jenseits wäre eine Parallelwelt, in der jedem Übertritt in einer Art Nullsummenspiel auch ein Eintritt entspräche. Der Himmel hätte eine fixes Platzkontingent, jede Geburt zöge irgendwo ein Sterben nach sich, auf jedes Sterben käme eine (Wieder-)Geburt. Wie Gott sich durch die Zweite Person der Immanenz gibt, so gibt sich diese hin an Gott, den Geber des Lebens. Ist dies nicht eine höhere Form religiöser Tauschmechanismen: Gott gibt sich sich selbst hin?

Transzendenz (Gott) = Immanenz (Gott)

Um zu starke Symmetrien zu verhindern, muß die Zweite Person mit der Freiheit ausgestattet sein, die Hingabe auch zu verweigern. Sie darf nicht der Vollzug einer determinierenden Prädestination sein, sondern muß zweifeln und hadern können. Die Hingabe der Zweiten Person[14] bedeutet somit keine innergöttliche Abgleichung zwischen Gott und einem Teil aus ihm. Vielmehr bedeutet die Hingabe das Erwirken einer Versöhnung zwischen Gott und - ebenfalls aus Freiheit gefallener - Immanenz.
Die orthodoxe Fassung der Zweiten Person ist die Menschwerdung des Gottessohnes Jesus Christus, später dogmatisiert in der Zwei-Naturen-Lehre.[15] Sie wird erstmals bei Irenäus reflektiert vorgetragen. Auch wenn er noch nicht das Abstraktionsniveau der späteren Konzilien erreicht (Menschheit, Gottheit, Wesen), hält Irenäus gegen die Gnostiker fest: Christus *ist* die Verbindung von Logos und Fleisch, *logos sarkôtheis*, er ist das Symbol der Einheit von Geschichte und Kosmos.[16] Ein typischer Fall von re-entry: Die Einheit der Geschichte tritt in die Geschichte selbst ein und findet nicht in einer Vorgeschichte statt. Die Orthodoxie beginnt ab Irenäus, diesen re-entry enger zu fassen: Der Inkarnierte darf nicht als Spiegelung der Transzendenz in der Immanenz gedacht werden, sondern als Wiedereintritt aller Transzendent-

---

vergißt in der Mystik, daß sie als immanente beobachtet, weil das, was sie beobachtet und von dem sie beobachtet wird, transzendent ist.

[14] „Der in Gethsemane angenommene Tod hat seinen Sinn als Gabe des gegebenen Lebens - nicht als Hinnahme eines vorbestimmten Leides wie Kinderlosigkeit, Mißernten, Krankheit.“ Funktion der Religion, 213.

[15] Konzil von Chalcedon, 451. Von Jesus Christus wird gelehrt, daß er „aus dem Vater gezeugt [...] aus der Jungfrau Maria“ geboren ist und „in zwei Naturen“ (*en duo physesin*) besteht, welche „unvermischt, unverwandelt, ungetrennt, ungesondert erkennbar“ sind und „zu einer Person und einer Hypostase zusammenkommen“; der „wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch“ ist, das heißt „dem Vater wesensgleich der Gottheit nach“ und „uns [immanenten Menschen] wesensgleich der Menschheit nach“. Für eine komprimierte Interpretation der Formel vgl. Grillmeier, A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg/Basel/Wien (2. Auflage) 1979, 753-764.

[16] Adv. haer. 3,18,3.

Immanent-Unterscheidung in die Immanenz. Mit theologischen Worten: Christus ist kein Engel aus dem Himmel, er ist Gottmensch. Als solcher dient er zwar der Offenbarung Gottes (das könnte ein Engel auch), darüber hinaus aber war er an der Erschaffung der Welt beteiligt (als Schöpfungslogos) und wird am Ende der Welt beteiligt sein (als Richter). Daher wäre die angemessene Darstellung dieser Codierung:

Transzendenz (Sohn) | Immanenz (Gottmensch)
Gott

Fragilität und Selbststabilisierung

Die orthodoxe Codierung bildet die konsequenteste Definition der Kontingenzformel. Sie verhindert, daß der Gottmensch zu einem Mischwesen aus Transzendenz und Immanenz wird. Vielmehr bleibt er jederzeit dekomponierbar in seine Naturen, d.h. die Differenz wird nie aufgehoben. So wird das Einheitssymbol „Gott" wieder ambivalent, doppelanschlüssig und als Unterscheidung von Zweien deutlich. Durch diesen re-entry wird die Kontingenzformel gewissermaßen ent-kontingentisiert. Wer von Gott spricht, wie es der Gottmensch gelehrt hat, der tut dies nicht einfach als kontingente Kommunikation, die um ihre eigene Relativität weiß, sondern als eine, die diese Relativität zu ihrem Inhalt macht. Es ist sozusagen notwendig, daß sie relativ ist. Diese Notwendigkeit wird wiederum nicht von relativen Wesen festgestellt, sondern vom Notwendigen selbst: Gott. Diese paradoxe Selbstanwendung schließt das System.

Sie ist derart komplex und selbstimplikativ, daß sie bei jeder Anwendung zu kollabieren droht; sei es durch einseitige Identifizierungen (Christus *nur* als Gott oder *nur* als Mensch oder als Mischwesen), sei es durch einseitige Differenzierungen (Christus *nur* als Erlöser (Soter) oder *nur* als Schöpfer (Demiurg) oder *nur* als Offenbarer (Pneuma) der Erlösung in der Schöpfung). In der valentinianischen Gnosis sind diese Varianten in kurzer Zeit durchdekliniert worden. Die Lösung des Irenäus besteht darin, das Programm (*traditio apostolica*) zum Schutz der Codierung (*regula fidei*) als Teil der gesamten Heilsgeschichte zu integrieren. Das ansonsten relative Programm wird wieder in die Notwendigkeit eingeführt. „Der Code reguliert also auch noch seine eigene Annahme. Er leistet auch in diesem Sinne eine vollständige, eine universale Beschreibung, aber natürlich auf Kosten einer eingebauten Paradoxie."[17] Wir werden nun an der Reaktion des Irenäus auf die Unsicherheit bezüglich dessen, was überhaupt religiös und damit häresiefähig sei, die Selbstprogrammierung des christlichen Codes nachzeichnen.

[17] Luhmann, N., Die Unterscheidung Gottes, in: Luhmann, N., Soziologische Aufklärung, Bd. 4, 236-253, 249.

5 UMWELTEN

Alle Selbstbeschreibungen, so auch religiöse Texte über Religion, widerlegen sich operativ: Sie behandeln sich als Gegenstand, wobei eben diese Handlung nicht im Gegenstand enthalten ist.[1] Spricht ein Theologe über Religion, muß er zum einen sich selbst unterstellen, er sei objektiv, zum anderen unterstellt er als Theologe, daß es Gott und Religion gibt. Man muß die Selbstdefinition von Religion in Texten suchen, auf die sich Religion beziehen kann, nicht nur in religiösen Phänomenen (z.B. Offenbarungen, Trance-Zustände), weil deren Halbwertzeit zu gering ist: Wir müssen „die Lösung [des Problems der Selbstbeschreibung] in der religiösen Kommunikation selbst suchen, also in den Texten, die sie produziert, und, wenn es heilige, kanonisierte Texte sind, in den Texten, die diese Texte interpretieren.“[2] Daher wenden wir uns nun den Texten zu, in denen die Selbstdefinition des Christentums anfing, reflexiv zu werden, das heißt sich selbst als Religion zu beobachten. Hierzu benötigen wir eine Konkurrenzsituation, in der sich das Christentum als eine neben anderen Religionen wahrnahm und sich zugleich seiner Kompaktheit unsicher wurde, weil verschiedene „Christentümer“ auftraten. Das war der Fall Mitte des 2. Jahrhunderts in der Auseinandersetzung mit den religiösen Ansprüchen antiker Philosophie, den damaligen Kulten und der christlichen Gnosis (die freilich erst im Nachhinein als „Gnosis“ tituliert wurde). Bis dahin herrschte zwar ebenfalls eine Konkurrenzsituation vor, in der sich das Christentum als ein Teilsystem (Variante, Ersetzung, Erfüllung) seines Herkunftssystems „Judentum“ verstehen konnte, aber sich noch nicht als eigenes

---

1 „Jede Selbstbeschreibung hat daher das Problem, daß sie als Operation sich von ihrem Gegenstand unterscheiden und sich zugleich in ihm wiederfinden muß.“ Die Religion der Gesellschaft, 328.

2 Ebd., 332. Die historische Forschung kann für die Auslegung der Tora oder die Interpretation der Osterberichte Anregungen geben, aber letztlich ist der untersuchte Text heilig bzw. das untersuchte Ereignis immun. Die Auferstehung wird bei Gefährdung durch historische Kritik verschoben in unerreichbare Bereiche: in das Kerygma, in die Psyche des einzelnen, in die Antizipation eines endzeitlichen Gotteshandelns ... Theologen argumentieren mit einer Ausdifferenzierung von Wirklichkeitsbereichen, die den empirischen Wissenschaften nicht nur faktisch (z.B. wegen lückenhafter Quellenlage), sondern prinzipiell entzogen ist.

Dies ist symptomatisch die Argumentation von und der Streit um den Neutestamentler und Gnosisforscher Gerd Lüdemann. Sein Unterfangen einer historischen Aufklärung der Auferstehungserzählungen hat ihn persönlich aus dem Christentum herausgeführt. Die Kritiker seiner Position verweisen auf sein falsches Wirklichkeitsverständnis, das Wunder ausschließt. Beide Positionen sind systemtheoretisch unabgeschlossen: Weder kann Lüdemann religiöse Wahrheiten durch historische Wahrheiten kritisieren, noch können seine Kritiker einen allgemein-philosophischen Wirklichkeitsbegriff zur Bedingung von Religion machen. Beide müssen stärker spreizen, ob sie von religiöser oder von historischer Wahrheit sprechen.

System verstehen mußte.[3] In vielen Gemeinden des Reiches gibt es noch judenchristliche und antinomistische Fraktionen nebeneinander.

Es kommen nur solche Texte in Betracht, die sich selbst zum Gegenstand der Verteidigung machen, also „theologische" Texte. Bis dahin wurden Texte christlicher Schriftsteller nicht als Reflexion wahrgenommen, sondern als Fortschreiben, Ergründen, Erklären der Offenbarung. Deshalb gelten die meisten Texte bis 150 als kanonfähig:[4] Hirt des Hermas, Barnabasbrief, Clemensbrief, Ignatiusbriefe, Evangelium der Wahrheit, Philippus-Evangelium ... Die erste Ausnahme nicht kanonfähiger Texte, die sich über das „Christentum" äußern, sind die Schriften der Apologeten. Wir beginnen daher mit Justin.

Die ausführliche Entwicklung eines eigens für unsere Zwecke montierten Rasters war notwendig, um weder nur die Selbstentfaltung des kirchlichen Dogmas nachzuzeichnen, noch nur eine religionswissenschaftliche Beschreibung religiöser Typologien vorzunehmen. Das komplexe Instrumentarium will stattdessen von außen beobachten, wie ein „Innen" (christliche Selbstdefinition) entsteht. Verließen wir uns auf rein patrologische und philologische Methoden, kämen wir zu einem Vergleich von dogmatischen Motivreihen (Schriftverständnis hier - Schriftverständnis dort), verließen wir uns auf religionswissenschaftliche Methoden, kämen wir zu einem Vergleich empirisch beschreibbarer Handlungen (rituelle Waschung hier - Taufe dort).

Das Raster „Umwelt - Medium - Code/Kontingenzformel - Programm" wird auf die zu analysierenden Texte angelegt, um zu sehen, auf welche Weise und mit welchen Topoi dieses Raster besetzt wird. So werden wir das „System Justin", das „System Valentinianismus" und das „System Irenäus" konstruieren und sie aufeinander beziehen können. Dabei liegen Begriffe nebeneinander, die in herkömmlichen Methodiken nichts miteinander zu tun haben (z.B. sind „Ritual", „Proportion" und „Schriftkanon" funktionale Äquivalente).

Umwelt: Der Durchlauf durch das Raster erweckt den Eindruck einer Synchronizität, die es so freilich nie gegeben hat. Dieser Kritik kommt man dadurch zuvor, daß mit dem ersten Rasterbegriff „Umwelt" die historischen Vor- und Rahmenbedingungen erhoben werden und in die Analyse eingehen. Sie bilden den Hintergrund, vor dem sich die Systeme abdifferenzieren. Wenn man Systeme bei ihrer Selbstdefinition beobachtet, muß man auch ihre systemdefinierte Umwelt mitbeobachten. Es genügt also nicht, die Entwicklung von Justin zu Irenäus auf einem *gemeinsamen* Hintergrund zu zeichnen (denn auch „anthropologische Konstanten" sind Konstruktionen), sondern

---

[3] C. Andresen datiert die endgültige Entzweiung von Judentum und Christentum, d.h. die Ausscheidung judenchristlicher Fraktionen und die Indolenz der Synagoge, auf die zweite Hälte des 2. Jahrhundert. Vgl. Andresen, C., Geschichte des Urchristentums, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Hochscholastik, Stuttgart u.a. 1975, 5 und 37.

[4] Bis 200 gibt es nur Verwendungshäufigkeiten, aber keinen Kanon.

man muß den sich verändernden Hintergrund nachzeichnen. Deshalb sollen die Autoren „Justin“ und „Irenäus“ vor dem Hintergrund funktional äquivalenter Möglichkeiten sichtbar werden. Der Hintergrund Justins ist die philosophische Landschaft Roms um 150, der Hintergrund des Irenäus die kirchliche Landschaft in Lyon. Die Valentinianer sind schwerer zu lokalisieren, denn sie waren gebildete Christen und besuchten die Gemeinden, ohne eigene Gemeinden zu formen.

Medien: Im Kapitel über die „Medien“ wird aufgezeigt, welchen Formenpool ein System verwendet. Die untersuchten Autoren werden danach befragt, was überhaupt als religionsfähiges Material in Frage kommt, in welchen Metaphoriken über das Transzendente gesprochen werden darf. Was ist das Medium, das es zu begrenzen gilt?

Codierung: Das Kapitel „Codierung“ richtet die Aufmerksamkeit ganz auf die Kontingenzformeln, weil sie es sind, die religiöse Systeme voneinander unterscheiden. Alle reden von der Transzendenz, aber *wie* sie davon reden und wo die Grenzen dieser Rede sind, das ist nur an der Kontingenzformel ablesbar. Welche Kontingenzformel wird gewählt? Erfüllt sie die Funktion, beide Codeseiten zusammenzuhalten? Ist der Code abgeschlossen oder vermischt er sich mit anderen Codierungen?

Programme: Schließlich fragen wir, mit welchen Anwendungsregeln die Codierungen ausgestattet werden. Wie setzen sich die Systeme fort? Wo vermuten sie Möglichkeitsräume für religiöse Kommunikation und wie legen sie sie fest?

Diese Auflösung bringt die klassischen Traktateinteilungen durcheinander und tut den Schriften Gewalt an. Sie werden nicht als Ausdruck des persönlichen Glaubens eines römischen Philosophen und eines Lyoner Bischofs behandelt, sondern in gezieltem Maße als mehr oder weniger stabiles Gefüge aus Wissensformen. Hierzu ziehen wir die eben zurechtgelegten Formbegriffe heran.

„Selbstdefinition“	Justin	Valentinianer	Irenäus
Umwelten			
Medien			
Code/Kontingenzformeln			
Programme			

5.1 Gemeinsame Umwelt: Römisches Reich nach 150

Die Zeit um die Mitte des 2. Jahrhunderts eignet sich hervorragend für unsere Untersuchung, weil darin das Christentum in einer ähnlichen Situation wie heute in Europa stand. Rom war seinerzeit keineswegs belastet vom „spätantiken Geist" der Depression, sondern ein Kessel voll mit religiösen Angeboten und Experimenten.[1] „Die Großstadt Rom bietet im 2. Jahrhundert nicht ein Bild religiöser Not, eher herrscht Überangebot, zumal wenn Astrologie, Magie und Philosophie in die Übersicht einbezogen werden."[2] Diese Unübersichtlichkeit veranlaßte Hippolyt zum Katalogisieren. Seine „Refutatio" will alle Quellen darstellen, aus denen der römische Synkretismus schöpfte, wie „griechische Weisheit, philosophische Lehren, Mysterienkulte und Astrologie".[3] Das Göttergemisch war bereits in hellenistischer Zeit desto stärker geworden, je schwächer die Polisreligionen wurden. Hinzu kam die erhöhte Mobilität durch das Militärwesen (Soldaten im Ausland, Sklaven in Rom). Dies führte zu einem bunten Nebeneinander, das geradezu auf Harmonisierung wartete. Der griechische Götterhimmel war bereits ein Resultat von Religionsimporten gewesen: Demeter und Apollon sind orientalischen Ursprungs und nur durch die mythologischen Genealogien und Erzählungen in den Olymp eingebunden. Götter, die nicht dem Olymp zugerechnet wurden, fanden regional verschieden viele Verehrer, wie z.B. Kybele, Attis, Mithras, Isis und Osiris. Kybele wurde vorübergehend mit Rheia, der Mutter des Zeus, identifiziert.[4]

5.1.1 Transzendenzsteigerung

Der Göttersynkretismus schlug aber erst voll durch, als das Ferment einer universalistischen Philosophie hinzugenommen wurde. Es erlaubte, die verschiedenen Kulte und Mythen als disparate Ausdrucksformen einer besonders transzendenten Religion zu sehen. Die Götter wurden zu Erscheinungen des Namenlosen, der den gesamten Kosmos beherrscht und erfüllt. Dabei konnte man auf die breite Tradition der Mittlerwesen (Titanen, Giganten, Pane, Gorgonen, Dorybanten, Nymphen, Neriden, Geister und Dämonen) zurückgreifen und diese Funktion nun auch auf die Götter selbst ausweiten. Alle Götter sind letztlich Mittler des Transzendenten. Diese Figur spitzt die Viel-

---

1 So die zur Mehrheitsmeinung gewordene These des epochalen Werks Jonas, H., Gnosis und spätantiker Geist, Bd. 1: Die mythologische Gnosis, Göttingen (3. Auflage) 1964.

2 Cancik, H., Gnostiker in Rom. Zur Religionsgeschichte der Stadt Rom im 2. Jahrhundert nach Christus, in: Taubes, J. (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 2: Gnosis und Politik, München u. a. 1984, 163-184, hier 173.

3 Vgl. Hippolyt, Refutatio 1 praef.

4 Vgl. Muth, R., Einführung in die griechische und römische Religion, Darmstadt (2. Auflage) 1988, 181-201. Einige Regionalgötter erfuhren je nach der Privatreligiosität des Kaisers die Erhebung zum Reichsgott, wie etwa der Baal von Emesa, der 218 n. Chr. zum höchsten Reichsgott erhoben wurde.

falt auf eine entzogene Einheit „jenseits des Seins“ zu.[5] Auffällig ist, daß die Abstraktion sich dadurch nur verlagert. Die Dämonen waren meist gesichtslos und traten vorzugsweise als Gruppen auf, so daß sie nur in seltenen Fällen eine eigene „Persönlichkeit“ entwickelten. Sie konnten zwar allgegenwärtig sein, blieben aber ungreifbar und unberechenbar (von Dämonen mußte man Gutes *und* Böses erwarten). Kommunikationstheoretisch verhält es sich mit dem transzendenten Hochgott ähnlich: Auch er ist als Herrscher des Alls überall, aber er ist zugleich jenseits und daher unbeeinflußbar, unbenennbar.[6] Traktate wie „De monarchia“, von denen auch Justin einen geschrieben haben soll, widmen sich dieser Bündelung des Religiösen.

Das Christentum unterstützte die philosophische Kritik der Mittlerwelt, aber entgegen der philosophischen Abstraktionstendenz behauptete es die Kommunizierbarkeit des höchsten Gottes.[7] Hellenistische Philosophie dagegen verstand sich als einen *religiösen* Vorgang, als ein Tiefer-Eindringen in das Religiöse, und nicht einfach als Reflexion religiöser Formen. Justin konnte sich noch nicht von dieser Funktionsvermischung freimachen. Die Ordnungsleistungen der Philosophie innerhalb der Religion wurden selbst religionsproduktiv, wenn sie Theologie- und Offenbarungsfunktion (also: Selektions- und Produktionsleistung) zugleich übernahmen. Freilich gab es distanzierte Religionskritik in der Philosophie, aber gerade an Justin wird deutlich, wie sehr die Philosophie als Suche nach der religiösen Wahrheit verstanden wurde, nicht als ihr Gegenüber.[8] Die Gnosis verlängerte diese Tendenz der hellenistischen Philosophie: Durch die hohe Transzendenz geschützt vermochte die gnostische Spekulation die Ausfaltung des obersten Gottes in eine Vielheit zu beschreiben. Es blieb stets unklar, ob ein Text ein offenbares Geschehen *beschrieb* oder es als Text *offenbar mache*. Gnostische Texte waren zugleich deskriptive Theologie (Selektion) und performative Offenbarung (Pro-

---

5 Stets bildet Platons Figur von der Idee des Guten den Hintergrund, welche die Spitze der Kosmologie, der Gnoseologie und der Theologie zugleich ist. Setzt man das Erkenntnisziel der Philosophie so hoch an, wird es zwar zum Einheitspunkt, aber auch *absolut* transzendent. Direkte Rückbezüge zur Welt müssen dann über die Ausfaltung in die vielen Ideen und deren Umsetzung durch den Demiurgen laufen. Kurz: Einheit wird mit Transzendenz bezahlt.

6 Für den paradoxen Zusammenhang von hochabstrakter und abergläubischer Religiosität gibt es vielerlei Beispiele: Unter dem Einfluß der stoischen Lehre von der weltdurchwaltenden *einen* Vernunft traten vermehrt astrologische und mantische religiöse Praktiken auf. Die Einsicht in die Notwendigkeit dieser Vernunft konnte gleichgesetzt werden mit der Naturnotwendigkeit der Sterne. Codetheoretisch formuliert meldet sich her jeweils das Problem der Respezifizierung bei zu hoher Generalisierung. Ein Medium kann nicht mehr verwendet werden, wenn es für alles gilt. Dann entwickeln sich „Schattenwährungen“.

7 Gott offenbart sich in der Welt, und diese Offenbarung läßt sich weitersagen. Davon zu unterscheiden ist Theologie, die die Offenbarung und ihre Weitergabe beobachtet. Erst Irenäus wird Offenbarung und Theologie zu trennen vermögen. Theologie produziert nicht, sie selegiert nur.

8 Vgl. Dial. 1-8.

duktion), je nachdem, in welcher dieser beiden Funktionen man sie kommunizierte. Wurden sie als differenzierungsfähiges Wissen kommuniziert, waren sie Theologie. Wurden sie als nicht weiter differenzierbar und bloß negationsfähig (man kann sie nur als Ganzes ablehnen) kommuniziert, waren sie Offenbarung. Diese binäre Schaltung wurde in der Gnosis grundsätzlich umgangen.

Dodds datiert um 150 n. Chr. einen Wechsel im Transzendenzbegriff von einem analogen zu einem dialektischen Verhältnis. Überschaubare kosmologische Modelle, wie das von der irdischen (= sublunaren) Welt, umgeben von der tellurischen Sphäre und dem Äther, wurden abgelöst von unübersichtlichen Modellen wie dem von der irdischen Welt, umgeben von vielen oder unendlich vielen Himmelssphären. Die hiesige Welt verlor den Status eines Gegenübers zum Himmel und wurde zunehmend zu einem nicht weiter beachtenswerten Sonderfall in einer Kokarde von Transzendenzen. Die Welt wird desto unwirklicher, je mehr Himmel über ihr liegen. Dieses Denken radikalisierte den üblichen Dualismus der Platoniker (Sinnenwelt versus Ideenwelt), in dem die hiesigen Dinge Abbilder der oberen Vorbilder sein konnten, zu einem Stockwerk-Dualismus. In ihm konnte die Welt, in der die Menschen leben, nur mehr als „Marionettentheater", als „Delirium", als bewegte Nichtigkeit vorgestellt werden (so Mark Aurels Metaphern für die Unwirklichkeit der Welt). Dodds versucht, diesen Wechsel mit psychologischen Kategorien[9] zu erklären: Das Sublime, Unterbewußte werde vom Bewußten, Aussprechbaren und noch mehr vom Ausgeschiedenen getrennt, und so entfernten sich die erstrebenswerte Lichtwelt von der hier erfahrenen und zu verachtenden Körperwelt immer weiter voneinander.

In codetheoretischen Kategorien könnte man das Phänomen als Zerbrechen der Kontingenzformel beschreiben: Der Wechsel von der einfachen zur multiplen Transzendenz ist das Ergebnis einer Verzweigung der Kommunikation. Man spricht von der Überwelt in einer ganz anderen Sprache als von der irdischen Welt. Der Himmel benötigt sozusagen eine Spezialsprache, weil die Bilder keine Verbindung zum Abgebildeten mehr garantieren. Transzendenz und Immanenz sind nicht mehr zwei Seiten deselben, sondern zwei Welten, die ihre eigene Begrifflichkeit besitzen. Kannte der platonische Dualismus noch die Analogie über die *Welt*-lichkeit von *kosmos aisthetos* und *kosmos noêtos*,

Idealität	Sinnlichkeit	oder	Idealität	Sinnlichkeit
Welt			Sein	

so zog der spätantike gnostische „Pluralismus" die beiden Seiten auseinander in ideale Lichtwelt einerseits und sinnliche Dingwelt andererseits, wobei

[9] Vgl. Dodds, E. R., Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst, Frankfurt am Main 1985, 23-25.

letztere keine „Welt“ im ontologischen Sinne mehr ist, sondern eine leere Blase. Der Gnostizismus bestückte das platonische gespreizte Schema

Sein	Leere
Geist	Irrtum

religiös mit

Pleroma	Kenoma
Pneuma	Planê.

Die so gesteigerte Transzendenz ist letztlich unerreichbar für Gebete der Sterblichen, umgekehrt ist diese desinteressiert an der Geschichte im Kenoma. Der gnostische Hochgott zeichnet sich durch auffällige Passivität aus. Einzig das „Ungeschehenmachen“ des Irrtums, d.h. Erkenntnis zählt. Religion wird unter diesen Bedingungen immer mehr zu Offenbarung als Einblick in den wahren Bau der Überwelt. Der Mensch als religiöses Subjekt wird dadurch zerrissen in seinen Geistteil, der von oben kommt und sein eigentliches Selbst ist, und den Seelen-/Körperteil, der eigentlich gar nicht zu ihm gehört, ja der gar nichts „ist“.[10]

5.1.2 Verunsicherung

Das Römische Reich befand sich vor 150 n. Chr. in einer Phase relativer Stabilität. Die Zeit unter Trajan (98-117) war militärisch erfolgreich, führte aber zu einer Überdehnung des Reiches. War bisher nur der militärische Apparat streng zentralisiert, so wurde vor allem unter der langen Regierungszeit Hadrians (117-139) auch die Verwaltung der Provinzen besser in Rom koordiniert und die Willkür der Statthalter eingeschränkt. Der inneren Konsolidierung galt auch das Wirken des als besonnen geltenden Kaisers Antoninus Pius (128-161), an den Justin seine Apologien stilisierte. Trotzdem brach die Nahrungsmittel- und Kriegsmittelversorgung immer wieder zusammen, worauf es zu vielerlei lokalen Aufständen kam, die sich abwechselnd ökonomisch, religiös oder politisch motivierten. Sie wurden ohne Mühe niedergeschlagen. Erst die 60er und 70er Jahre erschütterten die römische Siegessicherheit:

- 167 überrannten die Markomannen und die Jazygen die römischen Kohorten im heutigen Österreich und Ungarn.
- Die Pest dezimierte die gegen die Parther angesetzte Orientarmee und wütete wenig später auch in den in Italien stationierten Legionen.

---

[10] Wenn in einer konkreten Situation, z.B. in einem Gottesdienst, jemand etwas sagt, dann benutzt er dazu Regungen der Seele und die Zunge des Körpers. Seine Äußerung darf nicht für das genommen werden, was sie sagt, sondern für das, was sie bedeutet. Diese Skepsis den geäußerten Zeichen gegenüber haben die Gnostiker auch auf die Evangelien (als Äußerungen der Apostel) und auf die Inkarnation (als Äußerung Gottes) übertragen.

- 175 kam es ausgerechnet durch einen der erfolgreichsten und beliebtesten Generäle Avidius Cassius zu einem mißglückten Staatsstreich.
- Die Konzentration des Militärs für diese Kriege schwächte die römische Präsenz in den Provinzen und führte zu einer Zunahme von Banden.[11]
- 177 entbrannte der Germanenkrieg erneut, bei dem Kaiser Mark Aurel an der Pest erkrankte und starb. „Das erste Mal in seiner Geschichte sieht das Kaiserreich sich gezwungen, sich zu verteidigen, statt selber anzugreifen, und das auch noch auf italischem Boden, der das symbolische Heiligtum der römischen ‚Erhabenheit' (*maiestas*) bildet. Nicht nur die geographischen Grenzen geraten ins Wanken, nein eine ganze Weltanschauung."[12] Rom wurde bewußt, daß der militärische und zivilisatorische Erfolg des Reiches nicht irreversibel war, und zwar in zweierlei Hinsicht: Erstens ließ sich die römische Macht nicht beliebig ausdehnen, zweitens führte die Ausdehnung des Imperiums zu immer mehr kulturellen Re-Importen aus den Provinzen. Die römische Infrastruktur, allem voran die Urbanisierung und die Rechtsordnung, bot vielen Religionen erst den Schauplatz, sich darzustellen und wahrgenommen zu werden (und sei es als religiöser Aufstand). Ohne die Öffentlichkeit und das Tempo der römischen Kommunikation[13] wären viele Kulte in ihren Provinzen zerstreut geblieben. Das Imperium wirkte wie ein Resonanzboden. Das Christenpogrom in Lyon 177 und die Folgewirkungen für Selbst- und Außenwahrnehmung der Christen sind in diesem Zusammenhang zu sehen.

---

[11] Vgl. Demougeot, E., La formation de l'Europe et les invasions barbares, Bd. 1: Des origines germaniques à l'avenement de Dioclétien, Paris 1969, 216.

[12] Clévenot, M., Die Christen und die Staatsmacht. Geschichte des Christentums im 2. und 3. Jahrhundert, Freiburg/Schweiz 1988, 53. Diese bekannte Kirchengeschichte „von unten" läßt sich derart von einer emanzipatorischen Tendenz leiten, daß das ansonsten fruchtbare Vorhaben, die Geschichte aus der Sicht einzelner Personen und deren Alltag zu erzählen, verdeckt wird. Ausgerechnet der Lehrhausbetreiber Justin wird als Vertreter eines „imperialistischen 'Ökumenismus'" und eines irrationalen „Fanatismus" vorgeführt. Vgl. ebd., 39-44. Der Kampf der Kirchenväter gegen den Valentinianismus sei vom „zutiefst politischen Problem" angetrieben, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse irrelevant werden, wenn von der Gnosis das irdische Leben für wertlos erklärt wird. Vgl. ebd., 48 und 50: „Valentin, Markion und die Gnostiker können zufrieden sein. Es ist ihnen gelungen, einem bestimmten Christentum den dualistischen Virus der 'Entpolitisierung' einzuimpfen, der bis heute die erfolgreichste Weise geblieben ist, die Leute daran zu hindern, sich selber um ihre Belange zu kümmern." Solch ein Urteil kann nur der fällen, der mit den Kategorien des späten 20. Jahrhunderts arbeitet, wo politische Befreiung und religiöse Erlösung als konkurrierende Funktionssysteme unterschieden und nachträglich wieder vermengt werden können.

[13] Auf dem Grab eines phrygischen Händlers steht, daß er 72 mal nach Rom gereist ist. Vgl. Raumers Historisches Taschenbuch 1868, 1ff., zitiert in: Harnack, A. v., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. 1: Die Mission in Wort und Tat, Leipzig (2. Auflage) 1906, 18 Anmerkung 2.

5.1.3 Pluralisierung

Seit 205 v. Chr., als man die passinische Göttin „Mater Magna“ nach Rom überführt hatte, um sich ihre Kräfte für den Sieg über Karthago zu sichern, gehörte die Einverleibung geradezu zum religiösen Selbstverständnis Roms. Immer wieder wurden fremde Gottheiten der römischen Religion hinzugefügt. Hieraus wird schon sichtbar, daß römische „Religion“ kein selbstdefinierendes System war, sondern nur die Verehrungspraxis bezeichnete, innerhalb derer es zur additiven Häufung unterschiedlichster Gottheiten kommen konnte. Die Kaiser des 2. Jahrhunderts waren den orientalischen Religionen gegenüber indifferent oder aufgeschlossen. Einige von ihnen ließen sich in Mysterien und Kulte einweihen. Der Import orientalischer Götter erreichte seinen Höhepunkt unter Mark Aurels Sohn Commodus; sein Nachfolger Septimius Severus hob das Verbot auf, nichtrömische Gottheiten innerhalb der Stadtgrenzen zu verehren. Es waren die römischen Kaiser (vor allem später Elagabal) selbst, die die römisch-hellenistische Religion schwächten, indem sie sie an allen Rändern erweiterten. Das Christentum fand bereits eine aufgelöste, weiche Reichsreligion mit all ihren Widersprüchen zwischen Lokal- und Universalgottheiten, zwischen ethischen und magischen Praktiken, zwischen Hoch- und Halbgöttern vor und beschleunigte diese Auflösung noch.[14] Die Römer des 2. Jahrhunderts waren religiös durch und durch, ihre Religion kannte aber kaum Ausschlußwerte. Die Götter sahen sie neben den Tieren (vernunftlos und sterblich) und den Menschen (vernunftbegabt und sterblich) als ein drittes Geschlecht (vernünftig und unsterblich).[15]

Geerlings bezeichnet die antike Religiosität als ein „offenes System“, weil sie neue Götter aufnehmen und alte vernachlässigen konnte und nur eine Mindestbedingung stellte: die „Anerkennung des obersten römischen Götterpantheons. Unterhalb dieser Schwelle konnten alle anderen Göttergestalten bestehen bzw. integriert werden.“[16] Der Widerspruch der Gottheiten zueinander wurde entweder mythologisch erklärt, was immer wieder die Kritik der Intellektuellen hervorrief, oder horizontal delegiert in Kompetenzbereiche: Jeder (neue) Gott wurde auf einen bestimmten ethnischen, sittlichen oder biographischen Bezirk festgelegt und damit von anderen unterschieden. Dies führte freilich zu einer Verkomplizierung des Kultes, weil man den falschen Gott

---

[14] Vgl. Harnack, A. v., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. 2: Die Verbreitung, Leipzig (2. Auflage) 1906, 275f.

[15] Die vierte rechnerische Möglichkeit aus der Kreuztabellierung von „Vernunft“ und „Sterblichkeit“ wäre *Vernunftloses und Ewiges*, also ein ungeschaffener Stoff. Die Möglichkeit einer ewigen Materie war in der antiken Kosmologie von Platon bis Plotin ein Grenzgedanke. Auch die Gnosis spaltet sich an der Frage, ob Materie das Ergebnis oder das Gegenüber der höchsten Gottheit sei.

[16] Geerlings, W., Apologetik und Fundamentaltheologie in der Väterzeit, in: Kern, W., Pottmeyer, H. J./Seckler, M. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien 1988, 317-333, hier 324.

anrufen konnte oder annehmen mußte, daß eine der angerufenen Gottheit feindliche Gottheit das Gebet sabotieren könnte. Diese Unsicherheit war Folge der vertikal verschiedenen Götterklassen (*dei*, Dämonen, Heroen). Sie spiegelte sich in den Figuren der Titanen oder Faune, die mit den Göttern konkurrierten bzw. sie unterstützten, die aber selbst keine Götter waren und auch keine kultische Verehrung genossen. Nur die Kenntnis des Mythos oder der Rat des Priesters konnte dann noch weiterhelfen.

5.1.4 Ritualisierung

Die römische Religionssituation differenzierte sich in der verfahrensmäßigen *Regelung des Rituellen* aus. Die Mythen konnten nicht beliebig weitergeschrieben werden; sie mußten als von den Dichtern oder den Dichtern geoffenbarte vorausgesetzt werden. Die Ergründung des Wesens der Götter überließ man der (platonischen oder stoischen) Philosophie,[17] die sich aber in Gegenwendung zur Volksreligiosität als Reduktion von deren Komplexität auf ein Weltprinzip bzw. ein Ethos verstand. Also: Die Mythen waren fest, die Metaphysik war beliebig, so blieb nur der kultische Bereich für die Entwicklung der Religion. Und daher wurde Religiosität auch mit Kultvollzug identifiziert.[18] Religion war „nicht Überzeugung und nicht Gefühl, sondern *Handlung*. Denn eine Handlung ist das Achtgeben [Scheu, Furcht, Observanz] und äußert sich wieder mit Notwendigkeit in Handlungen.“[19] Die religiösen Programme wurden nach der Maßgabe geschrieben, wie man Götter richtig adressiert, beschwichtigt (z.B. durch Opfer) und motiviert (z.B. durch Feste und Spiele). Die Pflicht der Frommen war die pflichtschuldige, peinliche Beachtung von Formen: Man vollzog eine objektive Form und erwartete eine Wirkung bei der Gottheit. Der Zugang zur Gottheit blieb stets vermittelt durch die Form, man sprach nicht zur Gottheit, und die Gottheit sprach nicht zum Beter. Einen intimen und unmittelbaren Zugang bot später der christliche Kult an. Bis dahin blieb als einzige unmittelbare Gottesbegegnung nur die philosophische Spekulation. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß die Gnosis attraktiv war. Sie führte die Beter direkt ins Pleroma.

Die römische Religion war also ein System von Handlungsanweisungen, mit denen sich der römische Bürger die *pax deorum* sichern konnte. Überall wirkten numinose Wesen und gefährdeten das alltägliche und politische Geschehen, weswegen es notwendig war, rechtlich den Umgang mit den

---

[17] Terentius Varro, der Staatstheologe Roms (+ ca. 27 v. Chr.), hält die „Naturtheologie“ der Philosophen (neben der Fabeltheologie der Dichter) für deren stets sich korrigierende Privatmeinungen über die Gesetze der Welt. Die objektive und wirksame Religion sei der Staatskult.

[18] So urteilt die mehrbändige „Römische Mythologie“ von L. Preller im ersten Satz: „Die Religion der Römer neigte mehr zum Cultus als zur Mythologie.“ Preller, L., Römische Mythologie, Bd. 1, o.O. (4. Auflage) 1978, 1.

[19] Otto, W. F., Religio und Superstitio, in: Otto, W. F., Aufsätze zur Römischen Religionsgeschichte, Meisenheim am Glan 1975 (1909), 92-113, hier 102f.

Göttern festzulegen: „The religious function was therefore not only one of the functions of the state, but the most essential of all its functions, and, as in the Old Testament and in other early codes, there was no distinction between sacred and civil law: the *jus sacrum* belonged to the *jus civile* (...).“[20] Eine so klare Fixierung auf die Rechtsförmigkeit von Religion führte freilich dazu, daß die Ausübung der Religion der Vollzug dieser Regeln war. Dieser objektive und beobachtbare Vollzug war der notwendige Mindeststandard bei der Kommunikation mit den Göttern. Er war nicht nur für das individuelle Seelenheil notwendig, sondern auch für die Aufrechterhaltung der privaten und öffentlichen Gesamtordnung. Die Beständigkeit Roms war gleichbedeutend mit Alter und Bewährtheit seiner Religion. *Religio* war nicht allein Verehrung der wahren Götter, sondern das konsequente Anhangen an die Tradition. Justins Versuch eines Anciennitätsbeweises (Moses älter als Platon, Christus früher als Zeus) mußte deshalb umso provozierender erscheinen. Den Einbrüchen der griechischen Philosophie mit ihrem kritischen Potential und der orientalischen Kulte mit ihrem relativierenden Potential wurde weniger durch eine Stärkung der Überzeugung, als vielmehr durch eine Verfestigung der Observanz begegnet. Religionsvielfalt konnte so als Modifikation der Ausführung der notwendigen Riten, Gesten, Opfer wahrgenommen werden. „*Religio* was not ‘a religion’, but *religiousness*, devotion, zeal, scrupulousness, fidelitiy, piety, the exact observance of the explicit requirements of the state *vis à vis* the gods.“[21] Eine „Religion“ konnte als Zugeständnis an ein neues Volk „erlaubt“ werden, wenn auch nie als eine der römischen Religion gleichwertige und selbständige. Der Begriff „*religio*“ meinte die *Art der Observanz der einzigen Religion*.[22]

Die Gefahr für die römische Religion lag demnach in der Aufweichung der Religio*sität* an sich, nicht in der Konkurrenz anderer Religio*nen* im heutigen Sinn. Umgekehrt traten die Apologeten, besonders Justin, als Kritiker der äußeren, rituellen Religiosität auf. Im 2. Jahrhundert geriet diese Deutung

---

[20] Grant, F. C., Religio licita, in: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 79, Berlin 1961, 84-89, hier 85.

[21] Ebd., 84-89, hier 87. Entgegen Harnacks Annahme, das römische Reich sei seines Kultes selbst überdrüssig geworden, insistiert Grant darauf, daß der offizielle und objektive Kult zur Zeit Justins noch in voller Funktion war. Nicht wegen seiner Schwäche, sondern trotz seiner Stärke habe sich das Christentum etablieren können. Die Apologeten richteten ihre Kritik deshalb auch auf die offizielle Mythologie. Diese Behauptung läßt sich aber kaum aus der Literatur belegen, im Gegenteil: Die Apologeten richteten ihre Schriften an die Adressaten des offiziellen Kultes, an die Kaiser.

[22] Der Begriff *religio* wandelte sich erst in der Neuzeit, m.E. ab Cusanus, von ritueller Sorgfalt zu innerem Bekenntnis. Vgl. Feil, E., Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986, 32-82. Dies bestätigt die systemtheoretische Annahme, wonach semantische Ausdifferenzierungen erst vonstatten gehen, wenn der Komplexitätsdruck der Umwelt so weit gewachsen ist, daß er durch die bisherige Systemkomplexität nicht mehr bearbeitet werden kann.

aber unter den Druck der selbstbewußt und mit Universalanspruch auftretenden Kulte, wie auch der religionskritischen Philosophen. Die Apologetik unterwanderte die offizielle Kultanweisung mit dem Anspruch: Wir sind nicht eine von vielen Kultmöglichkeiten, sondern wir mißbilligen die törichte Opferpraxis und den billigen Dämonenkult.

5.1.5 Internalisierung

Erst Anfang des 2. Jahrhunderts war durch das Reskript des Trajan eine erwartbare Rechtsbehandlung für die Christen eingetreten. Der Statthalter von Bithynien, Plinius, hatte angefragt, wie er mit der Weigerung, vor der Kaiserstatue zu opfern, umgehen solle. Sittlich sei den Christen nichts vorzuwerfen, aber sie pflegten einen kruden Kult: Verehrung eines Hingerichteten. Der Kaiser legte dreierlei fest: Christsein blieb als solches ein Delikt, aber der Staat ging nicht von sich aus gegen Christen vor; anonyme Anklagen waren nicht zu berücksichtigen; öffentliches Abschwören des christlichen Gottes und Anrufen der römischen Götter führte zur Freilassung.[23] Die römische Rechtspraxis zog sich damit zurück auf öffentliche und beobachtbare Akte. Solange Christsein in Privathäusern und in den Herzen stattfand, griff der Staat nicht ein. So entstand ein sozialer Druck von außen, der die Entstehung von Privatreligiosität begünstigte.[24] Privatisierung konnte im 2. Jahrhundert freilich nicht den Rückzug in das bürgerliche Selbstbewußtsein meinen,[25] es war die Reduktion religiöser Systembildungen auf Interaktionen: Der eine sagte es dem anderen weiter und jeder bewahrte seine Religion bei sich auf. Jeder Gläubige war sozusagen Träger der Religion. Religion existierte vor allem im religiösen Wissen ihrer Anhänger. Dem korrespondierte ein Aufleben aller Religionen, die einen therapeutisch-erlösenden Akzent besaßen. Auch die zunächst äußerlichen Kulte wurden vergeistigt, indem sie als Werkzeug zur Reinigung der eigenen Seele und zur Erlösung von falschen Leidenschaften gedacht wurden.[26]

---

[23] Vgl. Plinius, Epistulae 10, 97 (= Antwort des Kaisers).

[24] Vgl. die Thesen von Kippenberg, H. G., Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft, Frankfurt am Main 1991, 269-298.

[25] Dies wird erst möglich, wo Verhältnisse herrschen, in denen sich die öffentliche Ordnung und die privaten Verhältnisse koextensiv überlagern und nicht Teile desselben Bereichs bilden. Neuzeitliche Privatheit bedeutet Freiheit gegenüber allem Äußeren in allen Bereichen, bedeutet aber auch die vernünftige Anerkennung von Staatsgewalt in allen Bereichen. Weder Religion noch Wirtschaft dürfen rechtsfreie Räume beanspruchen.

[26] Harnack sieht darin eine Mischung aus moralischer Besserung (Stoa) und religiöser Erlösung (Mysterienkult) und nennt sie „Seelenheilkunde." Harnack, A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Darmstadt 1964, 142. Jonas sah darin die Signatur der Spätantike schlechthin, aber mit gänzlich anderen Mischungsverhältnissen. Der Gnostizismus bilde das direkte Gegenteil zur optimistischen, selbstgestaltenden Stoa, nämlich „Angst vor der Welt und vor sich selbst.

Das Problem dieses privaten Konzepts war die Kommunikation von religiösem Wissen, weil es nicht durch beobachtbare Riten oder kodifizierte Texte geschehen sollte, sondern allenfalls durch den transzendenten Sinn der Riten und durch die transzendente Interpretation der Texte. „Eigentliche" Religion vollzieht sich in der Transzendenz, nicht in der Immanenz. Somit konnten Ausdrucksformen wie öffentliches Bekenntnis und rubrizierte Rituale depotenziert werden. Der gnostische Mythos kam dieser Tendenz auf höchster Ebene entgegen: Auch Christus habe in Gleichnissen gesprochen und nur gleichnishaft gelitten. Der Gnostizismus nahm damit nicht nur eine doketische Deutung des Kreuzesgeschehens auf (die ihm keineswegs eigen war),[27] er verschärfte sie noch dadurch, daß die Jesus-Erzählung *insgesamt* als Gleichnis gedeutet wurde: Auf- und Abstieg, Handeln und Leiden der Christusfigur in den Evangelien seien irdische Modelle, Figuren, Schablonen, die sich eigentlich im transzendenten Bereich ereigneten.

Die Kehrseite der Verinnerlichung war die *Veräußerlichung* des Kaiserkultes. Die Apologetik, die eine Reaktion auf kaiserliche Politik war (Aristides, Athenagoras, Justin richteten sich an die Obrigkeit), schwieg sich über den Kaiserkult weitgehend aus. Wenn er zum Thema wurde, dann nicht als Glaubenssystem, sondern als Opferpraxis. Auffällig war das literarische Schweigen über den römischen Kaiserkult, besonders angesichts der Tatsache, daß er sich im 1. und 2. Jahrhundert großer Beliebtheit erfreute.[28] Kaiserfeste

---

[...] die 'Psyche' selber, hier nicht mehr in Gegensetzung zur niederen Stofflichkeit des Leibes, wird mit vernichtender Deutlichkeit als Funktion jenes finsteren Kosmos gefaßt. Der menschliche Wille, vor die ihm aus der Welt her entgegentretenden Möglichkeiten gestellt, fühlt, daß er mit jeder in der Wahl ihnen gegenüber betätigten Selbstrealisierung immer nur seine Verfallenheit an die Welt als solche neu verwirklicht." Jonas, H., Gnosis und spätantiker Geist, Bd. 1: Die mythologische Gnosis, Göttingen (3. Auflage) 1964, besonders 58-73 und 140-153, hier 142 und 144f.

[27] Gnostizismus ist eine Spielart, vielleicht eine Spätform des Doketismus, aber nicht identisch mit ihm. Die Häretiker in 1Joh und 2Joh sind eindeutig Doketisten, aber nicht zwingend Gnostiker. Ob dieser Urdoketismus sich nur auf die Christologie oder auch auf die Theologie und die Ekklesiologie erstreckte, ist nicht zu entscheiden. Erst wenn das Einzelmotiv systembildend wirkt, sollte man von Gnostizismus sprechen. Vgl. Brox, N., „Doketismus" - eine Problemanzeige, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 95 (1984) 301-314; Schnelle, U., Antidoketische Christologie im Johannesevangelium, Göttingen 1987.

[28] „It should not have been a surprise, therefore, to find that the imperial cult was, at the same time, both a flourishing institution and a rare topic of discourse. It was taken for granted not because it was insignificant but precisely because it was so integral to life in the empire." Bowersock, G. W., The Imperial Cult. Perceptions and Persistence, in: Meyer, B. F./Sanders, E. P. (Hg.), Jewish and Christian Self-Definition, Bd. 3: Self-Definition in the Graeco-Roman World, Philadelphia 1983, 171-182, hier 174. Bowersock nimmt die *christliche* Kaiserverehrung nach Konstantin zum Beweis für die Dauerhaftigkeit der Unterscheidung *divus/deus*. Weil die Christen diesen Unterschied aus dem Kaiserkult kannten, konnten sie Verehrung zollen, auch wenn er kein Gott war. Es liegt nahe, in dieser Praxis ein Element der Heiligenverehrung (versus -anbetung) zu vermuten.

waren Volksfeste mit Spielen, Sport und Inszenierungen und erlaubten Ausschweifungen, die von den Christen scharf kritisiert wurden. Daneben gab es einen ganzen Kalender von Kaiser-Gedenkfesten, an denen man für den Kaiser beten sollte.[29] Dennoch trug der Staatskult für die Religiosität der Menschen wenig aus, vor allem seit Augustus den Patronatskult auf den *princeps* beschränkt hatte. Es sind keinerlei Zeugnisse bekannt, die von einem Wunder *ex voto* des Kaisers berichten. Mit anderen Worten: Zum Kaiser betete man nicht, Kaiserverehrung war als Loyalitätsakt gedacht und wurde auch so vollzogen. Spätere Kaiser wie Severus und Caracalla relativierten den an sie gerichteten Kult selbst: Zum Beispiel reklamierten sie zivile Ehren für sich, ohne dabei Riten zu verlangen, die Verehrungspraktiken der Menschen tangierten. Extreme Versuche wie bei Gaius „Caligula", göttliche Verehrung der Kaiserperson zu erzwingen, stießen auf Skepsis und Ablehnung. Er wollte die tolerante Grauzone des griechisch-lateinischen Sprachgebrauches auflösen, in welchem der Dativ *kaisari/caesari* die Opferpraxis beließ („dem Kaiser" konnte sowohl bedeuten, ‚für die Person des Kaisers ein Opfer/Gebet zu Gott X darbringen' als auch ‚der Person des Kaisers ein Opfer/Gebet darbringen'), und sich zum Adressaten und Nutznießer aller Opfer aufschwingen.[30] „Wo die lebenden Kaiser unmißverständlich zu den direkten Adressaten gehören, treten sie in Tempelgemeinschaft mit anderen altbewährten Gottheiten auf, die an erster Stelle genannt sind, oder im Verein mit ihren vergöttlichten, aber schon verstorbenen Vorgängern und Familienangehörigen. Ganz abgesehen von dem Streit darüber, ob der lebende Kaiser alleiniger und direkter Adressat eines Opfers sein konnte, bleibt die Tatsache aufschlußreich, daß man nach wie vor in dem Fall auch für ihn, für sein Wohlergehen opferte. [...] Die eigenartige Zwischenstellung des lebenden Kaisers zwischen Sterblichkeit und Göttlichkeit wird dadurch strukturell festgehalten."[31] Die Unterscheidung von Göttlichen und Gottheiten (*divi* und *dei*) wurde nie vergessen, war aber auch nie trennscharf. Plinius ließ bei seinen Inquisitionen die Kaiserstatue (*imago Imperatoris*)[32] *und* Götterbilder (*simulacra numinum*) her-

---

[29] Klauck zählt 16 solcher Feste pro Jahr. Vgl. Klauck, H.-J., Die religiöse Umwelt des Urchristentums, Bd. 2: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 67.

[30] In Mk 12,13-16 und Parallelen wird auf diese Doppeldeutigkeit angespielt: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist." Der Kaiser kann *nur insofern* Adressat des Dativs sein, als er Objekt des Possessiv-Genitivs ist. Er ist *nur* Besitzer der Münze, das Entrichten von Steuern ist nicht Opfern. Die Herodianer zwingen Jesus zur Eingrenzung des religiösen Bereiches. Wird diese mit dem Nachsatz „Gebt auch Gott, was ihm gehört" wieder relativiert, dem doch alles gehört?

[31] Klauck, H.-J., Die religiöse Umwelt des Urchristentums, Bd. 2: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 62.

[32] Plinius, Epistulae 10,96 (= Brief an Kaiser Trajan), zitiert in: Bowersock, G. W., The Imperial Cult. Perceptions and Persistence, in: Meyer, B. F./Sanders, E. P. (Hg.), Jewish and Christian Self-Definition, Bd. 3: Self-Definition in the Graeco-Roman World, Philadelphia 1983, 171-182, hier 174.

beibringen, um die Verehrungswilligkeit der Christen zu testen. Dabei schwang die Unterscheidung mit, daß Imperatoren nur als Statue repräsentiert wurden, daß aber Götter im Bild weilten.

5.1.6 Rationalisierung

Das 2. Jahrhundert entwickelte eine Vorliebe für rationale Begründungen. Sexualität, Politik, Religion waren durch verschiedenste Ausschweifungen und Mißbräuche rechtfertigungspflichtig geworden. In einer Art vorgezogener Aufklärung wurde dasjenige, das bisher als Naturtatsache galt, mit „funktionalen" Argumenten der Hygiene, der Ordnung, des Staatswohls unterfüttert. Selbst so edlen Haltungen wie Askese und Hingabe wurden rationale Argumente unterstellt. Hinter allem gab es in der „neuen Moral" einen tieferen und allgemeineren Sinn, der das private und sinnfällige Leben überstieg.[33] In diese Entwicklung ist auch die wohlwollend-distanzierte Verwendung der antiken Riten und Mythen einzuordnen.

Die Autorität der Gebildeten verdankte sich weniger Funktionen als ihrer moralischen Autorität. Senatoren waren nicht nur politische Funktionsträger, sondern auch Meinungsmacher, deren Bewertungen von privaten wie öffentlichen Dingen sehr einflußreich waren. Die Senatorenklasse wachte über die Religion und stellte die Priester. Durch ihre Äußerungen konnten Konsuln in den Selbstmord getrieben oder Sklaven zu Helden werden. Sie waren das Gewissen, eine Art informelle Kirche in Sittenfragen: „Das öffentliche Leben gehorchte dem Willen der herrschenden Klasse, das private Leben stand in der Furcht vor deren Meinung."[34] Die Senatoren selbst zogen einen breiten Graben zwischen ihrer eigenen Privatheit und ihrer öffentlichen Oberfläche. Ähnlich entwarfen sie ihr Bild von den Göttern: ein tugendhaftes Geschlecht von Übermenschen, die gerecht leben und „dort oben" in Ruhe gelassen werden wollen. Die Beziehung zu den Göttern war zu vergleichen mit einer guten Nachbarschaft, nicht mit einer Eltern-Kind-Beziehung. Es galt als besonders vornehm, sich in der Öffentlichkeit distanziert-ironisch zu geben und nur zu ganz begrenzten Gelegenheiten ausgelassen zu sein. Wenn sich die Christen oder Philosophen zu Fragen der Sittlichkeit äußerten, taten sie dies immer auch in Konkurrenz zur öffentlichen Meinung. Es gab also Konfliktpotential, lange bevor man explizit religiöse Dinge ansprach.

Nahe am religiösen Bereich befand sich die Weissagung. Nichts Bedeutendes wurde unternommen, bevor man nicht Astrologen, Traumdeuter oder sonstige Seher befragt hatte. Ihre Prognosen gaben den allgemeinen Verlauf der Dinge wieder und wurden als guter Rat ernstgenommen, ähnlich wie bei heutigen Psychologen oder Lebensberatern. Es war keine Sache der Glau-

---

[33] Vgl. Veyne, P., Das Römische Reich, in: Ariès, P./Duby, G. (Hg.), Geschichte des privaten Lebens, Bd. 1: Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich, hg. von P. Veyne, Frankfurt am Main 1989, 19-227.

[34] Ebd., 174.

bens/Unglaubens, sich an sie zu wenden, eher eine Frage der Klugheit/Dummheit. Die Weisungen argumentierten mit dem „gesunden Menschenverstand", der althergebrachten Sitte, der Vermeidung von Verweichlichung und der Wahl des rechten Maßes, also mit alltagsweisheitlichen und dehnbaren Maximen.
Der magische Bereich wurde im Zuge der Rationalisierung depotenziert. Dies hatte die paradoxe Folge, daß er für jedermann, also auch für die Gebildeten, praktizierbar wurde. Die kleinen magischen Praktiken, wie der Gruß an die Götterstatuen am Wegesrand oder die Spende des ersten Tropfens eines Getränks, waren so niedrigschwellig, daß es unvernünftig gewesen wäre, sie nicht zu leisten. Wer in diesen beiläufigen Gesten ein Problem sah, mußte etwas Irres oder Gefährliches im Schilde führen. Die Gnostiker übernahmen diese großzügige Einschätzung: Sie nahmen am rituellen Gemeindeleben teil, aber sie legten keinen Wert darauf. Sie verstanden auch nicht das Festhalten an einer Rubrizistik oder am Wortlaut von Texten. Wichtig war für sie nur, was „dahinter" stand.

5.1.7 Ironisierung

Unter den Intellektuellen war Atheismus undenkbar. Nicht an die Götter zu glauben war keine Alternative, sondern allenfalls eine krankhafte oder bösartige Abirrung. Zwar spotteten die Gebildeten über die mythischen Darstellungen der Götter, aber sie schufen damit nicht die Religion ab, sondern erkannten hinter den Erzählungen von Herkules, Merkur und Juno die religiösen Zentralbegriffe: *providentia* und *fatum*. Die Götter vollziehen *und erleiden* paradigmatisch die obersten Zusammenhänge. „Und doch, mochte es auch unmöglich sein, wortwörtlich an die alte Religion zu glauben, es war genauso unmöglich, sich ihr ganz und gar zu entwinden - nicht, weil sie das offizielle Credo und der Glaube des Volkes war, sondern weil in ihrem Geist ein Kern von Wahrheit steckte. Der Polytheismus tendierte nicht zum Monotheismus [...], sondern zu einfachen Abstraktionen ..."[35] Was hier allgemein gilt, wurde in der intellektuellen Gnosis der Valentinianer zur Methode: Hinter den Erzählungen der Evangelien stecke die Wahrheit, wenn man sie genügend abstrahiere.
Der schlagendste Beleg für das ironische Ernstnehmen der antiken Mythen ist der Gebrauch des Begriffs „Götter" selbst. Das Pantheon wurde von den Gebildeten zusammengezogen zu: „die Götter", „das Göttliche". Mochten die einzelnen Gottheiten für bestimmte Bereiche zuständig sein, so standen die Götter für das Gesamtschicksal selbst. Die einzelnen Götter konnte man anrufen und verehren, die Götter insgesamt konnte man nur denken. Sie waren, um mit Luhmann zu sprechen, nicht-respezifizierte Generalisierung. Waren die Eskapaden der einzelnen Götter unsittlich, so waren die Götter als Gesamtheit die Garantie der Tugend und Gerechtigkeit. „Diese Götter waren

[35] Ebd., 211.

austauschbar und trugen die Uniform der Vorsehung. Sie verloren ihre mythologische Biographie und ihre persönlichen Züge. Sie erfüllten alle dieselbe Funktion: die Menschen zu lenken, anzuleiten und zu beschützen und sie vor dem Zugriff der blinden Fortuna oder des Fatums zu bewahren. An solche Götter zu glauben war nicht mehr lächerlich."[36] Waren die einzelnen Götter Reaktionen auf himmlische Ungleichgewichte, so waren die Götter als Gesamtheit das Bild für Ruhe und Frieden. Die Gnostiker übernahmen diese logische Figur: Als abgetrennter Äon seien Sophia und Archonten eigenwillig und leidenschaftsgetrieben, in der Summe (im Mythos: am Anfang und am Ende der Ereignisse) aber schwebe das Pleroma in ungestörter Harmonie. Es war also möglich, Jupiter als Einzelfigur zu belächeln und ihn gleichzeitig als Namen für alles Göttliche zu achten. Dies zog zwei schwerwiegende Konsequenzen nach sich:

- Erstens kam es zu einem *anthropologischen Defizit* der römischen Religion: Ab einer gewissen Abstraktionshöhe waren Kult und Hingabe nicht mehr angebracht. Die Praktiken (Gelübde, Opfer, Gesten) der Religion mochten den einfachen Menschen nützen; die Gebildeten aber wußten, daß Einflußnahme desto unsinniger wurde, je mehr die harmonische In-sich-Geschlossenheit der Götterwelt bewußt war. Hinzu kam ein ästhetisches Argument: Es wurde als unschicklich betrachtet, Götter zu stark zu bedrängen: „So etwas galt als zudringlich. Ein freier Mensch wußte die rechte Distanz zwischen sich selbst und den Mitmenschen zu wahren, ebenso zwischen sich selbst und den Vertretern des Göttergeschlechtes. Er erniedrigte sich nicht vor seinem Gott. Er überließ es dem gemeinen Mann, ganze Tage im Tempel zu verbringen und für die Götterstatuen die Kammerzofe oder den Barbier zu spielen."[37]
- Zweitens erlitt die römische Religion im 2. Jahrhundert eine *Deinstitutionalisierung*. Je weniger die Götter an bestimmte Gottheiten gebunden waren, desto weniger auch an Orte, Zeiten und Gesten. Die abstrahierten Götter zeigten sich auch außerhalb der offiziellen Orakel und Tempel. Ängste und Träume wurden zunehmend als Offenbarungsquellen herangezogen.[38] Die Gnostiker griffen diese Entwicklung auf: Sie ließen sich den Sinn der Schriften in Visionen vom Auferstandenen selbst eröffnen. Nicht was im Text steht, sondern was der Text in der Seele wachruft, wurde entscheidend.[39]

---

[36] Ebd., 213.

[37] Ebd., 208.

[38] Vgl. Dodds, E. R., Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin, Frankfurt am Main 1985, 44-66.

[39] Die valentinianische Schrift „Exegese über die Seele" buchstabiert dieses innige Verhältnis in einer anschaulichen Erzählung. Siehe unten (6.4).

5.2 Valentinianismus

Die Justin und Irenäus gemeinsame Umwelt war die Gnosis in ihrer Spielart des Valentinianismus. Dieser war sowohl in Rom als auch in Lyon verbreitet. Damit wir nicht schon mit der kirchlichen Häretisierung beginnen, lassen wir den Valentinianismus als erstes zu Wort kommen, um erst danach die unterschiedlichen Reaktionen der Kirchenväter zu untersuchen. Wer waren diese Valentinianer, die einige Jahre später Anlaß für die extreme „Allergiereaktion" bei Irenäus gaben? Hatten sie zwei Gesichter: ein freundlich-exoterisches und ein polemisch-esoterisches? Um die Innen-Außen-Struktur des Valentinianismus zu verstehen, müssen wir einen Blick auf seine äußere Umwelt und seinen inneren Bau werfen.

5.2.1 Quellen und Forschungsstand

Was man inhaltlich als gnostisch identifiziert, hängt davon ab, was man formal unter „Gnosis" versteht.[1] Die Kategorie „Gnosis" stammt aus der Beschäftigung mit spätantiken Texten, in denen sich spirituelle Gruppen selbst als *gnôstikoi* bezeichnen oder von ihren Gegnern als *pseudognôstikoi* bezeichnet werden. Das war die vergleichsweise übersichtliche Situation der früheren Gnosisforschung, der ausschließlich Dokumente von Kirchenvätern vorlagen, welche Gnostiker zitierten oder beschrieben. Im folgenden wird dargelegt, wie dünn die Quellenlage der altkirchlichen Tradition war.

Altkirchliche Quellen

Die westliche Auseinandersetzung mit Schwerpunkt Rom:

- Justins „Syntagma" (um 150) ging verloren. Siehe unten die Ausführungen zu seiner Rekonstruktion (5.3.3).
- Hegesipps „Hypomneneumata" (um 170), das Nachrichten über Gnostiker enthielt, wurde nur auszugsweise durch Epiphanius überliefert.
- Irenäus' „Adversus haereses" (um 190) will den Leser befähigen, selbständig gnostisches Gedankengut zu identifizieren. Hierzu bietet Irenäus im ersten Band zunächst Material zum Kennenlernen. Adv. haer. 1 enthält das große „Ptolemäus-Referat" oder „grand notice" (1,1,1-1,7,5) und verarbeitet ein Ritual des Magiers und Gnostikers Markos (1,13,1-16,2). Neben diesen größeren Stücken finden sich viele Originalzitate oder Referate, bei denen Irenäus Schriftliches[2] vorgelegen haben muß, z.B. 1,8,5: gnostischer Kommentar zum Johannesprolog; 1,11,3: Zitat eines valentinianischen

---

[1] Ein Großteil der Gnosisforschung besteht darin, ihren Gegenstand zu definieren. Vgl. nur Aland, B., Was ist Gnosis?, in: Taubes, J. (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, München u.a. 1984, 54-65, oder der gesamte Band Rudolph, K., (Hg.), Gnosis und Gnostizismus, Darmstadt 1975, und das schon historische Definitions-Kolloquium von Messina 1966 erschienen in: Studies in the History of Religions. Supplements to Numen Bd. 12, Leiden 1967.

[2] „Übrigens habe ich mir auch Schriften von ihnen beschafft." Adv. haer. 1,31,2.

Lehrers über Einheit; 1,11,1-1,12,4: verschiedene Versionen unter den Ptolemäern; 1,30,1-14: Mythos von der Jaldabaoth.[3] Darüber hinaus kann Irenäus auf eingehende Beobachtung und Augenzeugenschaft zurückgreifen. Er ist noch offen genug, sich mit Gnostikern direkt zu befassen, und gleichzeitig geschlossen genug, sie bereits klar als Häretiker zu identifizieren.

- Tertullians „De praescriptione haereticorum" und „Adversus Valentinianos" (um 205) haben die Häretiker insofern zum Gegenstand, als an ihnen die Richtigkeit des Christentums bewiesen werden kann.
- Hippolyts „Refutatio/Elenchos" (um 220) will vor allem auflisten. Das Werk ist stark von Irenäus abhängig,[4] verfügt aber in Buch 6,29-37 über eine eigene valentinianische Quelle, darunter auch den „Psalm Valentins". Leider zitiert Hippolyt kaum. Sein früheres „Syntagma", das eventuell von Justins „Syntagma" abhängt, ist verloren gegangen, findet sich teilweise wieder in Epiphanius' „Panarion".

Die östliche Auseinandersetzung mit Schwerpunkt Alexandria:

- Clemens' „Stromateis" will die wahre Gnosis (Christsein, Nachfolge) von einer falschen Gnosis unterscheiden. Clemens überliefert in „Exzerpte"[5] 37 Zitate des Valentinianers Theodot und einige Original-Fragmente von Valentin selbst.[6]

---

[3] Die Zuverlässigkeit von Irenäus' Zitaten und Referaten zeigt ein Vergleich mit dem 1896 gefundenen „Apokryphon des Johannes", das Irenäus ausgiebig zitiert. Vgl. hierzu Aland, B., Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums, in: Aland, B. (Hg.), Gnosis, Göttingen 1978, 158-215, hier 165f.

[4] Hippolyt kompiliert aus allen ihm erreichbaren Texten von Sextus Empiricus, Hesiod, Albinus, Tertullian. Monoimus, Platon-Kommentatoren und viele mehr. Vgl. Marcovich, M., Einleitung, in: Hippolytus, Refutatio omnium haeresium, Berlin/New York 1986, 17-45.

[5] Zur Debatte, inwiefern die Excerpta Irenäus' Bericht widersprechen oder wiedergeben, siehe Pagels, E., Conflicting Versions of Valentinian Eschatology. Irenäus and the *Excerpta ex Theodoto*, in: Harvard Theological Review 67 (1974) 35-53. Zur Bestreitung der These siehe McCue, J. F., Conflicting Versions of Valentinianism? Irenäus and the *Excerpta ex Theodoto*, in: The Rediscovery of Gnosticism, Bd. 1: The School of Valentinus, Leiden 1980, 404-416. Die Debatte ist äußerst spannend, denn hier werden durch Neuarrangements von Puzzleteilen immer neue Puzzlemotive vorgeschlagen, von denen her die einzelnen Teile jeweils neu zu verstehen sind. Das Problem wird dadurch kompliziert, daß die gnostischen „Quellen" selbst wieder Exzerpte und Kompilationen sind. Z.B. sind die Excerpta Theodoto und das Phillipusevangelium höchstwahrscheinlich private Exzerptblätter, auf denen Metaphern, frequently asked questions und Erläuterungen zu vorausgesetzten Texten festgehalten sind. Vgl. Das Philippus-Evangelium, neu herausgegeben, übersetzt und erklärt von H.-M. Schenke, Berlin 1997, darin die Einleitung 1-12, hier 5-7.

[6] Ausführlich behandelt durch Markschies, Ch., Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Tübingen 1992.

- Origenes konserviert in seinem Johanneskommentar (um 230) 48 Zitate aus Herakleons Johanneskommentar. In „Contra Celsum“ referiert er (wie auch Irenäus) den östlichen Gnosis-Mythos von „Jaldabaoth“.
- Plotins Passagen „Gegen die Gnostiker“ in den Enneaden (um 240) sind systematische Fragenkataloge, die letztlich dazu dienen, seine eigene Hypostasenlehre (gerade angesichts ihrer Nähe zum Emanationsdenken) vorzuführen.

Nicht mehr zur Auseinandersetzung, eher zur Bilanzierung rechnet man folgende Quelle:

- Ephiphanius’ „Panarion“ (374-377) will eine historische Enzyklopädie aller, auch vorchristlicher Häresien sein und listet deren 80 auf. Die Darstellung der „Sekten“ geschieht extrem schematisch und tendenziös. Den Großteil kopiert er aus bekannten Berichten (von Irenäus, Hippolyt, Clemens, evt. Justin), in Kapitel 31 zitiert er eine unbekannten valentinianischen Quelle. Sein offensichtlich stark überzeichnender Augenzeugenbericht über Barbelo-Gnostiker war folgenreich. Kapitel 33 (siehe unten 8.3.5) überliefert den Brief eines Valentinianers namens Ptolemäus an eine römische Christin.

Stellt man die direkten Zitate und Referate aus all diesen Quellen nebeneinander, ergibt das *nicht einmal 50 Druckseiten, davon über die Hälfte von Irenäus.* [7]

Offensichtlich bewegten sich Forscher in einem hermeneutischen Zirkel, sobald sie nach den Vorlagen der Kirchenväter griffen. Da beispielsweise Irenäus das ihm vorliegende gnostische Material ausdrücklich mit der Tendenz darstellte, es als „Blasphemie“ gegenüber Gott und als „Verführung“[8] der Gläubigen zu entlarven, muß angenommen werden, daß er seine Referate und Zitate dahingehend auswählte und veränderte. Zwar führte Irenäus’ Strategie der Entlarvung dazu, daß er über weite Strecken gnostische Lehrer unkommentiert zu Wort kommen ließ, in der Hoffnung, daß die Darstellung bereits eine Bloßstellung bewirkte,[9] doch gingen bei ihm referierende in parodierende Passagen über. Die historisch-kritische Forschung hatte in der häresiologischen Literatur also immer nur eine Gnosis in ihrer Wahrnehmung und Selektion durch ihre christlichen Gegner vor sich, weil die Gnosis um

---

[7] Vgl. Rudolph, K., Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen (3. Auflage) 1994, 13-30, hier 30. Eine chronologische Zusammenstellung von ausgewählten griechischen und lateinischen Quellen bietet Haardt, R., Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse, Salzburg 1967, 337-344.

[8] Vgl. Adv. haer. 1 praef.

[9] Zur Logik von *eversio* durch *detectio* (*denudatio*) siehe Bengsch, A. Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk „Adversus haereses“ des Hl. Irenäus von Lyon, Leipzig 1957, 16-22. Hippolyt folgt Irenäus in diesem Programm: Zeige den Quacksalber- und Komödienstoff, aus dem die gnostischen Systeme bestehen, und sie sind überwunden.

250 bereits wieder ausgestorben war. Erst die Funde von Nag Hammadi erlaubten eine „Gegenprobe“.[10]

Irenäus als Überlieferer

Aus der Gesamtschau von „Adversus haererses“ 1 zeigt sich Irenäus’ Interesse, die ihm vorliegenden Gesprächs- und Textfetzen zu einem Gesamtbild zusammenzusetzen. [11]

- 1 praef. ist das persönliche Anschreiben und skizziert das Vorhaben.
- 1,1-8 entstammt seiner Beschäftigung mit „Schriften“[12] von Valentinus-Schülern und direkten Begegnungen.[13]
- 1,9 führt eine gnostische Exegese zum Johannes-Prolog vor und kritisiert deren Willkürlichkeit.
- 1,10 formuliert die *regula veritatis* und ihre Verbürgung.
- 1,11-12 führt die widersprüchlichen valentinianischen Schulmeinungen vor. Eventuell wird hier der valentinianische Teil aus dem Syntagma Justins verarbeitet.[14]

---

[10] Die Nag Hammadi-Schriften zeigten z.B., daß sie zum frühesten aller Häresiologen, Irenäus, die größte Nähe aufweisen, und das, obwohl sie nicht vor 400 vergraben worden sind. F. Wisse gibt als direkte Parallele an: Adv. haer. 1,29 „die Barbelo-Gnostiker“ und NH 2,1 „Apokryphon des Johannes“.
Als Affinitäten (keine Parallelen) schlägt er vor:
- Adv. haer. 1,11 „verschiedene Valentinianer“ und NH 11,2 „Valentinianische Darlegung“;
- Adv. haer. 1,24 „Basilides“ und NH 7,2 „Zweite Abhandlung über den Großen Seth“;
- Adv. haer. 1,30 „Sethianer“ und NH 2,1 „Apokryphon des Johannes“.
Als mindestens ebenso klare Affinität läßt sich anfügen:
- Adv. haer. 1,1.4 „Sophia und Achamoth“ und NH 2,6 „Exegese über die Seele.“ Vgl. Wisse, F., The Nag Hammadi Library and the Heresiologists, in: Vigiliae Christianae 25 (1971) 205-223, hier 217f. Vgl. nur die Parallelen zwischen Adv. haer. 1,1,2-3 und ExPsych 127,25-128,35. Irenäus lag ein Text mit derselben Handlung vor, mit dem Unterschied, daß *psychê* durch *sophia* ersetzt worden ist.

[11] Zum Gesamten vgl. Perkins, Ph., Irenaeus and the Gnostics. Rhetoric and Composition in Adversus Haereses Book One, in: Vigiliae Christianae 30 (1976) 193-200; Benoît, A., Saint Irénée. Introduction à l’étude de sa théologie, Paris 1960, 158-169.

[12] Aus Parallelen mit den „Excerpta ex Theodoto“ 42,2-65,2 kann auf eine gemeinsame schriftliche Vorlage bei Clemens (der Schriften des Valentin-Schülers Theodot für sich exzerpiert hat) und Irenäus (der sie von Ptolemäern in Rom oder Lyon erhalten hat) geschlossen werden.

[13] Vgl. Adv. haer. 1 praef. 2.

[14] Über die Abgrenzung des Syntagma-Teils (besonders in 1,11f.) ist von den Granden der patristischen Literarkritik ausgiebig spekuliert worden: Lipsius, R. A., Zur Quellenkritik des Epiphanius, Wien 1865; Heinrici, G., Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift, Leipzig 1871; Harnack, A. v., Zur Quellenkritik des Gnosticismus, Leipzig 1873; Hilgenfeld, D. A., Die Ketzergeschichte des Urchristenthums, Leipzig 1884 (= Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Darmstadt 1966) und Sagnard, F. F-M., La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irenée, Paris 1947.

- 1,13-21 erzählt detailgenau von einem numerologischen Valentinzweig, nämlich Markos. Der engagierte Stil verrät wahrscheinlich direkte Begegnungen mit abgefallenen Anhängern.[15]
- 1,22 bietet eine weitere Formulierung der *regula veritatis* und das weitere Vorgehen.
- 1,23-28 ist eine komponierte Ketzerliste, in der Justins Syntagma und andere Ketzernachrichten verarbeitet sind. Diese Liste kann in der vorliegenden Fassung kaum von Irenäus selbst stammen, da sie Ketzer nennt, die nicht innerhalb des Vorhabens von Irenäus' liegen (z.B. die judenchristlichen Ebionäer).[16]
- 1,29-31,2 greift auf „Schriften" von barbelo-/sethianischer Gnosis zurück.[17]
- 1,31, 3-4 formuliert das bisherige und weitere Vorhaben.

Hierbei zeigt sich ein erwartbares Gefälle: Während Irenäus seine Kontakte aus erster Hand (Ptolemäus-Schüler, Markosier) ausführlich, mit Liebe zum Detail, schilderte, wirken die übrigen Ketzerdarstellungen karg und konstruiert (Simon, Menander etc.). Irenäus stand unter einem Systemzwang, die aktuellen und die historischen Häresien zu verbinden. Er kombinierte dazu zwei eigentlich widersprüchliche Konzepte:
Erstens: Alle Häresien sind Folgen der Erzketzers Simon („*fons et radix*" 1,23,1).
Zweitens: Alle Häresien gehören zur „*Valentini scola*" (1,30,15).
Die zusätzlichen Häresien aus 1,29-1,31,2 werden recht gekünstelt eingebaut. Nur die Abschnitte 1-8 und 11-12 (mit Einschränkungen) sowie 29-31,2 spiegeln eine direkte Kenntnis gnostischer Originaltexte wider. Aber auch diese Texte müssen nicht gnostische Quellenschriften gewesen sein. Nach Auskunft des Irenäus lagen ihm als Schriften „*hypomnêmata*"[18] und „*conscriptiones*"[19] vor. Aus der Verfassung der valentinianischen Gnosis als Schule können wir schließen, daß es sich dabei wahrscheinlich um Vorlesungsmitschriften, Erinnerungsprotokolle, Kommentare *zu* Quellenschriften handelte. Diese Beobachtung der äußerst schmalen und mittelbaren Textbasis darf aber nicht dazu verführen, Irenäus die Kompetenz in Sachen Gnosis abzusprechen. Es war die Tendenz der patristischen Forschung des 19. Jahrhunderts, dem Urteil der „großkirchlichen" Theologen zu mißtrauen.

---

[15] Vgl. Adv. haer. 1,13,4f. Dahinter wird auch eine Quelle vermutet, die Irenäus selbst andeutet: die anti-markosische Schrift eines „göttlichen Greises" (Adv. haer. 1,15,6, wird in 4 praef. 2 auch „Vorgänger" genannt). Irenäus wirft Markos in einem Spottgedicht Götzenbildnerei und Satansdienst vor. Die Frage, wer sich hinter dem „Greis" verberge, hat eine breite Suche ausgelöst: Justin (Harnack), Irenäus' Bischofsvorgänger Photin (d'Alès), Meliton von Sardes (Danielou), der Presbyter aus Buch 4 (der Heiden wegen ihres Götzendienstes richten wird; vgl. Adv. haer. 4,33,1)? Theologisch kommt das Fragment Justins dämonentheoretischer Ketzerkritik sehr nahe.

[16] Vgl. Wisse, F., The Nag Hammadi Library and the Heresiologists, in: Vigiliae Christianae 25 (1971) 205-223, hier 214.

[17] Vgl. Adv. haer. 1,31,2.

[18] Adv. haer. 1 praef. 2.

[19] Adv. haer. 1,31,2.

Man könnte Irenäus auch heute vorwerfen, daß er jemanden verurteilte, den er nur aus zweiter Hand kannte, wobei „die erste Hand“ wahrscheinlich ein früherer Häresiologe war, der die gnostischen *hypomnêmata* gesammelt hatte. *Fazit:* Wir werden sehen, daß im gnostischen Selbstverständnis ein Kommentar nicht einfach ein subjektiver Bericht eines Textes, sondern ein Weiterschreiben, ein Tiefer-Ergründen des Mythos und der Evangelien war. Diese These läßt sich nicht textkritisch belegen, weil wir nie wissen, welchen Text ein gnostischer Text fortschreibend kommentiert.[20] Diese These läßt sich nur systematisch wahrscheinlich machen, indem man die fehlende Ausdifferenzierung von Offenbarung und Theologie in der valentinianischen Gnosis rekonstruiert. Wir unterstellen, daß es dieses Fehlen war, das Irenäus' Polemik so stark angezog und das zur Ausbildung seiner Theologie geführte.

---

[20] Zwei Ausnahmen sind mir bekannt:

- Erstens Herakleons Johannes-Kommentar, der aber in eine andere Kategorie fällt, nämlich in die der „Schriftkommentare“, während wir auf der Suche sind nach Kommentaren zu gnostischen heiligen Schriften.
- Zweitens die beiden Kurzfassungen (Nag Hammadi 3,1 und Codex Berolingensis 2) und die beiden Langfassungen (Nag Hammadi 2,1 und 4,1) des „Apokryphon des Johannes“.

Zusätzlich weist Irenäus, Adv. haer. 1,29 starke Parallelen auf, so daß bereits 180 n. Chr. eine Vorform des Johannes-Apokryphons kursiert sein muß. Bei den Kurzfassungen handelt es sich um unterschiedliche Übersetzungen desselben Textes. Die beiden Langfassungen sind Versionen einer „Überarbeitung und Erweiterung der Kurzfassung“. Vgl. die Synopse aller Fassungen: Wisse, F./Waldstein, M., The Apokryphon of John, Leiden 1995, 7. Der Redaktor der Langfassung hat aus anderen Nag Hammadi-Schriften Teile in das Apokryphon „hineinkopiert“. Die Forscher sind in der glücklichen Lage, am Apokryphon des Johannes das Wachsen eines Mythos studieren zu können. Vgl. King, K. L., Approaching the Variants of the Apokryphon of John, in: Turner, J. D./McGuire, A. (Hg.), The Nag Hammadi Library after Fifty Years, Leiden/New York/Köln 1997, 105-137 und Wisse, F., After the Synopsis. Prospects and Problems in Establishing a Critical Text of the Apokryphon of John and in Defining its Historical Location, in: ebd., 138-151. Von den genannten Beiträgen werden die Differenzen in den Apokryphon-Fassungen untheologisch, technisch-redaktionell erklärt. Aber geschehen solche Redaktionen nur aus einem distanzierten Kompilierungs- oder Ergänzungsinteresse? Welche theologische Absicht steht dahinter, das System widerspruchsfreier zu machen, indem man die Teile immer weiter ausdifferenziert? Es wäre eine Untersuchung wert, das Apokryphon als laufende Wiederholung von Erschaffung und Erkenntnis von Heteropoiesis (das All wird durch Wille und Wort geschaffen) und Autopoiesis (die göttliche Triade Vater/Mutter/Sohn erzeugt *sich* in Schweigen und Denken) zu interpretieren, um dabei zu beobachten, wie sich das Paradox der Selbsterschaffung immer weiter hinausschiebt und fast zwangsläufig zur Verlängerung des Textes führt. Das gnostische Grundschema „Grund - Hervorgang“ wird dabei mit dem philosophischen Schema „Bild - Abbild“ und mit einem jüdischen Schema „Erschaffer - Geschöpf“ wiederholt (zuerst Barbelo, dann Autogenes) kombiniert.

An dieser Stelle soll abgebrochen werden, weil dieses Programm für unsere Untersuchung nur eingeschränkt tauglich wäre. Stets gilt die Kautele, inwiefern sich diese Ergebnisse von der Barbelognosis, zu der das Apokryphon gehört, auch auf die valentinianische Gnosis übertragen ließen. In Adv. haer. 1 sind beide Systeme getrennt nebeneinander referiert.

Jüngere Funde

Vom zweiten bis Ende des 19. Jahrhunderts war man auf diese schmale Basis angewiesen,[21] was der Spekulation darüber, was Gnosis sei, keinen Abbruch tat, sondern Verschwörungstheorien erst provozierte. Erst seit 100 Jahren hat die Wissenschaft Zugang zu gnostischen Originalschriften.[22] Eine Reihe spektakulärer Funde hat die bisherigen Definitionen aufgeweicht:

- 1891 wurden „Die beiden Bücher des Jeû“ (ebenfalls eine Rede des Auferstandenen aus dem 4. Jahrhundert) auf Französisch, 1905 auf Deutsch veröffentlicht, die um 1850 entdeckt worden waren (Codex Brucianus).
- 1895 wurde die „Pistis Sophia“ (eine lange gnostische Rede des auferstandenen Jesus an seine Jünger aus dem 4. Jahrhundert) auf Französisch, 1905 auf Deutsch veröffentlicht. Sie war bereits 1778 gefunden worden.
- 1939 wurde das „Liber de duobus principiis“ des Jean de Lugio gefunden, welches das Rituale für ein *consolamentum*, d.h. die katharische Geisttaufe (vergleichbar mit dem gnostischen Erlösungs-„Sakrament“) enthält. Man konnte nun genauer die Unähnlichkeiten zwischen frühchristlicher Gnosis und späteren „gnostizierenden“ Bewegungen bestimmen.[23]

---

[21] Die Anthologie Völker, W., Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, Tübingen 1932 enthielt noch ausschließlich sekundäre Quellen.

[22] Eine Ausnahme bildet das „Corpus Hermeticum“, bestehend aus 18 Traktaten. Es wurde um ca. 300 abgeschlossen, wurde 1463 ins Lateinische übersetzt und 1781 erstmals auf Deutsch publiziert. Seine Wirkungsgeschichte in Renaissance und Aufklärung war gewaltig. Allerdings sind seine Schriften nur in einem weiteren Sinne gnostisch zu nennen. Die bekannteste davon, die spekulative Schrift „Hermes Trismegistos“, mischt Astrologie, Platonismus, Okkultismus und Mystik. Ihr ist es zu verdanken, daß Gnosis mit Esoterik, Hermetik und Geheimwissenschaft identifiziert wird. Aus den Originalschriften ist neuerdings zu ersehen, daß Gnosis zwar in Menschenklassen unterteilt, daß aber Geheimrituale und Arkandisziplin kaum eine Rolle spielen. Der valentinianischen Gnosis näher ist allein die erste Schrift des Corpus Hermeticum, der „Poimandres“, ein Offenbarungsbericht eines Philosophen, dem der Nous erscheint und die Weltentstehung (aus der Finsternis) sowie den Seelenaufstieg (Ziel: Gottwerdung) erklärt. Dabei werden Motive aus der jüdischen, stoischen und platonischen Kosmogonie zitiert. Der Nous wird „Gott Vater“, der Logos „Herr“, die Wahrheit „göttlicher Hauch“ genannt. Hier handelt es sich um fromme Philosophie mit religiösen Mitteln.

[23] Vgl. Adv. haer. 1,21,4. Die Ähnlichkeiten zwischen dem gnostischen Sakrament der *apolytrosis* (Erlösung oder Auferstehung des Pneumatikers) und dem katharischen Sakrament des Consolamento (Sündenvergebung, Taufe, Priesterweihe in einem) sowie Ähnlichkeiten in der Lehre geben immer wieder Anlaß, die Gnosis als ein Geschwister des Christentums zu konstruieren, sei es als immer wiederkehrende „Denkform“, sei es als historisch fortlaufende Untergrundreligion (die historische Kette lautet: Valentinianer - Mandäer - Manichäer - Paulikianer - Bogomilen - Katharer - Alchemisten - Freimaurer/Illuminaten - Swedenborgianer - Theosophen - Anthroposophen - New Age. Als Verbindungsglieder fungieren oft Origenes - Pseudodionysius - Eriugena - Bernhard von Clairvaux - Eckhart - Nikolaus von Kues - Paracelsus - Böhme - Baader - Steiner - Jung). Die genialste selbstironische Konstruktion ist Eco, U., Das Foucaultsche Pendel, München/Wien 1989; Vgl. auch Leisegang, H., Die Gnosis, Stuttgart (5. Auflage) 1985 (1. Auflage 1924), 1-39. Anschaulich wird der „gnostische Strom“ geschildert in Geisen, R., Anthroposophie und Gnostizismus. Darstellung, Vergleich und theologische

- 1955 wurde der „Papyrus Berolinensis 8502“ auf Deutsch veröffentlicht. Er war bereits 1896 gefunden worden und enthält folgende Schriften: „Das Evangelium nach Maria“, das „Apokryphon des Johannes“, die „Sophia Jesu Christi“ und die „Tat des Petrus“. Obwohl das Buch wahrscheinlich erst im 4. Jahrhundert verfertigt wurde, sind einige Schichten dieser Schriften viel älter.
- 1946 wurde in Kairo ein koptischer Codex mit gnostischen Schriften entdeckt, der aus einem größeren Fund stammte. Ein Kameltreiber namens Mohammed Ali es-Samman hatte ein Jahr zuvor einen Tonkrug in einer Höhle in der Nähe von Nag Hammadi gefunden. Die abenteuerliche Sicherung[24] und der Ankauf anderer Codices dauerten bis 1955.
- Erst seit 1977 liegt die gesamte „Bibliothek von Nag Hammadi“ in modernen Sprachen vor, erst seit 1997 vollständig in deutscher Übersetzung.[25]

Kritik, Paderborn u.a. 1992, besonders 29-179. Geisen begreift den Gnostizismus als ein „*Konkurrenz- und Komplementärphänomen*“ (ebd., 178), als „‘Nebenstrom’ oder ‘Schatten’“ (ebd., 513), der unter modernen Bedingungen in der Anthroposophie Steiners seine Renaissance erfahren habe. In Geisens Konzept bildet die Distanz zum Majoritäts-Christentum die Verbindung von Epoche zu Epoche. Er stellt aber auch heraus, daß die „strukturellen und inhaltlichen“ Übereinstimmungen zwischen spätantiker Gnosis und Rudolf Steiner nicht auf literarischer Abhängigkeit beruhen.

Auf die Debatte, ob es eine zusammenhängende esoterische Weltreligion unter gnostischern Vorzeichen gibt, soll hier nicht eingegangen werden, weil sie wahlweise mit Ja oder Nein beantwortet werden kann, je nachdem, wie das Vorzeichen definiert wird. Bei entsprechend hoher Abstraktion (z.B. dualistisches Weltbild, trichotomisches Menschenbild, spiritualisiertes Gottesbild) lassen sich immer Gemeinsamkeiten finden. Die in dieser Arbeit verwendete Kommunikationstheorie schließt prinzipiell Kommunikation von Bewußtsein zu Bewußtsein aus (Archetypen, Grundstrukturen, Einfühlung ...). Abhängigkeiten gibt es nur, wo Äußerungen (Predigten oder Texte) andere Äußerungen provozieren. Die Annahme von direkten Geistesverwandtschaften halte ich für ein gnostisches Merkmal. Die Forderung, Geistesverwandtschaft zu formulieren und sich auf dieses Bekenntnis zu berufen, ist ein Merkmal des Kirchenchristentums.

[24] Hier ein paar Details aus der filmreifen Geschichte seiner Auffindung: Der Finder Mohammed Ali gerät in eine Kette von Blutfehde-Morden, der es zu „verdanken“ ist, daß er aus Angst vor Hausdurchsuchungen die gefundenen Papyri dem koptischen Ortgeistlichen zur Verwahrung überläßt. Dessen Schwager, ein koptischer Katechet auf der Durchreise, erkennt zufällig den möglichen Wert der Codices und bringt einen davon nach Kairo zu einem Arzt. Schließlich landet der Kodex dort im Koptischen Museum. Die anderen Codices gelangen über ähnlich abenteuerliche Umstände nach Kairo und Zürich oder werden aus Unwissenheit verbrannt. Vgl. Robinson, J. M., Introduction, in: Robinson, J. M. (Hg.), The Nag Hammadi Library in English, Leiden 1977, 1-25, hier 21-25.

[25] Die deutsche Übersetzung trägt den mißverständlichen Titel: Bibel der Häretiker. Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von G. Lüdemann/M. Janßen, Stuttgart 1997. Es gab zur Zeit der Abfassung dieser Schriften weder eine „Bibel“ noch waren die Verfasser eindeutig häretisiert, zudem befinden sich in der Nag Hammadi-Bibliothek auch nichtgnostische Schriften (Platon-Exzerpte, Rätselschriften).

Sie allein enthält *600 Druckseiten original gnostischer Literatur* aus dem 2. und 3. Jahrhundert.

Die Vielzahl der neueren Texte erlaubt es, Abhängigkeiten zu finden, wo bisher nur durch gewagte Assoziationen Verbindungen hergestellt werden konnten. Bereits vor den Funden von Nag Hammadi hatte die Literarkritik erkannt, daß die Häresiologen dort übereinstimmen, wo sie voneinander abhängen, und sich dort unterscheiden, wo sie unabhängig voneinander berichten (bekanntes Beispiel: die verschiedenen „Basilides" bei Clemens, Irenäus und Hippolyt). Aber die Nag Hammadi-Schriften sind viel disparater, als es alle Berichte der Häresiologen vermuten ließen: Man konnte u.a. hellenistische Weisheitssprüche und orthodoxe Predigten finden. Es ließen sich fast keine wörtlichen Übereinstimmungen zwischen den gnostischen Originalen und den Referaten der Häresiologen finden. Wo eine Schrift bekannt zu sein scheint, fehlt der Nachweis der Textkenntnis (obwohl Irenäus ein „Evangelium der Wahrheit" nennt, zitiert er nichts aus dem „Evangelium veritatis"), und wo die Textkenntnis vorzuliegen scheint, fehlt doch der wörtliche Beleg (obwohl das „Apokryphon des Johannes" hinter Irenäus' Bericht von der Barbelo-Gnosis zu stehen scheint, nennt er diese Schrift nicht). Also: Nicht nur quantitativ, auch perspektivisch wurde die Quellenlage in den letzten 100 Jahren gänzlich verändert: Man weiß nun mehr *von* den Gnostikern als *über* sie. Die Notwendigkeit einer Definition, was Gnosis sei, wuchs mit der Bandbreite der gefundenen Literatur: Hermetisches, Magisches, Philosophisches liegen in der Nag Hammadi-Bibliothek nebeneinander. Mittlerweile ist das Gefäß „Gnosis", in das man jahrtausendelang allerhand geistliche Literatur legen konnte, zersplittert. Die systematischen Gründe für die frühe Zersplitterung sollen durch systemtheoretische Analysen deutlich werden.

5.2.2 Ein philosophisch-christliches Lehrhaus

Abgrenzung

Wir greifen aus der Vielzahl der gnostischen Richtungen die Valentinianer heraus, weil sie die einzige Richtung sind, zu der Justin und Irenäus direkt Kontakt hatten. Justin und Irenäus lernten den Valentinianismus nicht in seiner Herkunftsform in Alexandria kennen, sondern in Rom, wo Valentinus selbst als Lehrer wirkte. Die Valentinianer bildeten in Rom also keinen Geheimzirkel, sondern ein philosophisch-christliches Lehrhaus. Jedenfalls ist kaum eine gnostische Richtung so gut als Schule und Lehrhaus belegt: von Valentin selbst Fragmente (bei Hippolyt und Clemens), von seinen Schülern Originalzitate (Ptolemäus' Brief an Flora bei Epiphanius, Herakleon bei Origenes, Theodot bei Clemens) oder ausführliche Referate (Irenäus und Hippolyt über Ptolemäus und Markos), unter den Nag Hammadi-Funden einige Schriften aus dem engeren valentinianischen Umkreis (Evangelium der Wahrheit, Exegese über die Seele, Philippus-Evangelium, mit Einschränkungen Tractatus Tripartitus). Justin verglich sie mit den landläufigen Philo-

sophenschulen,[26] und Irenäus erinnerte an die stupende Menge von literarischen Erzeugnissen, die von ihnen im Umlauf waren.[27] Die Valentinianer brachten immer neue Versionen ihrer eigenen Lehre hervor, was orthodoxe Leser wie Irenäus als Merkmal für Unwahrheit auslegten. Sowohl damalige Kirchenlehrer als auch heutige Historiker bescheinigten den Schulhäuptern der Valentinianer rhetorische Bildung, erstere sahen darin heimtückische Überredungkunst, letztere eine privilegierte soziale Stellung.[28] Der Schulbetrieb bestand je nach Professionalisierungsgrad aus festen Vorlesungen (zum Mitschreiben)[29] und Diskussionsstunden für einen erlesenen Schülerkreis oder aus öffentlichen Darbietungen zu Themen allgemeinen Interesses. „Der Gott der Valentinianer wohnt, so spottet Tertullian, in Rom, neunte Region, Block Felicula, direkt unter dem Dach: *ad summas tegulas*. Das ist keine gute Adresse. Das Viertel am Circus Flaminius, bei der heutigen Piazza Cenci, war plebeisch, später das Judenghetto Roms. [...] eine richtige Mietskaserne, eine ganz billige Absteige, wenn nicht Schlimmeres. So also sieht die Welt der Valentinianer aus: *meritorium factus est mundus*.“[30]

Der „Valentinianismus [kann] als die klassische Form des christlichen Gnostizismus bezeichnet werden.“[31] Die Abgrenzung des valentinianischen gegen andere Zweige der Gnosis (sethianisch, simonianisch) bleibt problematisch, weil es sich bei allen Bezeichnungen um Forschungsdefinitionen handelt. Je nachdem, wie Valentinianismus definiert ist, läßt er sich von sethianischer Gnosis unterscheiden; und sethianische Gnosis wiederum läßt sich nur definieren in Absetzung von valentinianischer. Es gibt keine lehramtliche Erklärung zum Selbstverständnis einer sethianischen Gemeinde oder Exkommunikationen im valentinianischen Lehrhaus. Daher bleibt der Gegenstand unserer Untersuchung von Vorentscheidungen abhängig. Nicht nur methodisch, auch materialiter ist die Abgrenzung schwierig. Die synkretistische Praxis der

---

[26] Markioniten, Valentinianer, Basilidianer, Saturnilianer und andere „führen sich auf wie solche, die sich für Philosophen halten“. Dial. 35,6 (eigene Übersetzung).

[27] Vgl. Adv. haer. 1,20,1.

[28] Vgl. Lampe, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, Tübingen (2. Auflage) 1989, 257-268. Lampe versucht die Vermutung M. Webers, der Gnostizismus rekrutiere sich aus der Schicht entpolitisierter, sozial privilegierter, weltdistanzierter Intellektueller, durch sozialhistorische Forschung zu belegen.

[29] Vgl. Bousset, W., Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandrien, Justin und Irenäus, Göttingen (1. Auflage 1915) 1975, 5.

[30] Tertullian, Adversus Valentinianos 7, 1-3, referiert in: Cancik, H., Gnostiker in Rom. Zur Religionsgeschichte der Stadt Rom im 2. Jahrhundert nach Christus, in: Taubes, J. (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 2: Gnosis und Politik, München u. a. 1984, 163-184, 165f.

[31] Wilson, R. McL., Art. Gnosis/Gnostizismus II: Neues Testament, Judentum, Alte Kirche, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 13, 535-550, hier 545.

Gnosis erzeugte eine Vielzahl von Grauzonen.[32] Und ein Drittes kommt hinzu: Die valentinianischen Begriffe waren allesamt vorläufig. Alles war nur Gleichnis: die irdische Welt und die Rede von der Überwelt. Um aber überhaupt von Valentinianismus sprechen zu können, setzen wir fest, daß Elemente[33] aus folgendem Erlösungsformular vorhanden sein müssen:

1 Pleroma: Es gibt eine transzendente Überwelt vor und unabhängig von der irdischen Welt.
2 Bythos: Ihr Ursprung und ihr Gipfel ist ein unaussprechlicher, unerkennbarer Hochgott.
3 Sophia: Ein niedriges Wesen aus dieser Überwelt will aufsteigen zu ihm, als Folge fällt es aus der Gemeinschaft der überweltlichen Wesen.
4 Soter: Das dem Hochgott nächste Wesen geht selbst oder schickt einen Helfer, welcher dem Gefallenen Orientierung über Unten und Oben gibt.
5 Demiurg: Das gefallene Wesen kehrt um und sondert seine Schlechtigkeit ab, woraus der Erschaffer des Immanenten entsteht.
6 Pneuma: Über dieses Zwischenwesen geraten Teilchen aus der Überwelt in die Immanenz.
7 Christus: Ein Helfer aus der Überwelt kommt in die irdische Welt und sammelt diese Teilchen, indem er sie an sich zieht und mit ihnen verschmilzt.
8 Gnostiker: Es gibt auch noch heute unentdeckte Teilchen in der irdischen Welt. Sie müssen sich selbst erkennen.
9 Einst werden Überwelt und irdische Welt vollständig entmischt werden und die überweltliche Ordnung wird wiederhergestellt werden.

Diese Elemente bilden keine strikte Reihenfolge. Einige Schritte geschehen gleichzeitig. Man könnte sie auf eine einzige Figur reduzieren: Hybris – Fall – Reintegration.

Valentin und Valentinianismus

Tertullian bescheinigte Valentin Genialität und Eloquenz.[34] Dieser Respekt reicht noch bis M. Eliade, der ihn aus einer religionswisssenschaftlichen Vogelschau „ohne Zweifel“[35] für den wichtigsten gnostischen Lehrer hält.

> Die Suche nach Valentin ist ein äußerst anpruchsvolles und konstruktivistisches Unterfangen. Wo er direkt zitiert wird (Valentinfragmente), gehen die Zitate oft unmerklich in Referat und Kommentar über (siehe unten Fragment 8 = Hippolyt, Refutatio 6,37,6-8). Wo er erwähnt wird, erscheint er in Ketzerlisten, also bereits kategorisiert und angeglichen an andere Häretiker. Die ausführlichen Berichte, wie derjenige aus Adv. haer. 1,1-8, beziehen sich auf Schüler Valentins. Wo Originalquellen vorliegen, wie bei den Funden von Nag Hammadi,[36] sind sie nicht durch klare Autorenzuweisungen iden-

---

[32] Zum Beispiel ist das „Apokryphon des Johannes“ sethianischen Ursprungs, aber vom Valentinianismus aufgenommen.

[33] Die „Exegese über die Seele“ berichtet zwar nicht den vollständigen Mythos, wie er Irenäus in verschiedenen Fassungen bekannt war, aber sie malt die Schritte 3-4 und 7-8 aus.

[34] Tertullian, Adversus Valentinianos 4.

[35] Eliade, M., Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, Freiburg u.a. 1993, 321.

[36] Valentinus wird ein einziges Mal im antijudaistischen „Zeugnis der Wahrheit“ NH 9,3,56 (= The Nag Hammadi Library in English, Leiden 1977, 406-416, hier 413) polemisch erwähnt als Beispiel für *ungenügende* Weltverneinung.

tifiziert. Die neun direkten Valentinzitate finden sich verstreut in Clemens' „Stromateis" (2,36,2-4; 2,114,3-6; 3,59,3; 4,89,2-3; 4,89,6-90,2; 5,52,3-4), in Hippolyts „Refutatio" (6,42,2; 6,37,6-8) und Anthimus' „De sancta ecclesia" (9). Der unvoreingenommene Leser tut sich schwer, in diesen poetischen Fragmenten den Häresiearchen zu entdecken. Es ist unverständlich, wieso Foerster in seiner Einleitung zu Valentin in diesen kurzen Texten mehr Spekulation und Mythologie findet als in den ausführlich belegten Systemen von Ptolemäus oder Herakleon. Soviel läßt sich aber sagen: Der sanfte Grundzug, der noch das ptolemäische System durchzieht, prägt auch die Valentinfragmente. Valentin ermahnte, sanft, aufmerksam gegenüber dem eigenen Herzen zu sein (Strom. 2,114,3-6). Der Antagonismus Pleroma/Materie wird gedämpft. Die Erlösung erfolgt also nicht durch Auflösung des Vergänglichen und Übrigbleiben des Unvergänglichen. Das Verhältnis zur Transzendenz dachte Valentin in Bildmetaphern (vgl. Strom. 2,36,2-4 und 4,89,2-3): Die Sophia ist die Malerin des unsichtbaren Gottes, das Gemälde ist der Demiurg.[37] Adam ist ein Gebilde der Engel, er ist aber noch mehr als das, weil er den „präexistenten Menschen", wahrscheinlich den „Anthropos" aus der vierten Syzygie (vgl. Adv. haer. 1,1,1), unsichtbar als eingesenkten Samen in sich trägt. Die Engel erschrecken, als sich dieser Geistsamen in Adam ausspricht. Abbildhaftigkeit meint in beiden Fällen Mittelbarkeit. Das Sichtbare ist weder bloßer Schein noch das wahre Sein, sondern mißverständliche Andeutung oder andeutendes Mißverständnis. Das Herrliche von oben scheint in der Schöpfung noch ansatzweise auf. Deuten die wenigen Texte nicht sogar eine natürliche Theologie an? Doch dem widerspricht Fragment 8, der Psalm Valentins.

Die harten Fakten zu Valentin sind dennoch äußerst spärlich: Valentin wurde in Ägypten geboren, in Alexandrien erzogen. Dort erhielt er wahrscheinlich eine dem Platonismus nahestehende Ausbildung.[38] Laut Clemens beriefen sich die Valentinianer auf eine apostolische Überlieferung über einen gewissen Paulus-Schüler Theodas.[39] Valentin zog laut Epiphanius[40] nach Rom, wo er frühestens ab 136 bis spätestens 166 lehrte. Dort hatte er Kontakt mit dem älteren Markion,[41] gut möglich ist auch, daß er mit den simonianischen Ideen des Syrers Kerdon[42] in Berührung kam, der zu selben Zeit nach Rom kam. Der Weggang aus Rom könnte, wie bei Galenus, eine Flucht vor der Pest des Jahres 166 gewesen sein. Daß er, wie 20 Jahre vorher Markion, von der römischen Gemeinde als Häretiker exkommuniziert wurde, darf ausgeschlossen

---

[37] Die freundliche Beziehung von Demiurg : Gottvater als Abbild : Vorbild wird auch durch Excerpta 6,5 belegt: „Bild des Eingeborenen nennen sie den Demiurgen".

[38] Daß sich in Alexandria verschiedenste Systeme nebeneinander halten und ineinander übergehen konnten, dokumentiert der kontrollierte Synkretismus des Origenes, (vgl. seine Äonenlehre in „*Peri archôn*") oder des Clemens (vgl. seinen Idealbegriff der christlichen Existenz als *gnostischen* Glaubensweg in „Stromateis"). Vgl. zum synkretistischen Klima insgesamt: Verbeke, G., L'Évolution de la doctrine de Pneuma du Stoicisme à S. Augustin, Paris/Louvain 1945, 223-236.

[39] Vgl. Clemens von Alexandrien, Stromateis 7,106,4.

[40] Vgl. Epiphanius, Panarion 31,7,1.

[41] Vgl. Clemens von Alexandrien, Stromateis 7,107,1.

[42] Kerdon war als Vorläufer Markions bekannt und vertrat laut Adv. haer. 1,27,1 die Lehre, daß Gott nicht identisch mit dem Vater Christi sei.

werden,[43] daß er aber in der römischen Gemeinde prominent war, muß angenommen werden. Eventuell schuf sein Weggang aus Rom einen Spekulationsfreiraum für seine Schüler und deren Schüler, in dem die ausgeuferte Breite an Texten entstanden, von denen wir vielerlei Fragmente besitzen.

Valentin wird neuerdings als christlicher Platoniker und nicht als Haupt des mythologischen Valentinianismus rekonstruiert.[44] Die Bandbreite innerhalb der valentinianischen Schule war größer als bisher angenommen. Markschies hat auf die fundamentalen Differenzen zwischen Valentin selber, seinen Schülern (Ptolemäus, Theodot, Herakleon) und wiederum deren Schülern hingewiesen. Er entscheidet sich dafür, den Valentinianismus ganz von Valentin abzuheben. „Ganz gelang es offenbar nicht, Valentin für die Valentinianer zu vereinnahmen [... Es] bleibt die Erinnerung daran lebendig, daß Valentin nicht zu den Valentinianern gehörte."[45] Da Markschies nur die „Fragmente" als *ipsissima vox* des Valentinus gelten läßt und die mythologi-

---

[43] Tertullian berichtet in „Adversus Valentinianos" 4, Valentin sei Bischofskandidat gewesen und habe sich selbst abgespalten, weil ihm ein Märtyrer bei der Bischofswahl vorgezogen worden sei. Über diesen Vorfall gibt es aus stadtrömischen Quellen keinerlei Beleg, weshalb diese Version wohl der Ketzerpolemik zugerechnet werden muß. Wenigstens Hegesipp und Irenäus hätten bei all ihrem Interesse für die römische Bischofsliste von dieser Anekdote Gebrauch gemacht, etwa mit dem Argument: „Die geistbegabte und apostolische Sukzession hat Häretiker verschmäht."
Die Angabe im Standardwerk Rudolph, K., Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen (3. Auflage) 1994, 407: „143 Ausschluß Valentins aus der römischen Gemeinde [...] um 150 Weggang Valentins aus Rom" ist eine unbelegbare und unbegründete Vermutung. Rudolph kann sich nur auf die Anekdote Tertullians beziehen, der vom „Abfall" spricht, nicht aber von einer Exkommunikation durch die Gemeinde. Wieso sollte die Exkommunikation Valentins keinerlei Spuren hinterlassen, wo doch im Jahr darauf Markions Ausschluß ein breites Echo auslöste?

[44] Vgl. Stead, C. G., In Search of Valentinus, in: Layton, B. (Hg.), The Rediscovery of Gnosticism, Bd. 1: The School of Valentinus, Leiden 1980, 75-95. Dort werden die Valentinfragmente auf ihre Kompatibilität mit dem platonischen System untersucht. Als Zentralfrage stellt sich hierbei, inwiefern sich die Äonen-Hierarchie in die platonische Unterscheidung von sinnlichem und Ideenkosmos einbauen läßt. Stead zitiert Platoniker, die ihr System triadisch ordnen (Gott, Ideen, Materie), wie es auch der Valentinianismus tut (Vater, Pleroma, Schöpfung). Stead bringt zudem eine Fülle von Belegen aus dem Mittelplatonismus für die Deutung der Ideen als *Hervorbringungen des Höchsten*, denen man eine eigene personalisierte, intelligente Existenz zuschrieb und deren epistemologische Funktion als intelligible *Urbilder der Dinge* somit verblaßte. Allerdings sagen platonische Parallelen meines Erachtens nichts aus über den Kern des valentinianischen Systems. Platonische Motive waren im 2. Jahrhundert aufgrund kursierender Florilegien aus Timaios, Politeia etc. Gemeingut auch der Halbgebildeten. Sie boten die Semantik, in der sich verschiedenste Codes und Programme ausbilden konnten. Gerade die Strukturierung in Schichtensysteme und Zahlenentsprechungen beförderte die Austauschbarkeit der Motive und Metaphern unter Beibehaltung von Erstunterscheidungen.

[45] Markschies, Ch., Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Tübingen 1992, besonders 388-402, hier 398.

sche Begrifflichkeit von Fragment 8 weginterpretiert,[46] kann er Valentin als alexandrinischen Kirchenlehrer darstellen, positioniert zwischen dem Platonismus Philos und der Theologie Clemens', der von seinem eigenwilligen und öffentlichkeitswirksamen Schüler Ptolemäus überlagert worden ist. Die Häretisierung erfolgte erst, nachdem Valentins Begriffe platonisch und gnostisch verlängert worden sind: Aus der Erschaffung des Menschen durch Engel (Fragment 1) wurde die Erschaffung durch den Demiurgen; aus dem biblischen Engelfall wurde der Fall der Sophia; aus dem weltlosen Leib Jesu (Fragment 3) wurde der abgestiegene Christos-Äon. Wenn man zugibt, daß die kargen Valentin-Fragmente eine solche These zulassen und Valentin als Schulhaupt für die valentinianische Tradition ausfällt, muß erklärt werden, woher die Übereinstimmungen zwischen den verschiedenen Systemen bei Herakleon, Ptolemäus, Theodot, dem „Evangelium der Wahrheit" etc. sonst stammen. Meines Erachtens entstand der „Valentinianismus" vorwiegend durch seine Rezeption. Von Justin zu Irenäus nimmt die Wahrnehmung der *Oualentinianoi* als gnostischer Bewegung zu und damit der Druck, sie in einen größeren Strom der Häresie einzuordnen. Das geht soweit, daß der zeitliche Beginn der valentinianischen Ketzerei sogar *vor* Valentin datiert wird, um diesen als ein Glied in der langen Kette des Irrtums darzustellen.[47]
Es ist wohl der Tatsache, daß Valentinus und Ptolemäus in Alexandria *und* Rom wirkten, zu verdanken, daß sich ihre Ideen binnen kürzester Zeit ausbreiteten. Rom war bereits Mitte des 2. Jahrhunderts das Kommunikationszentrum der Konföderation christlicher Gemeinden.[48] Man kann davon ausgehen, daß die Valentinianer dort auftauchten, wo christliche Gemeinden bestanden. Tertullian beobachtete, daß die Valentinianer die häufigsten aller Ketzer waren und überall, besonders in den Gemeinden, anzutreffen waren.[49]
Der Valentinianismus war in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts ein dem Christentum integraler Bestandteil, eine im wahrsten Sinn konkurrente, mitlaufende Alternative. „Integral" meint hier, daß ein Christ nicht zu subversiven Treffen die Gemeinde verlassen mußte, um auf die Valentinianer zu treffen. Vielmehr saßen sie im Gottesdienst neben ihm, nannten sich ebenfalls Christen, lasen die gleichen Schriften und unterschieden sich im Lebenswandel kaum von den Christen. Die Trennwand *hic haereticus - hic fidelis* war noch nicht hochgezogen. Daher war die Verbreitung der Valentinianer koextensiv mit der Kirche. So nimmt es nicht wunder, wenn über Rom und Ale-

---

[46] Zur Kritik an Markschies' Interpretation von Fragment 8 „Theros", dem Fragment mit der am deutlichsten valentinianischen Metaphorik, siehe unten (7.2.4).

[47] In der Tat gab es bereits im Neuen Testament Anzeichen für spiritualisierende, gnostizierende Fraktionen im Christentum und gnostizierende Vorläufer: Simon, Menander, Satornil und Kerinth vorwiegend in Kleinasien und Syrien.

[48] Beispielsweise kommunizierten im Osterfeststreit Lyon, Ephesus und Rom *über* Rom.

[49] Vgl. Tertullian, Adversus Valentinianos 1,1.

xandria hinaus auch im entfernten Lyon Valentinianer anzutreffen waren. 100 Jahre später waren sie ausgestorben.[50]

Innere Heterogenität und äußere Kompaktheit des Valentinianismus

War der Valentinianismus dann gar kein Phänomen, sondern eine nachträgliche, durch Häresiologen konstruierte Gruppenbezeichnung? Bestand er nicht vielmehr aus einer Vielzahl heterogener Predigten? Daß sich der Valentinianismus geteilt habe, wird von Irenäus,[51] Hippolyt,[52] Clemens von Alexandrien[53] und Tertullian[54] erwähnt. Die Frage ist allerdings, ob *didaskaliê* geographische Dependancen oder philosophische Abweichungen waren. Eine Tendenz der Häresiologen war es, möglichst viel Spaltung bei den Häretikern nachzuweisen und die Dependancen als Abweichungen zu deuten. Die kirchliche Orthodoxie wird von eben dieser Frage, ob und in welchem Maße verschiedene Gruppen zu einer Schule gehören, selbst eingeholt: Gehören alle

---

[50] Belege hierfür bei Optatus von Mileve und Philastrius von Brescia, die Valentinianer nur noch vom Hörensagen kennen. Vgl. Harnack, A. v., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. 2: Die Verbreitung, Leipzig (2. Auflage) 1906, 263.

[51] Bei Irenäus ist allerdings besondere Vorsicht geboten, weil unklar ist, ob mit der Teilung von Schulen *Ableger oder Spaltungen* gemeint sind. Vgl. Irenäus, Adv. haer. 1 praef. 2: Ptolemäer als Ableger (*apanthisma*) der valentinianischen Schule. Im Referat über die Ptolemäer verweist er auf die Verschiedenartigkeit der Meinungen 1,2,3: „etliche von ihnen fabulieren ...“, vgl. auch 1,9,5. In 1,11,1: Valentinus; 1,11,2: Sekundus; 1,11,3: „ein anderer Lehrer“; 1,11,5: „andere Gruppe“; 1,12,1: „Leute aus der Schule des Ptolemäus“ werden in rascher Folge Versionen des valentinianischen Mythos referiert, in 1,12,4 wird der Streit von vier Deutungen um den Soter genüßlich zusammengefaßt. Irenäus hält das Verfahren auch im Syntagma-Teil (die Verarbeitung von Justins Ketzerliste) durch (1,24,1: die Verzweigung der simonianischen Tradition, 1,28,1: die Verzweigung aller bisher besprochenen Häresien), aber in 1,22,1 wird sein häresiologisches Interesse daran deutlich: „Wir halten dagegen an der Norm der Wahrheit fest. [...] Diese Norm also halten wir fest, wenn sie auch noch soviel Unterschiedliches reden.“ Im Rückblick auf das erste Buch (Adv. haer. 1,31,3 und 2 praef. 1 ganz ähnlich 4 praef. 2-4) stellt Irenäus die gesamte „sogenannte Gnosis“ als einen Block aus valentinianischer Konstruktion simonianischer Herkunft dar. Alle Häretiker werden in eine genetische Reihe gebracht und als „Väter und Vorväter“ der Valentinianer bezeichnet. Das ist kein Widerspruch zur Tendenz des ersten Buches, denn was von außen wie eine Einheit aussieht, ist innerlich eine Geflecht aus gegensätzlichen Meinungen. Diese aufzuweisen, nimmt sich Irenäus für das zweite Buch vor.

[52] Vgl. Hippolyt, Refutatio 6,35.

[53] Markschies, Ch.,Valentinian Gnosticism. Toward the Anatomy of a School, in: Turner, J. D./McGuire, A. (Hg.), The Nag Hammadi Library after Fifty Years, Leiden/New York/Köln 1997, 401-437, hier 433-435 bezweifelt allerdings die Echtheit der Überschrift der „Excerpta ex Theodoto“: „Aus den Werken des Theodot und der sogenannten östlichen Schule“.

[54] Tertullian verspottet die Differenzen unter den valentinianischen Zweigen, indem er sie mit der damals üblichen Nomenklatur für institutionelle Lehrstühle („*kathedrae*“, „*officia*“, „*scholae*“) bezeichnet. „Katheder“ gab es nur für Rhetorik und Platonstudien in Rom und Athen. Vgl. Marrou, H.-I., Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, Freiburg/München 1957, 554f.

Gemeinden zu einer Kirche? Irenäus betont sichtlich bemüht immer wieder die Zusammengehörigkeit verschiedenster Gemeinden von Gallien bis Kleinasien.[55] Allein Hippolyt gibt Auskunft über das polemische Verhältnis der valentinianischen Flügel zueinander: Der eine habe den Ursprung des Pleromas in einer Monade (männlicher Propator) vertreten, der andere den Ursprung aus einer Syzygie (Propator mit weiblicher Gattin). Ptolemäus wird zusammen mit Herakleon als Exponent des westlichen, italischen Flügels (gegenüber dem orientalischen) des Valentinianismus angeführt.[56] Beide Flügel stritten angeblich darum, ob der Leib Jesu psychischer oder pneumatischer Natur gewesen sei. Ich vermute, daß die Hippolyt-Stelle eine Bemerkung bei Irenäus bestätigt, der ebenfalls berichtet, die „Väter der Valentinianer, die fälschlich sogenannten Gnostiker" hätten sich mit den „Valentininanern" gestritten, ob der Anthropos aus dem Logos hervorgehe (erstere) oder umgekehrt (letztere).[57] Meines Erachtens sind das aber binnensystemische Spekulationsunschärfen. Bei Ptolemäus ist der Leib sowohl psychisch als auch pneumatisch, er kennt sowohl das monistische als auch das dualistische Konzept: Es gibt nur *einen* Bythos, aber der Ursprung des Pleromas ist dyadisch aus Propater und Ennoia. Weshalb sollte sich auch eine Bewegung ideologisch und formell spalten, wenn sie von den anderen für ihre weichen Interpretationen angegriffen wird? Irenäus kritisiert immer wieder, manchmal in einer Mischung aus Bewunderung und Abscheu, wie es den Valentinianern gelingt, Widersprüche in ihrem eigenen System zu glätten oder Unvollständigkeiten aufzufüllen.[58]

Auch wenn sich eine formelle Spaltung des Valentinianismus nicht nachweisen läßt, wird man davon ausgehen müssen, daß er ein äußerst disparates Erscheinungsbild bot. Irenäus' sichtbare Anstrengung, eine einheitliche Verschwörung, eine Wurzelhäresie zu entdecken, dokumentiert, vor welchem Gewirr aus widersprüchlichen Meinungen er stand. Die Valentinianer traten wohl meist als Schriftdeuter auf, die bestimmte Interpretationen wie neue Offenbarungen vertraten. Den Kirchenvätern wird es nicht anders ergangen sein als Nag Hammadi-Forschern heute, nur daß Irenäus sich nicht auf stilistische und semantische Analysen und vielerlei Vergleichstexte stützen konnte: Man hat einen Text vor sich oder hört einen Vortrag, der nicht aus der eigenen orthodoxen Tradition stammt und der von religiösen Dingen handelt. Gesetzt den Fall, der Text enthält keine Hinweise aus dem leicht identifizierbaren Sophia-Mythos: Um zu erkennen, ob dieser Text Philosophie, Poesie

---

[55] Die Feststellung der Katholizität wird bei Irenäus zur Garantie und zum Inhalt des wahren Glaubens. Vgl. Adv. haer. 1,10,2 und 3,3,2.

[56] Vgl. Hippolyt, Refutatio 6,35.

[57] Vgl. Adv. haer. 2,13,10.

[58] Vgl. Irenäus' Darstellung der Unterzahlprobleme (gehört der Vorvater nicht zum Pleroma, dann wären es nur 29 Äonen; vgl. Adv. haer. 2,12,1-3) und der Überzahlprobleme (gehört der Horos zum Pleroma, dann wären es 31; vgl. Adv. haer. 2,12,7) der valentinianischen Emanationsreihen.

oder gnostische Häresie war, genügt nicht die Verwendung von einfachen Begriffssonden (Handelt der Text/Vortrag von „Gott“, „Christus“ oder „Erlösung“?). Man muß komplexere Begriffskonstellationen als Sonde verwenden, z.B. „Gott-Schöpfer“, „Christus-Horos“, „Erlösung-Erkenntnis“, die sich erweitern lassen („Gott-Schöpfer-Vater“ „Christus-Horos-Soter“, „Erlösung-Erkenntnis-Auferstehung“), die aber nicht zu kompliziert werden dürfen, weil sie sonst zu eigenen Traktaten werden und ihre Detektorfunktion verlieren. Das Raster muß also fein genug sein, um orthodoxen von häretischem Begriffsgebrauch zu unterscheiden, muß aber so einfach bleiben, daß es verwendbar bleibt.[59] Wenn im vorliegenden Text genügend Übereinstimmung mit dem Raster herrscht, kann er dem valentinianischen Lager zugerechnet werden. Bereits ein weniggliedriges Raster kann vielfacher Überprüfung dienen, indem man die Glieder verschieden identifiziert oder differenziert: Gott = Schöpfer = Vater, Christus = Soter ≠ Horos, Erlösung = Auferstehung ≠ Erkenntnis. Mit solchen Rastern vermag er die komplizierten Emanationsreihen[60] des ptolemäischen Mythos aufzulösen. Die Ketten der Gnostiker konnten beliebig lang sein, weil über den Emanationsgedanken ein Kettenglied verlängert werden konnte, ohne daß damit volle Identität ausgesagt war. Das Emanierte ist weder identisch noch different mit seinem Ursprung, es ist das Selbe als Anderes. Beispielsweise geht der Horos direkt aus dem Nous hervor, hat aber nur eine begrenzte Funktion. Oder: Der Christos ist manchmal identisch mit dem Soter, manchmal nicht. Die Äonen sind im Grunde Funktionsgötter, die sich je nach Aufgabe trennen oder verbinden. Sollte es je zu Disputationen mit Valentinianern gekommen sein, so werden diese Kritik nicht glattweg abgewiesen haben, sondern dem Kritiker entgegengehalten haben, daß er sich auf einer bestimmten Ebene des Verständnisses befinde und „Christos“ in diesem Zusammenhang etwas ganz anderes bedeute. An Irenäus’ Konklusionen wird deutlich werden, daß hinter den aufwendigen Schriftbelegen ganz einfache Muster stehen, die bei allen Detailwiderlegun-

---

[59] Ein gutes Beispiel ist Adv. haer. 3,1,2: „Sie alle [Apostel und die Evangelisten] haben uns überliefert, daß es einen einzigen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, gibt, vom Gesetz und den Propheten verkündigt, und einen einzigen Christus, Gottes Sohn.“ Die Sanktion wird gleich mitformuliert: „Wer ihnen widerspricht, der verachtet die Freunde Gottes, verachtet aber auch den Herrn selbst und verachtet auch den Vater, und er hat sich selbst gerichtet ...“ Dagegen sind Irenäus’ Zusammenfassungen der apostolischen Lehre (z.B. 1,10,1; 2,30,9) bereits eigenständige materiale Bekenntnisse. Sie dienen der Selbstvergewisserung nach innen und sind zu groß, um noch eine heuristische Funktion nach außen zu besitzen. Würde Irenäus seine Glaubensregeln als Begriffssonden einsetzen, würde er die kirchliche Einheit innen auflösen. Irenäus weiß, daß es auch innerhalb der Rechtgläubigen Unterschiede geben dürfen muß.

[60] Diese „Reihen“ sind keineswegs linear, sondern verzweigen sich und vereinen sich wieder. Die komplizierteste von ihnen: Monogenes/Nous = Logos = Anthropos = Horos = Soter = Christos = Jesus. Weil der Mythos in mehreren Akten erzählt wird und auf mehreren Ebenen spielt, müßte man diese Kette eigentlich als Gebilde aus Schleifen darstellen.

gen im Hintergrund wie eine Suchmaschine laufen. Das erklärt die routinisierte Aufdeckung der gnostischen Trennung von Schöpfergott und Vatergott oder der gnostischen Identifikation von Auferstehung und Erkenntnis. Wir müssen also nach den Grundbausteinen der Raster des Irenäus suchen, um die vielfachen Immunreaktionen zu erklären.

Religiöse Sekte und philosophisches Lehrhaus

Ch. Markschies bezweifelt stark, daß es die Valentinianer als religiöse Sekte gab, und plädiert dafür, sie als philosophische Schule zu rekonstruieren, der nachträglich Merkmale einer Offenbarungsreligion zugeschrieben wurden. Fraglich ist, wie man beides trennscharf unterscheiden soll, da - wie er selbst zugibt - philosophische Schulen doch religiöse Thematiken behandelten. Er fahndet nach den Bezeichnungen *„didaskalia/diadochê“* und findet sie ausschließlich als Fremdbezeichnungen durch die Häresiologen (vor allem Tertullian), nie aber als Selbstbezeichnung der Valentinianer.[61] Um Valentinus vom Ruch des Erzketzers zu befreien, verweist Markschies auf die kreative Diskontinuität, die in philosophischen Schulen herrschte: Das diskontinuierliche Verhältnis von Aristoteles zu Platon war damals allgemein bekannt und paradigmatisch. Schulen wurden nicht durch den Rekurs auf einen *normativen* Wissensfundus zusammengehalten, sondern durch die vage Berufung auf ein Schulhaupt als Person. Dieses war oft nur durch seine charismatische Nachwirkung gegenwärtig, aber meist vermittelt durch die Mitschriften von Schülern, bestand der Lehrbetrieb doch zu einem großen Teil aus Diskussionen und Fragestunden. Der Fragenkatalog des Valentinianers Theodot („Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt? Was ist Wiedergeburt?“[62]) ist in seiner Allgemeinheit geradezu das Forschungsprogramm der Gnosis geworden. Gerade aber wenn ein Programm und nicht eine Person das Leitmotiv vorgibt, sind die Variationsbreiten viel breiter. Wie leicht driften Fragen dieser philosophischen Allgemeinheit ins Religiöse hinein. Im etwa zeitgleichen „Apokryphon des Johannes“ lautet das Programm: „Wie wurde denn der Heiland eingesetzt? Warum wurde er in die Welt gesetzt von seinem Vater, der ihn gesandt hat? Wer ist sein Vater? Welcher Art ist jener Äon, zu dem wir gehen werden?“[63]

Bei aller Variationsfreundlichkeit verstanden sich die Valentinianer trotz aller Fraktionierung als *eine* Schule, und zwar als eine *philosophische* Schule mit *religiöser* Zielsetzung. Dies klingt sehr allgemein, aber damit sind einige für die religiöse Kompatibilität wichtige Merkmale ausgesagt, die die Nähe und Ähnlichkeit zu Justin und seinem Lehrhaus begründen:

---

[61] Vgl. Markschies, Ch., Valentinian Gnosticism. Toward the Anatomy of a School, in: Turner, J. D./McGuire, A. (Hg.), The Nag Hammadi Library after Fifty Years, Leiden/New York, 401-437.

[62] Clemens von Alexandrien, Excerpta ex Theodoto 78,2.

[63] BG 20,9-13. Nag Hammadi Deutsch, Bd. 1: NHC I,1-V,1, Berlin/New York 2001, 102.

- Kultische Handlungen wurden entweder kaum ausgeübt oder waren nicht wichtig.
- Die Verwendung und weitere Ausgestaltung eines religiösen Mythos war zulässig, weil man philosophisch zwischen dem Ernstnehmen des Textes und einer allegorisch-abstrakten Ausdeutung wechseln konnte.
- Die Themen waren ähnlich denen, die philosophische Schulen zu bearbeiten hatten: Weltanfang, Weltende, Leiden und Erlösung. Zur Beantwortung dieser Sinnfragen wurde die biblische Tradition herangezogen und daraufhin abstrahiert.
- Die unzusammenhängenden vorliegenden Fragmente können im weitesten Sinne als *ein* System aufgefaßt werden, weil sie entlang systeminterner Lehr-/Lernmethoden entwickelt worden sind.
- Die Systembildung ging aber nicht so weit, daß sie neben der Produktion auch Instrumente der Reproduktion ausgebildet hätte. Reproduktion gelingt nur, wo Produktion so gelenkt und begrenzt werden kann, daß die Produkte wiederverwendbar sind.[64]

Der lose Zusammenhang der valentinianischen Schule, ihr vages Bezugnehmen auf einen Ursprung und das schnelle Auseinanderdriften in Interpretationszweige ist ein Symptom dafür, daß sie nicht über eine *regula* verfügte und damit Programme die Codierungen überwucherten. Das heißt, sie unterschied nicht in Offenbarung und Theologie, sondern *schrieb die Offenbarung durch Reflexion fort, anstatt Offenbarung durch Reflexion zu begrenzen*. Ihre Reflexion vermochte noch nicht Distanz zum Gegenstand zu halten. In dieser Hinsicht trifft die Bezeichnung „Gnosis“ zu: Die Valentinianer drangen erkennend in die Tiefenstrukturen der Offenbarung ein. (Vorgeschichte *vor* Gen 1 und Joh 1, Endgeschichte *nach* 1 Thess, Mt 24f. und Joh 16f.) Sie kannten noch keinen Reflexionsstop durch Anerkennung der Schrift als eigenes, abgeschlossenes System.

- Dieses ungebührliche Vordringen wird im Mythos von Sophia erzählt. Das ist nicht paradox, sondern konsequent. Die Valentinianer als philosophische Schule wußten, daß menschliche, äußerliche Erkenntnis des Inneren Gottes ein Irrtum oder Frevel ist. Sophia fällt aus dem Pleroma, weil sie dies nicht beachtet. Aber sie wird re-integriert durch gezielte Intervention des Chris-

---

[64] Bei aller begrifflichen Nähe der valentinianischen Texte (Menschenklassen-Semantik, Mehrzahl der Erlösungswege, Vervielfältigung der transzendenten Wesen und Pleroma/Kenoma-Dichotomie) finden wir keinerlei Bezugnahmen aufeinander (Kommentare, Zitate, Exzerpte). Dieser Umstand ist meines Erachtens von der Literarkritik noch nicht genügend untersucht worden. Die „Valentinianische Abhandlung“ (NH 11,2) behandelt zwar valentinianische Kernthemen, doch sind diese („Gott, Schöpfung, Erlösung“) derart allgemein, daß es sich hier eher um eine Darlegung allgemeinphilosophischer Fragen handelt. Gegen Markschies, Ch., Valentinian Gnosticism. Toward the Anatomy of a School, in: Turner, J. D./McGuire, A. (Hg.), The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration, Leiden/New York, 401-437, hier 422-425.

tus/Pneuma. Wer sich die Orientierungsleistung des Christus/Pneuma gefallen läßt, darf sich sicher sein, daß er Einblick und Einwohnung ins bzw. im Pleroma erhält. Der Sophia-Mythos fungiert sozusagen als eine Kompetenzüberschreitungs-Kompensation.

5.2.3 Exkurs: fragwürdige Deutungen

Dualismus?

Bei aller Weltverneinung herrscht in valentinianischen Schriften kein depressiver, sondern ein hoffnungsvoller, selten ein ekstatischer Ton. Er nährt sich aus einem Optimismus, daß die Erlösung zum Greifen nah ist, wenn man sie nur ergreift. Das Ergreifen kann aus intellektueller Spekulation oder aus sittlichem Leben bestehen, steht aber stets in einer gewissen Indifferenz zum allgemeinen Treiben der Welt. Wichtig an der Welt ist nur, was Hinweise auf die Überwelt gibt. Der Valentinianismus war eine „Weiterentwicklung" des Christentums und verstand sich wahrscheinlich auch so. Er unterschied irdische Welt und Überwelt strikter, dachte Gott transzendenter, die Erlösung steiler. Er unterschied besser zwischen Ethik und Religion, ohne in Libertinismus zu verfallen.

Eliade hält das System der valentinianischen Gnosis für einen „totalen Mythos"[65], weil es vom Anfang der Welt bis zur ihrem Ende, von den Tiefen der Materie bis zu den Höhen des Pleromas alles abdeckte. Es war Kosmogonie, Soteriologie, Anthropologie, Theologie und Philosophie in einem: Die himmlische Welt gruppiert sich um den Ursprung, den Vorvater, der jüngste Äon fällt aber heraus. Bei ihrer Rückholung scheidet die himmlische Welt ihre schädlichen Substanzen aus, aus denen sie gebildet wird. Die Materie ist also kein Widerprinzip; sie ist dumm, aber nicht böse. Hierin unterschied sich der Valentinianismus von vielen meist einfacher strukturierten, glattweg dualistischen Varianten der Gnosis. Der Weltschöpfer ist selbst ein Geschöpf der Sophia, ein Mittlerwesen (psychischer Natur) außerhalb des Pleromas und selbst unwissend. Zwischen Choikern und Pneumatikern gibt es Psychiker, für die ein eigener Heilsort („Mitte") bereitet ist: „... über dem Ganzen liegt ein milder Zug".[66] Die valentinianische Gnosis präsentierte die Geschichte der Transzendenz tragisch, aber versöhnlich, eher als eine Kette von Verirrungen denn als Aufeinanderprallen antagonistischer Wesen.

Oberschichtsreligion?

Ob man aus zwei Inschriften (einer Grabinschrift und einem Schild an einer Vorstadtvilla) auf den sozialen Status der Valentinianer schließen kann, nämlich daß die Valentinianer vor allem in der wohlhabenden Schicht der Vor-

---

[65] Eliade, M., Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 2, Freiburg u.a. 1993, 316.

[66] Die Gnosis, Bd. 1: Zeugnisse der Kirchenväter, eingeleitet, übersetzt und erläutert von W. Foerster, Zürich 1969, 164.

stadtvilla-Besitzer Anhänger hatten, ist umstritten.[67] Lampe vermutet, daß gerade Christen Valentinianer wurden, weil sie aufgrund ihres Bekenntnisses keine Ämter mehr übernehmen durften. Weil „ein wohlhabender Intellektueller an sich die Fähigkeit und die Energie zu politischer Betätigung mit[gebracht habe]“,[68] habe der politisch Entmündigte in weltflüchtigen Gnostizismus gewechselt. „Die gnostische Erlösungsreligion gibt ihm das Gefühl, ‚von oben’ zu sein, [... Die gnostischen Mysterien] vermitteln die Genugtuung des Herausgehobenseins. [...] Wir erleben einen Mechanismus der Identitätsstärkung, der beim Eingeweihten zweifellos dasselbe ‚Sättigungsgefühl’ hervorrufen kann wie bei einem durch politischen Einfluss Zufriedenen.“[69] Lampe verlängert seine ansonsten instruktiven Beobachtungen zu einer Individualpsychologie, indem er den Valentinianismus als Kompensation für politische Machtausübung erklärt. Aber weshalb soll gerade der Gnostizismus identitätsstärkend gewesen sein und nicht eher die viel konsequentere stoische Weltflucht? Lampe arbeitet auf der Ebene von Personenmerkmalen, aber das erklärt nicht, warum sich das gnostische Begriffssystem für die Ersetzung des politischen Begriffssystems besser eignete als andere Systeme.

Kompensationsreligion?

Green nimmt an, daß Valentin eine charismatische Führerschaft innehatte, auf die sich verschiedenste Gemeinden und Schülerzweige bezogen. Er vergleicht den Valentinianismus mit dem Protestantismus, der sich über die Differenz zum Katholizismus definiert und eine Menge eigenständiger Sekten und Freikirchen aus sich entläßt. Der Valentinianismus wurde stets als *generic term*, als Herkunftsbegriff verwendet, um anzuzeigen, daß diese Christen sich von Valentin herleiteten, aber durchaus eine eigene Lehrent-

---

[67] Deutung der Funde bei Lampe, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, Tübingen (2. Auflage) 1989, 257-263. Lampe will in den „*lektra*“ bzw. „*nymphona*“ das Brautgemach-Sakrament aus dem Philippus-Evangelium NH 2,72,21-25; 2,75,25-2,76,8 (= Logien 87 und 102f.) und aus Irenäus, Adv. haer. 1,21,3-4 erkennen. Vehement dagegen: Scholten, Ch., Gibt es Quellen zur Sozialgeschichte der Valentinianer Roms?, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 79 (1988) 244-259. Für Scholtens Kritik spricht, daß von der Vorstellung des pneumatischen Hochzeit noch nicht auf einen valentinianischen Ritus „Brautgemach“ geschlossen werden kann. Vgl. ebd., 247f. Zudem war das valentinianische System eher ritenkritisch als ritenproduktiv. Die Rede vom Brautgemach meint die wahre spirituelle Vereinigung mit den entsprechenden Paargenossen (Engel) am Ende der Zeit und dient geradezu als Negativfolie für fleischliche Hochzeiten.

Die Einzelwortexegese Lampes ist, wie man bei Scholten sieht, ebenso einzeln widerlegbar. Man müßte (über rechnerische Wahrscheinlichkeit) nachweisen, daß die Häufung von valentinianisch klingenden Begriffen auf der „Grabstele der Flavia Sophe“ keine Zufallskombination ist.

[68] Lampe, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, Tübingen (2. Auflage) 1989, 267.

[69] Ebd., 268.

wicklung durchlaufen hatten. Soweit ist Greens Beschreibung des Valentinianismus als loses Netzwerk zu folgen.

Er führt den Erfolg des Valentinianismus (immerhin seien 25% der Nag Hammadi-Schriften valentinianisch) auf dessen fortgeschrittene Institutionalisierung zurück. Vor allem aus dem „Philippus-Evangelium" und dem „Evangelium der Wahrheit" rekonstruiert Green folgende Gemeindemerkmale:[70]

1. Exklusivität: Alle Mitglieder mußten die *gnosis* bereits erhalten haben (Pneumatiker) und nicht erst erlangen;
2. Egalität und Laizität: Iinnerhalb der Gemeinde sollten alle gleichen Zugang zur Predigt erhalten;
3. spirituelle Hierarchie zwischen Lehrer und Hörer;
4. Ausbildung einer „sacred literary tradition", um die Kontinuität zu sichern;
5. rituelle Praktiken wie Salbung und Brautgemach.

Die ersten drei Merkmale eignen jeder durch gemeinsames Wissen zusammengeschlossenen Gruppe. Die letzten beiden Merkmale wären tatsächlich Anzeichen einer fortgeschrittenen Institutionalisierung, doch lassen sich beide einfach widerlegen: Green leitet Merkmal 4 aus der Bezugnahme im „Brief des Ptolemäus an Flora" auf die apostolische Tradition ab. Ein schwächeres Argument kann es gar nicht geben. Der Brief richtet sich an eine othodoxe Christin, die von einem Valentinianer namens Ptolemäus trostreichen Zuspruch erhält.[71] Daß Ptolemäus einer nicht-valentinianischen, befreundeten Person gegenüber bewußt orthodox auftritt, ist selbstverständlich. Weiterhin spricht gegen Greens Konstruktionen, daß der Valentinianismus in der Blüte seiner literarischen Produktivität stand. Wieso sollte sich das Problem der „transmission from generation to generation" bereits nach 20 Jahren Aktivität gestellt haben? Der Valentinianismus war noch zu jung für Institutionalisierungbedarf. Green zitiert für 5 allerlei Stellen, in denen von „Salbung" und „Taufe" etc. die Rede ist, es ist aber in der Gnosisforschung äußerst umstritten, ob man dahinter schon Rituale vermuten darf.[72] Das Selbstverständnis des Valentinianismus deutet eher darauf hin, daß es sich hier um spirituelle Vorgänge der Seele oder des Geistes vor Gott handelte. Weshalb sollte die Kreuzigung doketistisch verstanden werden, die Taufe aber sakramentalistisch? Wenn es ein valentinianisches „Sakrament" gab, dann so etwas wie eine pneumatische Vereinigung *in bewußter Abhebung* von orthodoxer Wassertaufe, die sich nur auf das Psychische bezog.

---

[70] Vgl. Green, H. A., The Economic and Social Origins of Gnosticism, Atlanta 1985, 242-258.

[71] Siehe oben zu Ptolemäus (5.3.4).

[72] Für diese Annahme vgl. Pagels, E., A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist and its Critique of 'Orthodox' Sacramental Theology and Practice, in: Harvard Theological Review 65/2 (1972) 153-169, hier 157f.

Der Fehler liegt in Greens sozio-ökonomischem Ansatz ohne Berücksichtigung von Wissenssoziologie. Er führt die Entstehung des Gnostizismus auf die Diskriminierung von und den Assimilationsdruck auf Juden in Ägypten zurück: „The emergence of Gnosticism can be interpreted partly as a response to the disruption of the Alexandrian upper class Jewish community in the wake of Roman social change." Die Juden in Alexandria seien zu bemerkenswertem Reichtum gelangt, hätten aber Einbußen beim sozialen Status hinnehmen müssen, wenn sie als Juden identifiziert worden seien. Sie hätten deshalb ihr Jude-Sein in spirituelle und intellektuelle Formen transponiert. Hierzu hätten sie Versatzteile der jüdischen Religion und ihrer hellenistischen Bildung und genommen und daraus eine anspruchsvollere Erlösungsreligion zusammengefügt. Das sei nur den ägyptischen Diasporajuden möglich gewesen, weil sie in beiden Bildungstraditionen geschult worden seien. So sei eine anti-institutionalistische, individualistische und mystische Lehre entstanden, mit der man sich von der politischen Kultur habe distanzieren können.
Gnosis als religiöse Antwort einer sozialen Schicht auf politische Mißstände? Gnosis als „Jewish self-denial",[73] die gnostische Erlösung „as a means of escaping the social order"?[74] Diese These unterstellt eine intentionale, instrumentalisierende Erfindung von Religion. Daß dies einzelnen Personen möglich ist, ist unbestritten, es aber als einen Gruppenprozeß zu konstruieren ist unplausibel. Eine Gruppe hat keine Intention, es sei denn, sie organisiert sich. Die religiöse Organisation wird aber bei Green als spätes Resultat dieser neuen Religionsbildung dargestellt. Er hätte zeigen müssen, warum die jüdische Assimilation nicht einfach durch Übertritt zum Hellenismus vollzogen und stattdessen ein Synkretismus „erfunden" wurde.

5.2.4 Die Ptolemäer und ihr Mythos vom Fall im Himmel

Ptolemäus und Ptolemäer

Die Ptolemäer wurden von Irenäus und Hippolyt als eine eigene Schule[75] - neben den Sekundianern[76] und „anderen", wahrscheinlich Herakleianern[77] - innerhalb der valentinianischen genannt.[78] Irenäus bezeichnete Ptolemäus und Herakleon[79] explizit als die beiden „*eius [Valentini] sectatores*".[80] Die

---

[73] Green, H. A., The Economic and Social Origins of Gnosticism, Atlanta 1985, 264.

[74] Ebd., 265.

[75] Daneben gibt es noch Schüler Valentins: Theodot, Florinus, Markos, ... Ob von ihnen eine weitere Schule ausging, ist unbekannt.

[76] Vgl. Adv. haer. 1,11,2.

[77] Vgl. Adv. haer. 1,11,3; Tertullian, Refutatio 6,29,1.

[78] Vgl. Adv. haer. 1,12,1.

[79] Herakleon wird von Irenäus nur in Adv. haer. 2,4,1 erwähnt, und auch dort nur *en passant*. Er weiß von Herakleon nur, daß er Valentinianer war und ein Vertreter einer bestimmten Schulmeinung. Das weist darauf hin, daß Herakleon in Alexandrien umfassende Wirkung entfaltete (Clemens nennt ihn den „Angesehensten aller Valentin-

Ptolemäer seien „nach eigener Aussage Schüler Valentins“.[81] Was heißt das? Die Ptolemäer entwickelten ihre eigene Interpretation der valentinianischen Vorstellungen. Sie behandelten ähnliche Themen, aber bildeten einen eigenen Schulzweig. Sie nannten sich wahrscheinlich selbst Valentin-Schüler, da sie Texte von Valentin auslegten und weiterschrieben. Weil sie von Justin im „Dialogus“ noch nicht aufgelistet wurden, kann man annehmen, dass sie als Schule in Rom noch nicht etabliert waren. Aber 20 Jahre später begegnete Irenäus in Rom oder auch in Lyon Vertretern dieser Schule, von denen er auch Schriften erhielt. Endlich hatte er etwas in Händen; von anderen Schriften (z.B. „Evangelium der Wahrheit“) wußte er nur durch Berichte. Er ließ sein „Adversus haereses“ damit beginnen und überlieferte uns damit den ausführlichen ptolemäischen Sophia-Mythos.[82]

Die Figur des Ptolemäus spielte eine entscheidende Rolle, weil sich die Reaktion des Irenäus in den 80er Jahren ganz gegen dessen Anhänger richtete. Dieser spricht 30 Jahre später von Ptolemäus, aber im Vergleich zu dem ausführlichen Persönlichkeitsbild, das Adv. haer. 1,13ff. von dem Magier Markos bietet, sind die Informationen zu Ptolemäus in Adv. haer. 1,12 extrem blaß. Das läßt darauf schließen, daß er nur Ptolemäus-Schüler kannte.[83] Irenäus erwähnte die Ptolemäer nur dann extra, wenn es darum geht, Widersprüche innerhalb des Valentinianismus vorzuführen.[84]

Schüler“, Stromateis 4,71; Origenes zitiert seinen Johanneskommentar 48mal und das nicht unbeeindruckt, war Herakleon doch der erste, der ein Evangelium fortlaufend kommentierte, und somit der Erfinder dieses Genres), aber man in Rom nur Ungenaues über ihn wußte (Hippolyt rechnet ihn zu den italischen Valentinianern).

80 Irenäus, Adv. haer. 2,4,1, wobei „*sectator*“ sowohl „Abweichler“ als auch „Nachfolger“ bedeuten kann.

81 Adv. haer. 1 praef. 2.

82 Ihm fallen noch weitere Texte in die Hand, der ähnliche Barbelo-Mythos und der weniger ähnliche Jaldabaoth-Mythos. Irenäus fügt sie seiner großen Valentinianer-Darstellung 1,1,1-1,28,2 (inklusive Ptolemäer, Markosier, Simonianer) bei und verfaßt Kapitel 1,29,1-1,30,14. Dann aber gibt er auf: Er berichtet in 1,30,15-1,31,2 nur noch kursorisch, daß es diese und jene noch gebe und daß er von ihnen Schriften habe. Seine Verwirrung über die Vielzahl der Schriften und Richtungen drückt sich in einem Widerspruch aus: Einerseits bildeten alle Zweige zusammen die Schule Valentins (vgl. das Bild von der Hydra 1,30,15), andererseits sei der Valentinianismus aus den zuvor geschilderten „Vätern“ hervorgegangen. Ist der Valentinianismus also eine Weiterentwicklung der mythologischen Systeme oder sind diese eine Weiterentwicklung valentinianischer Lehren? Einen Erklärungsversuch unternimmt McGuire, A., Valentinus and the ‘Gnostikê hairesis’, in: Studia Patrologia 18, Bd. 1, Kalamazoo 1985, 247-252.

83 Auch N. Brox setzt wenigstens eine Schülergeneration voraus. Er versteht *hoi de peri tôn Ptolemaion* nicht als „Ptolemäus und die Seinen“, sondern übersetzt: „Die Leute aus der Schule des Ptolemäus“ (Fontes Christiani 8/1, 213).

84 Aus Hippolyt, Refutatio 6,35 geht hervor, daß er neben (zusammen mit?) dem Valentinschüler Herakleon in Rom aufgetreten ist.

Stammt der Flora-Brief vom Gnostiker Ptolemäus?

Ptolemäus selbst wird stets in einem Atemzug mit den Valentinianern genannt, wenn auch nirgends eine direkte Schülerschaft nachzuweisen ist. Aber persönliche Jüngerschaft war nicht notwendig, um zu einer Schule gerechnet zu werden. Von ihm ist durch Epiphanius[85] der feingliedrige und didaktisch aufbereitete „Brief an Flora" erhalten. Das Schreiben richtet sich an eine gebildete Dame, die sich offensichtlich einen Lehrer leisten konnte. Da legt es sich nahe, den Gnostiker Ptolemäus mit dem Märtyrer Ptolemäus in Verbindung zu bringen, der in Justin 2Apol. 2 erwähnt wird.[86] Dort erzählt Justin folgende Begebenheit: Ein Frau läßt sich von ihrem lasterhaften Mann scheiden, der sie aus Rache als Christin denunziert. Aus Zorn über die Vertagung des Prozesses denunziert der Ehemann ihren Privatlehrer, einen gewissen (*tis*) Ptolemäus. Justin kennt Ptolemäus also nur vom Hörensagen, obwohl sich die Geschichte erst „kürzlich" ereignet hat. Ptolemäus wird von „Urbicus" (es handelt sich um den Stadtpräfekten Quintus Urbicus 144-160), einem Freund des Ehemanns, verhaftet und schikaniert. Beim Verhör gibt Ptolemäus zu, ein Christ zu sein, und wird hingerichtet.

Die Seltenheit des Namens spricht für die Identität des Gnostikers Ptolemäus, dessen Schüler die Zielscheibe wütender Angriffe des Irenäus sind, mit dem Märtyrer Ptolemäus, von dem uns Justin so sympathisch berichtet, mit dem Verfasser des gnostischen Flora-Briefes. Hierfür spricht, daß „Epistula ad Floram" das Thema „Scheidung" behandelt, eine Frage, die die fromme Schülerin des Märtyrers ebenso interessiert haben muß. Als Argument *e silentio* für die Identität des Gnostikers mit dem Märtyrer Ptolemäus kann zudem geltend gemacht werden, daß zwischen dem *Ptolemäus-Referat* bei Irenäus und dem *Brief des Ptolemäus an Flora* keine direkten Widersprüche zu finden sind.[87] Der „Brief an Flora" argumentiert so subtil, belegreich, logisch gegliedert und darüber hinaus bewußt niedrigschwellig, daß man seinen gnostischen Hintergrund kaum bemerkt. Im Gegenteil: die Unterscheidung Gottes in den Höchsten und den gerechten Demiurgen ermöglicht eine viel feinere Auflösung der Disparatheit der alt- und neutestamentlichen Gebote. Wenn der Vorwurf der Häresiologen zutrifft, die Gnostiker argumentierten *pithanôs*,[88] dann hier. Der „Brief an Flora" beginnt seine Erläuterungen über

---

[85] Epiphanius, Panarion 33,3-7.

[86] Als erster Harnack, A. v., Zur Analecta zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom (= Texte und Untersuchungen 28/2), Leipzig 1905, 3-5, und jüngst Markschies, Ch., Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Tübingen 1992, 389 Anmerkung 12.

[87] Vgl. Sagnard, F. M.-M., La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée, Paris 1947, 476-479.

[88] Irenäus entschuldigt sich geradezu, daß er nicht so gewandt (*pithanôs*) reden und schreiben könne wie die Gnostiker, allen voran Ptolemäus, den er als ersten und ausführlichsten referiert. Vgl. Adv. haer. 1 praef. 1. Siehe hierzu den Kommentar von Rousseau, A./Doutreleau, L., Contre les hérésies 1/1 (= Sources Chretiennes, Bd. 263), Paris 1979, 168f. Die Autoren übersetzen mit Verweis auf die lateinische Übersetzung *pithanôs* mit „wahrscheinlich". Irenäus unterstellt den Gnostikern also bösen Willen: Sie verführten andere absichtlich, nachdem sie die Wahrheit verlassen (*parapempein*) hätten. Verführen und Verleiten durch die Gnostiker geschähe graduell, indem sie von zunächst Glaubwürdigem redeten, bald aber Unglaubliches, Grandioses vorstellten. Das sei nicht nur ein damals allbekanntes Mittel der Rhetorik, es liege in der Dynamik von Glaubenssätzen: Wer an die Trinität glaubt, wieso sollte der nicht auch Pleroma, Syzygien und Äonen für wahr halten? Dies bringe Irenäus zufolge die einfachen Gläubigen dazu, sich auf Wahrheitssuche zu machen, obwohl sie sie schon hätten. Der Besitz des

die verschiedenen Typen von Gesetz (Gesetz Gottes, Gesetz Mose, Gesetz der Ältesten) mit dem Hinweis auf die Scheidung. Gottes Gesetz ist wiederum dreifach untergliedert in: Dekalog, das symbolische Gesetz (Ritualgesetz), das böse Gesetz (*ius talionis*). Der Gott, der dieses Gesetz erlassen hat, muß demnach ambivalent, zwischen Licht und Finsternis sein. Der Gott des Alten Testamentes haßt offensichtlich das Böse, aber er vermag nicht, das Gute zu benennen.[89] Die Scheidung sei von Mose um der Verhinderung eines größeren Übels willen (das Leben in einer zerrütteten Ehe) als kleineres Übel erlaubt.[90] Weil das Gesetz vom gerechten[91] Demiurgen stamme und nicht von Gottvater selbst und weil der Heiland selbst das Gesetz differenziert behandle,[92] müsse man auch das Gesetz Gottes unterscheiden. Die Argumentation Christi diene als Kriterium für diese Unterscheidung: Manches wird vollendet (Dekalog), manches abgeschafft (*ius*

Glaubens schütze vielleicht vor Glaubensleugnern, nicht aber vor Glaubensüberbietern. Der Überschuß an Sinn stelle eine Gefahr für das Sinnvolle selbst dar. Sinn ist systemtheoretisch nicht abschließbar, sondern die Unabgeschlossenheit selbst. Der Sinn hat die Tendenz, sich zu zerstreuen und damit seine eigene Verbindlichkeit aufzuheben. Daher versucht Irenäus, die Bedeutungsproduktion einzuschränken.

Bereits in der Vorrede weist er auf die Doppelbedingung von Häresie hin: Auf der Seite der Heterodoxen muß Überzeugungskunst vorliegen, auf der Seite der Orthodoxen muß die Versuchlichkeit durch Überzeugenderes vorhanden sein. Irenäus drückt beides durch *pithanôs* aus, das sowohl „Überzeugungsgabe" als auch „Wahrscheinlichkeit" bedeuten kann.

89 Vgl. Brief an Flora, in: Pan. 33,3,6 und 33,7,3.

90 P. Lampe zieht den naheliegenden Schluß, daß diese Ausführungen des Privatlehrers der „schönen Flora" (Pan. 33,3,1) die Trennung erleichtert hätten und der Ehemann deshalb den Privatlehrer ins Visier genommen habe. Vgl. Lampe, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, Tübingen (2. Auflage) 1989, 203. Lampe geht so weit anzunehmen, daß Ptolemäus Flora ausgespannt habe.

91 Für die Valentinianer ist Gerechtigkeit *keine* göttliche Tugend, sondern die Logik der psychischen Welt. Sie ist zu gut, um am Ende unterzugehen wie die Materie, sie ist zu schlecht, um in das Pleroma einzugehen wie das Pneuma.

92 Aus diesem Detail folgert W. Löhr eine Übereinstimmung des „Briefes an Flora" mit dem Sophia-Mythos in Adv. haer. 1,1,1-8. In beiden Fällen erhalte die Christologie eine Zentralbedeutung. Vgl. Löhr, W. A., La doctrine de Dieu dans la Lettre à Flora de Ptolémée, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses 75 (1995) 177-191; Löhr, W. A., Art. Ptolemäus, in: Theologische Realenzyklopädie 27, 699-702. Meines Erachtens ist diese Parallele für zu schwach, um Erklärungswert zu besitzen. Daß der Soter in allen valentinianischen Schriften eine zentrale Rolle spielt, ist selbstverständlich, weil „Valentinianismus" anhand dieses Merkmals bestimmt wird. Aussagekräftiger wären spezifische Motive wie die Verdoppelung der Sophia oder die Trennung von Bythos und Pleroma. Die doktrinären Unterschiede zwischen dem mythischen Ptolemäismus, wie er uns von Irenäus berichtet wird, und dem platonisierenden, paulinischen Ptolemäismus, wie er im Flora-Brief vorliegt, lassen sich erklären durch die Annahme, daß der Valentinianismus zweierlei Gesichter zeigte, ein inneres und ein äußeres. Nach innen wurde die esoterische Lehre vertreten, nach außen eine exoterische, einladende Lehre. Erstere konnte voraussetzungsreich arbeiten, letztere ging didaktisch vor. Irenäus ist nach eigenen Angaben über Schriften von Ptolemäern an die esoterische Lehre gekommen. Dies ist ein weiteres stützendes Argument für die Annahme, daß Irenäus auf ein System von Auffassungen reagiert und nicht nur auf einzelne gnostische Äußerungen. Wahrscheinlich hat ihn die Erkenntnis provoziert, hier liege eine geschlossene Lehre vor, mit eigener Begrifflichkeit und Logik.

talionis) und manches mit einer höheren symbolischen Bedeutung versehen (Zeremonialgesetz).

Hier begegnet die Tendenz zur Relativierung aller rituellen Medien (siehe unten 6.3.), wie wir sie bei Justin festgestellt haben, weil im Gnostizismus die unmittelbare Gegenwart des Pneumas als einziges Medium gilt. Die Formulierungen im *Flora-Brief 5* erinnern frappierend an Justins Judenpolemik. Die Abwertung der Tieropfer-Rituale könnte man noch auf allgemeine Kultkritik zurückführen,[93] aber ihre Verbindung mit der extremen Spiritualisierung aller Rituale auf einen moralischen Sinn hin läuft argumentativ parallel zu Justin, Dial. 44. Ptolemäus schreibt: „Denn Opfer hat uns der Herr geboten darzubringen, aber nicht die, die vermittels unvernünftiger Tiere geschehen oder mit diesem Rauchwerk, sondern (Opfer,) die durch pneumatisches Lob und Ehre und Dank und durch Mildtätigkeit und Wohltun am Nächsten (geschehen). Und er will, daß wir uns beschneiden, aber nicht an der leiblichen Vorhaut, sondern am pneumatischen Herzen. Und das Halten des Sabbats: Er will, daß wir von den bösen Werken feiern."[94] Die inhaltliche Nähe der Argumentation des Ptolemäus und des Justin bietet einen weiteren Hinweis darauf, daß beide in demselben intellektuellen Klima in Rom gelehrt haben und sich wenigstens mittelbar begegnet sein können.

Der Sophia-Mythos

Alle Übertragungsfehler religiösen Wissens haben ihren Ursprung in einem Fall von Pneuma, lange bevor die Welt entstand. An der Unerkennbarkeit Gottes ist nicht der Mensch schuld (so im kirchenchristlichen Konzept von Heilsgeschichte), sondern die gefallene Sophia, die gefallene Seele, die widrigen Archonten sind daran schuld. Die Kirche hielt daran fest, daß sich Offenbarung *in die gefallene Welt hinein* ereignen kann (Inspiration der Propheten, Inkarnation des Wortes). Die Gnosis dagegen nahm eine Offenbarung *an der Welt vorbei* (Demiurg, Materie, Psychisches) an. Analog wurde Inkarnation als Rohr gedacht, durch das Wasser unverändert und nicht verändernd hindurchfließt.[95]

Die ausführliche Schilderung einer entfalteten Form der valentinianischen Gnosis bietet Adv. haer. 1,1-8. Alle Bände von „Adversus haereses" beziehen sich darauf und in ihrem Gefolge auch die Repliken der anderen Häresiologen. Die Erzählung vom Fall im Himmel findet sich wieder in Hippolyts „Refutatio" und in leichter Abwandlung in Tertullians „Adversus Valentinianos". Die „Theodot-Exzerpte" kennen dieselbe Handlung mit leicht veränderter Besetzung.[96] Die „Herakleon-Fragmente" erwähnen den Fall nicht, wohl aber seine Auswirkungen und deren Behebung. Die Erzählung wird im „Evangelium Veritatis" und im „Philippus-Evangelium" vor-

---

93 Vgl. Tertullian, Adversus Iudaeos, 3f.

94 Ptolemäus, Brief an Flora 5,10-12, in: Epiphanius, Panarion 33,5,10-12. „Beschneidung am Herzen" und „pneumatisches Lob" sind zwei typisch justinische Motive.

95 Vgl. Adv. haer. 3,11,3.

96 Excerpta ex Theodoto 42,2-65,2 bildet eine Parallele zu Adv. haer. 1,1-8. „Man kann das Verhältnis der beiden Berichte in gewisser Weise mit dem von Matthäus und Lukas vergleichen." Foerster, W., in: Die Gnosis. Bd. 1: Zeugnisse der Kirchenväter, Zürich/Stuttgart 1969, 193f.

ausgesetzt. Weniger Verbindungen lassen sich zu den „Valentin-Fragmenten“ herstellen,[97] wohl aber zu Fragment 8. Der ptolemäische Mythos mag eine von vielen Varianten der valentinianischen Gnosis sein (die Ptolemäer verstanden sich als Valentin-Schüler), aber sie ist die am ausführlichsten bezeugte. Ob Adv. haer. 1,1-8 das Zentralstück der Gnosis schlechthin darstellt und alle Charakteristika in sich vereinigt, wie Sagnard behauptet hat,[98] sei dahingestellt, aber seine Rezeptionsgeschichte außerhalb und auch innerhalb der Gnosis rechtfertigt, daß wir es für diese Untersuchung, die ja nicht allein der Gnosis, sondern auch den kirchlichen „Allergiereaktionen“ gilt, zum Hauptgegenstand ernennen. Einen starken Hinweis auf seine zentrale Bedeutung bildet die „Valentinianische Abhandlung“,[99] die den *Pleroma-Mythos* in einer leichten Abwandlung erzählt und dies theologisch begründet. Die „Abhandlung“ ist die einzige original-valentinianische Quelle für den Mythos und für seine Fortentwicklung durch valentinianische Ausdeutungen. Der Form als *Erzählung*[100] ist sowohl die breite Rezeption im 2. Jahrhundert als auch in der

---

[97] Vgl. Markschies, Ch., Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Tübingen 1995.

[98] Vgl. Sagnard, F. M.-M., La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée, Paris 1947, 5-10, 233-265, 562-574. Der Text des Mythos wird bei Sagnard als „Grand Notice“ bezeichnet und 146-197 in einer Synpose der späteren Hippolyt-Parallele gegenübergestellt. Beide Versionen (Sagnard nennt sie „Thème A“ und „B“) unterscheiden sich Sagnard zufolge vor allem im Motiv des Äonenfalls: In der irenäischen Version A falle Sophia wegen ihrer Unwissenheit über die eigenen Grenzen und die Unendlichkeit des Vaters. In der hippolytischen Version B falle Sophia wegen ihrer Leidenschaft für den Vater, den sie nachahmen will. Darüber hinaus beginne Thema A dyadisch (Pater und Ennoia), Thema B eher monadisch (nur Vater) - eine Beobachtung, die Sagnard selber relativieren muß. Vgl. ebd., 143.

[99] Vgl. L’Exposé valentinien. Les Fragments sur le baptême et sur l’eucharistie (NH XI, 2), hg. von Menard, J. E., Québec 1985. Diese Variante betont stärker die Einheit und Einzigkeit des Urprungs, ohne die Zweiheit ganz abstreifen zu können. Das höchste Sein ist der Vater. Er existiert allein im „Schweigen“; er ist eine Monade, wohnt aber in der Dyade, bestehend aus Schweigen und sich selbst. Die Zuordnung zum Monismus durch den englischen Kommentator (vgl. Pagels, E. H., Introduction, in: Robinson, J. M. (Hg.), The Nag Hammadi Library in English, Leiden 1977, 435) gegenüber dem Dualismus der übrigen Valentininaner ist meines Erachtens vorschnell. Valentinianismus muß vielmehr als eine christliche Denkform gesehen werden, welche sich am religiösen Ausgangsparadox abarbeitet, wie aus dem Einen Vieles werden kann, ohne es schon zu enthalten.

Auch der Nous erhält eine zentralere Position als in der ptolemäischen Variante: Der Nous = Sohn offenbart den Vater im All, steigt hinab in die Welt, wo sich das Drama zwischen Seele und Menschen abspielt. Der Nous ist Former und Befestiger des Alls, übernimmt also die Aufgaben des Demiurgen und des Horos.

Die Variante bei Irenäus kannte noch 30 Äonen im Pleroma, die „Abhandlung“ bereits 360 Äonen.

[100] Ähnlich verhält es sich mit dem Timaios-Mythos, der ja nur ein Bruchteil von Platons Werken darstellt, aber bei weitem am meisten Aufmerksamkeit absorbierte.

Sekundärliteratur[101] zu verdanken, wovon der detaillierter Bericht des Irenäus das beste Beispiel darstellt. Weil er nicht in Gänze hier abgedruckt werden kann, sei die vorzügliche Kurzdarstellung von W. Löhr zitiert:

> „Das Pleroma besteht - angeordnet in männlich-weiblichen Äonenpaaren (Syzygien) - zunächst aus einer ersten Achtheit (Ogdoas): 'Bythos' (Abgrund) und 'Sige' (Schweigen) bringen 'Nous' (Intellekt, auch 'Monogenes' genannt) und 'Aletheia' (Wahrheit) hervor (die sog. erste Tetraktys); der Intellekt produziert seinerseits 'Logos' und 'Zoe' (Leben), die ihrerseits 'Anthropos' (Mensch) und 'Ekklesia' (Kirche) hervorbringen. Sowohl die Syzygie von 'Logos' und 'Zoe' als auch diejenige von 'Anthropos' und 'Ekklesia' bringen ihrerseits zehn bzw. zwölf weitere Äonen hervor, welche die Gesamtzahl der Äonen des Pleroma auf dreißig komplettieren (haer. I,1,1-2). [...]
>
> Laut Ptolemäus begriff nur der Nous den Vorvater/Abgrund, er durfte sein Wissen aber nicht den übrigen Äonen kommunizieren, die nach dem Willen des Vaters selbständig die Gnosis begehren sollten. Beim jüngsten Äon, der 'Sophia', gelangte diese Sehnsucht zum leidenschaftlichen Ausbruch. Doch war ihre verzehrende Leidenschaft unerfüllbar, denn der Urvater wird in seiner Unendlichkeit nur durch den 'Nous monogenes' begriffen (haer. I,2,2). Um die Unruhe am Rande des Pleroma zu stabilisieren, entstand die 'Grenze' (Horos), welche die Sophia beruhigte und von ihrer affektbehafteten Reflexion, der 'Enthymesis', trennte (haer. I,2,4). Der eingeborene 'Intellekt' brachte nun, um das durch die Leidenschaft der 'Sophia' in Unruhe versetzte Pleroma zu stabilisieren, ein weiteres Paar, 'Christus' und den 'Heiligen Geist', hervor. Nun wurden alle Äonen stabilisiert und beruhigt, indem ihnen der Christus das Unbegreifliche der väterlichen Natur offenbarte; die Ewigkeit der Äonen (Attribute Gottes) besteht in der Unergründlichkeit des Urgrundes, ihr Begrenztes in der Begreiflichkeit des Vaters durch den eingeborenen Nous. Der 'Heilige Geist' aber machte die verschiedenen Äonen einander gleich, so daß jeder einzelne Äon nun die ganze Fülle der anderen Äonen in sich trägt; die verschiedenen Gottesattribute durchdringen sich gegenseitig (vgl. Xenophanes: FVS 21 B 24). Das beruhigte Pleroma singt dem Vater eine Lobeshymne und bringt als Produkt nun eine weitere Christushypostase ('Jesus', 'Erlöser', 'Logos', 'Alles' genannt) hervor (haer. I,2,5-6).
>
> Das Drama der Sophia wiederholt sich in eigentümlicher Weise außerhalb des Pleroma: Christus erbarmt sich der außerhalb des Pleroma befindlichen 'Enthymesis' und 'formt' sie vorläufig; dieser Vorgang wird durch den Kreuzestod symbolisiert. Christus zieht sich zurück; freilich behält die 'Enthymesis', die nun auch 'Sophia' bzw. 'Heiliger Geist' heißt, aufgrund ihrer vorläufigen Formung eine Sehnsucht nach der Transzendenz des Pleroma. Diese freilich kann sie nicht erreichen; auf diese Weise entstehen in ihr die Affekte der Trauer, der Furcht, der Erschütterung sowie der Unwissenheit; diese Affektmischung wird konterkariert durch den Affekt der Bekehrung zum Höheren. Um die (äußere) 'Sophia' von ihren Affekten zu trennen, schickt der nach der vorläufigen Formung ins Pleroma zurückgekehrte Christus eine weitere Christushypostase, den Er-

[101] Das Werk mit dem größten Systematisierungswillen bei der Zusammenfassung aller in Frage kommenden Textteile ist zweifelsohne Sagnard, F. M.-M., La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irénée, Paris 1947. Vgl. auch Dibelius, O., Studien zur Geschichte der Valentinianer. Die Excerpta ex Theodoto und Irenäus, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums 9 (1908) 230-247. Auch nach den Funden von Nag Hammadi bildet die ptolemäische Variante den Ausgangspunkt der Vergleiche. Vgl. den Sammelband Layton, B. (Hg.), The Rediscovery of Gnosticism, Bd. 1: The School of Valentinus, Leiden 1980.

löser/Parakleten samt den Engeln. Dieser verwandelt die unkörperliche Leidenschaft der Sophia in eine zwar unkörperliche, aber mit der Eignung (*epitêdeiotês*) zur Körperlichkeit (vgl. Proclus, In Tim. I,394,16-19; Calcidius, In Tim. 356) versehene *prima materia*, um diese wiederum in zwei Substanzen, eine hylische (aus dem *pathos*) und eine psychische (aus der *epistrophê*), zu verwandeln. Die äußere Sophia (auch: Sophia Achamoth) wird durch den Anblick der den Erlöser begleitenden Engel schwanger und gebiert die pneumatischen Samen (haer. I,4,1-5). So besteht die Welt wesentlich aus dem hylischen, dem psychischen und dem pneumatischen Element. Die Sophia Achamoth wendet sich der Formung des psychischen Elementes zu; daraus entsteht der Demiurg als Abbild des Äons 'Monogenes', der seinerseits unter den ihm unbewußten Einfluß der Sophia das Werk der Formung und Trennung der psychischen und hylischen Substanzen fortsetzt und auf diese Weise das sichtbare Universum schafft (haer. I,5,1-4). [...]

Die Anthropologie bzw. Soteriologie unterscheidet analog zur Kosmologie zwischen dem pneumatischen, psychischen und hylischen Seelenteil (haer. I,5,5ff.; der hylische Mensch ist unter Anspielung auf Gen 1,26 nach dem 'Bilde', der psychische nach dem 'Gleichnis' geschaffen); dieser Seelenteilungslehre korrespondiert in platonisierender Manier (vgl. Platons *Staat*; Philo, Gig 60ff.) eine 'Menschenklassenlehre': Es gibt Pneumatiker, Psychiker und Hyliker. Die Menschen werden aus ihren sarkischen, hylischen und psychischen Bestandteilen vom in der Hebdomas residierenden Demiurgen komponiert; die Pneumatiker empfangen freilich die pneumatischen Samen ohne Wissen des Demiurgen von der in der Ogdoas thronenden Sophia Achamoth. Der pneumatische Samen wird in den psychischen Seelenteil gegeben (vgl. Valentin, Frgm. 1; vgl. dazu Plato, Tim. 41C8; 42D; vgl. die Rezeption z. B. bei Numenius, Frgm. 13; Philo, Post 170f.), um mit dem psychischen Seelenteil, der die Entscheidungsfreiheit besitzt, erzogen, d.h. 'geformt' zu werden (Irenäus, haer. I,6,1). Der psychische Seelenteil bedarf sichtbarer, moralischer Erziehung durch die empirische Welt sowie des Erlösers, der sowohl psychischer als pneumatischer Natur ist; das Hylische, das der Erlöser nicht angenommen hat, kann auch nicht gerettet werden. Ziel der Heilsgeschichte ist die Rückkehr der pneumatischen Elemente in die Transzendenz; sie folgen ihrer Mutter, der Sophia Achamoth, ins Pleroma. Gleichwie die Sophia Achamoth nun zusammen mit dem Erlöser eine Syzygie im Pleroma bildet, so verbinden sich die pneumatischen Seelenelemente, von ihrer psychischen Hülle befreit, mit den Engeln, die den Erlöser umgeben. Die psychischen Seelenteile der durch Glauben und gute Werke Bewährten steigen in die von der Sophia Achamoth verlassene Ogdoas auf. Die materielle Welt wird schließlich von den Flammen einer finalen Ekpyrosis verzehrt (ebd. I,7,1)."[102]

Die Erzählung von der gnostischen Kosmogonie und Eschatologie kann sowohl diachron als auch synchron gelesen werden. Irenäus versuchte, die valentinianische Version in einem gegliederten Nacheinander darzustellen. Das Libretto des Mythos läßt sich kurz so umschreiben und gliedern:

1. Akt: Die Leidenschaft der Sophia (für den Vorvater) verursacht ein innerpleromatisches Ungleichgewicht (1,2,2). Der Horos hält sie auf und trennt sie von ihren Leidenschaften (*pathos*). Diese fallen aus dem Pleroma, Sophia aber kehrt dahin zurück (1,2,4). Die Syzygie Christus-Pneuma bringt alles wieder ins Gleichgewicht, so daß aus der wiedergewonnenen Äonenharmonie der Soter (Jesus/Christus/Logos) wird und zusammen mit ihm alle Engel entstehen (1,2,6).

[102] Löhr, W. A., Art. Ptolemäus, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 27, 699-702, hier 700-702.

2. Akt: Die zweite Sophia (Tochter) besteht aus dem Ausgeschiedenen der ersten Sophia: aus Leidenschaft und Absichtlichkeit (*pathos* und *enthymêsis*). Sie hat zwar ein pneumatisches Wesen, aber keine Gestalt (*morphê*) und damit keine rechte Orientierung. Diese erhält sie nun vom Christus (-Pneuma), der sich mittels des Kreuzes zu ihr hin ausstreckt (1,4,1). Von nun an sucht sie (als Achamoth) das Licht, doch der Horos hindert sie, ins Pleroma einzudringen. Sie verfällt in Trauer. Aus ihren Tränen und ihrer Angst entsteht die Materie (1,4,4).

3. Akt: Der Soter (Paraklet) wird ihr von Christus geschickt. Nun erhält sie Gestalt der Gnosis nach und scheidet alle ihre Leidenschaften ab, aus welcher Materie und Psychisches entstehen (1,4,5). Aus dem Anblick (*theôria*) der Engel gebiert sie pneumatische Funken/Früchte.

4. Akt a: Sie bringt den Demiurgen hervor, der die Welt erschafft, indem er Materielles von Psychischem trennt und die pneumatischen Früchte in Psychisches einkleidet (1,5,2). Letzteres tut er unbewußt. Aus Nur-Psychischem (Angst-Stoff) entstehen die Tiere und unbegnadete Menschen (1,5,4), aus dem Trauer-Stoff die Dämonen und der Teufel.

4. Akt b: Der Soter (vom oberen Christus) kommt als Kyrios in die Welt (in den psychischen, leidensfähigen, unteren Christos; 1,7,2), um das Psychische heimzuholen.

5. Akt: In der eschatologischen Erlösung verlassen die Pneumafrüchte ihre Seelen und vermählen sich mit den Engeln (1,7,1). Sie bilden nun ihrerseits ausbalancierte Syzygien im Pleroma: der Urzustand (1,1,1). Daher geziemt es sich, schon in dieser Welt das Mysterium der Syzygie einzuüben (1,6,4). Das Psychische verbleibt in der „Mitte“, dem Ort zwischen Pleroma und Materie. Der Angelpunkt des Dramas liegt im dritten Akt, wo die Geschichte der Sophia zum Ende kommt und die Schöpfung ihren Anfang nimmt.

Die komplizierte Erzählung enthält mehrere Brüche. Irenäus gab sich Mühe, den Unterschied zwischen erstem und zweitem Fall der Sophia klarzustellen, aber widersprach sich hierbei mehrfach.[103] Diese Schwierigkeiten ließen sich meines Erachtens beheben, indem man den gnostischen Mythos synchron liest. Danach laufen die pleromatischen und die irdischen Vorgänge parallel, das Pleroma existiert als Nebenwelt, nicht als Vorwelt. Das Übernatürliche wird als übersinnliche, zweite Wirklichkeit vorgestellt. Der erste Akt (Sophias Fall und Reintegration) läuft dann gleichzeitig mit den Akten zwei (Formung der zweiten Sophia) und drei (Gnosis der zweiten Sophia). Auch der vierte Akt (4a: Ausscheidung der Sophia = Schöpfung; 4b: Abstieg des Soter = Offenbarung) und der fünfte Akt (Heimkehr der Sophia samt ihrer Ausscheidungen = Erlösung) geschehen *gleichzeitig*:

[103] Zum Beispiel: Nach 1,4,1 hat die erste Sophia nur eine Veränderung (*heteroiôsis*) ihrer Leidenschaft erfahren. Nach 1,4,5 wurde sie derer entledigt (*aphanizein*). Auch die Funktion der verschiedenen Abstiege des Christos schillert.

Akt	Ort	Protagonisten	Resultat	Heilsgeschehen
1. Fall der Sophia	im Pleroma	Sophia, Horos, Christus-Pneuma	Jesus-Christus	erster Fall
2. Formung der Sophia	am Pleroma	zweite Sophia, Christus-Stauros	Hyletisches	zweiter Fall
3. Erkenntnis der Sophia	Mitte	zweite Sophia, Christus-Soter	Psychisches, Pneumatisches	Vollendung
4a. Streuung des Pneumas	außerhalb des Pleromas	Demiurg, Pneumasamen	irdische Welt	Schöpfung
4b. Sammlung des Pneumas	außerhalb des Pleromas	Christus-Paraklet, Pneumasamen	Erkenntnis und Unterscheidung	Offenbarung
5. Re-Integration des Pneumas	im Pleroma	Engel, Pneumasamen	Vernichtung der Materie	Erlösung

An der Tabelle wird die repetitive Struktur des Mythos deutlich:

- 1, 2 und 3 erzählen das Drama von Sophia. Parallel dazu erzählen 4a, 4b und 5 das Drama von der/n Seele/n.
- Das Tun des Parakleten stellt eine Wiederholung des Wirkens des Soters dar. Insofern bezeichnen die Begriffe innere/äußere Sophia und erster/zweiter Christus denselben Agenten, nur auf verschiedenen Bühnen, die übereinander stehen.
- Auch die Weltschöpfung ist nichts Einmaliges. Das Tun des Demiurgen kann als depotenziertes Fallgeschehen interpretiert werden, wie schon Akt 3 eine Art Wiederholung von Akt 2 und Akt 1 bildet.
- Gleichsinnig parallel verlaufen die ersten drei Akte: 1 und 2, 2 und 4a, 3 und 4b.
- Die Akte 1 und 2/3 sowie 4a/4b und 5 entsprechen sich diametral.
- Jedes Erkennen in der Welt findet gleichzeitig als Gnosis im Pleroma statt, jede Zerstreuung von Pneuma entspricht dem Fall von Sophia usw.

Die Heilsgeschichte ereignet sich nicht einmalig, denn sie besteht aus synchronem, fünffachem Heilsgeschehen. Alle fünf „Stockwerke“ haben die unumkehrbare Folge aus Dissipation und Konzentration gemeinsam und spiegeln daher ein und dasselbe Geschehen. Wenn Irenäus die gnostische Methode zitiert, alles Untere sei nur ein Typos des Oberen,[104] meint er genau

[104] Vgl. Adv. haer. 1,7,2. Irenäus nimmt verschiedene Bildbeziehungen wahr: typologische (vgl. Adv. haer. 1,7,2) und ikonische (vgl. Adv. haer. 1,2,4; 1,4,5; 1,5,5). Letztere meinen eine direkte Ähnlichkeit der Gestalt nach, wie sie bei „poietischen“ (Demiurg) Produktionen entstehen. Typologische Entsprechungen sind abstrakter und daher flexibler. Sie sind es, welche die steilen gnostischen Assoziationen erlauben. Die Begegnung Jesu mit der blutflüssigen Frau kann Typos sein für die Begegnung von Sophia und Soter, Sophia und Horos oder Sophia und Stauros. Durch die Betonung der Konstellation wer-

dies. Gnostisches Denken vermag in jedem Moment in eine der Parallelebenen zu springen. Daraus speist sich das immense Spekulationspotential der Gnosis.

Zudem bestückt der Valentinianismus das Heilsdrama mit immer neuen Namen. Irenäus bemerkte, daß dahinter nicht nur ein Wechsel der Nomenklatur, sondern eine andere Art zu denken steht.[105] Das ist sozusagen die Häresie zwischen den Zeilen und der Kitt, der die gnostischen Argumentationen zusammenhält. Bevor man Reaktionen der Kirchenväter auf die Gnosis untersucht, muß deutlich werden, was die Gnosis anders machte und womit sie es anders machte. Es ist die Frage nach dem Formenpool, den sich die Gnosis bereitstellte, die Frage nach dem Medium.

---

den die Inhalte in gewissem Sinne austauschbar. Irenäus ahnt hier schon das Aufbrechen einer großen Freiheit und Beliebigkeit bei der Auslegung der Schrift.

[105] Nach der Vorstellung des Mythos und anderer Gnostikerzweige in Buch 1 widmet er fast das gesamte Buch 2 der Aufarbeitung der Zahlen und der Bildlogik des Valentinianismus.

5.3 Umwelt Justins

Justin und Irenäus gleichermaßen aus soziohistorischer oder aus biographischer Perspektive zu interpretieren wird diesen beiden Personen nicht gerecht. Der Einfluß von Außenfaktoren wie Biographie und soziokulturelles Umfeld nimmt bei zunehmender Systemstabilität ab. Man muß also die Interpretationsperspektive mitwechseln und zunehmend „werkimmanent“[1] vorgehen. Während bei Justin noch Umweltbedingungen[2] den Ausschlag gaben, galt das für Irenäus nicht mehr in gleichem Maße: Es bliebe unplausibel, warum ein derart enzyklopädisches Werk wie „Adversus haereses“ notwendig war, um vor ein paar Wanderpredigern in der übersichtlichen Diaspora-Gemeinde Lyons zu warnen. Justins Apologien lassen sich noch als fremdreferentielle Reaktion rekonstruieren, aber die Häresiologie des Irenäus kann nur noch selbstreferentiell erklärt werden. Bei Justin und Irenäus liegen zwei völlig verschiedene Umweltdistanzen vor.

5.3.1 Justin, der Römer

Fraktionierung der stadtrömischen Christenheit

P. Lampe rekonstruierte durch die Kombination archäologischer und literarischer Ergebnisse die Sozio- und Topographie der stadtrömischen Christen. Danach wohnten die Christen vor allem in Trastevere, dem einzigen Viertel westlich des Tibers, und im südlichsten Viertel Roms entlang der Via Appia. Zwischen beiden lag das Aristokratenviertel, der Aventin-Hügel; auch er war dünn christlich besiedelt, wahrscheinlich aber erst ab dem 3. Jahrhundert. Die beiden erstgenannten Viertel waren typisch für die ärmere Bevölkerung und als Randbezirke geeignet, Zuwanderer mit fremden Religionen aufzufangen. Zudem war die Ausübung fremder Kulte nur außerhalb der Stadtmauern erlaubt. Deshalb fanden sich in Trastevere und an der Via Appia vermehrt auch andere orientalische Kulte.[3] Aus „Hirt des Hermas“, Justins und Eusebius' Schriften wird ersichtlich, daß sich unter den Christen Händler, Sklaven haltende Herren und reiche Gönner befanden. Daher wurden die römischen Gemeinden zum finanzkräftigsten Partner in der Solidargemeinschaft mit anderen Gemeinden. Die römische Christenheit rekrutierte sich aus verschiedensten Ethnien, vorwiegend aus orientalischen Zuwanderern. Die meisten trugen griechische Namen und pflegten Griechisch als Muttersprache; Lateinisch zog, nimmt man Katakomben-Inschriften als Beleg, erst Mitte des 3. Jahr-

---

1 „Werkimmanent“ hier als Gegenbegriff zu der hermeneutischen Alternative „biographisch“.

2 Justin wirkt inmitten eines großstädtischen „Religionsmix“ und will dem Kaiser das Christentum plausibel machen.

3 Vgl. Lampe, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, Tübingen (2. Auflage) 1989, 30-35, 52.

hunderts gleich.[4] Bis zum Ende des 2. Jahrhunderts bot sich der „Gesamteindruck einer vom Sklaven bis zum Senator geschichteten christlichen Gesellschaft“.[5] Den Römern boten die Christen insgesamt aber ein Bild der niederen Stände, der Ungebildeten und Sklaven (siehe Celsus und Minucius Felix). Damit bildeten die Christen aber nur die Schichtung der römischen Gesamtbevölkerung ab. Allerdings trat das Merkmal der Armut und Ungebildetheit bei solch einer kleinen Gruppe stärker hervor und wurde so zum Angriffspunkt von Gegnern.

Die Christenheit bildete in der Millionenstadt (um 200 wird Rom auf ca. eine Million Einwohner geschätzt[6]) eine winzige Minderheit, eher wird man von Gruppen Gleichgesinnter sprechen müssen. Irenäus hielt um 180 die römische Gemeinde für die größte unter den ihm bekannten.[7] Die erste „harte“ Zahl nannte Papst Cornelius um 250: Die Christen versorgten demnach 1.500 Hilfsbedürftige und beschäftigten über 50 Kleriker.[8] Läßt sich aus dieser Angabe schon nicht auf die Gesamtzahl der stadtrömischen Christen um 250 schließen (5.000 bis 30.000), umso weniger auf die Gesamtzahl um das Jahr 180.[9] Man nimmt eine Zahl nicht über 10.000 und nicht unter 500 an; ich halte eine Zahl unter 5.000 für realistisch.[10]

---

4 Vgl. ebd., 117.

5 Vgl. ebd., 100.

6 Je nach Berechnung der Häuser und Getreidezahlen ergeben sich Schwankungen. Vgl. Homo, L., Rome impériale et l’urbanisme dans l’antiquité, Paris 1971; Maier, F. G., Augustin und das antike Rom, Stugart 1955, 31-42.

7 Vgl. Adv. haer. 3,3,2. Diese Bemerkung findet sich allerdings in einer Passage mit der eindeutigen Tendenz, den Vorzug Roms an Alter, Größe und Traditionstreue (Apostolizität) herauszustellen. Zudem darf *maximae et antiquissimae* [...] *Romae fundatae* [...] *ecclesiae* nicht als Superlativ verstanden werden („größte und älteste in Rom gegründete Kirche“), sondern kann hier als Elativ („sehr große und sehr alte“) übersetzt werden, denn jeder Christ wußte, daß das Christentum in Jerusalem älter war als das in Rom. Vgl. Brox, N., in: Irenäus, Adversus haereses, Bd. 3, Fontes Christiani 8/3, Freiburg/Basel/Wien 1995, 30 Anmerkung 19.

8 Vgl. Eusebius, Hist. eccl. 6,43,11f., zitiert in: Lampe, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, Tübingen (2. Auflage) 1989, 116.

9 Genauer lassen sich die Juden in Rom schätzen, nämlich zwischen 15.000 und 20.000 im ersten und 30.000-60.000 im dritten Jahrhundert. Vgl. Solin, H., Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II, 29/2 (1983) 587-789, hier 700, zitiert in: ebd., 116. Nimmt man für das zweite Jahrhundert 20.000-40.000 an, ergäbe sich diese Zahl auch für die Christen, wenn der Hinweis Harnacks stimmt: „Daß sie zahlreicher als die Juden seien, hat bereits bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts ein römischer Schriftsteller behauptet.“ Harnack, A. v., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. 2: Die Verbreitung, Leipzig (2. Auflage) 1906, 277. Harnack bezieht sich dort aber irrtümlich auf Justin. Dieser schreibt in 1Apol. 53,3: „Blicken wir auf uns selbst, sehen wir die Christen zahlreicher und wahrhaftiger aus den Heidenvölkern kommen als aus Juden und Samaritern.“ (eigene Übersetzung). Hier wird festgestellt, daß es mehr Christen

Es muß für äußerst unwahrscheinlich gehalten werden, daß es in Rom „eine Gemeinde“ gab, da das Christentum dieser Zeit weder einen dogmatischen Rahmen noch eine einheitliche Schrift noch ein einheitliches Amt (das Lehramt stand noch neben Presbytern) noch ein fixiertes Credo besaß.[11] Der Trubel der Megastadt mit all ihrer geographischen Mobilität (Zu- und Abwanderung von Soldaten, Händlern, Sklaven, Gelehrten)[12] wurde noch von der sozialen Mobilität des Christentums (Freie speisten mit Unfreien) verstärkt. Vielleicht bot der Kult (Taufe und Eucharistie) die kleinste gemeinsame Klammer, doch auch hier herrschte Uneinigkeit: Montanistische und valentinianische Christen verstanden unter Taufe etwas anderes als die Kirchenchristen. So erscheint naheliegend, daß aufgrund der Vielfalt von Lehrhäusern (Justin, Valentin), geo- und soziographischen Gemeinden[13] und ver-

---

unter den Heiden als unter den Juden gibt, d.h. mehr Heidenchristen als Judenchristen. Justin behauptet aber *nicht, daß es mehr Christen als Juden* gibt.

[10] Canciks üppige Schätzung von 20.000 „Christianern“ orientiert sich bereits an Angaben, die weit aus dem 3. Jahrhundert stammen. Vgl. Cancik, H., Gnostiker in Rom. Zur Religionsgeschichte der Stadt Rom im 2. Jahrhundert nach Christus, in: Taubes, J. (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 2: Gnosis und Politik, München u. a. 1984, 163-184, hier 172. Für eine sparsame Schätzung spricht die Berechnung über den Senatorenproporz. Vgl. Lampe, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, Tübingen (2. Auflage) 1989, 121f. Von den 15.000 Senatoren der ersten drei Jahrhunderte weiß man nur bei 40, daß sie Christen waren. Das wäre ein Prozentsatz von 0,26%. Geht man, wie oben argumentiert, von einer symmetrischen Abbildung der gesellschaftlichen Schichtung Gesamt-Roms in der stadtrömischen Christenheit aus, so errechnet sich ihre Zahl: 1.000.000 x 0,26% = 2.600. Dieses Ergebnis kann nach oben korrigiert werden, weil viele christliche Senatoren ihr Bekenntnis geheimhielten. Das Ergebnis kann aber auch nach unten korrigiert werden, weil vor 150 die Oberschicht bei den Christen unterrepräsentiert war.

[11] Zur Vielgestaltigkeit der Symbola siehe 9.3.

[12] Ein Viertel der Christen ist in Rom geboren, drei Viertel sind Zugewanderte! Vgl. Lampe, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, Tübingen (2. Auflage) 1989, 296.

[13] Als eigene Gemeinden kann man rechnen:

- Nach Markions Ausschluß eine markionitische Restgemeinde,
- in den verschiedenen Vierteln eigene „Stadtpfarreien“,
- wegen der unterschiedlichen Herkunft landsmannschaftliche Missionen,
- montanistisch-marcellianische und andere christliche Fraktionen, von denen um 180 Celsus zu berichten weiß und die um 150 noch nicht häretisiert sind. Vgl. Celsus, Gegen die Christen, München 1984, 134f. = Origenes, Contra Celsum 5,61-65.
- eventuell eigene gnostische Versammlungen (neben deren Mitgliedschaft in orthodoxen Gemeinden). Eine simonianische Tradition ist mehrfach belegt, vgl. nur Adv. haer. 1,27,1.
- Da die Trennung von Judenchristen und Heidenchristen bereits vollzogen war (laut Dial. 45f. war die Tolerierung von Christen, die das mosaische Gesetz beobachten, bereits eine Minderheitenmeinung) ist in Rom um 150 nicht mit einer eigenen judenchristlichen Gemeinde zu rechnen. Aber eine Quartodezimaner-Gemeinde ist wahrscheinlich.

schiedenen Mitgliedschaftsformen des Christseins[14] das Christentum in Rom aus einer Palette von „Christentümern“ bestand, die zwischen 50 und 500 Mitgliedern stark gewesen sein können.

Die synchronen Querschnitte P. Lampes haben ergeben, daß die Theologien der stadtrömischen Gemeinden breit gefächert waren. Die Christenheit in Rom setzte sich aus verschiedenen Einwanderergruppen zusammen, und eben dort konnte sich die theologische Fraktionierung stabil halten. „Ich konstatiere das Miteinander-Auftreten von räumlicher Fraktionierung und theologischer Vielfalt. Eine begründete Vermutung ist, dass das eine das andere begünstigt hat ...“[15] Die Montanisten waren vorwiegend phrygische Einwanderer (Beiname: die Kataphrygier), die Valentianer alexandrinische. (Darauf weist auch der ägyptische Name des bekanntesten Valentinschülers „Ptolemäus“ hin). Diese Gruppen nahmen einander wahr, aber lebten doch so getrennt voneinander, daß keinerlei Abgrenzungsdruck untereinander entstand. Im Gegenteil: die Distanz ermöglichte einen breiten Pluralismus. Der Gebrauch gemeinsamer christlicher Schriften und andere einheitssymbolisierende Riten wie das Senden der Eucharistie in andere „Gemeinden“ verhinderte, daß diese landsmannschaftlich unterschiedlichen Gemeinden (also auch sprachlich und rituell, vgl. die Quartodezimaner) einander wie andere Religionen wahrnahmen. Man darf aber umgekehrt nicht davon ausgehen, daß sie einander als (nur territorial und personal unterschiedliche) Pfarrgemeinden oder Ortskirchen derselben Kirche betrachteten.

Die vielgestaltige stadtrömische Christenheit um 150 ist demnach nicht gleichzusetzen mit dem kirchlichen Gemeindechristentum, auf dessen Kontinuität sich später Irenäus und andere beriefen. Es war unter einfachen Leuten erfolgreich und hatte einen stark praktischen Akzent, hatte eine große Nähe zur alttestamentlichen Gesetzesfrömmigkeit[16] und bestand im Wesentlichen aus dem Vollzug des Gottesdienstes und sittlicher Vorschriften. Die Kritik der heidnischen Umwelt am barbarischen und unbedarften Christentum richtete sich gegen diese Fraktion. Dies mußte auf der anderen Seite des christlichen Spektrums den Protest eines spirituellen, bisweilen antijudaistischen

---

[14] „Hirt des Hermas“ berschreibt im neunten Gleichnis zwölf Berge (Similitudines 9,1), die er als Gruppierungen innerhalb der Christenheit deutet (Similitudines 9,17-29). Allerdings gliedert Hermas nach Sünder- und Tugend-Gruppen, nicht nach weltanschaulichen Fraktionen. Hermas behandelt die „eigenwilligen Lehrer“, mit denen er wahrscheinlich die damaligen stadtrömischen Gnostiker meint, nicht als Häretiker und Irrlehrer, sondern als *irrende, weil eitle Lehrer*. Vgl. Hermas, Simil. 9,22,1f.: „Sie glauben zwar, doch sind sie schwer zu belehren, weil sie dreist und selbstgefällig sind. Sie meinen, alles zu wissen, und wissen doch gar nichts.“ (Übersetzung Berger, K./Nord, Ch., Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt/Leipzig 1999, 903f.).

[15] Lampe, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, Tübingen (2. Auflage) 1989, 321.

[16] Vgl. Langerbeck, M., Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde 135-165, in: Langerbeck, H., Aufsätze zur Gnosis, Göttingen 1967, 167-179, hier 176.

Paulinismus hervorrufen: Christ ist man aus Gnade und durch Pneuma, was jede Gesetzeserfüllung überbietet und ermöglicht.

Den theologischen Gegenpositionen entsprachen auch unterschiedliche Bildungsniveaus. Daß jemand Griechisch sprach und schrieb, zeigte seine Bildung an. Das Christentum breitete sich von Anfang an auch auf diesem Niveau aus und stieß nicht erst nachträglich in die Bildungsschichten vor.[17] Das bedeutet aber auch, daß mit der Verwendung dieser „Wissenschaftssprache" die ganze Formenfülle von angelernten Floskeln, Argumentationsfiguren und Zitaten einherging. Bildung war in den meisten Fällen, was man aus heutiger Sicht „Halbbildung" nennen müßte.[18] Dagegen war die Mehrheit der Gemeindechristen Roms im Gegensatz zu den platonisierenden Lehrhäusern Justins oder Valentins nach vielfacher Auskunft der Kirchenväter „einfache" Menschen.[19] Hinter diesem unscharfen Begriff verbirgt sich die klare Differenz zu den rhetorisch oder philosophisch geschulten Mittel- und Oberschichtsangehörigen.

Markion als gemeinsamer Gegner

Zwischen diesen beiden Rändern des Spektrums boten sich nun viele Vermittlungsmöglichkeiten an. Valentin und Justin müssen aus nächster Nähe erlebt haben, wie der programmatisch und missionarisch arbeitende Markion in einem der Jahre zwischen 145 und 155 nach einem Streitgespräch „förmlich" exkommuniziert wurde. Markion bestand auf einer eigens von ihm redigierten Bibel, in der er alle jüdischen, „verfälschenden" Interpolationen getilgt hatte; er verwarf das Alte Testament als einen Bericht über den begrenzten Schöpfergott, gründete eine eigene, exklusive Kirche, in der geschlechtliche Totalenthaltung gefordert war, er verbot allegorische Deutun-

---

[17] Diese verbreitete Annahme wäre nur dann gerechtfertigt, wenn die christlichen Schriften anfangs in Dialekten (Punisch, Phrygisch etc.) vorgelegen hätten und dann erst in Griechisch abgefaßt worden wären.

[18] Vgl. ebd., 169f.: „Es ist also wohl gerade umgekehrt: die Apologeten [...] sind nicht 'schon' verhältnismäßig griechisch 'gebildet', sondern vielmehr 'noch' zu ungebildet, um die Kraft zu haben, sich der Rhetorik zu entziehen." Sie pflegen noch einen einfachen Schulstil.

[19] Irenäus wird nicht müde, die Gebildetheit der Valentinianer als verderblich zu kennzeichnen (vgl. Adv. haer. 3,15,2) und dagegen die Einfachheit der kirchlichen Christen und Heiden hervorzuheben. Adv. haer. 3,4,2: „Die diesen Glauben ohne Schriften angenommen haben, sind, von unserer Sprache aus gesehen, Barbaren, aber was ihre Einstellung angeht, ihre Bräuche und Lebensführung, sind sie wegen ihres Glaubens die weisesten Menschen, und sie gefallen Gott, weil sie in lauter Gerechtigkeit, Reinheit und Weisheit leben." Auch Tertullian preist die nicht-verbildeten, aber zugänglichen Handwerker (vgl. Tertullian, Apologie 46,9). Von den Vätern wird die Tatsache, daß sich ungeschulte Menschen der gnostischen Spekulation nicht anschließen konnten - schon aus dem einfachen Grund, daß die Valentinianer nur griechisch predigten -, als fromme „Einfältigkeit" gewichtet. Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Kommunikation wird in geschlossenen Systemen nicht als äußerer Umstand, sondern als Teil des Systems selbst betrachtet: Gott wollte nicht, daß die Einfachen auf die Häretiker hören.

gen der Schrift und verneinte jede Beziehung zwischen den Weissagungen der Propheten und dem völlig überraschend erschienenen Christus. An Markions Position konnten die Gebildeten studieren, wie man es nicht machen sollte. Der Konflikt war eskaliert, weil beide Seiten, die markionitische und die gemeindekirchliche, auf dem Buchstaben beharrten und mehrsinnige Auslegungen verwarfen. Die Extreme des Spektrums glichen sich formal: So wie Markion das Alte Testament verwarf, weil es buchstäblich dem Neuen widersprach, so hielten die Gemeindekirchlichen daran fest, weil es buchstäblich das Kommen des Messias vorhersagte. In dem Streit konnte nur dadurch vermittelt werden, daß man von der unmittelbaren Bedeutung der Forderungen und von der Vieldeutigkeit der Texte abstrahierte. Systemtheoretisch gesprochen, mußte dazu der Code stärker von seinem Medium getrennt werden, d.h. die Grundunterscheidung von allen Vermittlungsformen stärker unterschieden werden. Mit der Spreizung der Glaubensbegriffe entstand die Notwendigkeit von Theologie: Was ist das Ziel, was der Weg, was ist Text und was nur Kontext des Christentums? Justin und Valentin ähnelten sich hierin formal: Sie werteten äußere Formen ab, ohne sie auszuschließen. Sie verwarfen das Alte Testament nicht, aber sie legten es typologisch aus. Sie grenzten die Kirche nicht scharf ab, sondern boten ein weiches Modell an. Sie lehnten heidnische Weisheit nicht ab, sondern setzten sie offensiv ein. Sie erhoben keine rigorosen Sittlichkeitsanforderungen, sondern benutzten die aufgeklärten Moralitätsstandards der Stoa. Sie denunzierten den Schöpfergott nicht als ein unwissendes Wesen, aber sie distanzierten ihn doch klar von der geschichtlichen Offenbarung.[20] In ihrer Ablehnung von Rigorismus und Exklusivismus waren sich Justin und Valentin extrem ähnlich. Justin sah in Markion den gefährlichsten Vertreter der Häresie nach Simon und Menander, Valentin dagegen einen Christen, der diesen Namen eigentlich nicht verdient.

Fazit: Differenzierungsschub

Die Jahre 140 bis 190 markieren systemtheoretisch diejenige Phase in der Entstehung der Kirche, in der sich segmentär differenzierte Gemeinden allmählich als stratifikatorisch differenzierte Gemeinden wahrnahmen. Grob gesagt bildete anfänglich jede landsmannschaftliche Gruppe ein eigenes System mit eigener Tradition und eigener Organisation. Die Umwelt wurde als kompaktes Außen abgeblendet. Sie war für die Einwanderer nur Fremde, ein zu ordnendes Chaos. Segmentär differenzierte Systeme sind gering komplex; sie vollziehen nur weiter, was sie immer schon getan haben; und ihre Teilnehmer sind stets „geborene“ Mitglieder. Die Reaktionsbreite vergrößert sich, wenn das System stratifiziert wird: Dann sind die Teilnehmer „entschiedene“ Mitglieder, die sich auch für eine ähnliche, aber andere Gruppe entscheiden könnten. Wenn eine Gemeinde anfängt, andere Gemeinden *als ähnlich* wahrzunehmen, gliedert sie in die bis dato amorphe Umwelt Systeme

[20] Vgl. Dial. 60.

ein. Das setzt voraus, daß die Gemeinden über ähnliche Hierarchien[21] (z.B. Organisation als philosophische Schule, als säkularer Verein, als charismatische, presbyteriale oder episkopale Gemeindeverfassung) oder über ähnliche Funktionen (z.B. Riten) verfügen. Eine Gruppe, in der ausschließlich über das Johannes-Evangelium spekuliert wird,[22] könnte eine Gruppe, in der ausschließlich das Herrenmahl vollzogen wird, nur als Umwelt und nicht als System-in-Umwelt wahrnehmen. Die andere Gemeinde wird zu einem Bestandteil der eigenen Komplexität, womit die Umweltkomplexität reduziert werden kann. Man muß und kann sich nun fragen: „Was trennt/eint uns?“ Diese Frage vermag aber nur jemand zu stellen, der die Ungleichheit der Ähnlichkeit feststellt, das heißt in der Lage ist, die verschiedenen Gemeinden in ihrer Verschachtelung zu beobachten.

5.3.2 Justin, der Philosoph

Funktion von Philosophie in Rom

Die stadtrömischen Lehrhäuser waren meist Philosophenschulen. Sie sahen sich in der Pflicht, eine allgemeingültige Religions-, Geistes- und Rechtsphilosophie zu entwickeln, die „natürliche, rationale Theologie, der Monotheismus des einen wahren Gottes, des ewigen Gesetzgebers und Richters unsterblicher freier Geister und Seelen und sein ewiges Gesetz für die rationale Legalität von Ethik, Ökonomik und Politik.“[23] Dies geschah in ständiger Absetzung von der volkstümlichen, mythologischen Religiosität. Das einende Weltprinzip konnte freilich verschiedene Formen annehmen: die stoische Weltseele, das pythagoräische Eine oder den platonischen Weltgeist. Es war damit abstrakter als das offizielle Einheitsprinzip des Reichsgottes „*sol*

---

[21] Diese zunehmende gegenseitige Wahrnehmung und Stratifizierung war die semantische Voraussetzung für die strukturelle Umorganisation, daß sich die Lehrer, Presbyter oder Episkopen der verschiedenen Gruppen in Rom um 150 zu einem Gremium zusammenfanden und, wahrscheinlich erst unter „Papst“ Viktor (ca. 189-199), einen monarchischen Episkopat ausbildeten. Vgl. Lampe, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, Tübingen (2. Auflage) 1989, 334-345.

[22] Bauer hat gezeigt, wie segmentiert der Evangeliengebrauch war. Justin vermeidet geradezu seine Zitation, auch wo sie sich nahelegt. Lieber greift er zu platonischen Prinzipien als zum Prolog, wenn es darum geht, das Kommen des Logos zu beschreiben. Demgegenüber wird das Johannes-Evangelium von den fast zeit- und ortsgleichen Valentinianern Herakleon und Ptolemäus breit kommentiert und zitiert. Vgl. Bauer, W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen (2. Auflage) 1964, 208f.

[23] Dempf, A., Religionssoziologie der Christenheit. Zur Typologie christlicher Gemeinschaftsbildungen, München/Wien 1972, 28. Dempfs Darstellungen sind plausibel, solange er eine epochale Perspektive beibehält. Bei der Detaildarstellung des Gnostizismus schleichen sich viele Unrichtigkeiten ein. Vgl. ebd., 33f. Justin wird fälschlicherweise zum Kritiker von Engelchristologie erhoben. Vgl. ebd., 36f.

invictus“.[24] Je abstrakter aber der Hochgott, desto größer wird das Bedürfnis nach Bestimmbarkeit der göttlichen oder dämonischen Wesen unter ihm. Ist der „Weltgeist“ Geist des gesamten Seins oder nur der irdischen Welt?[25] Unterhalb der abstrakten Bestimmungen blieb viel Raum für Ausgestaltungen. Wer auf der Höhe der philosophischen Diskussion bleiben wollte, durfte die Idealität des obersten Gottes nicht unterbieten. Daneben durften auch die ethischen Ableitungen aus diesem Gottesbegriff nicht desavouiert werden. So erklärt sich auch Justins ständiger Verweis auf die sittlichkeitsprägende Kraft des Christentums, ebenso wie seine Distanz zu innerweltlichen Darstellungen Gottes.[26] Justin ging nicht so weit wie die Gnostiker, aber in dieselbe Richtung. Er versuchte eine möglichst hohe Generalisierung Gottes, weswegen er alle innergeschichtlichen Vorgänge dem Logos zuwies. Die Gnostiker leugneten dagegen nicht nur die innergeschichtlichen Kontakte Gottes, sondern auch die innerweltlichen.

Die Funktion des Philosophen bewegte sich im kaiserzeitlichen Rom zwischen einem professionellen Intellektuellen, der jemanden berät, und einem Vorbild für Hörer/Zöglinge *jeglichen* Alters. Nicht jedoch kamen Rollen wie der Weise in der Einsiedelei oder der radikale Volksprediger in Frage, wie wir sie aus der jüdisch-prophetischen Tradition kennen. Diese Funktion wurde ansatzweise von den Kynikern übernommen,[27] die aber als Randerscheinung von Philosophie galten und sich selbst als Un-Philosophen stilisierten. Die philosophische Konversion war kein Ruf, die Welt zu verlassen. Das Auftreten im *pallium*,[28] dem Philosophenmantel, und das Tragen einer ganz

---

[24] Vgl. Altheim, R., Sol invictus, 1930, zitiert in: Dempf, A., Religionssoziologie der Christenheit. Zur Typologie christlicher Gemeinschaftsbildungen, München/Wien 1972, 28.

[25] Plotin wird kurze Zeit später das *philosophisch* Eine von den kosmischen Einheitsbegriffen „Weltnatur“, „Weltseele“ und „Weltgeist“ konsequent trennen.

[26] Vgl. Dial. 127.

[27] Vgl. Friedländer, L./Wissowa, B., Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine III, Leipzig 1920, 280.

[28] Von Tertullian wissen wir, daß für ihn der Differenzwert des *palliums* darin bestand, die Toga, das Symbol der römischen Kultur, abzulehnen. Vgl. Tertullian, De pallio, 4. Für Justin bedeutet es geradezu das Gegenteil: seinen Weg hinein in die griechische Kultur. Tertullian legt den Philosophenmantel an, *weil* er Christ wird; Justin behält ihn, *obwohl* er Christ wird.

Eine amüsante Zusammenstellung der typischen Erscheinungsbilder bietet Hahn, J., Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit, Stuttgart 1989, 37-39: *Pythagoräer* trugen lang herabwallendes, gepflegtes Haar, *Stoiker* strenges, kurzes, *Kyniker* boten eine „gerne schmutzige Erscheinung“, *Platoniker* eine arrogant, zurückhaltende (Nur die *Aristoteliker* ließen eindeutige Merkmale vermissen, was indirekt auch von Justin bestätigt wird: Er sei deshalb nicht bei den Aristotelikern geblieben, weil sie sich nicht philosophisch benähmen; vgl. Dial. 2,3). Hinzu kamen allerlei unterscheidende Verhaltensweisen, wie bestimmte Diäten, eine bestimmte Weise, sich zu bewegen, die Art, Reden zu halten etc.

bestimmten Frisur signalisierten zwar, daß hier jemand stand, der zur wahren *gnôsis* und zum wahren *bios* gelangt war, also erkenntnismäßig und sittlich über der Gesellschaft stand, der aber lehrendes Mitglied der Stadtgesellschaft bleiben wollte. „Komplementäres Element des philosophischen *bios* ist seine rückhaltlose und ständige Öffentlichkeit. Und so ist die Entscheidung für die Zuwendung zu einem philosophischen *bios* zwar zunächst eine individuelle, doch verpflichtet sie letzthin zur Kundgabe dieser Lebenshaltung vor der Gemeinschaft.“[29] Man muß sich verdeutlichen, daß Justin auch nach seiner Konversion zum Christentum bewußt am äußeren Erscheinungsbild des Philosophen festhielt. Wie er sich als Philosoph von der Gesellschaft zugleich unterscheiden und ihr Mitglied bleiben wollte, so wollte er zugleich Christ und Mitglied im Philosophenstande bleiben.

Christen zwischen Philosophie und Kult

Justin erzählte seine Konversion zum Christentum als langen Anlauf durch die verschiedensten Schulen (Stoiker, Peripatetiker, Pythagoräer, Platoniker).[30] Er neigte nicht nur aufgrund seiner Ausbildung dazu, die Christen in Rom als rationale, berechenbare Gruppe darzustellen, er berücksichtigte damit auch eine Erwartung des gesellschaftlichen Umfelds: „Wenn die Menschen auf die christliche Gemeinschaft schauten, so neigten sie dazu, das Christentum von den Schulen und Vereinen her zu begreifen, mit denen sie in ihrem Alltagsleben vertraut waren. Doch ging es den Apologeten um mehr, denn sie wollten auch das Etikett *Aberglauben* loswerden.“[31] Um sich von Astrologen und allerlei Geheimkulten abzugrenzen, parallelisierte Justin die Wahrheitssuche der Philosophen mit der Gottesliebe der Christen. Mit diesen

---

Die standesgemäßen Philosophen befanden sich stets in Konkurrenz zu Rhetorikern, die nicht selten theaterhafte, volksbelustigende Vorstellungen gaben. Jene verachteten die Blendung durch Redekunst, diese belächelten die stil- und wirkungslose Tiefgründigkeit. Verschärfend kam hinzu, daß Rhetoriker sowohl beim Publikumszuspruch (Hörerzahlen) als auch in ihrer Karriere (Politiker) erfolgreicher waren. Auf welcher Seite Irenäus stand, ist meines Erachtens schwer zu bestimmen. Er entschuldigte sich des öfteren für seine sprachliche Unbeholfenheit und geißelte die gewandten Verführungskünste der Gnostiker. Hatte er rhetorische Bildung genossen, sich aber davon distanziert? Oder hatte er philosophische Bildung genossen und benutzte diese Kritik als Stilmittel gegen die Gnostiker unabhängig davon, ob diese wirklich eloquent waren? Die gnostischen Referate in „Adversus haereses“ entbehren jeglicher Stilsicherheit. Allerdings zitierte Irenäus nie direkt. Bleibt die Frage: Waren seine gnostischen Vorlagen schon so holperig oder hat er sie in seinen Exzerpten bewußt ihres eloquenten Gewandes entkleidet?

29 Hahn, J., Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit, Stuttgart 1989, 205.

30 Vgl. Dial. 2-4.

31 Wilken, R. L., Kollegien, Philosophenschulen und Theologie, in: Meeks, W. A. (Hg.), Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt, München 1979, 165-193, hier 191.

allgemein formulierten und von der Allgemeinheit akzeptierten Projekten reihte sich das Christentum in die antiken Schulen ein. Aber im Gegensatz zu den bekannten Schulen der Peripatetiker und Platoniker beschränkten sich die Christen nicht auf eine umfassende Weltdeutung, sie pflegten darüber hinaus Ritualwaschungen und Ritualmähler (Taufe und Eucharistie),[32] die dem römischen Umfeld abergläubisch anmuten mußten. Christen galten nach Auskunft von Plinius, Tacitus und Sueton als magische, barbarische und vor allem unlogische, irrationale Kultmitglieder.[33] Gerade die Nichtöffentlichkeit der christlichen Gemeinden (im Gegensatz zu den offenen Philosophenschulen) führte dazu, daß sich Kolportagen über diese Gruppe nicht durch Anschauung widerlegten, sondern sich erhärteten. Das Christentum wurde von den Intellektuellen dem breiten Bereich der Kulte und Mythen zugerechnet, mit dem Unterschied, daß dieses besonders abstoßende Elemente (Verehrung eines Gefolterten) enthielt. Noch dazu stammte das Christentum aus Judäa, „wo alle niedrigen und schändlichen Praktiken (‘cuncta atrocia aut pudenda’) sich sammeln und gedeihen.“[34] In der stadtrömischen intellektuellen Öffentlichkeit waren die Christen bis dahin nur durch Borniertheit aufgefallen: Sie wurden ob ihres strikten Festhaltens an altjüdischen Weissagungen belächelt, allenfalls für ihre sittliche Prinzipienfestigkeit bewundert.[35] Es gehörte zur philosophischen Selbststilisierung (vor allem der Stoiker und Epikuräer), sich von den (meist nicht-stadtrömischen, aus den Provinzen importierten) *superstitiones* abzusetzen, weil deren leichtgläubiges Gottvertrauen Sittlichkeit und Realitätssinn untergruben. Der Gegenbegriff hierzu war die *pietas*, das ist die Rücksicht auf die Gesetze der Natur und der Götter. Die wahre Frömmigkeit läßt den Menschen seinen Platz zwischen Göttern und Gemeinschaft erkennen und seine Pflichten übernehmen. Philosophische Religion wurde mit disziplinierter Tugendhaftigkeit in Verbindung gebracht, abergläubische Religion mit fanatischer Hingabe an Numinoses.

---

[32] Der prominenteste Magievorwurf gegen die Christen stammt von Celsus. Vgl. Origenes, Contra Celsum 1,6. Siehe unten.

[33] Vgl. Wilken, R. L., Kollegien, Philosophenschulen und Theologie, in: Meeks, W. A. (Hg.), Zur Soziologie des Urchristentums, München 1979, 165-193, hier 168f.

[34] Tacitus, Annales 15,44, zitiert in: ebd., 168.

[35] Die Berichte des Galenus über die Christen schwanken zwischen intellektueller Verachtung und sittlicher Achtung. Die Christen besäßen nach ihm drei der Kardinaltugenden (Mut, Mäßigung, Gerechtigkeit), aber ihnen fehle die Einsicht. Sie würden für etwas sterben, woran sie blind glaubten und wofür es keinerlei Beweise gebe. Das sei töricht. Vgl. Walzer, R., Galen on Jews and Christians, London 1949, 15. Das soziologische Verhältnis zu einer jungen Sekte aus einer anderen Hemisphäre kann man sich ansatzweise vorstellen wie das Auftreten von Mormonen in Mitteleuropa, die von der Majorität der Katholiken/Lutheraner wegen ihrer abstrusen Zusatz-Offenbarungen abgelehnt, aber wegen ihres Bekenntnismutes insgeheim geachtet wurden. Vgl. Hach, J., Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einführung in die Religionssoziologie, Heidelberg 1980, 110-118.

Beispiel für intellektuelle Ablehnung: Celsus

Der Philosoph Celsus muß sich gut über das Christentum informiert haben, bevor er es so belegreich wie hämisch als Religion der „Idioten" (Sklaven, Hirten und Handwerker) kritisierte.[36] Celsus formulierte die Vorbehalte der Gebildeten seiner Zeit: Anstatt eine höhere Religion anzudenken, würden die Christen die Geschichte eines palästinischen Handwerkersohnes erzählen, dessen gewaltsamer Tod allen Rettung brächte. Celsus nahm wahr, daß die Christen bei der Bewertung der Schrift selbst gespalten waren: Die einen würden die Jesus-Geschichte für tatsächlich halten, die anderen für ein Symbol höherer Vorgänge. (Celsus war also Beobachter der in gnostische und gemeindliche Christen fraktionierten Christenheit.) Selbst wenn letzteres der Fall wäre, so wären die Evangelien doch wieder nur Gleichnisse, von denen man im Reich schon viele und bessere hätte. Die Fabeln der Christen unterböten aber die klassischen Mythen bei weitem. (Die Heroen hätten tatkräftig bewiesen, daß sie Gottessöhne seien, Jesus dagegen hätte es vermieden. Der wahre Gott throne über der Welt und mische sich nicht - seine eigene Ordnung durchbrechend - in die Geschichte ein.[37]) Entscheidend für unsere Einordnung des Christentums in das damalige religiöse Spektrum ist Celsus' Kritik, hier werde *ungebührlich über die Tiefen Gottes spekuliert*. Seiner Meinung nach wollten die Christen zu schnell und zu tief wissen und verlangten von anderen zu glauben, was Gott in Wahrheit sei.[38] Die Christen fabulierten und erfänden religiöse „Wahrheiten", also Lügen. Man muß Celsus' polemisches Interesse in Rechnung stellen: Er wollte das gesamte Christentum desavouieren, deshalb kritisierte er dessen Ränder: auf der einen Seite die ganz Einfachen, die die christlichen Praktiken vollzogen, wie sie das mit anderen Kulten getan hätten; und auf der anderen Seite die ganz Intellektuellen, die die christlichen Texte als eine Form besonders geschickt chiffrierter Wahrheitsspekulationen betrachteten. Autoren wie Justin, der vor allem die magische Religiosität kritisierte, oder wie Irenäus, der vor allem die spekulative Religiosität kritisierte, nahm Celsus entweder nicht oder nur als Ausnahmen wahr.[39] Er verhöhnte den christlichen Lehrer als „Augenkranken, der vor den Augenkranken die Scharfsehenden beschuldigt, als ob sie augenlahm wären."[40]

An Celsus' Kritik ist aber auch die Verlegenheit der römischen Intellektuellen abzulesen. Was hatte er eigentlich dem Christentum entgegenzusetzen? Er vermied es, den Kaiserkult oder die homerischen Epen als Alternativen herauszustellen. Das Christentum wurde vor allem wegen seiner Intransigenz kritisiert. Letztlich reduzierte sich Celsus' eigene Position (Negationen bot er genug) auf das liberale Credo: Keine Tole-

---

[36] Vgl. Kelsos, Wahres Wort. Älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom Jahr 178 n. Chr., wiederhergestellt von Th. Keim, Aalen (Zürich 1873) 1969, 41 (3,31). Über die Tatsache hinaus, daß Celsus (Kelsos) in den 70er Jahren des zweiten Jahrhunderts ein Werk mit dem Titel „Die wahre Lehre" (*Alêthês logos*) geschrieben hat, ist nichts über Werk oder Person bekannt.

[37] Vgl. Andresen, C., Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum, Berlin 1955, 79-107 und 225-238.

[38] Exakt dieses Argument der theologischen Unbescheidenheit richtete Irenäus später gegen die Valentinianer. Man dürfe das Transzendente nicht willkürlich ergründen.

[39] Andresen nimmt an, Celsus habe seinen Geschichtsbegriff von Justin, beides Schulplatoniker, entliehen und gerade deshalb Bezugnahmen auf Justin vermieden. Vgl. Andresen, C., Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum, Berlin 1955, 398-400.

[40] Kelsos, Wahres Wort, Aalen (Zürich 1873) 1969, 45 (3,77).

ranz den Intoleranten. Das Christentum kann nicht Recht haben, weil es behauptet, allein Recht zu haben. Diese Argumentation war formal politisch und nicht religiös.

5.3.3 Justin, der Apologet

Apologetik beginnt als Apologie

Justins System war noch offen und seine Umweltdefinitionen dementsprechend vielgestaltig. Er führte Diskussionen eher auf Anfragen und Anlässe hin. Will man seine Position destillieren,[41] findet man zwar wiederkehrende Motive und Themen, aber nirgends einen selbstdefinierten „Grundgedanken", der die von außen kommenden Themen vorselegieren würde.

Ein reflexives System unterscheidet zwischen der Unterscheidung, die es selbst trifft, und der Unterscheidung, mit der es von außen unterschieden wird. Letztere kann zurückgewiesen werden mit dem Argument, sie sei zu äußerlich und treffe den Kern der eigenen Unterscheidung nicht. Diese Aufgabe hat im Christentum die Apologetik übernommen.[42] Sie begann im 2.

---

[41] Für viele solcher Unternehmungen siehe Barnard, L. W., Justin Martyr. His Life and Thought, Cambridge 1967.

[42] Vgl. Seckler, M., Apologetik, in: Lexikon für Theologie und Kirche (3. Auflage), Bd. 1, Sp. 835-845, hier 835. In der dortigen Definition heißt es: „umfaßt der Begriff A[pologetik] all jene *Funktionen* der Selbstverteidigung des Christentums, der Glaubensverantwortung, der Sinnrechenschaft, des Wahrheitsbeweises u. der Legitimitätsbegründung bzw. jenen *Sektor* der allgemein chr. od. auch speziell theol. Aktivitäten bzw. jenen *Zweig* der chr. Literatur, die in irgendeiner Weise der *apologia* dienen will." Seckler unterscheidet zwischen der Apologetik als a) instrumentell gedachter Verteidigungskunst und b) als Versuch, die Wahrheit des Christentums universell gültig aufzuweisen. Letzterer kann wiederum auf dreierlei Weise geführt werden.

- Erstens als *rationale Verteidigungsapologetik*, die davon ausgeht, „daß es einen positiven Vernunftbeweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht geben kann, sondern nur den Vernunftbeweis für die Nichtvernunft oder Scheinvernunft rationaler Einwände gegen den Glauben". Sie reagiert auf Kontrahenten.
- Zweitens als *extrinsische Demonstrationsapologetik*, die „mit der Übernatürlichkeit der Offenbarung auch die Übervernünftigkeit des christlichen Glaubens" voraussetzt. Sie will den universalen Wahrheitsanspruch rational begründen, indem sie aber nicht die Inhalte des Christentums, sondern die äußere Glaubwürdigkeit dieses Geltungsanspruchs begründet. Die übernatürlichen Inhalte seien der Vernunft ohnehin verschlossen. Glaubwürdigkeit entsteht hiernach aus der Erarbeitung der *praeambula fidei*, das heißt der Plazierung der Vernunft in den Vorhof des Glaubens. Rationalität erhält somit eine nur vorbereitende, plausibilisierende Funktion. Die Glaubensinhalte selbst werden dann umso leichter von Offenbarungsbelegen und Autoritätsbeweisen gesteuert.
- Drittens als *intrinsische „Wesensapologetik"* (Rechtfertigung der internen Konsistenz des Christentums), inspiriert von Schleiermacher, durchgeführt von Drey. Sie wird als philosophische Theologie betrieben, weil sie das Christentum vernünftig zu rekonstruieren versucht.

Seckler ist zuzustimmen, wenn er die entwickelte Apologetik als Innenfunktion anstatt als Reaktion auf Anfragen beschreibt: „Die *theologische Identität der Apologetik* definiert sich primär nicht aus dem *Rechtfertigungsdruck*, dem das Christentum [...] ausgesetzt ist, sondern ganz grundlegend aus dem *besonderen Wesen* [...] des Christentums

Jahrhundert als Apologie, Verteidigung, Entschuldigung anläßlich Anklagen von außen: Götzendienerei, Atheismus, Dummheit.
Nun kann es sich ein geschlossenes System auf Dauer nicht leisten, diese Aufgabe an ein ihm äußerliches Organ zu delegieren, sozusagen einen Pflichtverteidiger, der mit fremden Mitteln das Plädoyer in eigener Sache hält.[43] Die Funktion der Begründung nach außen braucht einen Platz innen als eigene theologische Disziplin und nicht als kooptierte Hilfswissenschaft. Aufgabe dieser nach innen kopierten Begründung nach außen kann darin liegen, die Notwendigkeit von Glaubensbegründung überhaupt zu leugnen. Man kann sagen: „Christentum läßt sich nicht verteidigen oder beweisen, man muß es einfach glauben. Wer dies tut, hat den Geist; wer es nicht tut, hat ihn nicht." Der Valentinianismus wählte diese Lösung. Die altchristliche Apologetik ging einen anderen Weg. Sie erhöhte die Begründungsnotwendigkeit, indem sie den Wahrheitsanspruch ausweitete: Jeder einigermaßen Vernünftige könne das Christusgeschehen verstehen. Wir werden sehen, daß dies zur Überlastung führte, weil der Unglaube nur noch als Irrtum verstanden werden konnte (Dämonentheorie). Wir werden weiter sehen, daß erst Irenäus begann, den Gegenstandsbereich wieder zu begrenzen: Der Glaube sei *nicht* überall zu finden und müsse auch *nicht* von allen verstanden werden.

Justins Stil und Werke

Im Gegensatz zu den Schriften des Irenäus waren die Schriften Justins biographisch klarer verortet: Justin stilisierte sich als rastloser Wahrheitssucher und standesgemäßer Philosoph,[44] der über persönliche Begegnungen und

---

als Religon der Wahrheit u. der Freiheit ..." Ebd., 839. Es ist wohl kein Zufall, daß Seckler, der viele seiner Schriften der Unterscheidung von Innen und Außen gewidmet hat, den Apologetik-Begriff wieder zu Ehren kommen läßt. Er gibt als Forschungsprogramm vor: „Damit dürfte nun aber auch deutlich geworden sein, daß die Adjektive 'extrinsezistisch' bzw. 'intrinsezistisch' *systemtheoretisch*, nicht aber psychologisch oder gnadentheologisch zu verstehen sind. [...] Der Weg zur Überwindung der rational-extrinsezistischen Apologetik führt deshalb nur über eine *systemtheoretische* Wendung der Vernunft ins 'Innere' der *Botschaft*, nicht aber über subjektorientierte psychologische Innerlichkeitsorientierungen." Seckler, M., Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: Kern, W. u. a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, Freiburg/Basel/Wien 1988, 451-514, hier 513. Paradoxerweise ist es gerade der „extrinsezistische" Bezug auf Glaubwürdigkeit, der die von Seckler geforderte „Wendung ins Innere" ermöglicht. Erst wo ein System fähig wird, sich innen „von außen" zu beobachten, wird es auch fähig, seine „Botschaft" zu formulieren.

[43] Die Neuscholastik war ein Versuch solcher Delegation: Man überläßt es einer reinen, das heißt *außertheologischen* Vernunftbegründung, den Glauben als rationales Unternehmen darzustellen.

[44] Justins Selbstverständnis als Ex-Platoniker ermächtigt ihn, sich an bestimmten Stellen von Positionen des Platonismus abzusetzen oder besser: sie zu vollenden; allem voran der platonischen Seelenlehre, die er durch seine Logosmetaphysik ersetzt. Vgl. Ivánka,

inniges Gebet zur Wahrheit Christi gelangte. Seine Theologie war in der inneren und äußeren Form noch stark disputationsförmig, wo Irenäus später mit schriftlichen Traktaten antwortete. Man merkte Justin die Philosophenausbildung an, die er bewußt auch noch als Christ weiterpflegte. Dafür ist sowohl der Tryphon-*Dialog* als philosophische Disputationsgattung als auch Justins Lehrpraxis, in der weitgehend über Vorträge und Gespräche kommuniziert wurde, ein Beleg.[45] Justin argumentierte abschweifend, assoziativ und zitierte auswendig. Die Apologien und der Dialog weisen kaum eine Endbearbeitung auf, bei der Dubletten gestrichen und Themenblöcke besser sortiert worden wären. Justins redaktionelle Bemerkungen reflektieren und entschuldigen dies mehrmals.[46]

- Die *beiden Apologien* bilden zusammen ein Werk[47] gerichtet an Kaiser Antoninus Pius (138-161). Sie wurden, wie auch der Dialog, kurz nach 150 in Rom verfaßt, also ca. 20 Jahre nach der Apologie des Atheners Aristides und 20 Jahre vor der Apologie des Atheners Athenagoras. Anlaß waren ungerechtfertigte Anklagen gegen die Christen, die Justin einzeln aufführte und widerlegte, indem er die Rationalität des christlichen Glaubens und vor allem des christlichen Verhaltens aufwies. Der Akzent liegt auf dem Erweis, daß die christliche Vorstellung von Gott als absoluter Transzendenz vernünftiger sei als die des Heidentums. Es gebe zwar Parallelen und Vorläufer im Heidentum, diese seien aber meist in lächerlich entstellte Mythen gekleidet. Relativ spät (1Apol. 12; das volle Christusbekenntnis erst in 1Apol. 46!) kommt er auf Christus zu sprechen, der alles vorhergesehen habe und der der Lehrer aller Christen sei, dem die antiken Heroen ähnelten. Justins christologische Behauptungen sind meist als Zitat verpackt: „Wir nennen ihn ...“, „Wir ant-

---

E. v., Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, 95f.

45 Der Tryphon-Dialog ist die späteste Schrift. Sie setzt die erste Apologie voraus und zitiert sie: Dial. 120,6. Sollte er einen historischen Hintergrund haben, dann legt sich Justins Leben in Palästina nahe, welches aber bei Abfassung des Dialogs schon lange zurücklag. Es handelt sich also um einen hochgradig stilisierten Text, der am Schluß vergißt, daß er ein Dialog ist. „Denn es kann kaum bezweifelt werden, daß Justin seinen *Dialog* als eine Nachahmung des platonischen Vorbildes verfaßte.“ Skarsaune, O., Art. Justin der Märtyrer, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 17, 471-478, hier 472. Dies könnte man noch als Gattungsmerkmal philosophischer Dialoge akzeptieren, die sich in den entscheidenen Passagen nicht mehr als Disputation, sondern als Interview entwickeln.

46 Vgl. Dial. 85,4f.; 118,4f.; 123,7. Lampe wollte zeigen, daß der schweifende, unsystematische Stil durchaus gewollt und gebräuchlich war. Vgl. Lampe, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, Tübingen (2. Auflage) 1989, 231f. Die gestreute Stoffanordnung und das Springen zwischen Themen war eine Technik, die wir heute mit Fußnoten ersetzt haben. Thematisch Verwandtes kann so zusammen gesagt werden, auch wenn es logisch nicht zusammengehört. Allerdings müßten die Entschuldigungen Justins für Wiederholungen dann rein rhetorisch verstanden werden.

47 Vgl. Marcovich, M., Introduction, in: Iustini Martyris apologiae pro Christianis, Berlin/New York 1994, 1-11, hier 9-11.

worten hierauf ...“ In 2Apol. kommt die Theorie von den keimhaften Logoi und ihren Gegenspielern, den verstreuten Dämonen, voll zum Tragen. Die Apologien gipfeln in der Behauptung, daß die vielen Logoi in Christus vollständig seien.

- Der *Dialogus* wurde ca. zehn Jahre später geschrieben. Dort diskutiert Justin mit einem Juden namens Tryphon zwei Tage lang über die Bedeutung des jüdischen Gesetzes als vorläufig und Vorausbild für Christus und das neue Israel, die Christen, wobei am zweiten Tag (ab Dial. 74,4) vieles schlichtweg wiederholt wird. In der Auseinandersetzung mit den jüdischen Monotheismus-Anforderungen wird das Verhältnis des Logos zum Vater problematisiert. Ein Grundzug verbindet den Dialogus mit den Apologien: Alles Mythologische und Rituelle hat seinen Sinn in vernünftiger Sittlichkeit. Der *Dialogus* ist aber weder eine Werbeschrift für noch eine Streitschrift gegen die Juden, die die Göttlichkeit Christi erweisen will (im Unterschied zu den Apologien, die die Christlichkeit des Logos erweisen wollen), weil der Text nicht auf rabbinische Argumente eingeht, sondern auf mögliche Argumente von Christen, die mit dem Judentum liebäugelten,[48] oder Heiden, die sich für die biblische Religion interessierten. Einzig relevant für den Übertritt zur christlichen Religion sei die Anerkennung des Messias Christus und als Minimalritus die Taufe.[49] Wenn, dann mit klarem Bezug zu moralischer Besserung: Die christliche Taufe wird nicht als Reinigung von der Erbsünde beschrieben, sondern als Zeichen der Umkehr und des Bekenntnisses zu Christus, der unsere moralischen Sünden (nicht die Erbsünde!) beseitigt habe. Justins Beispiele sind: Meineid, Diebstahl, Ehebruch. Ziel der Taufe sei das Ablegen von „Zwang und Unwissenheit“.

Gegenüber dem Heidentum entwickelte Justin ein feines Gespür für den Bereich der Orthopraxie bei gleichzeitiger Kulanz im Bereich der Orthodoxie.[50]

---

[48] Vgl. Hyldahl, N., Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, Kopenhagen 1966, 19. Der Dialog geht unmittelbar nach dem Prolog auf die jüdische Forderung nach Beschneidung ein, die mit Hinweis auf eine höhere, „zweite Beschneidung“ des Herzens abgelehnt wird (vgl. Dial. 43,1-2: Taufe als pneumatische Beschneidung, nicht „*kata sarka*“). Wirbt hier das Christentum mit niedrigschwelligeren Bedingungen? Historisch mögen durchaus strategische Rekrutierungsüberlegungen eine Rolle spielen. Hinzu kommt systematisch noch die Depotenzierung von Ritualen. Die körperliche Beschneidung sei so wirkunglos, wie es die rituellen Waschungen seien. Jene verhelfe nicht zur klareren Gotteserkenntnis (vgl. Dial. 12,2), diese reinigten nicht von Sünden (vgl. Dial. 13,1). Die zeitliche Sabbatruhe bedürfte einer überzeitlichen, wahren Sabbatfeier (vgl. Dial. 12,3).

[49] Diese auffällige Zurückhaltung bei der Beschreibung christlicher Rituale wird auch notiert von Benoît, A., Le baptême chrétien au IIe siècle, Paris 1953, 139.

[50] Das Christentum stimme in bezug auf die Schöpfungslehre mit Platos Lehren überein, in bezug auf die naturhafte Unsterblichkeit der Seele (Dial. 4-5) dagegen nicht. Mit den Stoikern stimme das Christentum in bezug auf die Ideale von Sittlichkeit und Freiheit überein, in bezug auf den materialistischen Seelenbegriff (2Apol. 11,7f.) dagegen nicht. Aus der Stoa borgt er den Begriff der *spermatikoi logoi*, die dort lediglich Keimgründe organischer Entwicklung bedeuten. Philo hatte bereits den Begriff umgedeutet zum

- Das *Syntagma* ist die große Unbekannte jeder häresiologischen Studie. Es gehört zu den Grausamkeiten der Geschichte, daß diese früheste und weichenstellende Ketzerdarstellung verlorengegangen ist. Wir kommen daher nicht umhin, einige quellen- und redaktionsgeschichtliche Überlegungen anzustellen. Weil das Syntagma Justins Einschätzung seiner Umwelt enthält, ist der folgende Versuch seiner Rekonstruktion unverzichtbar.
- Die Echtheit der Schrift „De resurrectione“[51] war umstritten, ist aber nach jüngsten Forschungen eher als nicht-justinisch zu betrachten. Bei anderen Pseudo-Justinen wie „Ad Graecos de vera religione“[52] steht die Unechtheit außer Frage.

5.3.4 Exkurs: Das Syntagma, die erste christliche Ketzerliste

Spuren dieser Ketzerliste finden sich bei Irenäus.[53] Seinen „verehrten Vorgängern“ bescheinigte dieser, daß sie gegen die Valentinianer nicht angemessen („*non tamen satis*“[54]) eingeschritten seien. Er sah sich gezwungen nachzubessern. „Sicher ist, dass Irenaeus Schriften Justin’s, den er übrigens nicht näher charakterisirt, excerpirt hat. Nicht nur beruft er sich in seinem grossen Werke zweimal auf ihn [Adv. haer. 4,6,2 und 5,26,2 sowie implizit in 4 praef.], sondern er scheint auch im im ersten Buche Adv. haer. bei der Herstellung des Ketzerkatalogs das Syntagma Justin’s berücksichtigt zu haben, und die Abhängigkeit von der Apologie und dem Dialog mit Trypho ist in allen fünf Büchern seines Elenchus als eine sehr erhebliche zu constatiren.“[55] Irenäus verarbeitete, so die Annahme, für das erste Buch von „Adversus haereses“ das verlorene

---

göttlichen kreativen *logos spermatikos*. Justin mischte später aus beiden sein eigenes Konzept: zum einen die verstreuten Logoskeime, zum anderen den göttlichen Logos als deren Ursprung.

[51] Vgl. Pseudojustin, Über die Auferstehung, Text und Studie von M. Heimgartner, Berlin u.a. 2001, vor allem 20f., 71, 211-221. Heimgartner greift eine Anregung von Harnack auf, wonach diese Schrift einem asketisch gesinnten Apologeten wie z.B. Athenagoras zugeschrieben werden könnte. Man muss diese Hypothese nicht übernehmen, wohl aber Heimgartners präzise Ausführungen zur Unechtheit.

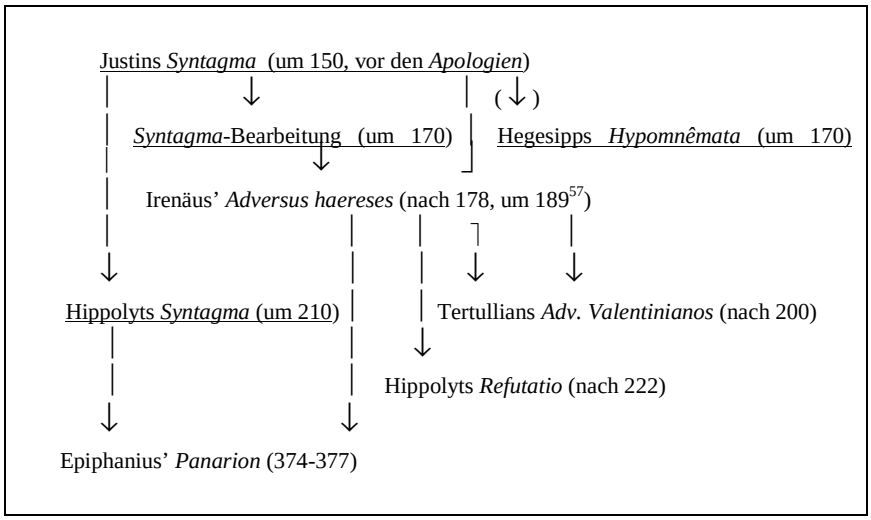
[52] Vgl. Riedweg, Ch., Ps.-Justin (Markell von Ankyra?) - Ad Graecos de vera religione (bisher "Cohortatio ad Graecos"), 2 Bde.: Einleitung und Kommentar, Basel 1994, 180-182.

[53] Außer ihr lassen sich zwischen Irenäus und Justin kaum literarische Abhängigkeiten nachweisen. Vgl. Brox, N., Zum literarischen Verhältnis zwischen Justin und Irenäus, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 58 (1967) 121-128. Brox nennt einige Parallelen: Justin, Apol. 1,12,11 par Irenäus, Adv. haer. 3,2,3 läßt sich auf ein allgemein übliches Sprichwort zurückführen; Justin, Apol. 1,22,4 par Irenäus, Adv. haer. 2,30,2.5; Justin, Apol. 1,52,3 par Irenäus, Adv. haer. 4,33,1. Die letztgenannte Stelle und die explizite Erwähnung Justins in Adv. haer. 5,26,2 stehen in unmittelbarer Nähe zu einer antimarkionitischen Bemerkung. Ein Hinweis darauf, daß Justin in Irenäus’ Erinnerung oder Aufzeichnungen als Markion-Bestreiter gespeichert war. Dies soll im Folgenden noch erhärtet werden.

[54] Adv. haer. 4 praef. 2.

[55] Harnack, A. v., Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der Alten Kirche und im Mittelalter (= Texte und Untersuchungen 1/1), Leipzig 1882, 1-300, hier 130f.

Werk Justins. Das Standard-Modell[56] seit Lipsius und Hilgenfeld kann man so darstellen:



Legende:

- Die Pfeile ↓ symbolisieren direkte Abhänigigkeit, also die Verwendung vorliegender Texte, wobei der Grad der Bearbeitung der Vorlage offen ist. Zwischen Justins Syntagma und Irenäus' Adv. haer. wird seit Lipsius, R. A., Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte - neu untersucht, Leipzig 1875 eine Zwischenstufe angenommen, weil Heinrici, H., Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift. Eine Studie, Berlin 1871 ergeben hatte, daß nicht nur hinter Adv. haer. 1,23-27, sondern auch hinter Adv. haer. 1,11-12 das justinische Syntagma stehen könnte. Die Liste muß also vorher schon „zerbrochen" worden sein.

- Die unterstrichenen Texte gingen verloren. Hippolyts Syntagma wurde von Lipsius aus späteren Schriften, Pseudo-Tertullian (vor 250), Epiphanius (um 375), Filastrius (um 380) und Theodoret (um 453) rekonstruiert. Allerdings bleibt unklar, warum Hilgenfeld nicht Tertullian mitherangezogen hat. Auch dorthin könnte ein Pfeil zeigen. Immerhin hält Tertullian Justin für den ältesten Häresiologen: In Tertullian, Adv. Val. 5 wird er als Zeitgenosse der Erzketzer aufgeführt; in Adv. Val. 1-4 werden die Valentinianer in ihrem weiteren Zusammenhang mit heidnischen Praktiken vorgestellt. Um das Stemma nicht unnötig zu komplizieren, werden nicht alle Beziehungen dargestellt.

War Justin der Autor des Syntagmas?

Die Aufzählung der justinischen Schriften durch Eusebius (Hist. eccl. 4,18,1-6) kennt weder das „Syntagma gegen alle Häresien" noch ein Buch „Markion", sondern nur heidenkritische und philosophische Traktate („Über die Alleinherrschaft Gottes", „Über die Dämonen", „Über die Seele"). Eusebius erwähnt Justin mehrmals, aber Eusebius hat

[56] Vgl. das Schema in Vallée, G., A study in anti-Gnostic polemics. Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius, Waterloo-Ontario 1981, 4-7 Anmerkung 5.

[57] *Terminus a quo* ist die Lyoner Verfolgung 177, *terminus ad quem* sind die 90er Jahre, denn Buch 3 wurde unter dem Episkopat Eleutheros' 175-189 verfaßt. Vgl. Adv. haer. 3,3,3.

nur Justins Apologien und den Dialog „sehr sorgfältig durchgelesen und so ziemlich alle ‘historisch wichtigen Notizen’ aus denselben exzerpirt.“[58] Eine Streitschrift Justins „Gegen alle Häresien“, das *Syntagma*, wurde jedoch von Justin selbst in 1Apol. 26,8 erwähnt. Ob Justin darüber hinaus eine Schrift gegen Markion richtete, ist unsicher, weil Eusebius sie nur erwähnte, aber nicht aus ihr zitierte und sie eventuell mit „Gegen alle Häresien“ verwechselte.[59] Wahrscheinlich hatte das Syntagma einen starken antimarkionitischen Akzent, wodurch es bisweilen auch unter „Gegen Markion“ firmierte.[60] Es legt sich nahe, daß Justin mit dem Syntagma eine *Sammlung aller ihm untergekommenen Häresien und der Gegenargumente* meinte. Ob dieses Syntagma überhaupt für die Veröffentlichung gedacht war oder nur eine Art „Zettelkasten“ für seinen Lehrhausgebrauch war, ist unsicher.[61] Justin war zumindest der Redaktor des Syntagmas, eventuell aber nicht sein Autor.

Justins Syntagma ist Adv. haer. 1,23-27

Lipsius, Harnack, Hilgenfeld und neuerdings Prigent[62] vermuten aufgrund der plötzlichen Ausweitung[63] der Perspektive von Valentinianern und Markosiern auf „alle Häre-

---

[58] Harnack, A. v., Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhundert in der Alten Kirche und im Mittelalter, Leipzig 1882, 1-300, hier 135. Über die unbekannten Werke des Justin informieren Eusebius und Photius, wobei nachgewiesen werden kann, daß dieser den Bericht des Eusebius nur exzerpiert hat und nur vage Titelangaben macht. Auch die verlorengegangenen und bei Eusebius erwähnten Schriften können dem verehrten „Philosoph und Märtyrer“ untergeschoben worden sein. Vgl. ebd., 150 und 146..

[59] Vgl. Eusebius, Hist. eccl. 4,11,8-10.

[60] Justin selbst faßte seine Ausführungen an dieser Stelle zusammen: „Ich habe eine Streitschrift zur Bestreitung aller aufgetretenen Häresien [verfaßt]. Wenn ihr sie einsehen wollt, kann ich sie euch geben.“ Aus dieser Formulierung geht nicht eindeutig hervor, in welchem Ausmaß Justin das Syntagma selbst geschrieben hat. „*Esti de hêmin kai syntagma* [...] *syntetagmenon*“ kann - je nachdem, ob man *esti hêmin* als *dativus auctoris* oder als *dativus possessoris* versteht - sowohl heißen: „Ich habe ein Buch verfaßt“, als auch: „Ich besitze eine Zusammenstellung.“ Ich halte ersteres für wahrscheinlicher, weil sich der *dativus possessoris* auch unter Auslassung von *syntetagmenon* (nur mit „*esti de hêmin syntagma“)* hätte ausdrücken lassen. Der Zweifel an Justins Autorenschaft wird weiterhin durch die Tatsache genährt, daß *syntassô* im klassischen Griechisch überwiegend für editorische Vorgänge gebraucht wird (zusammenstellen, kompilieren), im patristischen Griechisch neben dieser Bedeutung auch für das originale Schreiben (verfassen). Diese allgemeine Doppelbedeutung spiegelt sich auch in Justins Texten; s*yntassein* wird sowohl für „fertige Texte arrangieren“ als auch in der Bedeutung „Texte verfassen“ benutzt. In 1Apol. 31,1 verwendet Justin das Verb, um zu behaupten, daß die Propheten ihre schriftlichen Erzeugnisse selbst *zusammengestellt* hätten. In 2Apol. 15,2 schließt er die Apologie mit den Worten „... hierfür haben wir diese Argumentationen verfaßt“ („... *tous logous synetaxamên*“).

[61] Die Unsicherheit erhöht sich noch, wenn man Justins freien Umgang mit Platonzitaten und alttestamentlichen Schriftzitaten in Betracht zieht. Als Philosoph war er an der Wahrheit interessiert und nicht an Texttreue. Nicht die Texte, sondern die Argumente Platons galten damals als kanonisch.

[62] Vgl. Prigent, P., Justin et l’Ancien Testament, Paris 1964.

[63] R. A. Lipsius und A. Hilgenfeld begründeten diesen Verdacht mit einem Bruch im ersten Buch von „Adversus haereses“: Irenäus habe ursprünglich nur die Irrlehren *seiner* Zeit, allen voran die ptolemäische Spielart des Valentinismus, widerlegen wollen.

sien“ in Adv. haer. 1,22,2, daß Irenäus ab hier dem „Syntagma“ Justins folgt.[64] Das kann am Text plausibel gemacht werden: Den Beginn markiert Adv. haer. 22,2. Dort rundet Irenäus seine bisherigen Ausführungen ab und setzt neu an, man muß nun über „Quelle und die Wurzel“ aller Häretiker informieren. Das Ende markiert Adv. haer. 27,4. Dort faßt Irenäus das bisher Gesagte unter dem Globalvorwurf zusammen, daß alle Ketzer auf Simon, den Magier, und seine Gottlosigkeit (impietas) zurückgehen. In 28,1 setzte er neu ein mit Beispielen für die vielfache Zerspaltung der Häresien.

Für die Annahme, das Syntagma stamme aus der Feder Justins und bilde die Vorlage für Irenäus, Adv. haer. 1,23-27 spricht außerdem, daß die Häresien darin vornehmlich als Mythen und Magien vorgeführt werden. Wenn Justin ein Syntagma schrieb, diagnostizierte er darin aufgrund seiner Code-Form nicht häretische Wissenssyteme, sondern falsche religiöse Praktiken und Erzählungen. Aufgrund der Ketzerliste (Karpokratianer, Kerinth, Ebionäer, Nikolaiten) muß das Stück in Adv. haer. 1,25-26 von Irenäus selbst eingeschoben worden sein. Die Passagen stechen tatsächlich heraus, weil sie sich vor allem den Äonensystemen und Erlösungslehren widmen und kaum ihren magischen Praktiken. Allerdings klingt 1,25,3 sehr justinisch, da dort die Magie mit dem Gedanken der Dämonenherrschaft und dem Vorwurf, sie seien dem Staat gegenüber illoyal, verbunden wird. Eine kurze Inhaltsübersicht über 1,23-24.27 zeigt noch Justins Handschrift, nämlich klare Rückführung aller Häresie auf einen seit apostolischen Zeiten wirksamen Zaubermeister: Simon.

1,23,1-4 handelt vom Erzketzer *Simon Magus* aus Samarien, *ex quo universae haereses substiterunt* (1,23,2). Er war bereits den Aposteln bekannt (Apg 8). Er ist der in die Welt gekommene Vater, seine Begleiterin, eine Helena, die erste Emanation Ennoia (Verstand). Die Propheten berichten nur, was ihnen die bösen Archonten eingegeben haben, das alttestamentliche Gesetz gilt deshalb nicht mehr. Simon hat sich vergöttern lassen und wird als Meister der Zauberkünste dargestellt. Die Priester der Simonianer leben in reiner Liberalität und treiben allerlei Zauberei.

1,23,5-24,2: Nachfolger Simons sind *Menander* und *Saturninus*; sie bauen aufeinander auf. Sie lehren, die Welt sei von Engeln gemacht, der Vater sei unbekannt, und es gebe verschiedene Arten von Menschen (mit und ohne dem Funken *scintilla*). Sexualität halten sie für satanisch.

1,24,3: Die Darstellung des *Basilides* scheint stark überarbeitet zu sein, weil dort nach dem Vorhaben des Irenäus das Emanationensystem in seiner Komplexität vorgeführt

---

Ab Adv. haer. 1, 23 plötzlich kündige er an, *alle* Häresien darzulegen und zu widerlegen. Dieser Sinneswandel erkläre sich aus der Einarbeitung des Syntagmas gegen alle Häresien. Vgl. Hilgenfeld, A., Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Urkundlich dargestellt, Darmstadt (Erstersch. 1884) 1966, 5-8 und 21-30. Vgl. auch Le Boulluec, A., La notion d’hérésie dans la littérature greque, Bd. 1: De Justin à Irénée, Paris 1985, 84f.

64 Vgl. Hilgenfeld, A., Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt, Darmstadt (1. Auflage 1884) 1966, 7 und 25-30. Eine Spekulation mit gleich zwei Unbekannten ist der Vorschlag Hilgenfelds (ebd., 9), die Andeutung des Irenäus (Adv. haer. 1,27,7), er werde Markion gesondert widerlegen, auf Justins Schrift „Gegen Markion“ zurückzuführen. Erstens bleibt unklar, ob es eine solche Schrift gab, zweitens, ob Irenäus etwas direkt aus Justins Feder vorlag. An den hochkomplexen Konstruktionen, ob man aus den fragmentarischen Parallelen zu Hippolyts Refutatio eine gemeinsame Quelle rekonstruieren könne, kann sich die vorliegende Untersuchung nicht beteiligen. Auch Irenäus muß es, vergleicht man die Ketzerlisten, vorgelegen haben.

wird: Erschaffung der Welt durch Archonten und Engel aus Abbildern von oben, 365 Abbildungsverhältnisse, der Vater schützt die Menschen vor dem obersten Archonten (= Judengott), Simon von Cyrene litt für Christus, die Erkenntnis aller Engel und Mächte erlöst aus der sichtbaren Welt. Nur 1,24,5 diskutiert die magischen Praktiken, den Libertinismus und das Prophezeiungsgeflecht der Basilidianer.

Irenäus' Einschub einer erweiterten Ketzerliste:[65]

1,25,1-6: *Karpokrates, Marcellina und „Gnostiker"* sind sowohl dem Thema als auch den Ausführungen nach ein Einschub des Irenäus. Die Welt stammt von verachtenswerten Engeln. Jesus war ein Wissender, eine starke Seele, die Welt und der Leib dagegen nur ihr Karzer. Es folgt der Vorwurf des Libertinismus, alles müsse vor dem Auszug aus dem Leib durchgemacht werden. Erlösung erfolgt aufgrund von Glaube und Liebe, nicht aufgrund von Werken.
1,26,1: *Kerinth* hält Jesus für einen geistbegabten Menschen.
1,26,2: *Ebionäer*: Sie erkennen nur das Matthäus-Evangelium an, praktizieren die Beschneidung, erkennen Gott als Schöpfer, aber nicht Christus als seinen Sohn an.
1,26,3: *Nikolaiten*: Sie sind Libertinisten.
1,27,1: *Kerdon* wird als Simonianer gerechnet und als Vorläufer Markions dargestellt.
1,27,2-4: *Markion* erhält eine ausführliche biograpische Darstellung, wie sie nur noch Simon gewährt wird. Markions Unterscheidung von alttestamentlichem Kosmokrator und neutestamentlichem Gott, seine Manipulationen an Evangelien und Paulusbriefen, seine Leugnung alttestamentlicher Gerechtigkeit werden wiederholt vorgeführt, was an Justin erinnert, dessen Argumentation auf Propheten-Beweisen ruht. Die doketistischen Anteile (Heil nur für die Seele ohne Leib) werden erwähnt, aber nicht kritisch vertieft. Wie eine Klammer fügt sich die Bemerkung an, „daß alle, die irgendwie die Wahrheit verfälschen und die Predigt der Kirche angreifen, Schüler und Nachfolger des Magiers Simon aus Samaria sind. Wenn sie auch den Namen ihres Lehrers nicht zugeben, um die anderen in die Irre zu führen, so ist es doch sein Gedankengut [*illius sententiam*], was sie da lehren. Sie tragen zwar den Namen Jesu Christi als Reizmittel vor sich her, was sie einführen, ist aber Simons Gottlosigkeit in vielen Formen.

Die Passagen zum Publikumserfolg von Simons Zauberwerk in Rom zur Zeit des Kaisers Claudius (vgl. Irenäus, Adv. haer. 1,23,11 *par* Apol. 26,2 und seine Verehrung als Gott in einer Statue sind bei Irenäus und Justin zwar nicht wörtlich, aber sachlich identisch. Die Bemerkung, daß jene Helena aus Tyros stammte, spricht für die Historizität des Details, gab es in Samarien zu jener Zeit doch eine starke Bevölkerungsschicht aus Phönikien. Mehr als quellenkritische Beobachtung interessiert uns aber die redaktionelle Tendenz. Irenäus wollte Simon als Ur-Gnostiker zeichnen, kam aber von der justinischen Vorlage nicht los, die ihn als Ur-Götzendiener und Zaubermeister präsentiert.[66] So mischte sich bei Irenäus auf eigenartige Weise ein Tätigkeitsbericht über ei-

---

[65] Dieser Teil ist eindeutig als Einschub erkennbar, weil es sich um Häresien handelt, die entweder nicht zur simonianischen Familie passen (wie die judenchristlichen Ebionäer) oder ganz einfach zu spät nach Rom kamen, um noch im justinischen Syntagma Aufnahme zu finden (wie Karpokrates ab 155). Der Einschub wurde entweder bereits in der Syntagma-Bearbeitung oder durch Irenäus selbst vorgenommen.

[66] Hinzu kommen noch fünf andere inhaltliche Parallelen, die bei Beyschlag, K., Simon Magus und die christliche Gnosis, Tübingen 1974, 17 aufgezählt werden. Hinter einzelnen Formulierungen könnte eine wörtliche Übereinstimmung durchscheinen (Weil Justin hier aus seinem eigenen Syntagma zusammenfassend referiert, ist freilich kein Stellenvergleich Syntagma-Adv. haer. möglich):

nen größenwahnsinnigen Magier (justinisches Interesse) mit der Darstellung eines sich reinkarnierenden Äonenpaares (irenäisches Interesse). Den Abschnitt über die simonianische Magie erweiterte Irenäus nicht, er referierte ihn schlicht aus zweiter Hand.[67] Die Brüche und Doppelungen zwischen der Vorlage des Irenäus und seinen Einschüben sind einfach herauszupräparieren, vor allem wenn man die Parallelberichte des Epiphanius, Panarion 21,2,4-21,3,5 hinzuzieht.[68]

Irenäus war bemüht, aus Simon und seiner Gefährtin, die bei Justin als Begründer häretischer Schultraditionen gezeichnet wurden, die Protagonisten einer *Lehre* zu machen. Sie verwandeln sich bei Irenäus von der historischen zur mythologischen Größe, *vom Romanautoren zur Romanfigur*. Das läßt sich zum einen aus der fortgeschrittenen Legendenbildung erklären, zum anderen aber aus der andersartigen Häresie-Empfindlichkeit.[69] Bei Justin vollzieht Simon nur irrige Praktiken und predigt „wirres Zeug", bei Irenäus *ist* er Schöpfer, Offenbarer und Erlöser. So wird einsichtig, warum Irenäus die Simon-Tradition zu einer Weltanschauung aufbaute, anstatt sie zur Quacksalberei zu depotenzieren. Justin erzählte noch einen Fall von damals üblicher hellenistischer Religionssynthese, in der man Mythen der Illias mit regionalen Gottheiten und lokalen Ereignissen verband und die Einzelelemente (hier ein Zauberer, dort eine Dirne, hier ein Stück Mythos, dort eine Statue) kombinierte. Bei Irenäus tritt die Geschichte uns schon als ein System aus Beziehungen entgegen, die in ihrer Kompaktheit wahrgenommen wird: Die biographischen und lokalen Details treten in den Hintergrund (Adv. haer. 1,23,1), die soteriologischen Aussagen (Adv. haer. 1,23,2-3: Emanation der Helena, ihr Abstieg, ihr Schöpfungswerk, ihre Erniedrigung, Simons Abstieg, seine Erlösungswerk, Ende der Welt) werden zu einer kohärenten und konkurrenten Heilsgeschichte.

Adv. haer. 1,23,2 (SC 264, 314)	1Apol. 26,3 (Marcovich, 70, Zeilen 2-14)
„*Hic Helenam quandam ipse a Tyro ciuitate Phoenicae*	a: „*Kai Helenên tina,*
quaestuariam	c: *proteron epi tegous statheisan*
cum redimisset,	
secum circumducebat,	b: *tên (sym)perinostêsasan autô kat' ekeino tou kairou,*
dicens	e: *legousi.*
hanc esse primam mentis eius Conceptionem."	d: *tên hyp' autou ennoian prôtên genomenên*"

[67] Vgl. Beyschlag, K., Simon Magus und die christliche Gnosis, Tübingen 1974, 18.

[68] Vgl. ebd., 34.

[69] Es geht nicht mehr nur um wahren Gottesdienst und sein Gegenteil (Zauberei/Götzendienst), also um die Medien des religiösen Codes wie bei Justin, sondern Irenäus untersucht alternative Weltentwürfe, inwiefern sie kompatibel mit dem christlichen Code sind. Hier zeigt sich bereits der Wandel von der Medienorientierung zur Programmorientierung. Fragt Justin noch: „Wo kommt unser christlicher Code in der Welt vor?", so dreht Irenäus die Fragerichtung um: „Wie kommt die Welt in unserem christlichen Code vor?" Über den Medienbegriff allein kann man nicht „regeln", man kann nur den Gebrauch des Codes feststellen.

Behandelte Justin die Valentinianer im Syntagma?

Valentin war zwischen 139 und 165 in der stadtrömischen Gemeinde öffentlich wirksam, und zwar so, daß er sie im Streit verließ. Justin erwähnte ihn an einer einzigen Stelle, aber ohne auf ihn einzugehen. Gemeinhin wird diese Zurückhaltung mit (acht) weiteren, verlorengegangenen Werken erklärt, von denen aber nicht einmal Eusebius die Titel kannte, dafür aber ausführlich die Apologien und den Dialog referierte.[70] Diese Werke widmeten sich vor allem philosophischen Fragen: Seele, Einzigkeit Gottes und Natur. Neben „Gegen alle Häresien" (dem verlorengegangenen Syntagma)[71] wird bei Irenäus noch eine „Streitschrift gegen Marcion" erwähnt.[72] Markion war neben Simon und Menander der dritte und der am gefährlichsten eingestufte Gegner Justins. Ähnlich verhält es sich mit der verlorengegangenen Schrift „*Logos pros Hellênas*", die laut Eusebius vom Wesen der Dämonen handelte.[73] Auch in den erhaltenen Texten taucht das Thema „Dämonen" konsequent in verschiedensten Zusammenhängen auf. Man kann eine Themenkontinuität bei Justin annehmen, die sich durch erhaltene *und verlorene* Schriften zieht. Es ist unwahrscheinlich, daß Justin die valentinische Schule in einer uns nicht erhaltenen Schrift zu einem Hauptthema gemacht hat, wenn er sie in den uns vorliegenden Schriften nur beiläufig behandelt. So bleibt als letzte Möglichkeit das schon erwähnte *Syntagma*.

Fehlen die Valentinianer im Syntagma (Adv. haer. 1,23-27)?

Auffällig ist bei dieser Aufzählung, *warum die Valentininaner nicht behandelt* werden. Das *Syntagma* müßte wenigstens die bei Justin sonst genannten Häretiker enthalten. In seinen Schriften finden sich zwei verschiedene Ketzerlisten, wie aus seinen Aufzählungen sichtbar wird:

- nach Apol. 1,26: Simon - Menander - Markion,
- nach Apol. 1,56.58 in derselben Abfolge: Simon - Menander - Markion,
- nach Dial. 35: Markianer (Markosier? Markioniten?)[74] - Valentinianer - Basilidianer - Satornilianer,
- nach Dial. 120: Simon.

---

70 Vgl. Eusebius, Hist. eccl. 4,18,1-10.

71 Hilgenfeld bezieht Tertullians Bemerkung in Adv. Val. 5, vier (Justin, Miltiades, Irenäus, Proculus) hätten vor ihm wider die Valentinianer geschrieben, auf das Syntagma. „Verloren gegangen ist Justins's Bestreitung, welche noch vor 147 verfasst ward, als den Valentinus alsbald nach seinem Bruch mit der rechtgläubigen Kirche behandelt haben muss." Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Urkundlich dargestellt, Darmstadt 1966, 290f.

72 Vgl. Adv. haer. 4,6,2.

73 Vgl. Hist. eccl. 4,18,3.

74 Die Alternative für Konjekturen ist klar: Setzt man *Markioniten* für die „Markianer", dann bedeutet die Ketzerliste aus Dial. eine Fortsetzung der Ketzerliste aus 1Apol. Setzt man die *Markosier* (Anhänger des bei Irenäus ausführlich geschilderten Valentinianers „Markos") an ihre Stelle, dann handelt es sich um eine ganz andere Ketzerliste, die vor allem Gnostiker aufreiht. Ich gehe von der ersten Möglichkeit aus. Justins Wahrnehmung war meines Erachtens noch zu grob, um innerchristliche und außerchristliche Häresie unterscheiden zu können. Man könnte spekulieren, das Syntagma habe mit Simon begonnen und mit Markion geendet, alle anderen Ketzer seien dazwischen eingebaut gewesen. Die unterschiedlichen Ketzerlisten aus Justin, 1Apol. 26 und Dial. 35 wären dann Teile der umfassenden Ketzerliste im Syntagma.

Der *Tryphon-Dialog* wurde nach den Apologien geschrieben. Kann es sein, daß Justin zur Zeit der Abfassung der Apologien (etwas nach 150) die Häretiker der zweiten Ketzerliste noch gar nicht gekannt hat, sondern nur *Simon - Menander - Markion*? Hat er die Häretiker erst später kennengelernt? Das ist extrem unwahrscheinlich, weil die Valentinianer in Rom als christliches Lehrhaus, also als Konkurrenz- oder Kooperations-Unternehmen zu Justins Lehrtätigkeit, aktiv waren. Sicher ist, daß Justin sie kannte und sie als Schule unter die christlichen Häretiker rechnete. Als erste Vermutung legt sich nahe, daß das in 1Apol. erwähnte *Syntagma* auch die Häretiker der Ketzerliste aus Dial. 35 enthält, daß aber Justin es tunlichst vermied, in einer Verteidigung des Christentums innerchristliche Spaltungen ausführlich auszubreiten, zumal er vorher die Zersplitterung der Wahrheit in den antiken Mythen anprangerte. Beschränkte er sich stattdessen auf Simon-Menander-Markion und stilisierte diese als Magier-Schule?[75] Justin wollte in 1Apol. 26 darlegen, daß diese Leute sich selbst zwar Christen *nennen*, es aber nicht *sind*.

Aus den beiden Ketzerlisten Apol. 1,26 und Dial. 35 kann man nun mit Harnack versuchen, die Gliederung des justinischen Syntagmas zu rekonstruieren: *Simon - Menander - Markion - Valentin - Basilides - Satornil*, wobei die ersten drei in 1Apol. 26, die letzten vier - Markion taucht beide Male auf - in Dial. 35 berichtet werden. Harnack kommt zu dem Schluß, daß „das valentinianische System für Justin noch nicht im Vordergrund gestanden haben kann."[76] Ebenso verhält es sich mit den Ebioniten. Sie waren im *Syntagma* noch nicht enthalten und wurden erst mittels des generalisierteren Gnosis-Begriffs des Irenäus in Ketzerlisten aufgenommen. Harnack ergänzt das *Syntagma* nach einem Vergleich mit der Ketzerliste des Römers Hegesipp,[77] hinter der er das erste Exzerpt des justinischen *Syntagmas* vermutet, und behauptet so die vollständige Rekonstruktion dieser ersten christlichen Ketzerliste.[78] Lipsius' Annahme, die irenäische Liste halte sich an die Reihenfolge aus dem *Syntagma*, wird von Harnack korrigiert: „(...) dagegen wird diese Hypothese wahrscheinlich, wenn man die Voraussetzung ihr unterlegt, das justinische *Syntagma* habe diejenigen Ketzereien umfasst, die wir im ersten Kapitel unserer Untersuchung als in demselben enthalten nachgewiesen haben."[79] Das justinische Syntagma habe nur die von Hegesipp noch treu bewahrten Ketzereien dargestellt und widerlegt und in dieser Gestalt sei es Irenäus „zur Grundlage seiner Nachrichten über die Häretiker gemacht worden."[80] Das zweiteilige *Syntagma* (erste Gruppe: *Simon - Menander - Markion*; zweite Gruppe: (Markion -) *Valentin – Basilides - Saturninus*) wurde von Irenäus in drei Teile zertrennt und umgebaut: Irenäus beläßt den *Simon - Menander*-Teil am Anfang und fügt direkt den *Saturninus - Basilides*-Teil an, wobei er die Reihenfolge umdreht und *Valentinus* (der bei Justin zu diesem Block gehört) streicht. Nach der Einschaltung von anderem Material (*Karpokrates - Marcellina* -

---

[75] Bei der Dublette 1Apol. 56.58 ist sichtbar, wie schwer sich Justin tat, Markion an Simon - Menander anzubinden. Markion wird in 1Apol. 58 wenigstens als Verführer gezeichnet, wenn schon der Magie-Vorwurf bei ihm nicht zutrifft. Weil Justin Markioniten aus eigener Anschauung kannte und wußte, daß diese Leute weder Magier noch Gnostiker waren, vermochte er es nicht, diese fugenlos in die Ketzerliste einzubauen.

[76] Harnack, A. v., Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Leipzig 1873, 34.

[77] Überliefert in Eusebius, Hist. eccl. 4,22.

[78] Vgl. Harnack, A. v., Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Leipzig 1873, 36-41.

[79] Ebd., 49.

[80] Ebd., 55.

Kerinth - Ebionäer - Nicolaiten[81]) bringt Irenäus endlich den fehlenden *Markion*, dem er als Vorläufer einen gewissen *Kerdon* voranstellt. Die Auslassung Valentins wird mit den umfangreichen Ausführungen zu allen möglichen Spielarten des Valentinianimus vor (Adv. haer. 1, 1-9 und 11f.) dem *Syntagma* ausgeglichen.[82] Die Valentinianer kannte Irenäus laut Adv. haer. 4 praef. 2 aus früheren und „besseren Bestreitungen".

Wenn es das *Syntagma* also gab, schenkte Justin darin den Valentinianern nicht wenigstens so weit Aufmerksamkeit wie den Basilidianern und Satornilianern, die er in Dial. 35 zusammen mit den Valentinianern auflistete? Hinzu kommt, daß die Anhänger des Saturninus in Adv. haer. 1,24 direkt an die Reihe *Simon - Menander* angeschlossen wurden. Daß die Valentinianer bereits im Syntagma gänzlich fehlten, ist demnach äußerst unwahrscheinlich. Die Vermutung lägt sich nahe, daß Justin sie kannte, aber nur nachlässig wahrnahm. Er zählte sie sozusagen „unter anderen" auf, weil er Beispiele für Christenfraktionen suchte, deren sittliche Vorstellungen ihm problematisch erschienen. Wir müssen nochmals fragen: Woher dann das Fehlen in Adv. haer. 1,23-27?

Ist Adv. haer. 1,11-12 der Valentinianer-Teil des Syntagmas?

Es ist nur logisch, daß Irenäus, der mit den ptolemäischen Valentinianern begann und immer wieder auf sie zurückkam, *den Valentin-Teil aus dem Syntagma herausschnitt und ihn entweder woanders einbaute oder glattweg ersetzte*. Da der Bericht über die ptolemäischen Valentinianer in Adv. haer. 1,11-12 eine Doppelung zum großen Ptolemäus-Referat in Adv. haer. 1,1-10 darstellt, wurde hinter 1,11-12 der von Irenäus versetzte und bearbeitete Valentin-Teil aus Justins *Syntagma* vermutet. Auch wird in 1,11,1 erstmals die „Schule Valentins" als Beispiel der „gnostischen Häresie" genannt. Deshalb soll im folgenden dieser Teil skizziert werden:

1,11,1: Widersprüche *unter den Valentinianern*, bereits bei Valentin selbst. Jesus wird einmal vom Theletos, einmal vom Christos, einmal vom Anthropos und von der Ekklesia emaniert.

1,11,2-3: Widersprüche bei *Sekundus* und einem weiteren Lehrer, der sich „nach noch Höherem und noch 'Gnostischerem' ausstreckt".

1,11,4: Ein polemischer Ausbruch des Irenäus: „Auweh, auweh (*Iou iou kai pheu pheu)*". Die Äonennamen werden von den Gnostikern selbst erfunden: „'(...) Ich nenne sie Henotês', dann hat er damit ganz deutlich zugegeben, daß es erfunden ist, was er da

---

[81] Diese Häretiker können aus chronologischen Gründen noch nicht in Justins Werk vorhanden gewesen sein.

[82] Es bleibt die Frage, wieso Irenäus diese Umstellungen vornahm. Adv. haer. 1, 23-27 ist eine Darstellung aller Häresien als Ableger von Simon. Sicher ist, daß Irenäus nach theologischen und nicht nach chronologischen Gesichtspunkten gruppierte, denn in Adv. haer. 3,2,1 wird Basilides für jünger als Kerdon und Markion gehalten, obwohl er in 1,24,3 vor Kerdon kommt. Wahrscheinlich, so Harnack, verarbeitete Irenäus eine zweite Quelle. Das zeigt ein Vergleich mit der resümierenden Bemerkung in Adv. haer. 2,31,1, wo er nur diejenigen Häretiker anführt, die zusammen mit der Widerlegung der Valentinianer ebenfalls widerlegt worden sind (das sind: Markion - Simon - Menander als erster Block und Saturninus - Basilides - Karpokrates als zweiter). Die in 1,23-27 von ihm eingearbeiteten Häresien (Karpokrates - Marcellina - Kerinth - Ebionäer - Nikolaiten) tauchen in diesem Resümee nicht mehr auf. Das heißt, Irenäus verfolgte Systembildungen, wobei er im valentinianischen System das Hauptgewicht sah.

redet.“ Das sarkastische Melonen-Gleichnis des Irenäus: Das gnostische Pleroma wird als Gemüsefeld dargestellt.[83]

1,11,5: Eine *weitere Gruppe*. Auch sie wollen *gnôstikôteroi* sein als die anderen Gnostiker. Die einen gehen von einem geschlechtslosen Ursprung aus, die anderen von einem androgynen Ursprung, wieder andere von einem Urpaar.

1,12,1: Widersprüche bei den *Ptolemäern, die einen* behaupten, der Ursprung habe zwei Begleiter (Gedanke und Wille).

1,12,2: Wieder ein polemischer Ausbruch: Das erinnere doch eher an den homerischen Zeus als an Gott!

1,12,3: *Andere Ptolemäer* gehen von einer einmaligen Äonen-Enstehung aus und lehnen genealogische Reihen ab. Die Äonennamen bezeichnen nur Regungen der Selbstemanation des Vorvaters.

1,12,4: Widersprüche und Streit um den Soter.[84] Es gibt fünf verschiedene Meinungen: Der Heiland sei aus 30, aus zehn, aus zwölf, aus zwei Äonen hervorgegangen bzw. er sei mit dem Vorvater identisch.

Folgende Beobachtungen lassen daran zweifeln, daß hier justinisches Material vorliegt:

- Die Darstellung zeichnet sich geradezu durch Lust aus, Komplexität darzustellen. Am Schluß soll für den Leser deutlich werden: Die Gnostiker übertreffen sich jeweils selbst; das gnostische System ufert immer weiter aus ins immer Voranfänglichere und immer Höhere. Ziel ist, die valentinianischen Lehr-Varianten aufzuzeigen. Hierin ähnelt die Stelle frappierend Adv. haer. 1,28,1, dem ersten Satz nach dem Syntagma-Einschub. Auch dort wird ein vorangegangenes, längeres Textstück mit dem Hinweis ergänzt, daß sich die häretischen *Systeme* immer weiter aufspalteten und die Komplexität zunehme.

- Die Personen der Autoren, Lehrer und Prediger treten gegenüber ihren Lehren in den Hintergrund. Nicht eine einzige Anekdote zu persönlichen Verfehlungen unterbricht die Ausführungen, wie öfters in 1,23-27. Legt man Justins Schilderung seines Gegners Kreszens daneben, wo er die Person, ihren Lebenswandel und ihr Diskussionsverhalten zu diskreditieren versucht, so bleibt Adv. haer. 1,11-12 auffällig blaß.

---

[83] Dieser Abschnitt bietet eine köstliche Satire auf inflationierende Religiosität: die Lehre vom „vorsubstanzlosen Kürbis“. Dieser habe zusammen mit der Perinane (Überleere) die große Gurke hervorgebracht. (Gemüsebezeichnungen werden bei Hesiod, Seneca und Homer gerne pejorativ gebraucht. Vgl. Brox, N., Fußnote 38 zu dieser Stelle.) Der Verfremdungseffekt entsteht zunächst dadurch, daß Irenäus die Namen austauscht. Er persifliert aber auch die Logik: Neben dem Uranfang existiert der Urkürbis, nebem diesem die Überleere. „Da diese beiden eins sind, brachten sie eine Frucht hervor, ohne sie herauszulassen“, die Gurke. Mit ihr zusammen existiert die Melone. Alles zusammen emaniert weitere Melonen.

[84] „... indem er [Soter] die Namen seiner Vorfahren [aller Äonen, die aus dem oberen Logos und der oberen Zoe stammen] beibehält [...] Darum heißt er Christos, weil er die Anrede des Vaters, von dem er emanierte, beibehielt.“ Adv. haer. 1,12,4. Irenäus stellt die verschiedenen Nomenklaturen direkt nebeneinander, um sie der Lächerlichkeit preiszugeben. Die Multivozität bestimmter Äonen entsteht aus der Weitervererbung ihrer Namen in die nächsten Emanationsgenerationen. Die Namen fungieren zugleich als Abstammungshinweis und kumulieren sich mit zunehmender Zahl an Hervorbringern. Dies ist besonders auffällig beim Soter, der als Frucht aus der Harmonie aller Äonen im Pleroma hervorgeht.

- Die Darstellung in Adv. haer. 1,11f. orientiert sich am Leser. Die Formulierungen sind kompakt wie ein schriftliches Exzerpt aus vorliegenden Texten. Man muß mehrmals lesen und vergleichen. Justins Stil dagegen ist diskursiv und am Hörer orientiert.

- Justin hat neben der Sittenwidrigkeit das „Heidnische" an den Ptolemäern herausgestellt: ihre Gottlosigkeit, die sich in der Geringschätzung des Schöpfers (vgl. 1Apol. 26) und im Genuß von Götzenopferfleich (vgl. Dial. 35) äußert. Für Justin ist Häresie ja noch „Heidentum im Christentum", weil Heiden und Häretiker von Dämonen gesteuert sind.

- Justins Syntagma ordnet die Häresien nach dem *diadochê*-Schema zu einer Kette von Abspaltungen. In 1,11,1 aber ist nicht von der *diadochê*, sondern der *didaskaleion Oualentinos* die Rede. Justin kennt den Begriff *didaskaleion*, verwendet ihn aber nur einmal für *christliche* Jüngerschaft.[85]

- Der gesamte Abschnitt ist als Anti-*regula* angeordnet (Vater = Bythos, Christus = Achamoth-Emanation, Heiliger Geist = Befruchtung), ein Charakteristikum bei Irenäus (siehe 8.3.4).[86]

- Weiter fehlt jeder Hinweis auf die prophetischen Schriften, mit denen Justin zu argumentieren pflegt. Häresie ist für ihn (vgl. Dial. 35) zunächst die Mißachtung der Weissagungen. Dieser Vorwurf hätte sich gerade bei den Valentinianern nahegelegt.

Fazit: Alle in 1,11f. untersuchten Varianten werden nach dem Schema verglichen, nach dem sie die Entstehung der Äonen-Achtheit erklären. Der Autor sucht hinter der Vielfalt weniger eine Lehrer-Schüler-Genealogie, wie Justin in 1,23ff., sondern ein Zentralsystem. Das ist eine fortgeschrittene Form der Komplexitätsreduktion und setzt bereits den Übergang von Punkt-zu-Punkt-Beziehungen voraus, wie sie in der Apologetik noch vorherrschen. Adv. haer. 1,11-12 schildert häretische Begriffssysteme, 1,23-27 schildert häretische Gruppierungen. 1,11f. ist am Valentinian*ismus* interessiert und daher irenäisch, 1,23ff. ist an Simon*ianern* interessiert und daher justinisch. Der Perspektivenwechsel von „-ianern" zu „-ismen" korrespondiert mit unserer These, die Apologetik denke noch in interaktiven Handlungen, wogegen die Häresiologie bereits in Kommunikationen vorgehe. Deshalb ist hinter Adv. haer. 1,11-12 Irenäus, nicht Justin zu vermuten. Justin kannte die Valentinianer, nahm sie aber nicht als Valentinianismus wahr. Valentin war für ihn ein irrender christlicher Lehrerkollege.

Valentinianer im Syntagma!

Uns interessiert an diesen Quellenforschungen die Frage: Wie kommt es, daß Justin ausführlich den Magier Simon und in dessen Windschatten Menander und Markion behandelte, aber die Valentinianer nur nannte? „Wie ist es möglich, dass alle die Stellen, wo er auf die Gnosis zu sprechen kommt, wohl den Eindruck verrathen, den auf ihn Markion und die antinomistische Gnosis gemacht hat, niemals aber nur eine Spur von dem Eindrucke zeigen, der durch das valentinianische System z.B. hervorgerufen wäre? Hier kann es nur eine Antwort geben: Die Systeme des Valentin, Basilides, Satornil müssen damals erst hervorgetreten sein, als Justin sein *Syntagma*, seine Apologie

---

[85] Vgl. 2Apol. 2,13. Dort erzählt Justin vom dem standhaften Lehrer Ptolemäus, der auch unter der Folter noch - eingedenk der Lehre (*didachê*) Christi - seine Jüngerschaft (*didaskaleion*) bekannte. G. Rauschen BKV, Bd. 12 übersetzt: „bekannte er sich im Bewußtsein des Guten, das er dem christlichen Unterricht verdankte, zu der Lehre Christi."

[86] Vgl. Adv. haer. 2,19,8-9; 3,16,1; 4 praef. 2-3 und Epid. 99-100.

schrieb, und werden damals noch die Bedeutung nicht gehabt haben, die sie in der Folgezeit weit über andere Richtungen hervorhob."[87] Harnack nahm an, daß der Valentinianismus in den Jahren 150 bis 170 eine fast punktuelle Blüte erreicht hatte, die mit der „absoluten Speculation in den valentinianischen Systemen"[88] auch schon wieder zusammenfiel. Justin hätte sie also gar nicht und Irenäus nur noch als etwas Vergangenes wahrnehmen können. Dem widerspricht meines Erachtens die Tatsache, daß Justin im *Dialog mit Tryphon* die „Valentinianer" und nicht nur einen Häretiker namens Valentin erwähnt. Der *Dialog* wurde wenigstens ein Jahrzehnt nach der *Apologie* verfaßt. Sollten sich die Valentinianer in dieser Zeit nicht weiterentwickelt haben? Gerade im *Tryphon-Dialog* hätte es sich nahegelegt, die Valentinianer den Juden als ein Beispiel für die Mißinterpretation von Heiligen Schriften vorzuführen: So kommt es, wenn man, von Dämonen getrieben, religiöses Wissen gebraucht! Es mag sein, daß die Valentinianer zur Zeit der Abfassung von *Syntagma* und *Apologie* erst begannen, sie waren aber doch schon als „Valentinianer" bekannt, was die Bildung eines Schülerkreises voraussetzt.

Wenn - wie oben gezeigt - Adv. haer. 1,11-12 kein Bestandteil des Syntagmas war, so heißt das nicht, dass die Valentinianer nicht darin gelistet waren. Ich halte es für wahrscheinlich, dass Irenäus den Valentinianer-Teil des Syntagmas bei der Einarbeitung in Adv. haer. 1 gestrichen und durch eigenes Material ersetzt hat. Was sollte er auch mit einer flüchtigen Erwähnung anfangen, wenn erstens bei ihm der Valentinianismus for-

---

[87] Harnack, A. v., Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Leipzig 1873, 78. Mit dieser partiellen Blindheit des Syntagmas ließe sich auch sein Verschwinden erklären. „Eben weil bereits in nächster Folgezeit sich dasselbe als unzureichend gerade gegenüber den bedeutsamsten Erscheinungen der Häresie erwies, wandte man sich von ihm ab und griff nach anderen Werken, die zwar Ausführlicheres boten, aber in vielen Punkten unzuverlässiger waren." Ebd., 79.

[88] Ebd., 79. Als Grund für die Erfolgslosigkeit des Valentinianismus gibt Harnack fast schon systemtheoretisch die fehlende Immanenz-Konvertibilität an. Die Stelle sei ihrer Eindringlichkeit wegen ausführlich zitiert: „Was diese Speculation jedoch an Umfang, Höhe und Tiefe in raschem Sich-Entfalten gewonnen hat: sie musste es durch den Verlust an Kraft und zündender Wirkung büssen, der als das negative Complement mit jenem positiven Wachsthum Hand in Hand ging. Was sie zu einem lebendigen Factor in der Geschichte des Christenthums zur Zeit ihrer ersten Blüthe gemacht hatte, es war die schroffe Antithese gewesen, mit der sie herrschenden Richtungen bestimmt entgegentrat; ihre Stärke beruhte in der Festigkeit und Schärfe ihres Gegensatzes auf den Gebieten des realen Lebens.

Aber der dichtenden Phantasie und der tiefsinnigen Speculation wachsen die Flügel: sie schwingt sich aufwärts, weit hinaus über den Boden des wirklichen Geschehens, weit hinaus über die Kämpfe der ringenden Zeit. Dadurch enthebt sie sich selbst der Aufgabe Antheil zu nehmen an dem Streit der Parteien. Das Schwert, das sie selbst eine Zeitlang geschwungen, hat sie weggeworfen; nicht ziemt es dem Alles begreifenden Weisen mit Gewalten nutzlos zu streiten, deren unveränderliche Natur es mit sich bringt, das Wahre nur unter der Form des Wirklichen, das Göttliche nur in der Hülle des Sinnlichen, das Gute nur unter der Autorität des Gebotes erfassen zu können. Die Aufgabe dieser Speculation kann es vielmehr nur noch sein, durch die reine Selbstdarstellung gleichbegabte und gleichgestimmte Seelen heranzuziehen." Ebd., 80. Bereits Anfang des 3. Jahrhunderts war die Attraktion der Gnosis erloschen, es finden sich keine bedeutenden Schriftsteller mehr, und bei den Häresiologen überwog, wie z.B. in Hippolyts Werken, das dokumentarische Interesse. Seine Ketzerlisten sind geschlossen, genetisch folgerichtig, sie wollen belegen, nicht mehr widerlegen.

maliter der Hauptgegner ist und zweitens er aus eigener Anschauung und eigenen Quellen viel mehr Detailwissen besaß als das Syntagma bieten konnte.

5.3.5 Justin, der Lehrer

Ein christliches Schulhaus

Es lag auf der Linie der Argumentation Justins, die christlichen kultischen Praktiken möglichst vernünftig und esoterik-frei zu erläutern. Er wollte das Wissensförmige, Einleuchtende der christlichen Religion hervorheben: Das Christentum ist Aufklärung für die abergläubische Welt. Anerkennenswerte Philosophie durfte weder nur (im heutigen Sinne) kognitives noch nur (im heutigen Sinne) praktisches Wissen produzieren; die Suche nach der Wahrheit war identisch mit der Suche nach dem richtigen Leben. Philosoph zu sein bedeutete daher auch eine bestimmte Existenz über eine bestimmte Tätigkeit hinaus. Das Ziel der Philosophie war letztlich das philosophische Leben selbst: Das Erkennen beschert Glück und das Glück besteht in der wahren Erkenntnis. Das *agathon* war in allen Schulen ein inhaltlicher, kein formaler Begriff, d.h. er bestand in seiner Erfüllung. Ihn zu wissen, heißt ihn zu tun.[89] Weil das Höchste zugleich wahr, schön und gut ist,[90] bestand das Ziel aller Philosophie seit Platon darin, das Leben samt seiner Alltagsdinge in die Form des Wissens zu bringen.

Es liegt auf derselben Linie, die christliche Religion als Philosophie darzustellen. Justin hielt sie für einen weiteren, besonders gelungenen Versuch, das Leben zu formen. Eventuell führte er eine eigene Schule nach Vorbild der römischen Philosophenschulen. Ob sie innerhalb einer christlichen Gemeinde in Rom angesiedelt oder eine eigene Veranstaltung war, läßt sich nicht entscheiden. Justin schilderte das Gemeindeleben eher von außen. Wichtig ist hier nur die Beobachtung, daß mikrosoziologisch die Vereine (*collegia*) und Schulen (*scholae*) am ehesten der Sozialform „Gemeinde“ entsprachen.[91] Verein und Schule konnten sowohl religiös als auch profan sein, sie konnten ganz einfach Berufsgenossenschaften sein oder auch halbreligiöse Beerdigungsvereine, sowohl philosophische Jüngervereinigungen als auch Clubs für

---

89 Vgl. Platon, Politeia 503e-505e.

90 Heideggers Auslegung des platonischen Höhlengleichnisses verdeutlicht, wie das neuzeitliche Verständnis den Wahrheitsbegriff auf kognitive, sachliche Richtigkeit (Code: *orthotês*, Programm: *homoiôsis*) einschränkte auf Kosten des Verständnisses von Wahrheit als Unverstelltheit (Code: *a-lêtheia*, Programm: *philo-sophia*) und Einpassung der gesamten Existenz in die Lichtung des Seins. Vgl. Heidegger, M., Platons Lehre von der Wahrheit, in: Heidegger, M., Wegmarken, Frankfurt am Main (2. Auflage) 1978, 201-236, besonders 228-233.

91 In der jüngsten Zeit sind die Parallelen zwischen beiden ausgiebig erforscht worden. Vgl. Klinghardt, M., Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern, Tübingen u.a. 1996. Der Ursprung dieses Forschungsprogramms liegt in Mommsen, Th. H., De collegiis et sodaliciis Romanorum, Kiliae 1843.

organisierte Geselligkeit.[92] Sie besaßen nicht selten eine eigene Satzung, die die eigenen Feste, Mahlzeiten und Mitgliedsbeiträge regelte. Es ist mittlerweile Forschungskonsens, daß die Christen sich in diese vorgesehene Rechtsform mit ihren Sozialformen (liturgische Feiern, Gemeinschaftsmähler) einpassen konnten. Wenn die „Acta Iustini“[93] eine Erinnerung an das Milieu des Justin behalten haben, dann lebte er „oberhalb der Bäder des Timothinus“. Seneca berichtete anschaulich, was es bedeutete, über einem Bad zu „hausen“. Man muß es sich als eine Mischung aus Sporthalle, Schwimmbad, Massagesalon, Würstchenbude und Fitneß-Studio vorstellen, mit allerhand lauerndem Diebesgesindel.[94] „This was not the kind of life, or the aspect of Greco-Roman culture, with which Justin wanted contact. On the other hand, he was probably not eager to meet a prefect either.“[95] Justin hielt wahrscheinlich die Waage zwischen Öffentlichkeit und Unauffälligkeit, er lebte also weder versteckt noch exponierte er sich. Sein Schicksal zeigt, daß man Mitte des 2. Jahrhunderts als Christ in Rom leben und lehren konnte, aber vor dem Zugriff durch Inquisitoren nie gefeit war.

In den „Acta Iustini“ verteidigte sich Justin, daß er seine Hörer bei sich und nur bei sich in der Wohnung versammelt hätte.[96] Dies entspräche der übli-

---

92 Vgl. Wilken, R. L., Kollegien, Philosophenschulen und Theologie, in: Meeks, W. A. (Hg.), Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt, München 1979, 165-193, hier 182-191.

93 Vgl. Freudenberger, R., Die Acta Justini als historisches Dokument, in: Beyschlag, K./Maron, G./Wölfel, E. (Hg.), Humanitas - Christianitas (Festschrift v. Loewenich), Witten 1968, 24-31. „Wir dürfen in den Akten der Textform I doch einen ziemlich genauen Augenzeugenbericht vom Verlauf des Verhörs sehen ...“ Ebd., 30. Die „Acta Iustini“ berichten vom Verhör durch den Stadtpräfekten Junius Rusticus. Ihre Redaktion, wahrscheinlich aus dem 4. Jahrhundert, hat nur Einleitung und Schluß verändert. Aus seiner schlichten Gestalt und aus dem Verzicht auf starke hagiographische Rhetorik kann man die historische Zuverlässigkeit des Dokuments hoch einschätzen. So ergeben sich an Details: Prozeß und Tod zwischen 163 und 167, seine Mitangeklagten waren kleinasiatische Christen, wahrscheinlich alle Sklaven, keine Bürger, das Verfahren diente zur Feststellung des christlichen Bekenntnisses durch einfache Interrogation (nicht durch das Testen der Bereitschaft zu opfern), der verhörende Präfekt war als Stoiker bekannt. Freudenberger schreibt den Opferungsbefehl einer redaktionellen Anpassung an eine spätere Rechtslage (Opferedikt des Decius um 250) zu.

94 Seneca, Epistula 56, 1-3: „Sieh, von allen Seiten umdröhnt mich vielfältiger Lärm: unmittelbar über einer Badeanstalt wohne ich. Stell dir nun alle Arten von Geräuschen vor, die Haß auf die eignen Ohren verursachen können: wenn kräftigere Männer trainieren und ihre mit Blei beschwerten Fäuste schwingen, [...]. Wenn aber ein Ballspieler dazukommt und zu zählen beginnt die Bälle, ist es aus. Füge nun hinzu einen Streithammel und einen Dieb, einen ertappten und jenen, dem die eigene Stimme im Bade gefällt ...“ Seneca, L. A., Philosophische Schriften, Bd. 3: An Lucilius, Briefe über die Ethik 1-69, Darmstadt (4. Auflage) 1995, 447f.

95 Grant, R. M., Greek Apologists of the Second Century, Philadelphia 1988, 75.

96 Vgl. Musurillo, H., The Acts of the Christian Martyrs, Oxford 1972, 44.

chen Sozialform stadtrömischer Lehrhäuser.[97] Man unterrichtete meist in der gemieteten oder geliehenen Wohnung eines Gönners. Justins Schriften sind von der dialogischen Struktur durchzogen: Er dachte in Frage-Antwort-Beziehungen, ganz im Gegensatz zu Irenäus, der monologe Abhandlungen schrieb und nur in wenigen Passagen der Emphase in Rede überging. Obwohl Irenäus seinem Leser eine Argumentationshilfe an die Hand geben wollte, erfüllten die Schriften Justins diese Aufgabe viel besser: Er nahm Einwände vorweg, er faßte zusammen, er übernahm gegnerische Argumente, er entschuldigte sich für Wiederholungen.[98] Justins Lehrerstatus scheint besonders deutlich durch im Trypho-Dialog, der trotz verschärfter Polemik eine sympathische, verständnisvolle Gesprächsatmosphäre verbreitet. Dial. 120 argumentiert geradezu rücksichtsvoll.[99] Die Lehrer in Rom kannten sich, wahrscheinlich über den Austausch der Schüler, die verschiedene Häuser besuchten. Justin zum Beispiel führte eine öffentliche Disputation mit dem philosophischen Lehrer Kreszenz: „Denn ihr [Kaiser und Sohn] sollt wissen, daß ich [Justin] ihm einige diesbezügliche Fragen vorgelegt und dabei die Einsicht gewonnen und ihm auch nachgewiesen habe, daß er in Wahrheit nichts davon versteht. Zum Beweise, daß ich die Wahrheit rede, bin ich bereit, falls euch jene Unterredungen nicht hinterbracht worden sein sollten, ihm die Fragen in eurer Gegenwart noch einmal vorzulegen.“[100] Im Gegensatz zu Wanderpredigten war ein Lehrhaus ein institutioneller Beweis für die Wichtigkeit des Themas und die Bedeutung des Lehrers. Die Schüler trafen sich oft zur Nachbearbeitung in „Arbeitsgruppen“ und diskutierten ihre Mitschriften. Der Unterricht diente also nicht ausschließlich der internen Katechumenenvorbereitung, sondern auch der Erklärung und Fortentwicklung der Lehre.

Die Hochschätzung des Titels *Lehrer* leitete sich von der Vorstellung ab, Christus selbst sei der *didaskalos* schlechthin gewesen. Mit dieser Bezeichnung führte Justin Christus in der Apologie (1Apol. 4,7) ein. Innerchristlich kannte man die Funktion des Lehrers sogar als Amt des *disdaskalos* (neben den Aposteln und Propheten).[101] Im Umkreis des Polykarp und des Papias gab es wandernde Presbyter, die Lehrvorträge hielten. Irenäus, ein Bewunderer Polykarps, überlieferte solch einen Vortrag in Adv. haer. 4,26-32. Je stär-

---

97 Vgl. Cancik, H., Gnostiker in Rom. Zur Religionsgeschichte der Stadt Rom im 2. Jahrhundert nach Christus, in: Taubes, J. (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 2: Gnosis und Politik, München u. a. 1984, 163-184.

98 „... worauf ich noch einmal aufmerksam machen will um dieser willen, welche gestern noch nicht bei uns waren; ihretwegen wiederhole ich der Hauptsache nach noch vieles, was gestern gesagt worden ist. Wenn ich auch jetzt zu euch davon spreche, trotzdem ich das gleiche schon wiederholt gesagt habe, so bin ich mir bewußt, nicht töricht zu reden.“ Dial. 85,4f.

99 Ähnlich urteilt Barnard, L. W., Justin Martyr. His Life and Thought, Cambridge 1967, 40: „in an amicable spirit“.

100 2Apol. 3,4 (in alter Zählung 8,4).

101 Zuletzt als Trias aufgelistet in Didache 11.

ker sich die Gemeinden nach innen organisierten, desto mehr trat die Trias Bischof-Presbyter-Diakon in den Vordergrund. Bereits in den Pastoralbriefen wurden einige *didaskaloi* beschuldigt, die „gesunde Lehre“ zu verlassen und den Leuten, die neuheidnische Mythologie mögen, nach dem Mund zu reden.[102] Das Lehramt war anscheinend freier und offener als die anderen Ämter. Ignatius kannte in Kleinasien um 120 schon keine Lehrer mehr. „Aber in Rom hat sich sich bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts der Lehrerstand abseits von der kirchlichen Organisation gehalten. Justin hat unangefochten dort sein *didaskaleion* und hat als *didaskalos* seine Autorität. Sein Schüler Tatian war Lehrer und hat, als er aus Rom weichen mußte und nach Syrien ging, wiederum sein *didaskaleion* errichtet.“ Wahrscheinlich war auch Celsus ein Schüler Justins, der sich ebenso von seinem Lehrer abwandte wie Tatian. „Allerdings sieht man auch an seinem Beispiel, mit welchen Gefahren - vom kirchlichen Gesichtspunkte aus gesehen - das freie Lehramt drohte und bedroht war. Die gnostischen Schulen der Valentinianer haben sich nicht freiwillig, sondern erst gezwungen von der Kirche getrennt; die Einrichtung der Schule gab ihnen lange Zeit die Möglichkeit, neben der Kirche zu existieren, ohne doch das Band ganz zu zerreißen.“[103]

Konkurrenz und Kontinuität der Schulen

Die Philosophenschulen standen in Konkurrenz zueinander; die Lehrhäuser haben sich in Rom als Bildungsangebote wahrgenommen wurden und nicht als Orden. Man war nicht gezwungen, sich exklusiv zu verpflichten, sondern durfte auswählen und springen. Tacitus ermunterte dazu, sich von *allen* Schulen Grundkenntnisse zu erwerben, und Galenus war wie Justin durch die vier klassischen Philosophenschulen gegangen. Die Lehrhäuser waren auch für Gasthörer jederzeit offen und hielten öffentliche Disputationen gegeneinander.[104] Justin berichtete in 2Apol. 3,2 von einer solchen Disputation mit Kreszens, ja er führte mit dem Tryphon-Dialog eine Disputation vor. Irenäus dagegen schrieb stets, daß er das unverhohlene Auftreten der Valentinianer in Lyon „observiert“.[105] Nirgends berichtete er von formellen Streitgesprächen. Im Gegenteil: Kirchenchristen sollten den Kontakt und das Gespräch mit Häretikern meiden.[106] „Adversus haereses“ wurde in der Absicht geschrieben, den Leser mit den häretischen Systemen bekanntzumachen und für Gegenargumente vorzubereiten. Die Lektüre der Häresiologie ersetzte die per-

---

[102] Vgl. 2Tim 4,3f.

[103] Bousset, W., Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus, Hildesheim/New York (1. Auflage 1915) 1975, 317.

[104] Vgl. Hahn, J., Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit, Stuttgart 1989, 64f. und 89f. und 98f.

[105] Vgl. Adv. haer. 3,15,3.

[106] Vgl. Adv. haer. 1,16,3; 3,4,1.

sönliche Begegnung. Wenn Justin ein philosophisches Lehrhaus betrieb und die Valentinianer eine eigene Schule bildeten, war es geradezu unumgänglich, daß beide Parteien einander begegneten, sei es direkt, sei es über gemeinsame Schüler.

Im Rom des 2. Jahrhunderts gab es eine gewisse Zahl von Lehrern mitsamt ihren Lehrhäusern. Sie konnten ungehindert wirken und bildeten neben dem Gemeindechristentum eine eigene Ausgestaltung von Christentum: Man traf sich in ihren Häusern nicht zur Gottesdienstfeier, sondern zur Vorlesung und zum Diskurs. Selbstredend, daß die diskursive Versammlung niedrigschwelliger war als die rituelle. Zu den Lehrtreffen konnten wahrscheinlich auch andere Interessierte und Zweifler hinzustoßen. Leider gibt es kein Zeugnis über Verlauf und Struktur christlichen Lehrbetriebs. Die bekannten Lehrer, die zeitgleich um 150 in Rom wirkten, waren Justin, sein Schüler Tatian, Valentin sowie dessen Schüler Ptolemäus und Herakleon.[107]

Schule war nicht gleich Schule. Es gab professionelle Lehrstühle (mit Skripten, festen Vorlesungszeiten, Veranstaltungen auf öffentlichen Plätzen etc.), die sogar staatlich alimentiert wurden. Daneben gab es private Salons, in denen locker miteinander diskutiert wurde.[108] In ihnen trafen sich die noch nicht etablierten (gnostischen und gemeindekirchlichen) Christen. Sie führten wohl nicht über 50 Mitglieder. Innerhalb dieser überschaubaren Verhältnisse bildeten sich die Überlieferungskontinuitäten, die mit *diadochê* bezeichnet wurden, eine Art intellektuelle Loyalität gegenüber dem Schulhaupt, heraus. Justin verwendete diesen Begriff für philosophische Schulen, für die prophetische Tradition und für die häretischen „Valentinianer". So selbstverständlich das klingt, so klar müssen wir diese Art der Wissenszuschreibung gegenüber der kirchlichen (ab Irenäus) abheben: Wissen wurde nicht über ein Credo tradiert, sondern über die Reformulierung des Gelesenen und Gehörten. Das konnte durchaus kreativ geschehen, solange man auskunftsfähig war gegenüber anderen Hörern. Man hielt sich in der „Gedankenströmung" eines Lehrers.

Der *diadochê*-Begriff war äußerst komplex in seiner Verwendung. Le Boulluec weist nach, daß im 2. Jahrhundert ein Trend zur Rückführung auf den Gründer stattfand. Die Philosophen wollten ihre Ideen an einen alten Meister binden. Man bezeichnete sich als „Platoniker", nicht als „Akademiker". Der Platonismus war unter anderem deshalb so erfolgreich, weil er zunächst als „Schule plus Gründungshaupt" stilisiert wurde und es bei „Platonikern" schwieriger war, sie als frei flottierende, phantasierende Denker anzu-

---

[107] Für eine Gesamtübersicht der Lehrer in Alexandria, Karthago und Syrien siehe die Kurzporträts in Neymeyr, U., Die christlichen Lehrer im Zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte, Leiden u.a. 1989. Leider kommt das valentinianische Lehrhaus nicht vor.

[108] Zu dieser Unterscheidung siehe Markschies, Ch., Valentinian Gnosticism. Toward the Anatomy of a School, in: Turner, J. D./McGuire, A. (Hg.), The Nag Hammadi Library after Fifty Years, Leiden u.a. 1997, 401-437, hier 405-410.

greifen wie die Stoiker und die Peripatetiker (Kyniker wollten gar nicht als Schule auftreten). Justins Kritik richtete sich auf die *falsche Weitertradierung* eines intakten Anfangswissens (*spermata tou logou*), sowohl bei den Philosophen, die die Logosoffenbarung an Platon durch eigenbrötlerisches und sektiererisches Nachdenken (*hairesis!*) entstellten, als auch bei den Juden, die durch Falschpropheten vom offiziellen Judentum abfielen.[109] Das Häretische war nicht die Schulbildung, sondern die „Nicht-Schulbildung", aufgrund derer man sich weigerte, sich in den Strom des vom Logos geoffenbarten religiösen Menschheitswissens einzuordnen. Man trug noch den Namen der Schule („Platoniker" oder „Christ"), man driftete aber bereits in Eigenmeinungen ab. Komplizierend kam bei Justin hinzu, daß er neben dem philosophischen Gebrauch (Nachfolge des Lehrers durch Schüler) auch den jüdischen kannte (Kette der Propheten, die kein bestalltes Amt innehatten). In Dial. 52,3 und 49,6 sprach er von der prophetischen und der mosaischen *diadochê*, die in Johannes dem Täufer bzw. Jesus Christus kulminiert seien. Wer sich von diesem in keiner Weise institutionalisierten Traditionsstrom entfernte, gehörte zu einer Sekte (*haireseis*), von denen Justin im Judentum eine Menge kannte: „Genisten, Meristen, Galiläer, Hellenianer ..."[110] Analog zu den jüdischen zählte er auch die christlichen Häretiker mit Sammelbezeichnungen auf: „Markianer, Valentinianer, Basilidianer, Satornilianer".[111] Mit „*Oualentinianoi*" meinte Justin also die *Besucher der valentinianischen Salon-Schule*. Sie betrieben nach Ansicht Justins nominell Christentum analog zu einigen philosophischen Zirkeln, welche Philosophie betreiben und sich so nennen, aber nicht die Wahrheit suchen würden. Er betrachtete sie als einen Teil der dämonengesteuerten Erosion der Wahrheit, weil sie in götzendienerischer Weise (das hatte Justin im Syntagma an Simon schon plakativ aufgezeigt[112]) einen selbsternannten Guru zum Schulhaupt erhöben, anstatt an die Quellen der Wahrheit zurückzugehen. Daher trügen sie den Christentitel zu Unrecht, und man müsse sie nach dem Haupt ihrer Schulmeinung (*gnômê*) benennen. Christus selbst habe den Mißbrauch seines Namens vorausgesehen:

> „Ich antwortete: 'Deshalb, weil es solche Männer [die Christen genannt werden und Götzenopferfleisch essen] gibt, welche ausgeben, daß sie Christen seien, und daß sie den gekreuzigten Jesus als Herrn und Christus bekennen, welche aber nicht dessen Lehren, sondern diejenigen lügenhafter Geister verkünden, werden wir, die Anhänger der wahren und reinen Lehre Jesu Christi, in unserem Glauben und in der von Jesus verkündeten Hoffnnung nur noch mehr gestärkt. Denn das, wovon er im voraus verkündete, daß es in seinem Namen geschehen werde, sehen wir mit eigenen Augen tatsächlich eintreten. Er hat nämlich gesagt: 'Viele werden kommen in meinem Namen, die äußerlich mit Schafspelz bekleidet sind, innerlich aber reißende Wölfe sind.' [...] Darum,

[109] Vgl. Dial. 62,4 und 80,4.
[110] Dial. 80,4.
[111] Dial. 35,6.
[112] Vgl. die Syntagma-Rekonstruktion aus Adv. haer. 1,23 oben (5.3.3).

> meine Freunde, gibt es viele und hat es solche gegeben, die gottwidrige und gotteslästerliche Worte und Taten lehren und doch im Namen Jesu kommen; von uns [also nicht als Selbstbezeichnung, sondern als Diskriminierung!] werden sie nach dem Namen derer genannt, von denen die einzelnen Lehren und Meinungen [*didachê kai gnômê*] ausgegangen sind. Sie lehren nämlich - die einen auf diese, die anderen auf jene Weise - Lästerungen gegen den Schöpfer des Weltalls und gegen Christus, dessen Ankunft von ihm geweissagt wurde, und gegen den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Mit keinem von ihnen haben wir Gemeinschaft [*koinônoumen*]; denn wir wissen, daß sie in ihrer Gottvergessenheit, Gottlosigkeit, Sündhaftigkeit und Lasterhaftigkeit auch Jesus nur dem Namen nach bekennen [*homologein*], nicht aber ihn verehren [*sebein*]. Wenn sie sich Christen heißen, machen sie es wie diejenigen Heiden, welche den Namen Gottes auf ihre Arbeiten [*cheiropoiêtoi*, eigentlich: „Werke ihrer Hände"] schreiben und an sündhaften und gottlosen Zeremonien teilnehmen. Von jenen heißen die einen Marcianer, andere Valentinianer, andere Basilidianer, andere Satornilianer, die einen so, die anderen anders; jeder hat seinen Namen vom Gründer des Systems [*gnômê*, eigentlich: „Lehre, Meinung"]. Sie handeln wie diejenigen, welche glauben, Philosophen zu sein, und welche - wie ich in der Einleitung bemerkte [siehe Dial. 1-8] - die Philosophie, welche sie vertreten, nach dem 'Vater der Lehre' [*patêr tou logou*] benennen zu müssen meinen."[113]

Justin dachte noch ganz im „Verursacherprinzip": Die Häresien seien auf diejenigen Personen zurückzuführen, die sie in die Welt gesetzt hätten. Der inhaltliche Hauptvorwurf an die Häretiker erschöpft sich darin, Christus zu bekennen, aber nicht zu verehren. Nun kam es bei Justin zu einer künstlichen Konstruktion. Justin *verband das Schema von der religiösen Sektiererei/Häresie (die er bei Juden und Christen beobachtete) mit dem Schema von der philosophischen Schule/diadochê (was er aus seiner Lehrpraxis kannte)*: Justin stellte die freiflottierenden Häresien anhand einer Lehrer-Schüler-Kette dar, die von Simon Magus bis zu Markion reichte. Das war in sich ein Widerspruch, weil Häresie ja gerade für Diskontinuität steht. Wie sollte da Genealogie zustandekommen? Dies wäre nur erklärbar, wenn man annimmt, daß Justin strikt prosopographisch und nicht doxographisch dachte. Seine Aufzählungen wären dann *Aneinanderreihungen von Personen und nicht die Zusammenstellung eines Systems*. Das Syntagma war ganz in dieser lockeren Nachfolge-Logik konstruiert und war meines Erachtens nicht mehr als eine Liste aus Steckbriefen über den inakzeptablen Lebenswandel der Häretiker.[114]

Obwohl Justin in „Schulen" dachte, darf man also nicht einen strengen Schulbegriff vermuten. Die Bindung an die Ursprungsperson in der Vorzeit (Platon, Mose) lockerte ja die Bindungen im aktuellen Schulbetrieb: Man mußte nicht genau wiederholen, was man an diesem Tag gehört hatte, solange man es auf den Gründer beziehen konnte. Die Konstruktion einer häretischen Gegenschule seit Simon wurde bei Justin nicht inhaltlich bestimmt,

---

[113] Dial. 35,2-6.

[114] Dies erklärt, warum bei Irenäus das Schul-Schema vor allem in Adv. haer. 1,23-27 vorkommt, also dem Teil, in dem er das justinische Syntagma eingearbeitet hat!

sondern lose zusammengehalten durch den Einfluß der Dämonen. Justin verfügte außer diesem „äußerlichen“ Merkmal, der dämonischen Einflüsterung zum Götzendienst, und außer dem „formalen“ Merkmal, der Abtrennung vom *mainstream*, über keinen strengen Häresiebegriff:[115] Wer sich falsch verhalte, glaube auch falsch, und umgekehrt. Lehrersein drücke sich aus im Christsein, und nur ein tugendhafter Christ könne ein guter Lehrer sein.[116] Deshalb konnte Justin nie orten, ob eine andere Schule einen *anderen* Gott dachte, er konnte nur orten, daß jemand falsche Medien hierzu aussuchte. *Die Häretiker waren schlecht organisierte christliche Schulen, in die die allgegenwärtige Versuchung zum Götzendienst wieder eindrang.*

5.3.6 Nachbarschaft von Justin und Valentinianern

Wir gehen von der Annahme aus, daß Justin die Valentinianer und höchstwahrscheinlich auch Valentin selbst aufgrund der Zeitgleichheit (ca. 135 - ca. 165), der örtlichen Nähe (beide lebten in Rom in einem der Christenviertel) und der organisatorischen Ähnlichkeit (sie wirkten beide in Lehrhäusern) persönlich kannte. Ein Vergleich mit Markion zeigt, wie sehr er die Valentinianer vernachlässigte. Markion kam erst kurz vor 140 nach Rom und wurde bereits 144 aus der Gemeinde ausgeschlossen. Danach leitete er wahrscheinlich von Rom aus die von ihm gegründete Kirche, war aber zu diesem Zwecke viel auf Reisen. Ca. 155 sprach er auf einem seiner Rom- (oder Ephesus) Aufenthalte mit Polykarp, wo es zum endgültigen Bruch kam.[117] Justin kannte Markion, weil er „auch jetzt noch“ (*kai nun eti*)[118] wirksam war. Deshalb stellte er dessen Anhänger seiner „aktuellen Häretikerliste“ in Dial. 35 voran: „Markianer, Valentinianer, ...“ Obwohl aber Markion *später* als Valentin nach Rom kam und *früher* wieder abreiste (Valentin wirkt dort bis ca. 165), fügte ihn Justin seiner grundsätzlichen „Erzketzer-Liste“ in 1Apol. 26 an: Simon, sein Schüler Menander und Markion. In 1Apol. 58 wurde Markion zusätzlich noch einmal als ein hervorstechendes Beispiel für Dämonenverführung traktiert. Ihm galt das Hauptaugenmerk, die Valentinianer verschwanden dahinter im Windschatten.

---

[115] Justin kann Verehrung der falschen Götter und falsche Verehrung Gottes noch nicht auseinanderhalten, weil er sich so auf die Medien konzentriert, daß ihm Codedifferenzen entgehen. Er bleibt einem einwertigen Code verhaftet Gott | ~~Nichtgöttliches~~, bei dem stets unterstellt ist: Alle suchen Gott, nur manche mit den falschen Mitteln.

[116] Wie ein Ostinato durchzieht die Behauptung der gegenseitigen Abhängigkeit von Lebenswandel und Lehre Justins Schriften: vgl. 1Apol. 8,1f.; 10,6; 16,8; 19,8; 2Apol. 1,2; Dial. 8,2; 117,3. Es spiegelt seine einwertige Codierung wieder, in der Wahrheit ungetrennt das Gegenteil von Unwahrhaftigkeit/Heuchelei (praktischer Aspekt: Tun) und das Gegenteil von Unwahrheit/Irrtum (theoretischer Aspekt: Handeln) zu sehen: Wahrheit | ~~Unwahrheit, Unwahrhaftikeit~~.

[117] Vgl. Adv. haer. 3,3,4.

[118] 1Apol. 26,5.

Weshalb schweigt Hermas?

Als Argument gegen Justins gnostische Blindheit könnte man das Schweigen des Hermas, eines anderen römischen Lehrers, bezüglich der Valentinianer ins Feld führen. Der „Hirt des Hermas", so der Forschungskonsens, entstand um 140 in Rom. Der Autor war also Zeitgenosse Justins und Valentins.[119] Obwohl der Text ein paarmal auf Abweichler zu sprechen kommt, nennt er die Gnostiker nicht. Daraus zu schließen, die Gnostiker wären um 140 in Rom zu unscheinbar oder noch nicht vorhanden gewesen, wäre falsch, denn Hermas' Thema waren die Sünder als die moralisch von Gott Abgefallenen, nicht die theologisch von der wahren Lehre Getrennten. Auch die Pseudopropheten in Mandata 11,18f. wurden nicht als Häretiker identifiziert. Sie unterscheiden sich von den wahren Propheten allein durch üblen Lebenswandel und schlechte Motive, nicht durch Heterodoxie.[120] Hermas gliederte die Gruppierungen innerhalb der stadtrömischen Christenheit nach ortho*praktischen* Kriterien in Sünder- und Tugend-Gruppen: 1. abgefallene Lästerer, 2. Heuchler, 3. Reiche, 4. Unentschiedene, 5. dreiste und selbsternannte Lehrer, 6. Verleumder, 7. Lautere, 8. Apostel und Lehrer, 9. gute und schlechte Diakone, 10. Gastfreundliche und Bischöfe, 11. Märtyrer, 12. unschuldige Kinder.[121] Wichtig für unsere Untersuchung ist die Beobachtung, daß Hermas die „eigenwilligen Lehrer", mit denen eventuell damalige stadtrömischen Gnostiker gemeint waren, nicht als Häretiker behandelte, sondern unter andere vergebungsfähige Vergehen einreihte. *Die Irrlehrer sind noch irrende Lehrer*. „Sie haben zwar den Glauben, sind aber schwer zu belehren, dreist und selbstgefällig, wollen alles wissen und wissen doch gar nichts. Wegen ihrer Dreistigkeit verließ sie die Einsicht und alberne Torheit zog bei ihnen ein. Sie rühmen sich ihrer angeblichen Einsicht und wollen Lehrer nach eigenem Gutdünken sein, dabei sind sie dumm."[122] Dies ist ein erster Hinweis auf die gnostische Blindheit, unter der auch Justin litt. Der Binnenperspektive des Hermas auf die Gemeindezucht kann man auch das gänzliche Fehlen von Bezugnahmen auf das Judentum zurechnen. Die gesamte Schrift ist im Vergleich zum weltoffenen und bildungserfahrenen Justin zwar kreativ, aber theologisch weniger entwickelt.

Auch die These, die Valentinianer seien erst spät in den Ketzerkatalog Justins gekommen, weil diese allmählich intoleranter geworden seien[123] oder weil die Valentinianer allmählich erfolgreich geworden seien,[124] halte ich für eine Fehldeutung. Daß die Valentinianer erst im zehn Jahre späteren Dialog *ausdrücklich* genannt wurden, heißt nicht, daß sie im *Syntagma*, das der *Apologie* schon vorausliegt, nicht genannt wurden. Entscheidend ist die Tatsache, daß im *Dialog* die verschiedenen Ketzergruppen innerhalb einer ausholenden Seiten-Argumentation, wiederum innerhalb der Streitfrage, von wem Psalm 71 spreche, eher beiläufig genannt wurden: Tryphon fragt, wieso es Christen gebe, die den Verzehr von Götzenopferspeisen verharmlosen würden (vgl. Dial. 35,1), wo doch die Christen nach Auskunft des Justin so tapfer allem

[119] Vgl. Der Hirt des Hermas, übersetzt und erklärt von N. Brox, Göttingen 1991, 23-25.
[120] Ebd., 263-266.
[121] Vgl. Der Hirt des Hermas, Simil. 9,1; 17-29.
[122] Der Hirt des Hermas, Simil. 9,22,1f.
[123] Vgl. Langerbeck, H., Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglaube in der römischen Gemeinde 135-165, in: Langerbeck, H., Aufsätze zur Gnosis, Göttingen 1967, 167-179, 174f.
[124] Vgl. Harnack, A. v., Zur Quellenkritik des Gnosticismus, Leipzig 1873, 79.

Götzenkult widerstünden (vgl. Dial 34,8). Justin entgegnet mit der Weissagung, es würden „falsche Propheten“ auftreten, die zwar im Namen Jesu, aber gegen den Schöpfer und gegen den Gott Abrahams predigen würden. Die inhaltliche Beschreibung der Häresie legt nahe, daß Justin zuvorderst *die Markioniten* im Kopf hatte, mit denen er auch seine Beispielliste begann.[125] Drei andere Sekten werden aufgezählt, darunter die Valentinianer, bevor sich die Liste im Unbestimmten verliert: „die einen heißen so, die anderen anders“ (Dial. 35,6). Diese *lakonische* Nennung der Valentinianer unterscheidet sich in Form und Inhalt beträchtlich von der ausführlichen Behandlung der Häresien Simons, Menanders und vor allem Markions in 1Apol. 26 und 56f. Dort ist Häresie das Thema und Simon der exemplarische Gegenstand. In Dial. 35 ist Götzenopfer das Thema und die Valentinianer sind nur ein Beispiel für Libertinismus diesbezüglich. Daß Justin ihnen den Christentitel absprechen muß, bedeutet ja, daß die Valentinianer als Christen galten und sich als solche bezeichneten.[126] Tryphon mag eine Kunstfigur des Dialoges sein, doch hat Justin darin die jüdisch-palästinensische und auch die judenchristliche Sicht auf das Christentum zu Wort kommen lassen,[127] in der Valentinianer durchaus als Christen galten. Der Titel „Valentinianer“ ist also nicht Selbstbezeichnung, sondern eine herabsetzende Benennung durch Außenstehende.[128] Sie bildeten eine unter den Christen Roms bekannte und anerkannte Fraktion. Auch G. Lüdemann untermauert diese Beobachtung. Nach tendenzkritischer Sichtung der Angaben über den Ausschluß Valentins aus der römischen Gemeinde bei Justin, Tertullian und Irenäus (vor allem Adv. haer. 3,4,3) kommt er zu dem Ergebnis, daß Valentin bis zu seinem Tod (in Rom!) wenigstens zwanzig Jahre[129] „innerhalb der römischen Gemeinde verblieb, unangefochten und bewundert lehrte“.[130] Auch Irenäus kämpfte noch gegen Valentinianer, die als Christen auftraten, so daß Hippolyts *Syntagma* (um 200) als erstes Dokument gelten muß, das auf eine *vollzogene* Häretisierung zurückblicken konnte. Bis dahin konnten Valentinianer als Christen gelten.

---

[125] Justin argumentiert in Dial. 35,5 inhaltlich ganz parallel wie zehn Jahre zuvor in der antimarkionitischen Passage 1Apol. 58,1: Kriterium der Häresie sei Leugnung des Schöpfergottes und des von den Propheten vorhergesagten Christus.

[126] Vgl. auch Tertullian, Adv. Val. 4,1.

[127] Vgl. Harnack, A. v., Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho, in: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 39, Leipzig 1913, 47-98, hier 91f.

[128] Daß Dissidenten von ihren Gegnern auf ihren historischen oder organisatorischen „Gründer“ reduziert werden, ist eine durch die Religionsgeschichte ununterbrochen geübte Nomenklatur: Papisten, Lutheraner, Mohammedaner ...

[129] Vgl. Lüdemann, G., Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 70 (1979) 86-114, hier 91, 93.

[130] Ebd., hier 96. Die Angabe Justins in Dial. 35,6, die Valentinianer gehörten zu den Häretikern, bezieht Lüdemann auf die Ptolemäer.

Fazit

Justins Schriften lassen kaum Verwurzelung im Gemeindeleben erkennen; er kannte die Gemeindepraxis, wahrscheinlich als Kirchgänger, bot aber keine Einblicke in deren inneres Leben. Seine Beschreibungen des Gottesdienstes und des Gemeindelebens fallen im Vergleich zu seinen Ausführungen über Sittlichkeit knapp und sehr allgemein aus. Am Gottesdienst interessieren ihn vor allem die ethischen Anteile (Kollekte und Mahnpredigt).[131] Die Lehrer verfügten geistig wie sozial über die größere Mobilität im Vergleich zu den Gemeindenchristen, die kompakt unter sich blieben. In diesem intellektuellen Milieu begegneten orthodoxes und gnostisches Christentum einander, um miteinander oder auch gegeneinander zu experimentierten. Wohl gab es Lehrdissense, aber sie verliefen als Diskurs. Man kann davon ausgehen, daß Justin mit Valentinianern Kontakt hatte. Denn auch der Valentinianismus war in Rom als Lehrhaus organisiert und nicht als religiöse Sekte. Dies ist für unsere Untersuchung bedeutsam, weil so die direkte Konkurrenz zum justinischen Lehrbetrieb plausibel wird. Beide bedienten sich aus dem Repertoire der Sozialformen und Arbeitsweisen, wie es für Schulen im 2. Jahrhundert nach dem Import griechischer Vorbilder üblich war: Ein Lehrer hielt vor ca. 50 Schülern Vorlesungen, stellte und beantwortete Fragen. Man erwartete bei der Erörterung spezieller Probleme, daß diese wenigstens vor einer kleinen Öffentlichkeit geschah.

Justin kannte Valentinianer sowohl zur Zeit der Abfassung des *Syntagmas* als auch zur Zeit der Abfassung des *Tryphon-Dialoges*, aber er nahm sie kaum wahr und exkommunizierte sie zu keiner Zeit. Die Justinianer bildeten neben den Valentinianern und wahrscheinlich auch neben ihren Ablegern, den Ptolemäern, um 150 eine Schule in Rom. Aus all dem muß geschlossen werden, daß das justinische *Syntagma* nur Simon, Menander und Markion ausführlich behandelte, die anderen Häresien dagegen nur streiften. Bei letzteren war sich Justin anscheinend nicht klar, wieso Leute abwichen, die selbst Christen waren, die Wahrheit suchten und nicht durch Götzendienst auffielen (wie exemplarisch der Selbstvergötterer Simon). Daher mußte Irenäus neu ansetzen: Seine Vorgänger hatten zwar wichtige Vorarbeit geleistet, aber sie hatten ihre Hauptaufgabe nicht erledigt, „*quia ignorabant regulam ipsorum*“,[132] sie hatten den Code der valentinianischen Häresie übersehen.

5.3.7 Protagonisten in Justins Umwelt

Um die verwirrenden Umweltbezüge Justins zu formalisieren, soll eine Skizze der Abstände unter den verschiedenen religiösen Protagonisten gezeichnet

---

[131] Vgl. Salzmann, J. Ch., Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1994, 241-257 führt das Fehlen von Fachtermini bei Justin auf dessen Absicht zurück, den Eindruck einer intransparenten Sekte zu vermeiden.

[132] Adv. haer. 4 praef. 2.

werden. Sie dient als Negativfolie für die Skizze, die zu Irenäus angefertigt werden wird. Die Anordnung Dämonen - Heiden - Juden - Propheten - Philosophen - Christen - Häretiker gibt das Auftreten dieser Gruppen in Justins Version der Heilsgeschichte wieder.[133]

Dämonen

Für Justin sind Dämonen ein Unfall: Ungehorsame Engel hatten, laut Gen 6, Verkehr mit Menschen und zeugten Zwischenwesen, die Dämonen. Nicht die Empörung gegen Gott steht am Anfang, sondern die Verfehlung gegen die Sittlichkeit.[134] Diese verführen die Menschen seither vornehmlich durch Zauberei zu Opferkulten, Unzucht, Mord, Ausschweifung.[135] Aber die Dämonen verführen nicht nur zum Götzendienst, sie sind, laut Psalm 95,5, identisch mit den Heidengöttern.[136] Sie versuchen, alle religiöse Verehrung auch sich zu lenken. Ihr erfolgreichstes Mittel ist die Nachäffung: Wahre Prophezeiungen werden zu entstellten Mythen,[137] wahrer Gottesdienst wird zu entstelltem Opferkult. Weil sie z.B. schon aus den Prophezeiungen gewusst haben, daß die Christen eines Tages Taufen vollziehen würden, haben sie die Heiden zu rituellen Waschungen veranlaßt.[138] Gegen die wahre Offenbarung setzen die Dämonen Pseudo-Offenbarungen. Ihr Ziel ist es gewesen, die Menschen vom wahren Gott und dem wahren Logos abzulenken.[139] Christus hat die Dämonen aber durch sein Leiden, zu dem diese beigetragen haben, unterworfen und ihre Macht gebrochen. Es war sogar ein Motiv für das Kommen Christi, die Herrschaft der Dämonen zu brechen.[140] Christen besitzen die Macht, bei

---

[133] Aus der Rückschau von Irenäus aus hat man versucht, bei Justin Ansätze eines *theologischen Begriffes* von Heilsgeschichte zu rekonstruieren. Vgl. Scharl, E., Der Rekapitulationsbegriff des Heiligen Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt, Freiburg im Breisgau 1941, 120-125. Das ist gründlich mißlungen. Justin kennt weder eine *dispositio* noch eine *recapitulatio*. Die von Scharl herangezogenen Stellen sind unsichere Justin-Fragmente oder redigierte Justin-Zitate (vgl. Adv. haer. 4,6,2). Die Eva-Maria-Parallele in Dial. 100 ist eine Symbolmeditation, ebenso wie die Auslegung der jüdischen Vorausbilder Beschneidung, Versöhnungstag, eherne Schlange. Sie bilden jedes für sich einen Weissagungsbeweis, aber sie fügen sich nicht zusammen zu einer christlichen Universalgeschichte. Justins Perspektive ist noch ganz unabgeschlossen der suchende Blick in die *heidnische und jüdische* Vorgeschichte, was sich dort an Parallelen zum Christusgeschehen finden lasse.

[134] Auch Wey, H., Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus, Winterthur 1957, 254f. weist nach einer eingehenden Analyse auf den Umstand hin, daß die Ursünde *nicht* als Unglaube gedacht wird.

[135] Vgl. 1Apol. 14; 2Apol. 5,3.

[136] Vgl. 1Apol. 9; Dial. 79,4; 83,4.

[137] Vgl. 1Apol. 54. Die Dämonen kannten die Prophezeiungen des Jesaja und lenkten sie um auf Heroen wie Perseus.

[138] Vgl. 1Apol. 62,1.

[139] Vgl. 1Apol. 58,3.

[140] Vgl. Wey, H., Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus, Winterthur 1957, 162-169.

besessenen Menschen die Dämonen auszutreiben.[141] Diese werden im ewigen Feuer bestraft.[142]

Heiden

Justin definiert die Heiden[143] als „alle übrigen Stämme der Menschen“[144] außer den Juden und Samaritern. Alle, die glauben, werden gerechtfertigt, nicht aufgrund von ritueller Reinheit oder völkischer Zugehörigkeit.[145] Alle Menschen (und auch die Engel) sind mit freiem Willen[146] begabt und unterstehen dem gleichen, ewigen Sittengesetz: Maß (Keuschheit[147]), Gerechtigkeit, Menschenliebe.[148] Wer immer das Sittengesetz in Form des Doppelgebotes von Gottes- und Nächstenliebe beobachtet, kann als gerecht gelten.[149] Denn in allen Menschen wohnt (auch: ist eingepflanzt)[150] der Logos (*en panti ôn*),[151] anders formuliert: Der Mensch ist ein *logikon zôon*.[152] Alle, die wirklich Gott suchen und vernunftgemäß leben (*meta logou*),[153] sind eigentlich Christen. Sie werden Christus erkennen und errettet werden.

Die Heiden hätten das Sittengesetz erfüllt und auf den Logos gehört, wenn nicht die Dämonen dazwischengekommen wären. Die natürliche Erkenntnis wird also nachträglich durch schlechte Sitten den von „unreinem Pneuma“[154] ergriffenen Menschen unverständlich. Besonders abträglich ist, daß Heiden auf die alten Schriftsteller hören, die die Mythen über Götter und Heroen niedergeschrieben haben.[155] Weil sie von den Dämonen fehlinspiriert worden sind, enthalten diese Mythen neben einigem Richtigen (Weltbrand, Schöpfergott, Weiterleben nach dem Tode[156]) und Nachahmenswerten viel Unsittlich-

---

[141] Vgl. 2Apol. 6,6; Dial. 30,3; 49,8; 76,6.

[142] Vgl. 2Apol. 8,4f.

[143] Mit „Heide“ sind zwei Gruppen gemeint: gebildete Griechen/Römer und ungebildete Barbaren. Diese Unterscheidung stammt von Paulus (Röm 1, 14ff). Erst später entwickelte sich auch semantisch die Unterscheidung von unwissenden Heiden (*gentiles*), die von der Botschaft noch nicht gehört hatten, und schuldigen Heiden (*pagani*), die die Botschaft ablehnten bzw. ihre angestammte Religion nicht aufgeben wollten.

[144] 1Apol. 53,4.

[145] Vgl. Dial. 92,2.

[146] Vgl. 1Apol. 28; 43; 2Apol. 7, wo sich Justin gegen den Fatalismus wendet, der aus der stoischen Kosmologie folgt.

[147] Vgl. 1Apol. 15,1-8.

[148] Vgl. 1Apol. 10,1; 15,9-17.

[149] Vgl. Dial. 93,3. Dort identifiziert Justin das ewige natürliche Sittengesetz mit Jesu Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe.

[150] Vgl. 2Apol. 13,5.

[151] 2Apol. 10,7.

[152] Dial. 93,3.

[153] 1Apol. 46,3. Schlechte Menschen, Feinde Christi leben dagegen „*alogôs*“. Vgl. 1Apol. 57,1.

[154] Dial. 93,1.

[155] Vgl. 1Apol. 54.

[156] Vgl. 1Apol. 20.

keit.[157] Die Mythen äffen die Prophetien nach[158] und stellen im besten Falle eine entfernte Analogie (etwa Herakles) zu Christus, dem Weltlogos, her.[159] Auch die Riten der Heiden sind daher Götzendienst: Die von ihnen verehrten Statuen und Tempel sind nicht nur Menschenwerk, sondern sind, weil sie eine irdische Gestalt vortäuschen, Lästerungen gegen den unsichtbaren Gott.[160] Besonders irrational ist die Verehrung und Opferung verschiedenster Tiere und Pflanzen.[161] Ähnlich sind die heidnischen Riten Nachäffungen der christlichen.[162] Dennoch ist es den Christen geboten, unter und mit den Heiden zu leben.[163]

Der Logos spricht auch durch die diejenigen Völker, die „Gott antworten".[164] Einige Heiden, vor allem die Philosophen der Sittlichkeit, besitzen teilweise den samenhaften Logos.[165] Deswegen werden sie von anderen Heiden, die wiederum von Dämonen dazu veranlaßt werden, gehaßt.[166] Die Heidenvölker haben, wie Jesaja 65 prophezeit, Christus nicht erwartet,[167] ihn aber akzeptiert: „Wir selbst sehen doch, daß offensichtlich mehr und auch wahrere (*alêthesterous*) Christen unter den Völkern sind als unter den Juden und den Samaritern."[168] Die Apostel trugen die Botschaft unter die Völker und stießen auf freudige Annahme.[169] Die Heiden erhielten (auch ohne Beschneidung und Sabbat) das Erbe Gottes anstelle der Juden.[170]

---

[157] Vgl. 1Apol. 21; 25: Vatermord, Ehebruch, Vielweiberei, Päderastie, Geilheit etc.

[158] Vgl. 1Apol. 64; Dial. 69,1-3.

[159] Vgl. 1Apol. 21;54.

[160] Vgl. 1Apol. 9.

[161] Vgl. 1Apol. 24. In Dial. 55 und 121 läßt Justin den Trypho Dtn 4,19 zitieren, wonach Gott den Heiden Sonne und Mond zur Verehrung überlassen habe. Justin scheint dies als Konzession zu verstehen, damit noch Schlimmeres, nämlich die Verehrung von Menschenwerk, verhütet werde. Eine Ausnahme bilde die von Gott geforderte Aufstellung einer ehernen Schlange. Vgl. Dial. 94.

[162] Vgl. 1Apol. 62.

[163] Vgl. Dial. 10,2.

[164] 1Apol. 36; der Logos spricht manchmal „wie in der Person" Gottes, Christi und in der Person der Völker. An dieser bedeutsamen Stelle steht *laos* statt *ethnê/gentiles*, so daß wohl eher unbestimmte Leute gemeint sind als die Heidenvölker.

[165] Justins Beispiele stammen von Philosophen der Vorzeit, wie Heraklit und Sokrates. Ob er auch zeitgenössischen Philosophen dieses positive Urteil angedeihen läßt, ist unklar.

[166] Vgl. 2Apol. 8; 10.

[167] Vgl. 1Apol. 49.

[168] 1Apol. 53,3 (eigene Übersetzung).

[169] Vgl. 1Apol. 42,11. Das sagten die Propheten mit dem Bild der sprießenden Wasser in der Wüste voraus. Vgl. Dial. 69,5f.

[170] Vgl. Dial. 26,1; 44,2.

Juden

Juden und Christen verehren denselben Gott, die Christen aber nach dem neuen, zweiten Gesetz, das sich auf alle Menschen bezieht.[171] Wie alle Menschen verlangen die Juden nach Erlösung.[172] Sie besaßen die Prophezeiungen und harrten Christi, erkannten ihn aber dann nicht, weil sie die Schriften nicht richtig deuteten.[173] Sie erkannten und erkennen ihr eigenes Gesetz[174] und ihre eigenen Symbole[175] nicht, weil sie nicht begriffen, daß hinter den vielen Offenbarungsszenen der Logos = Christus sprach. Ihr Land ist (deshalb) heute zerstört.[176] Die Schriften sind voll davon, wie im Judentum Götzendienst (Goldenes Kalb), falsche Prophetie (zur Zeit Elijas) und Unzucht auftraten. Interessierten Juden sollte man - wie dem *Tryphon* im *Dialog* - mit philosophischen Argumenten den Vorzug des Christentums erklären.[177] Den Juden mangelt es an der Beschneidung des Herzens,[178] sie verstehen daher alle Schriften fleischlich[179] und alle Riten materiell.[180] Sie pflegen nur die fleischliche Beschneidung und äußerliche Waschungen.[181] Sie erwarten einen menschlichen Messias.[182] Die Riten der Juden, speziell ihre Opfer, sind vorläufige Kulte, die Gott nur zur Verhütung des noch schlimmeren Götzendienstes verlangt hat.[183] Insofern sind die Juden selbst Götzendiener.[184] Bezüglich der Dämonenaustreibung stehen den Juden keine besseren Mittel zur Verfügung als den Heiden.[185] Nicht die Abstammung von Abraham garantiert das Erbe, sondern die Erkenntnis, daß alle Opfer und Gebote geheimnisvolle Zeichen (auf Christus hin) sind, die nur dazu dienen, Sittlichkeit und Frömmigkeit zu befördern.[186] Das mosaische Gesetz zielt auf die Befolgung des

---

[171] Vgl. Dial. 11; 24,3. Justin zitiert Jer 3,17: „Kommt alle Völker, wir wollen uns versammeln in Jerusalem."
[172] Vgl. Dial. 8,2.
[173] Vgl. 1Apol. 63.
[174] Vgl. Dial. 27,1-4.
[175] Vgl. Dial. 131-134; 140: Die eherne Schlange und die Arche Noah waren Kreuzessymbole, Jakob der Prototyp Christi u.v.m.
[176] Vgl. 1Apol. 47; 53,3. Christus wird bei seinem zweiten Kommen das zerstreute Volk der Juden zurückführen.
[177] Vgl. Dial. 1;8.
[178] Vgl. Dial. 113f.
[179] Vgl. Dial. 29; 1Apol. 36.
[180] Vgl. Dial. 14; 41-42.
[181] Vgl. Dial. 92,3.
[182] Vgl. Dial. 49,1.
[183] Vgl. Dial. 19-22; 92,4.
[184] Vgl. Dial. 93,4; 119,2.
[185] Vgl. Dial. 85,3.
[186] Vgl. Dial. 44,2. Eine Fülle von Schriftbeweisen für Christus findet sich in Dial. 97-118.

ewigen und natürlichen Sitten- und Religionsgesetzes (*ta physei kala kai eusebê kai dikaia*).[187]
Die Juden machen die Christen in aller Welt in einer Art Gegenmission schlecht.[188] Sie belegen alle Christen mit einem Fluch, den die Heiden dann in Form von Verfolgung ausführen.[189] Zwar erkennen einige Juden Jesus als den Messias an,[190] aber sie glauben, er sei menschlichen Ursprungs. Der ganze *Tryphon-Dialog* will nichts anderes, als die Juden zur Erkenntnis bringen, daß Jesus der Christus Gottes ist.[191]

Propheten/Philosophen

Die Philosophen sind auf der richtigen Spur, weil sie wie alle Menschen den Logos *teilweise* besitzen. Sie widersprechen sich aber und erfinden Neues, weil sie wie alle Menschen den Logos *nur* teilweise besitzen.[192] Die „einzige wahre Philosophie" aber, in der sich der ganze Logos geoffenbart hat, ist die Lehre des Christentums. Der Philo-Soph Justin wird von einer Liebe (Eros) zu den Propheten erfaßt, die allesamt „Philo-Christen" (*Christou philoi*)[193] waren. Wenn Philosophen der Weisung der Vernunft Folge leisten, müssen sie den Heidenkult ablehnen.[194] Die alten Philosophen wie Heraklit und Sokrates waren Christen, weil sie gemäß dem Logos (*meta logou*)[195] lebten und Christus von ihnen teilweise erkannt wurde (*apo merous gnôsthenti*).[196] Deshalb wurden sie von den Dämonen gehaßt,[197] von den Menschen verfolgt und wie Sokrates der Gottlosigkeit angeklagt.[198] Echte Philosophen sind fromm,[199] suchen auf vernünftige Weise (*dia logou*) die Erkenntnis des ihnen unbekannten Gottes[200] und denken über dessen Vorsehung nach.[201] Umgekehrt gilt die Philosophie auch vor Gott sehr viel, weil sie die Philosophen zu

---

[187] Dial. 45,3.
[188] Vgl. Dial. 17; 137.
[189] Vgl. Dial. 96,2.
[190] Vgl. Dial. 48,4.
[191] Vgl. Dial. 142,3. Der letzte Satz des Dialoges.
[192] Vgl. 2Apol. 10,3.
[193] Dial. 8,1.
[194] 1Apol. 12,8: „*ho logos mê dein hairesthai*" (was der Logos zu wählen untersagt).
[195] 1Apol. 46,3.
[196] 2Apol. 10,7.
[197] 2Apol. 8.
[198] Vgl. 2Apol. 10,5.
[199] Vgl. 1Apol. 2.
[200] Vgl. 2Apol. 10,6.
[201] Wenn sie aber letztere vernachlässigen, verfallen sie in laxe Sitten. Das Paradox aus Providenz Gottes und Freiheit des Menschen beschäftigt Justin in allen Schriften (siehe nur 1Apol. 43; Dial. 141). Er sieht es als eine der Hauptaufgaben der Philosophie an, zwischen beiden Polen zu vermitteln, ohne die Allwissenheit Gottes oder die Wahlfreiheit des Menschen aufzugeben.

Gott führt.[202] Leider kam durch die Selbstsucht der Schüler eine unselige Spaltung der Philosophie in verschiedene Schulen. Von diesen fragt noch am ehesten der Platonismus nach den überirdischen Dingen: den Ideen, der Seele und der Schau Gottes.[203]

Aber auch er begeht Fehlschlüsse und besitzt nicht die volle Wahrheit; diese findet man dagegen bei den alten Propheten.[204] Die griechischen Schriftsteller und auch Platon haben vom ältesten der Propheten, Moses, abgeschrieben. Es waren „einzelne Männer“[205] im jüdischen Volk, durch die der prophetische Geist verkündigte. Sie mußten nicht wie die Philosophen erst Beweise führen, sondern haben das „gelehrt, was sie, vom Heiligen Geiste erfüllt, gehört und gesehen hatten.“[206] Die Mehrzahl der Juden aber folgten ihren irreführenden (und von den Dämonen irregeführten) Lehrern.[207] Diese „Pseudopropheten“ sind nicht vom Heiligen Geist geleitet, sondern stehen im Dienste eines „unreinen Geists der Lüge“ und verherrlichen damit die „Lügengeister“.[208]

Christen

Christen glauben, daß Jesus der Christus, der fleischgewordene *gesamte* Logos,[209] der Sohn des Weltschöpfers ist, der als Gott präexistierte,[210] den die

---

[202] Vgl. Dial. 2,1

[203] Vgl. Dial. 2,6. Die Bevorzugung des Platonismus und seine Abgrenzung gegenüber allen anderen philosophischen Schulen war eine Tendenz in der Periode zwischen 50 und 250 n Chr. Vgl. Barnard, L. W., Justin Martyr. His Life and Thought, Cambridge 1967, 27-29.

[204] Vgl. Dial. 7,1: „Sie allein sind es, welche die Wahrheit gesehen und sie den Menschen [...] verkündet haben.“

[205] 1Apol. 31,1.

[206] Dial. 7,1.

[207] Dial. 7,3. Vgl. auch die Abschlußbemerkung des gesamten Dialoges 142,2: „Darum ermahne ich euch (noch): nehmet um eures Heiles willen diesen so schweren Kampf auf euch und setzet eilends an Stelle eurer Lehrer den Christus des allmächtigen Gottes!“

[208] Dial. 7,3.

[209] Vgl. 2Apol. 10. Genauer: Christus ist die Vollform des bisher nur fragmentarisch bekannten Logos, der bisher nur in nicht-vollständigen Formen erschienen ist (als Engel, als Geist, durch Propheten). Mit Christus ist der Logos in allen „Bestandteilen“ da: erstens mit einem Leib (*sôma*), zweitens mit Denkvermögen/Vernunft (*logos*), drittens mit einer Seele (*psychê*). Man sieht an dieser Stelle deutlich den zweideutigen Gebrauch von „logos“, einmal als menschliche Rationalität, ein andermal als göttliches Wesen. Justin benutzt diese Äquivozität für seine Logos-Theologie: Der göttliche Logos wohnt der menschlichen Vernunft ein.

In Dial. 126 zählt Justin alttestamentliche Bezeichnungen auf: „Mensch“, „Sohn“, „Kind“, „Gesalbter“, „Joseph“, „Juda“, „Stern“, „Jakob“, „Blüte“ etc. Justin stellt den vielnamigen Logos dem unnennbaren Vater gegenüber und verdeutlicht so die Offenbarungsfunktion des Sohnes. Der Vater bleibt an seinem Ort, er *kann* aufgrund seiner Transzendenz gar nicht in der Welt erscheinen. Das tut für ihn der Logos. Daher heißt er auch Botschafter (*angelos*) und Wort (*logos*). Dial. 128,2-4 erreicht das Höchstmaß an Abstraktion: Auch „Gott“ (und „Logos“) sind nur Namen für die Kraft (*dynamis*),

jüdischen Schriften prophezeiten,[211] durch den der prophetische Geist sprach,[212] der in vielerlei Gestalt erschien[213] und daher viele Namen trägt[214] und der ein irdisches Leben führte, um die Menschen zur Erkenntnis zu bringen (nicht, weil er den Geist der Jordan-Taufe benötigte[215]). Christus handelte durch Gott, nicht durch Zaubertricks.[216] Die Christen leben fromm,[217] sittlich[218] und loyal.[219] Sie verehren den transzendenten (unsichtbaren, ungewordenen, namenlosen)[220] Schöpfer des Alls, der durch seinen Logos in die Geschichte hinein spricht. Weil die Christen an die Unsterblichkeit und Entscheidungsfreiheit der Seele[221] und an ein Gericht über gute und schlechte Taten glauben, pflegen sie hohe moralische Standards.[222] Das Christentum ist daher älter[223] und erhabener (*megaloitera*) als jede andere Lehre (*didaskalia*), weil es den ganzen *Logos (to logikon to holon* bzw. *panta ta tou Logou*)[224] - und nicht nur einen Keim - enthält. Christen gehen für ihre Lehre sogar in den Tod, was nicht einmal die Sokrates-Schüler taten. Im Gegensatz zu den

---

die vom Vater ausgeht. Aber sie bezeichnen ein für sich existierendes, eigenständiges Wesen.

[210] Vgl. Dial. 48,2.

[211] Vgl. 1Apol. 30-35: Das Eintreten des Geweissagten in Christus hält Justin für den schlagendsten Beweis, auch den Heiden gegenüber! Ohne Weissagungen hätten nicht einmal die Christen geglaubt, daß der gekreuzigte Jesus der Messias ist. Vgl. 1Apol. 53. Der gesamte Dialog mit Tryphon ruht auf dem Weissagungsbeweis (und damit verwogen: dem Aciennitäts-Beweis). Vgl. Skarsaune, O., The Proof from Prophecy. A Study of Justin Martyr's Proof-Text Tradition, Leiden 1987.

[212] Vgl. 1Apol. 36; Dial. 49. Der Logos als Autor aller bisher ergangenen Offenbarung.

[213] Vgl. 1Apol. 63. Dem Abraham als die drei Engel (vgl. Dial. 56), dem Jakob als Würgeengel (vgl. Dial. 58), dem Mose als Engel im brennenden Dornbusch (vgl. Dial. 60), dem David als „Herr" (vgl. Dial. 64); Er wird auch „Weisheit", „Vernunftkraft", „Herrlichkeit" des Herrn (vgl. Dial. 61,1; 126; 128), „Apostel Gottes" (1Apol. 12) genannt. Der bevorzugte Titel ist *dynamis theou*. Vgl. 1Apol. 23,2; 2Apol. 10,8; vor allem Dial. 128.

[214] Vgl. Dial. 126.

[215] Vgl. Dial. 88,4.

[216] Vgl. 1Apol. 30.

[217] Vgl. 1Apol. 13.

[218] Justin präsentiert eine Vielzahl von Beispielen für moralische Integrität der Christen: keine Magie, Keuschheit, Solidarität, Nächstenliebe, Gewaltfreiheit (vgl. 1Apol. 14-16), weder Aussetzung noch sexueller Missbrauch von Kindern, keine Selbstverstümmelung (vgl. 1Apol. 27), keine kultischen Ausschweifungen (vgl. 1Apol. 29), klarer Vernunftgebrauch.

[219] Vgl. 1Apol. 12; 17.

[220] Vgl. 1Apol. 10; 2Apol. 6: auch die Bezeichnung „Gott" ist nur eine menschliche Konvention für ein unerklärbares Wesen! Justin benutzt hier eine Argumentation aus dem mittelplatonischen Repertoire. Vgl. Albinus, Didaskalikos 10,1.

[221] Vgl. 1Apol. 18-21.

[222] Vgl. 1Apol. 8; 28

[223] Vgl. 1Apol. 23.

[224] 2Apol. 10,1 bzw. 10,3.

Heiden pflegen die Christen keinen materiellen Opferkult.[225] Sie spenden die Taufe als eine Art Erleuchtungsbad und Wiedergeburt aus Naturnotwendigkeit und Unsittlichkeit hin zur neuen Existenz der freien Wahl und Erkenntnis (*proairesis kai epistêmê*).[226] Daneben halten sie ein gemeinschaftliches Dankes-Mahl mit Brot, Wein und Wasser. Von diesen Gaben glauben die Christen, daß sie das Fleisch und das Blut ihres Erlösers Jesus Christus sind.[227]

Die Christen sind keine Nation, kein Stamm wie andere Völker, sondern Gotterwählte.[228] Am Christentum erfüllt sich, im Gegensatz zu den erfolglosen Juden, der Segen der universalen Ausbreitung: „Es gibt aber gar keinen einzigen Volksstamm - seien es Barbaren oder Griechen, oder heißen sie so oder so, möge man sie Wagenbewohner oder hüttenlose Wilde nennen, oder mögen sie als Hirten in Zelten wohnen -, wo nicht im Namen des gekreuzigten Jesus Bitten und Danksagungen dem Vater und Schöpfer des Weltalls dargebracht werden.“[229] Bereits das erste und unscheinbare Erscheinen Christi war universal erfolgreich.[230]

Nicht zu den Christen gehören solche, die unsittlich leben. Sie heißen nur Christen, sind aber keine.[231] Die wirklich Gläubigen glauben an die Auferstehung des Fleisches,[232] das Gericht über Gut und Böse, das 1000-jährige Reich,[233] das himmlische Reich Gottes,[234] wo sie mit Gott leidfrei leben und herrschen werden.[235]

Die Christen sind das neue Volk Gottes, die wahren Abrahamskinder, das geistige Israel,[236] das eine zweite Beschneidung - die am Herzen - erhalten hat[237] und das „Bad der Erleuchtung“.[238] Daher sehen sie nicht wie die Juden nur auf äußerliche Reinheit, sondern auf die innere, moralische. Die christliche Eucharistie ist der geistige und universale Vollzug der materiellen und lokalen Opfer der Juden.[239] Die Christen beerben (bezüglich der damaligen

---

[225] Vgl. 1Apol. 10.
[226] Vgl. 1Apol. 61,10.
[227] Vgl. 1Apol. 66.
[228] Vgl. Dial. 119,4.
[229] Dial. 117,5.
[230] Vgl. Dial. 121,3.
[231] Vgl. 1Apol. 16,8-14.
[232] Vgl. 1Apol. 19.
[233] Vgl. Dial. 80,5.
[234] Vgl. 1Apol. 11.
[235] Vgl. 1Apol. 10,3.
[236] Vgl. Dial. 11,5; 119.
[237] Vgl. Dial. 16; 41,4; 43,2; 92,3.
[238] „*phôtismos*” 1Apol 61,12.
[239] Vgl. Dial. 41,1-3.

Weissagungen, des Bundes und des noch zu erwartenden Segens[240]) die Juden, deren Opfer Gott zurückweist.[241]

Häretiker

Simon, Menander[242] und Markion werden als Beispiele besonders drastischen Heidentums und zugleich der dämonischen Verführung geschildert.

- Sie, allen voran Simon und Menander, geben sich als Götter aus, beeindrucken durch Zauberkunststücke und lassen Standbilder von sich errichten.[243]
- Markion behauptet, einen Gott über dem Schöpfer und einen Sohn neben dem Logos zu kennen.[244]
- Andere behaupten, die Seelen würden nicht auferstehen, sondern direkt nach dem Tode in den Himmel kommen.[245]

Menschen, die solches behaupten, unterliegen dem Einfluß der Dämonen und des Teufels, welche die Menschen vom Schöpfer ab- und auf Geschöpfe/Götzen hinlenken wollen. Diese Leute können nur in dem Sinne Christen genannt werden, wie auch dissentierende Philosophen den Namen „Philosoph“ tragen.[246] Man kann sie als „falsche Propheten“[247] bezeichnen. Sie essen vom Götzenopferfleisch und „lehren gottlose und gotteslästerliche Worte und Taten“ (*athea kai blasphêma legein kai prattein edidaxan*):[248] gegen den Schöpfergott und gegen den von den Propheten vorhergesagten Christus. Justin nennt im „Dialog“ vier Gruppierungen namentlich (Markianer, Valentinianer, Basilidianer, Satornilianer),[249] weil sie analog zu den vier in der Einleitung genannten philosophischen Schulen (Stoiker, Pytagoräer, Aristoteliker, Platoniker)[250] und den vielen jüdischen Sekten (Saduzzäer, Genisten, Meristen, Galiläer, Hellenianer, Pharisäer-Baptisten)[251] einander widersprechende Parteiungen bilden.

---

[240] Vgl. Dial. 121-123; 130.
[241] Vgl. Dial. 117,1.
[242] Vgl. 1Apol. 56.
[243] Vgl. 1Apol. 26.
[244] Vgl. 1Apol. 58,2: „*allon [...] para ton dêmiourgon tôn pantôn theon kai homoiôs heteron hyion.*“ Markion wird von allen Häretikern als einziger extra behandelt, weil er, über die Leugnung des Schöpfers hinaus, durch die Leugnung der jüdischen Vorgeschichte Christi Justins Gebäude des Prophezeiungs-Beweises gefährdet.
[245] Vgl. Dial. 80,4.
[246] Vgl. 1Apol. 7; 26,6; Dial. 35,6.
[247] Vgl. Dial. 82,2.
[248] Vgl. Dial. 35,4; vgl. 80,3f.
[249] Vgl. Dial. 35. Siehe oben (5.3.4).
[250] Vgl. Dial. 2.
[251] Vgl. Dial. 80,4.

Die Abstände unter den Protagonisten

Der Logos und die Dämonen

Der Logos des Vaters offenbart den namenlosen, unaussprechlichen Gott in die Welt hinein. Er tut dies auf zweierlei Weise: zum einen als inhärenter Logos in allen Menschen, zum anderen in geschichtlichen Abständen und in verschiedener Gestalt. Im ersten Fall entsteht die philosophische Tradition, im zweiten Fall die prophetische. Gefallene Engel versuchen, die Ausbreitung der Erkenntnis zu verhindern, indem sie sie verändern. Deshalb wachsen Mythengläubigkeit und Götzenkult bei den Heiden sowie Schrift-Mißinterpretation und materieller Opferkult bei den Juden. Also: Die Anwesenheit und Erkenntnis des Logos ist universal, sie wird aber faktisch von Dämonen verhindert oder verzerrt.

Heiden und Juden

Beim Überblick über die sechs Gruppen wird der universale und egalitäre Grundzug des justinischen Denkens deutlich: Erstens besitzen alle Menschen den Logos und unterliegen daher dem ewigen Sittengesetz. Zweitens besitzen alle Wahlfreiheit und werden daher dem Gericht unterworfen. Justin ebnet damit den Unterschied zwischen Heiden und Juden ein: Beide erliegen immer wieder dem Götzendienst (kultische Reinheit) und vernachlässigen daher die Sittlichkeit (moralische Reinheit). Die einen sollen von ihren verfälschten Mythen ablassen, die anderen von ihrer falschen Schriftauslegung. Die Juden haben ein Privileg (das Gesetz, der Kult), aber sie können es nicht nutzen. Sie mißverstehen das Gesetz, weil sie es buchstäblich anstatt symbolisch deuten. Und sie mißverstehen den Kult, der ja nur ein vorläufiges Zugeständnis Gottes ist, um sie vor Götzendienst zu bewahren. Die Bevorzugung der Juden (Bund, Verheißung) ist auf die Christen übergegangen, die sich aus allen Völkern, mehrheitlich aus den Heidenvölkern rekrutieren. Also: Zwar waren alle Menschen ursprünglich gleich weit von Gott entfernt, aber im Laufe der Geschichte und unter dem Einfluß der Dämonen änderte sich dies.

Philosophen und Propheten

Daß zwischen Heiden und Juden prinzipiell Chancengleichheit herrscht, zeigen ihre Ausnahmen. Diese deuten die Symbole richtig und befolgen das Sittengesetz. In beiden Gruppen finden sich Menschen, die auf den Logos hören und nicht, wie die Majorität, auf die Einflüsterungen der Dämonen: So kommen in dem einen Fall einzelne Heiden zu wahren Erkenntnissen über Gott (auch wenn sie nie zur direkten und irrtumsfreien Schau gelangen); das sind die Philosophen, die sogar Christen genannt werden können. Im anderen Fall hören und schauen einzelne Juden den Logos, wie er unmittelbar zu ihnen spricht, das sind die Propheten. Hier zeigt sich wieder das faktische Privileg der Juden: Die Propheten sind älter und näher an der Wahrheit als die Philosophen, die bereits prophetische Schriften voraussetzen müssen. Also: Auf der anthropologischen Ebene sind Platon (die philosophische Tradition) und Mose (die prophetische Tradition) ebenbürtig, aber als Offenbarungsadressat ist letzterer bevorzugt.

Christen und Häretiker

Christen sind diejenigen Menschen, die sich die Erleuchtung durch den Logos gefallen lassen. Auch hierfür gibt Justin als symbolischen Weg die Taufe als Bad der Erleuchtung und Reinigung von Sünden an. Die Taufe repräsentiert aber nur die Wiedergeburt als erkennender (Erleuchtung) und sittlicher (Reinigung) Mensch. Der Christ anerkennt den Logos und seine moralischen Weisungen. Der Christ erkennt ferner, daß Gottvater nicht zu erkennen, zu sehen, zu benennen, aber dennoch der Richter der Welt ist. Dem unsichtbaren Gott kann man nur durch Unsichtbares dienen: Gerechtigkeit.

Es gibt aber, dem Namen nach, Christen, die den Unsichtbaren durch Sichtbares ersetzen wollen, indem sie Selbstvergötzung und Zauberei betreiben. Sie leben falsch und lehren, falsch zu leben. Die Christen müssen sich schon aus Eigeninteresse von ihnen absetzen, um nicht in Sippenhaft zu geraten.[252] Auch sind die Größenverhältnisse verschieden: Bei den Heiden und Juden bilden die Fehlformen die Regel, bei den Christen sind die Häretiker die Ausnahme. Das sind eher politische Beobachtungen. Justin steht aber auch vor dem theologischen Problem der Abweichung innerhalb des Christentums. Wie kann es sein, daß Christen, die doch den ganzen Logos haben, verschiedener Meinung sind? Wie wird das Problem nach innen verarbeitet? Wie kommt es zu Übertragungsverlusten unter Christen? Warum setzt sich der Glaube nicht so eindeutig fort, wie der Logos und sein Nomos im Menschen wohnt und wie er sich den Propheten gezeigt hat?

Aufteilung der Gruppen in Gute und Böse

Die Vielzahl von religiösen Gruppen[253] bei Justin läßt sich weiter reduzieren, weil seine Heilsgeschichte symmetrisch aufgebaut ist, obwohl sich das aus seinen unsystematischen Texten auf den ersten Blick kaum erheben läßt. Jeder religiöse Protagonist hat seinen direkten Antipoden. Dieser ist von derselben Art, aber dem Wirken des Protagonisten entgegengesetzt. Auf der linken Seite steht jeweils der Abschlußpol, also die Größe, die jede Weiterverwendung kontrolliert.

Bei den Engeln: gute Engel[254] | Dämonen
Bei den Juden: Propheten | Pseudopropheten
Bei den Heiden: Philosophen | Götzendiener
Bei den Christen: echte Christen | Namens-Christen (= Häretiker)

Der Grund für diese binäre Struktur liegt in der sittlichen Ausstattung jedes einzelnen Menschen, die zu betonen Justin nicht müde wird: Alle vernünftigen Wesen (Menschen und Engel) sind mit Freiheit begabt und in jedem Moment fähig bzw. versucht, sich für die gute oder böse Seite zu entscheiden. Obwohl jeder das sittliche Wissen hat, kann *jeder* - auch der Christ - stets irren.

Bei jedem Menschen: Gerechtigkeit | Ausschweifung
codiert als Nomos | Anomie

Daraus erklärt sich die Möglichkeit von Ausnahmen bei Engeln, Juden, Heiden und Christen. Die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe garantiert

---

[252] Grant vermutet hier ein Motiv für die Erwähnung der Häretiker in der Apologie und glaubt, daß bereits das Syntagma mit diesem Interesse verfaßt worden ist. Denn weshalb sollte Justin interne Meinungsverschiedenheiten vor dem Kaiser ausbreiten, der jede religiöse „Neuerung" per Gesetz hat verbieten lassen? Anscheinend haben einige Praktiken (wie die der simonianischen Gnostiker) die Christen in Verruf gebracht. Justin will zeigen, daß die Christen nicht weniger intellektuell sind als die besten der in Rom ansässigen Religionen. Vgl. Grant, R. M., Greek Apologists of the Second Century, Philadelphia 1988, 44-49.

[253] Samariter und Mithrasjünger, beide Justin gut bekannt, wurden nicht extra aufgeführt, sondern unter Juden bzw. Heiden subsumiert.

[254] Vgl. 1Apol. 6.

nicht,[255] daß jemand sittlich und gerecht lebt. Jeder gehört zu einer Gruppe, aber innerhalb der Gruppe kann die Entscheidung unter dem Einfluß der Dämonen stets revidiert werden. Umgekehrt bedeutet das, daß „Valentinianer" nicht immer Valentinianer sein müssen. Sie sind es nur gerade jetzt. Weil sie aber das kolportierten, was ein Lehrer einmal gesagt habe, deshalb ordnet sie Justin nach ihrem Schulhaupt und deshalb verdienen sie den Namen „Christen" nicht, sondern Valentin-Anhänger, „Valentinianer". Justin parallelisiert alle Gruppen miteinander, indem er *alle drei Fehlformen* dem Wirken der Dämonen zurechnet: die Häretiker mit den irrenden Philosophen der Heiden und den falschen Propheten der Juden. In dieser Hinsicht sind christliche Häretiker, irrende Philosophen und jüdische Pseudopropheten äquivalent. Alle drei mißinterpretieren wahre Traditionen (1. Offenbarung des Logos als Christus, 2. Offenbarung des Logos durch die Erkenntnis, 3. Offenbarung des Logos vor Propheten), indem sie sie materiell, immanent, irdisch verstehen.

[255] Vor Gottes Gericht gibt es „keine Entschuldigung", weil jeder Mensch voll zurechnungsfähig gehalten wird. Vgl. 1Apol. 28.

5.4 Umwelt des Irenäus

5.4.1 Irenäus, der Bischof

Irenäus' Traditionsverlust

Irenäus sah sich selbst als Zeitgenossen des „Apostelschülers" Polykarp von Smyrna, der frühestens 155, spätestens 177 den Märtyrertod erlitt.[1] Unabhängig von der Kontroverse über die tatsächliche Apostelschülerschaft des Polykarp[2] halten wir fest, daß Irenäus' Traditionsgewißheit aus seiner Begegnung mit jemandem herrührte („Ich habe ihn sogar selbst in meiner frühen Jugend noch gesehen"[3]), dem er eine amtliche Beziehung zu den Aposteln Christi zuschrieb („sondern er ist auch von den Aposteln in der Kirche von Smyrna als Bischof für Asien eingesetzt worden"). Auch sein Vorgänger im Amt, Bischof Pothinus, starb 177 im hohen Alter, so daß seine Jugend zurück bis in apostolische Zeit reichte. Im Umfeld von drohendem Martyrium und versteckter Häresie wurde das Bedürfnis nach direkter Traditionsanbindung umso stärker. Dennoch bestand zwischen Irenäus und Polykarp nur ein schmales Band der Bekanntschaft, keine Lehrkontinuität und keine Amtssukzession. Die Angaben zu Polykarp blieben trotz aller Verehrung auffällig undeutlich.[4] Wenn sich Irenäus über den Kontakt mit Polykarp legitimieren wollte, konnte er sich nur auf seine eigene, schwache Erinnerung berufen und bemerken, wie unsicher sein persönlicher Kontakt zu den Aposteln war. Er beobachtete gleichzeitig, wie in seiner Gemeinde gewisse Christen einen

---

1 Vgl. Buschmann, G., Martyrium Polykarpi. Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte, Berlin u.a. 1994; Drobner, H. R., Lehrbuch der Patrologie, Freiburg im Breisgau 1994, 80f.

2 Vgl. Fischer, J. A., Die ältesten Ausgaben der Patres Apostolici. Ein Beitrag zu Begriff und Begrenzung der Apostolischen Väter, in: Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 94 (1974) 157-190 und 95 (1975) 88-119. Kraft, H., Einführung in die Patrologie, Darmstadt 1991, 69 schreibt: „Hörer des Apostelschülers Polykarp von Smyrna", obgleich unklar ist, ob Polykarp der Schüler des Apostels Johannes oder eines unbekannten Presbyters Johannes war und ob Irenäus' Begegnung mit Polykarp tatsächlich ein Lehrer-Schüler-Verhältnis begründete.

3 Adv. haer. 3,3,4. Vgl. auch Eusebius, Hist. eccl. 5,20,2.

4 Irenäus zitiert nur Anekdotentraditionen über Polykarp und „nicht eine einzige Einzelheit der Predigt und Überlieferung des Polykarp aus seiner Erinnerung". Brox, N., Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme, Salzburg/München 1966, 147. Daß Irenäus mit der Erwähnung des Polykarp sich selbst autorisieren will, darf für eine Überinterpretation gehalten werden. Die erwähnte Stelle in 3,3,4 will Polykarp nur vor anderen „Quellen" (wie Markion oder Valentin) rechtfertigen. Irenäus' eigene Autorität leitet sich vom Gebrauch der rechten Schriften ab (Schriftkanon), nicht vom rechten Gebrauch der Schriften (Auslegungstradition). „Nicht zuletzt auf ihn geht es zurück, wenn von jetzt an alle Theologie an die textliche Fixierung nunmehr auch des neutestamentlichen Teils der Offenbarung gebunden bleibt." Dassmann, E., Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Münster 1979, 294.

direkten geistigen Bezug zur Offenbarung herstellten. Daher baute er eine ganz neue Traditionskette auf, die weder über direkte Intuition noch über persönliche Erinnerung lief. Zunächst sollen die sozialstrukturellen Bedingungen geschildert werden, in denen Irenäus' Theologie sich ausbildete.

Vom Presbyter zum Bischof

Die Lyoner Gemeinde war vor Irenäus noch weich strukturiert und wies die daraus resultierende unsichere Selbstdefinition auf. Der „Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne" verwendet den Begriff *ekklêsia* - anders als alle anderen kirchlichen Schreiben dieser Zeit - weder in der Absender- noch in der Empfängerangabe. Wo *ekklêsia* vorkommt, ist die Gemeinde allgemein gemeint. Auch Bezeichnungen wie *diakonia* oder *episkopos* sind noch unscharf, das Presbyter-Amt kommt gar nicht vor. Bischof Pothinus' Funktion wird mit „Diakonat des Episkopen"[5] so umschrieben, dass es auch anderes bedeuten kann als „Bischofsamt", zumal kurz davor vom Diakon Sanctus die Rede war. Sanctus ist der einzige, „den das Schreiben in der üblichen Weise als Inhaber eines kirchlichen Amtes nennt."[6] Was der Episkopat in Lyon damals bedeutete, läßt sich nicht sagen. H. Kraft zieht die Möglichkeit in Betracht, dass ein Diakon bischöfliche Funktionen ausübte. Als sicher kann gelten, daß es kein durchinstitutionalisierter, monarchischer Episkopat war. Nach seiner Rückkehr aus Rom übernahm Irenäus auch das Bischofsamt des inzwischen ermordeten Pothinus. Seine Schriften verraten keine spezielle philosophische Prägung, weisen aber dennoch ein breites Spektrum an biblischem und katechetischem Wissen auf, so daß man auf eine kirchliche Ausbildung anstatt einer rhetorisch-philosophischen schließen kann. Anders als Justin, Tertullian oder Clemens, die als freie Lehrer begannen, war er wahrscheinlich von Jugend an im kirchlichen Dienst. Das Todesjahr des Irenäus wird um 200 vermutet, das Geburtsjahr um 135.[7] Im Jahre 177 - das einzige sichere Datum in der Biographie des Irenäus - kehrte er von einer Reise nach Rom zurück, auf der er für die Aufrechterhaltung der Kirchengemeinschaft mit den Montanisten geworben hatte.

Über seine Funktion in Lugdunum kann nur Ungenaues gesagt werden. Er wurde wahrscheinlich aufgrund seiner Keltischkenntnisse, die er seiner Herkunft aus Galatien verdankte, nach Lyon beordert, einer Dependance klein-

---

5 Vgl. Eusebius, Hist. eccl. 5,1,29. Man kann diesen Ausdruck im Deutschen mit „Dienst des Bischofs" oder „bischöflicher Dienst" wiedergeben, aber unklar bleibt, ob der „Bischof in Lyon" auch Bischof von Vienne ist. Daß der Brief an anderer Stelle (Hist. eccl. 5,3,4) Eleutherus von Rom „Bischof" nennt, mag sich auf die dortige gefestigte Ämterstruktur beziehen und muß nicht auch auf Lyon zutreffen.

6 Kraft, H., Die Märtyrer und der Montanismus, in: Centre national de la recherche scientifique (Hg.), Les Martyrs de Lyon (177), Paris 1978, 233-244, hier 237.

7 Vgl. Harnack, A. v., Geschichte der altchristlichen Litteratur, Bd. 1: Die Chronologie der Litteratur bis Irenäus, Leipzig 1897, 380. Bis Sagnard, F. F.-M., La gnose valentienne et le témoignage de Saint Irénée, Paris 1947, 56 haben sich die Datierungen der Geburt auf 135-140 bewegt. Die Datierung seines Todes ist rein spekulativ.

asiatischer Gemeinden, um die Verbindung zu halten und die weitere Ausbreitung des Christentums auch auf das heidnische keltische Umland zu fördern. Er bekleidete gemäß der gallischen Kirchenverfassung das Amt eines „Presbyters", ein Titel unter dem ihn auch der Zeitgenosse Hippolyt kennt.[8] Welche Funktion hatte er inne? Zunächst die der übergemeindlichen Repräsentation, denn er vertrat auch die Gemeinde in Vienne. Der „Brief der Märtyrer von Lyon und Vienne" tituliert Irenäus als „Bruder und *koinônos*" und als „Presbyter der Kirche". Als Absender von Irenäus' Brief an Bischof Viktor von Rom[9] findet sich bei Eusebius die Formulierung: „Irenäus und die Brüder mit ihm in der Gallia" oder: „Irenäus im Namen der ihm untergebenen gallischen Mitbrüder". Irenäus unterzeichnete als Vertreter der Glaubensbrüder, nicht nur als Amtsinhaber der Gemeinde. Den Adressaten des Briefes, den Bischof von Rom, sprach er durchwegs mit „Presbyter" an. Außer einer antimarkionitischen Predigt eines Presbyters[10] und der namentlichen Nennung Polykarps als Presbyter ist der Bezug zu *Presbytern* sehr vage.[11] Irenäus führte „*presbyteroi*" als Autoritätsbeweis an, ohne seinen eigenen Kontakt zu dieser Autorität zu beweisen. Von daher wurde der Begriff von ihm nur im Plural verwendet.

Bei Irenäus befand sich der Begriff im Übergang vom Personentitel (Polykarp und der „Presbyter" aus Buch 4) hin zu einer Kategorie, in der Personen als Typen und in Funktion verläßlicher Tradition (Polykarp und Papias) auftreten. Die Presbyter-Kategorie war bereits selbstanwendungsfähig: Presbyter sind zunächst Apostelhörer,[12] aber darüber hinaus auch Presbyterhörer.[13] Auffällig ist, daß Irenäus selbst dort, wo ihm Inhalte von Presbytertraditionen

---

[8] Vgl. Hippolyt, Refutatio 6,42,1. Von Tertullian wird er ohne Titel, nur als genauer Archivar, erwähnt. Adv. Val. 5. Aus den Titulierungen der anderen Ketzerbestreiter Justin, Miltiades, Proculus (Philosoph, Sophist, Redner) ergibt sich, daß Tertullian hier auf die „wissenschaftliche" Kompetenz abhebt und weniger auf die kirchliche Funktion.

[9] Vgl. Eusebius, Hist. eccl. 5,24,10-11.

[10] Adv. haer. 4,27-32. Dieser unbekannte Prediger wird von Irenäus einmal „Apostelschüler", ein andermal „Hörer eines Apostelschülers" genannt.

[11] Darauf hat Brox (unter Bezugnahme auf Harnack) deutlich hingewiesen. Vgl. Brox, N., Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme, Salzburg/München 1966, 153. Man kann Brox' Argumentation noch verlängern mit dem Hinweis, daß Irenäus Clemens unter die Presbyter rechnen müßte, es aber in Adv. haer. 3,3,3 nicht tut. Seine eigene Nomenklatur ist nicht trennscharf: Meint er in Adv. haer. 2,22,5 mit Presbyter die Johannesschüler in der Asia, so vergißt er, den Johannesschüler Papias (5,33,4) als „*presbyteros/senior*" zu titulieren.

[12] In der Literatur wird meist nicht zwischen Schüler, Hörer und Jünger unterschieden, weil auch Irenäus hier keine bestimmte Verwendung festlegt. Persönlichen Bekanntschaft muß bei Irenäus noch nicht Schülerschaft bedeuten (siehe seine vage Bekanntschaft mit Polykarp). Wichtig sind Irenäus nicht Grad und Intensität der Apostelkontakte, sondern die lückenlose Rekonstruierbarkeit der Kette von sich zurück zu den Aposteln.

[13] Vgl. Adv. haer. 4,27,1.

vorlagen,[14] nicht zitierte, sondern nur allgemein auf die Apostolizität der Inhalte hinwies. Das erklärt sich aus seinem gezielten Interesse, statt Zeugen Zeugenketten zu konstruieren. Nur wer sich auf diese Kette beziehen konnte, war beweis- und zeugnisfähig. In Adv. haer. 3,2,2 baute Irenäus seine Tradierungssicherheit noch auf die „Presbyter-Sukzession" auf, aber die an Personen gebundene Presbyter-Autorität reichte letztlich nicht aus, so daß er an der einschlägigen Stelle 3,3,3 die formalere Bischöfe-Sukzession nachschob.[15]
Apostolische Sukzession mittels *Presbyter*ketten diente bereits zur Autoritätsselektion, nicht mehr nur zur Materialselektion. Irenäus ging davon aus, daß das neutestamentliche Material ebenso für sich selbst spreche wie die gnostischen Häresien: Erstere müsse man nur vor Mißbrauch schützen, letzteren ihre biblisch-christliche Maske herunterreißen („Durch die Beweisführung selbst ... widerlegt"[16]). Es sei aber nicht selbstverständlich, welche der damals predigenden/lehrenden/prophezeienden Personen berufen seien, das Material zu erklären, zu kombinieren, auszulegen. Die kreative Arbeit am Material müsse begrenzt bleiben auf diejenigen, die sich über Kontaktketten auf den Ursprung des Materials beziehen ließen. In diesen Ketten werde Autorität, nicht Material (in Form von Texten oder Sätzen) weitergegeben. Irenäus benötigte ein Traditionsprinzip, das sich nicht durch die Würde der Einzelpersonen oder über Lehrer-Schüler-Verhältnisse legitimieren muß. Die Schrift hat Autorität, die Wahrheit selbst hat Autorität, die *Tradition aber ist Autoritätsweitergabe*. Bei Irenäus werden wir den Übergang von einer materialen Lehrnachfolge zur formalen Amtssukzession beobachten. Dies bedeutete auch eine Freisetzung der Theologie, die sich selbst auszulegen begann und die Identifikation von Autoritäten an formale Kriterien delegierte. Die Differenzierung von formalen Kriterien durchbrach die Interdependenz von Autoritätszweifel und Wahrheitszweifel.[17]

Exkurs: Apostolische Sukzession um 100?

Auf die breite Diskussion, ob die apostolische Sukzession bereits in 1Clem 42-44 gemeint sei[18] und damit schon vor der ersten Jahrhundertwende Brauch war, kann hier nur en passant eingegangen werden. Diese Stelle enthält alles, was für eine Frühdatierung der Ämterinstitutionalisierung spricht: „Auch unsere Apostel wußten durch unsern Herrn Jesus Christus, daß es Streit geben würde um das Bischofsamt. Aus diesem

---

[14] In Adv. haer. 3,3,3 schreibt er, ihm läge der Clemensbrief vor.
[15] Zur Ausbildung der apostolischen Sukzession siehe unten (8.3.5).
[16] „*et ipsis ostensionibus eversis*" Adv. haer. 3,24,1. Vgl. auch 3,5,1.
[17] Interdependenz ist zwar stabil, aber anschlußarm und muß im komplexeren System unterbrochen werden, weil ansonsten Aussage A sich begründet mit Aussage B, die ihrerseits Aussage A zur Grundlage hat, z.B. bei folgender Figur: „Die Tradition ist glaubwürdig, weil sie von glaubwürdigen Zeugen überliefert wurde, deren Glaubwürdigkeit sich aus der Tradition erweisen läßt." Die Zeugen sind nicht durch Schriftbeweise glaubwürdig, sondern durch ihre Zugehörigkeit zur historischen Zeugenkette.
[18] Beginnend 1837 mit R. Rothe bis 1964 G. Dix, der sogar die römische Bischofsnachfolge daraus ableiten wollte (referiert in: Lona, H. E., Der erste Clemensbrief, Göttingen 1998, 459).

Grunde nun setzten sie, da sie genauen Bescheid im Voraus erhalten hatten, die oben Genannten [Bischöfe und Diakone] ein und gaben dabei [*metaxy* = danach] Anweisung, es sollten, wenn sie stürben, andere erprobte Männer deren Dienst übernehmen. Daß nun die, die von jenen [den von Aposteln eingesetzten] oder hernach [*metaxy*] von anderen angesehenen Männern unter Zustimmung der gesamten Gemeinde eingesetzt wurden, [...] vom Dienst abgesetzt werden, halten wir nicht für recht." 1Clem 44,1-3. Unzweifelhaft ist hier von der Einsetzung von Diakonen und Bischöfe durch die Apostel die Rede. Aber:

- Die exegetische Forschung ist sich weitgehend einig, daß man aus 1Clem nicht rekonstruieren könne, worin die Bischofsfunktion (außer der kultischen) genau bestanden habe. Wesentliche Merkmale wie Leitung, Weitergabe des Evangeliums oder Christusrepräsentation werden nicht genannt. Im Unterschied zu Irenäus hundert Jahre später führt Clemens keinerlei *regula* als zu bewahrender Inhalt und einzuhaltendes Verfahren ins Feld.

- Die „Anweisung" der Apostel bezieht sich nicht darauf, eine episkopale Weihevollmacht weiterzugeben, sondern nur die von den Aposteln eingesetzten Presbyter wieder zu ersetzen. Hier wird nicht die Selbstfortsetzung des Amtes initiiert, sondern die Aufrechterhaltung der Seelsorge gefordert. Der Unterschied zwischen Presbyter und Episkop bleibt im Unklaren. Daß Bischöfe nur im Plural genannt werden, schließt eine klare Programmierung des Amtes durch den Monepiskopat noch aus.

- Clemens' Hinweis auf die *prognôsis*, das angebliche Vorherwissen der Apostel, verrät seine starkes Interesse, ein ad-hoc-Argument anzuführen, um Streitigkeiten in Korinth zu schlichten. Er beschreibt nicht, was ist, sondern was im Sinne der Schrift sein sollte.[19] Den neutestamentlichen Beleg für die angebliche apostolische Anweisung bleibt Clemens schuldig. Ein Indiz hierfür ist der klare Abstand, den er zwischen der Einsetzung (von Nachfolgern) und der Anweisung (später einmal Nachfolger zu bestellen) einräumt. J. A. Fischer hat inkonsequenterweise das erste *metaxy* synchron mit „dabei" übersetzt, das zweite *metaxy* diachron mit „hernach".[20] In beiden Fällen handelt es sich um ein zeitliches Später. Mit der „Nachfolge" ist also keine von den Aposteln bereits intendierte Amtskontinuität gemeint, die von verschiedenen Personen ausgefüllt wird, sondern schlicht und einfach die Sorge, dass auch noch „später" für zukünftige Generationen von Gläubigen immer wieder Bischöfe und Diakone da sein mögen.[21] Die Anweisung, Nachfolger zu bestellen, ist inhaltlich und chronologisch von der Einsetzung von Nachfolgern unterschieden. Nur wenn beide identisch wären, könnte man von einer

---

[19] Vgl. das für seine eigenen Zwecke präparierte Zitat Jes 60,17: „Denn so sagt an einer Stelle die Schrift: Ich will einsetzen ihre Bischöfe in Gerechtigkeit und ihre Diakone in Treue." 1Clem 42,5. Die Jesajastelle lautet nach der Clemens vorliegenden Septuaginta wörtlich: „Und ich werde [dir] geben deine Herrscher in Frieden und deine Episkopen in Gerechtigkeit."

[20] Die Apostolischen Väter, hg. von J. A. Fischer, München (8. Auflage) 1981, 81. Klarer die Übersetzung G. Schneiders in Fontes Christiani Bd. 15: Clemens von Rom. Epistola ad Corinthios, Freiburg u.a. 1994, 171 und 173.

[21] So auch Lindemann, A., Die Clemensbriefe, Tübingen 1992, 126; vgl. auch Blum, G. G., Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus, Berlin/Hamburg 1963, 49: „Es geht Clemens nicht um eine Kette, sei es für die Fortpflanzung apostolischer Autorität oder die Übermittlung apostolischer Überlieferung. Nicht die Lehre oder Vollmacht der Apostel, sondern die Legitimität des Kultamtes wird tradiert."

Amtssukzession sprechen. Wir haben es demnach bei Clemens noch mit Personenketten und noch nicht mit einer Institution zu tun.

5.4.2 Irenäus in Lyon

Religiöse Milieus

Lyon war Hauptstadt der gallischen Provinzen und vor ihrer Romanisierung der Ort eines keltischen Lug-Heiligtums, das von Augustus in ein Jupiter-Heiligtum umgewidmet worden war. Die Lyoner Christengemeinde bildete eine Insel im Meer des gallo-römischen Heidentums. „Was hier auffällt, das ist nicht der Erfolg eines auf wenige große Götter reduzierten römischen Pantheons: es ist vielmehr die innige Vermischung eines üppigen einheimischen Polytheismus, der den Tierkulten der Vorgeschichte und den zahlreichen lebendigen keltischen, noch in der Volksgunst stehenden Lokalkulten nahestand, mit dem römischen Polytheismus.“[22] Die Bevölkerung Lyons zur Zeit des Irenäus wird auf eine Zahl zwischen 50.000 und 200.000 geschätzt.[23] Als Hafenstadt trug Lyon ein kosmopolitisches Gepräge: griechische Sklaven, syrische Händler, römische Soldaten. In der dortigen Christengemeinde - in Anlehnung an die römische Schätzung vermutlich über 100 Mitglieder groß - befanden sich zahlreiche „Einwanderer“ aus Kleinasien, wie die Märtyrernamen zeigen: Attalos aus Phrygien und Alexander aus Pergamon.[24] Über den Zuzug von Beamten, die stationierten römischen Truppen, den Einkauf von Sklaven, vor allem aber über vielfältige Handelsbeziehungen waren die Sozialstrukturen Roms auch in Lyon repräsentiert. Dort gab es - wie in Rom und allen größeren Hauptstädten - auch eine Population von Syrern, Griechen und Kleinasiaten. Der Anteil der Orientalen lag in Lyon sogar leicht über dem Anteil der Orientalen in Rom,[25] Lyon darf also bezüglich seiner Sozialstruktur keinesfalls für ein Provinzstädtchen gehalten werden. Für den religiösen Sektor bedeutete dies zweierlei:

- Erstens, daß die „orientalischen Kulte“ vertreten waren, wozu neben ägyptischen Kulten, dem Attis/Kybele-Kult und dem Mithras-Kult[26] auch das Christentum zählte.[27] Wahrscheinlich waren die Christen dort formal nach

---

22 Duval, P. M., Gallien. Leben und Kultur in römischer Zeit, Stuttgart 1979, 337.

23 Vgl. Colson, J., Saint Irénée aux origines du Christinanisme en Gaule, Paris 1993, 13-20.

24 Vgl. Eusebius, Hist. eccl. 5,1,1-5,2,8.

25 Vgl. Thomas, G., La condition sociale de l’Église de Lyon en 177, in: Centre national de la recherche scientifique (Hg.), Les Martyrs de Lyon (177), Paris 1978, 93-106, hier 96f. Thomas wertet die Herkunft der Namen in den Märtyrerlisten aus.

26 Laut Turcan, R., Les religions „orientales“ à Lugdunum en 177, in: Centre National de la Recherche Scientifique (Hg.), Les Martyrs de Lyon (177), Paris 1978, 195-208 ist der Mithraskult erst ab ca. 200 in Lyon nachweisbar, der Kybele-Kult war dagegen schon ab 160 präsent.

27 In der zeitlichen Nähe von Osterfest und Kybelefeiern im Mai 177 vermuten einige Historiker den Grund für das Pogrom. Dafür spricht, daß der Kybele-Kult mit dem Kai-

Art der Berufsgenossenschaften verfaßt, von denen es in Lyon viele gab (Mitgliedschaft, Kassenwart, wöchentliche Treffen ...). Die Teilnahme an den Bundesfeierlichkeiten im Lyoner Amphitheater würde von allen Einwohnern erwartet. Sie bedeuteten einen symbolischen Solidaritätsakt für das Schicksal des Reiches, das ernsthaft gefährdet war. Die Verunsicherung in Rom[28] schwappte auf die Provinzen über. Vor allem die Vereine der Händler und Handwerker waren an der Pax Romana interessiert. Ihnen muß die prinzipielle Verweigerung der Christen wie Verrat erschienen sein. Die Ausschreitungen mündeten in eine Verhaftungswelle, bei der einige Dutzend Christen eingekerkert und unter Folter öffentlich verhört wurden.[29]

- Zweitens, daß es genügend „spekulatives Potential" in der Bevölkerung gab, so daß die Predigten und Lehrstunden von Gnostikern genügend Hörer fanden. Auch wenn man Kippenbergs These von einer sozialen Verortung der Gnosis[30] nicht teilt, wird man zugeben müssen, daß die komplizierten Text-

---

serkult verflochten war. Die Muttergöttin wurde neben dem Vater des Reichs verehrt. Kybele-Anhänger, die religiöses Tun und politische Loyalität besonders eng verknüpften, waren vielleicht besonders kritisch gegenüber der Trennung von Religion und Politik durch die Christen in dieser Zeit. Für ein religiöses Motiv der Verfolgung gibt es jedoch keine Belege. Das betont Turcan, ebd., 203f. Gegen die Vermutung spricht, daß es nirgendwo sonst Beispiele für eine feindliche Auseinandersetzung zwischen den orientalischen Kulten gibt. Irenäus schrieb fünf Bücher gegen *christliche* Häretiker, aber keine Zeile gegen andere Kulte, im Gegenteil: Sein Bild von den Heiden ist besonders freundlich.

[28] Siehe oben (5.1).

[29] Troubnikoff, A., Les Martyrs de Lyon et leur temps, Paris 1986, 123 will von 49 Getöteten wissen. Seine Rechnung zieht aber verschiedenste Quellen auf zweifelhafte Weise heran. Vgl. nur ebd., 100.

Den Gefolterten blieben normalerweise zwei Alternativen:

- beim Bekenntnis zu Christus zu bleiben und hingerichtet zu werden: Märtyrer.
- abzuschwören und freigelassen zu werden: Apostaten.

In Lyon trat ein dritter, weniger häufiger, aber theologisch problematischer Fall auf. Die Verhöre zogen sich über Tage hin. Die bereits Verhörten wurden bis zum Abschluß des Verfahrens wieder ins Gefängnis geworfen, auch diejenigen, die beim Verhör ihren Glauben verleugnet hatten. Sie trafen im Kerker auf diejenigen, die standhaft geblieben waren und die Exekution zu erwarten hatten. Hierauf bereuten einige der Gefallenen ihre Schwachheit. Diese *lapsi* sind also nur gefallen, nicht abgefallen, sie müssen theologisch von den Apostaten und den Märtyrern unterschieden werden. Ausgehend von diesem Fall kam es zur Unterscheidung von „Zeugen" und „Bekennern". Vgl. Ruysschaert, J., Les „martyrs" et les „confesseurs" de la Lettre des Églises de Lyon et de Vienne, in: Centre National de la Recherche Scientifique (Hg.), Les Martyrs de Lyon (177), Paris 1978, 155-164. Den Bekennern wird von den Zeugen noch im Gefängnis vergeben. Irenäus verwendet später diesen Vorgang als Hauptargument (im Streit zwischen Papst Soter und Bischof Polykrates von Ephesus) gegen den aszetischen Rigorismus.

[30] „Das Selbst des Gnostikers war bereits jetzt von aller Herrschaft befreit: Die Gnostiker waren ein 'königsloses (*abasileutos*) Geschlecht'. Die Pneumatiker lebten so im Reich des Demiurgen und dennoch frei von seiner Herrschaft, wie es die Bürger in den autonomen Städten des Römischen Reiches taten. Diese Konzeption des erlösten menschlichen Selbst begründete ein Weltverhältnis, das sich nach außen an Institutionen

exegesen und Emanationsreihen ein Publikum voraussetzten, das flüssig lesen konnte. Hier kamen nur gebildete Bürgergattinnen, Freigelassene, Händler in Frage. Der Gnostiker Markos, den Irenäus aus Augenzeugenberichten oder persönlich kannte, verkehrte in den Häusern reicher Damen[31] und führte ihnen Zahlen- und Buchstabenspekulationen vor. Wie die Valentinianer missionierten die Jünger des Gnostikers Markos nicht offensiv, sondern feierten in bereits bestehenden Christengemeinden die Gottesdienste mit, pflegten aber Zusatzsakramente. So bildete sich ein Elitechristentum heraus, das der sozialen Schichtzugehörigkeit durchaus entsprach. Markos kam den antiken Bildungsschichten zusätzlich entgegen, indem er allgemeines Schulwissen wie Grammatik, Arithmetik und Rhetorik für seine Numerologie heranzog. „Ein solches System wirkte dann wie eine Zusammenschau des bekannten Wissens, die dessen innersten Kern und seine verborgene Systematik auf christlicher Basis offenbar macht.“[32] Seine Predigten werden bei hellenistisch Gebildeten so wissenschaftlich religiös geklungen haben wie im 20. Jahrhundert ein Kurs über biospirituelle Energieströme, der Bruchstücke aus Physik, Neurologie, Chemie und Religion mischt.

Kaiserkult in Lyon und die Verfolgung 177

Dem Gnostiker Ptolemäus (und seinem Freund Lucius) war erst zwölf Jahre vorher der Prozeß gemacht worden.[33] Kurz darauf, gegen 165, lief das Verfahren gegen Justin und einige Gefährten ebenfalls in Rom.[34] Man muß sich die zeitliche Enge vor Augen halten: 167 galt einem gnostischem Märtyrer die volle Verehrung, 177 trennten sich martyriumsbereite Christen (montanistischer Prägung) endgültig von martyriumsverweigernden Christen (valentinianischer Prägung). Ich halte diese Geschehnisse für den Auslöser der

konformierte, während es nach innen heimlich einen Vorbehalt machen durfte.“ Kippenberg, H. G., Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft, Frankfurt am Main 1991, 385f., vgl. auch 501f. Kippenberg sieht in allen Formen von Gnosis eine „reflexive Rückkoppelung“, ausgelöst durch Verfolgungssituationen. Wo immer die Ausübung der Religion gefährlich wird, bietet sich der Ausweg, die Ausübung als eine Handlung in der säkularen Welt abzuwerten und das religiös Entscheidende in die Transzendenz zu verlegen. Diese Haltung legt sich bei sozial höherstehenden Leuten nahe, die einer nichtakzeptierten Religion anhängen. Man kann sich sozusagen selbst trösten, daß es nur auf die inneren, höheren Vorgänge ankomme.

31 Irenäus stellt Markos als einen gnostischen Reiche-Frauen-Verführer dar. Das mag eine Verleumdung sein, weil Irenäus sich auf Anekdoten aus Kleinasien, dem früheren Wirkungsort des Markos, beruft. Es entspräche aber sehr wohl der Sozialstruktur potentieller Hörer.

32 Förster, N., Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar, Tübingen 1999, 418.

33 Dies war die letzte uns bekannte verfahrensförmige Verurteilung von Christen vor 177.

34 Vgl. 2Apol. 2 und das „Martyrium Justini et sociorum“. Von den Martyrien in Phrygien, der Herkunft der Lyoner Gemeinde, ist um dieselbe Zeit nur der Tod von Bischof Thraseas bekannt; vgl. Eusebius, Hist. eccl. 5,24,4.

scharfen antignostischen Werke des Irenäus, die er in den 80er Jahren verfaßte. Was geschah 177?

Lyon hatte als Provinzhauptstadt Vorbildfunktion, weshalb man dort eine besondere Bevorzugung des Kaiserkultes gegenüber Stadtkulten beobachten konnte. Man muß annehmen, daß die Stadt - wie manch andere Städte im Reich - den Kult im vorauseilenden Gehorsam besonders sorgfältig ausrichtete. Die öffentliche Funktion von Religion war somit klar ausgebildet: Gebet zugunsten des Herrscher- und damit Gemeinwohls als eine Loyalitätserklärung der entlegenen Provinz an das Reichszentrum. Je deutlicher aber die Ausbildung der Funktion, desto größer war auch die Möglichkeit, sie zu unterlaufen. Bei der Adressierung der Gebete für das Wohl der Imperatoren fällt auf, daß sie sich an Gottheiten in privater Auswahl (Cybele, Diana, pannonische Matronen, Laren, ...)[35] richteten. Der Widerstand der christlichen Gemeinde gegen den Kult mußte demnach zwei Reaktionen hervorrufen: erstens die juridische Antwort von „oben“ (also der Stadtverwaltung, die 176/177 mit einem Reskript Kaiser Mark Aurels zu eigenverantwortlichem Handeln in bezug auf neue Kulte und Christen ermächtigt worden war) auf die Ausübung einer fremden und unerlaubten Religion (*religio illicita*), zweitens die Kritik der loyalen heidnischen Bevölkerung, die darin die Gefährdung des Friedens in der Provinz sah.

Diejenigen in der Lyoner Gemeinde, die aufgrund ihrer kleinasiatischen Herkunft mit montanistischen, rigoristischen Tendenzen sympathisierten, müssen dem Kaiserkult besonders kritisch gegenüber stehen, weil er die ständige Vermischung von Gebet für den Kaiser und Gebet zum Kaiser mit sich brachte. Zudem hatte sich im Laufe des 2. Jahrhunderts der Kaiserkult verändert: War er vorher an Roma (als Göttin) und den lebenden Herrscher gerichtet, so wurde der Herrscherkult - auf Kosten des abstrakteren Romkults - immer stärker personalisiert. Personalisierung zeigt sich in der Einbeziehung der Familie und der Ahnen des Herrschers als göttliches Geschlecht an.[36] Freilich müssen die Widerstände der Christen gewachsen sein, als statt der Funktion nun die Person bzw. die Familie des Kaisers in den Mittelpunkt des Gebetes trat. Es läßt sich dennoch keine datierbare jurisdiktionelle Verschärfung angeben. Die Rechtslage war seit Kaiser Hadrian, also seit seinem Reskript, welches das Verfahren von Anzeige und Prozeß regelte und den Nachweis von Vergehen gegen *staatliche* Gesetze verlangte, stabil gewesen. Bis Mitte des 2. Jahrhunderts gab es „kein Gesetz, das die Haltung des römischen Staates gegenüber den Christen reichsrechtlich regelt. Aus der feindseligen Stimmung der heidnischen Bevölkerung entwickelt sich eine Auffas-

---

[35] Vgl. Glay, M. le, Le culte impérial à Lyon au IIe siècle, in: Centre National de la Recherche Scientifique (Hg.), Les Martyrs de Lyon (177), Paris 1978, 19-29, hier 25-29.

[36] In Lyon ist aus Altarinschriften nachweisbar, daß der lebende „Caesar“ Verehrung beanspruchte, wogegen sich das sonst übliche „Augustus“ auf alle Imperatoren bezog. Vgl. Fishwick, D., The federal cult of the three Gauls, in: ebd., 33-45, hier 39-41.

sung, die das Christsein als unvereinbar mit den Lebensgewohnheiten im Römerreich ansieht."[37]

Durch den „Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne"[38] sind wir von den Vorgängen in diesem Jahr informiert. Darin wird berichtet, daß Christen gezwungen wurden, „auf Götzen" zu schwören; ansonsten drohten ihnen Folter und Tod. Der „Schwurtest" wird aber eher beiläufig und ein einziges Mal erwähnt. Vielmehr wird die Verurteilung und Mißhandlung der Lyoner als ein Ergebnis nach langer Diskriminierung dargestellt, das eher auf säkulare Vorwürfe (Kannibalismus) als auf religiöse zurückgeführt wird. Wie im Justin-Kapitel gezeigt, waren die 60er und 70er Jahre eine Zeit der politischen und ökonomischen Verunsicherung, die nun auch auf Lyon übergeschwappt war - ein Beispiel für die Verkettung von Zentrum und Peripherie.[39] Die Denunziation erfolgte aus dem Volk, nicht von seiten der Behör-

---

[37] Baus, K., Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche, Freiburg u.a. (3. Auflage) 1965, 161 (= Handbuch der Kirchengeschichte, hg. vov H. Jedin, Bd. 1).

[38] Der Märtyrerbrief aus Vienne und Lyon liegt uns in einem Exzerpt des Eusebius (Hist. eccl. 5,1,3-5,2,8. Eine Zusammenfassung in ebd. 5,3,2f.) vor, stark der Absicht unterworfen, den Unterschied zwischen Bekennern und „*lapsi*" theologisch zu verarbeiten. Löhr, W. A., Der Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon (Eusebius, h.e. V,1-2), in: Papandreou, u.a. (Hg.), Oecumenica et Patristica, Stuttgart/Berlin/Köln 1989, 135-149. Die These von Pierre Nautin, der „Brief" stamme von Irenäus selbst, um dem Bischof in Ephesus Argumente gegen Rigoristen (Nautin vermutet Montanisten) zu geben, hält Löhr für hochgradig hypothetisch. Für Nautins These spricht, dass sich in Adv. haer. 2,22,4; 3,22,4 und 4,24,1 eine Titulierung Christi findet, die auch im Märtyrerbrief (Hist. Eccl. 5,2,3) vorkommt. Handelte sich hierbei um eine Zusammenstellung von Schriftzitaten („Erstgeborener der Toten" und „Urheber des Lebens"), ließe sich das als Assoziationszufall erklären, aber in allen Fällen wurde das Schriftzitat eigenwillig verändert (von „*archêgos tês zôês*" aus Apg 3,15 in den erklärungsbedürftigen Ausdruck: „*archêgos tês zôês tou theou*"). B. Hemmerdinger/L. Doutreleau/C. Mercier vermuten dahinter „une doctrine réfléchie et personnelle, coulée dans des formules soigneusement élaborées et caractéristiques de la manière d'un auteur." Sources Chretiennes, Bd . 100/1, 260 (= Kommentarband zu Adv. Haer. 4). Der Ausdruck ergibt nur dann Sinn, wenn Christus als der Erste der Auferweckten den Beginn eines Lebens in Gott macht. Christus wird in dieser Zitation als der Erzmärtyrer gedacht, der Zeugnis vom Vater gegeben, dafür das Leben gelassen, es aber vom Vater zurückerhalten hat. Es ist naheliegend, daß sich in Lyon märtyrerchristologische Titulaturen wie diese entwickelt haben und Irenäus sie zitiert. Dass Irenäus auch die damalige Märtyrersemantik verwendete oder - umgekehrt - der Märtyrerbrief von ihm verfaßt wurde, ist in gleichem Maße wahrscheinlich und daher unentscheidbar.

[39] Vgl. Ruggini, C. L., Les structures de la société et de l'économie lyonnaises au IIe siècle, par rapport à la politique locale et impériale, in: Centre National de la Recherche Scientifique (Hg.), Les Martyrs de Lyon (177), Paris 1978, 64-92. Die römische Verwaltung achtete geradezu darauf, die gräco-asiatischen Stände in ihrer Wirtschaftskraft nicht zu beeinträchtigen. In einem feinverzweigten Patronatswesen stützen sich städtische Karrieren und kommerzielle Tätigkeiten gegenseitig. Vgl. ebd., 81. Ruggini vermutet den Grund für die Verfolgungen in der Sozialform der Collegien oder Vereine. In Lyon hat es deren viele gegeben, sowohl religiöser als auch kommerzieller Prägung. Vermutlich wuchs der Verdacht der Illoyalität dieser Vereinigungen, weswegen die Kontrollen verschärft wurden. Dabei erwiesen sich die Christen als *factio illicita*, die

den. Es lag im Ermessen der jeweiligen Provinzialbeamten, wieviel er dem Druck der Straße nachgab und inwieweit er an einem korrekten Verfahren, wie es seit Trajan vorgeschrieben war, festhalten wollte. Daß uns von antiken Autoren nur in einigen wenigen Fällen von der Bestrafung eines Provinzstatthalters wegen Kompetenzüberschreitung berichtet wird, zeigt, daß sie Ende des 2. Jahrhunderts weitreichende Vollmacht in ihrem Bereich besaßen.
Der schwelende Argwohn gegen den christlichen „Verein" entzündete sich wahrscheinlich an der Weigerung, den Feierlichkeiten anläßlich der Siege Mark Aurels beizuwohnen: „Dieses große Nationalfest der Gallier, die jährlich im August stattfindende Feier des Kultes der Roma und des Augustus, muß Eusebius in dem geheimnisvollen Bericht seiner 'Kirchengeschichte' gemeint haben. [...] Der Anlaß dieses bedeutenden kaiserlichen Kultes muß dem Statthalter als höchst passend erschienen sein, um die Christen in einem Schauprozeß zu verurteilen und hinzurichten, vielleicht auch, um für die Religion des Gott-Kaisers ein paar Proselyten zu gewinnen. Von da ab war das Verfahren anscheinend klar, vermutlich infolge des klaren kaiserlichen Reskriptes, das einfach wiederholte, was Trajan schon mehr als sechzig Jahre vorher in bezug auf Bekenner und Abtrünnige gesagt hatte. Obgleich keine einleuchtende Notwendigkeit vorlag, diejenigen, die ihren christlichen Glauben bereits bekannt oder verleugnet hatten, ein zweites Mal zu verhören, bestand offenbar ein dringendes Verlangen nach einem Schauspiel, da die Feiern des Kaiserkultes begonnen hatten."[40] Der christlichen Gemeinde gelang es nicht, die Differenz zwischen Staatsloyalität und Kaiserverehrung deutlich zu machen.
Theologiehistorisch spielt aber das Problem des Kaiserkultes sowohl im „Märtyrer-Brief" als auch im Gesamtwerk des Irenäus eine marginale Rolle. Obwohl seine Verweigerung eine Gefährdung der Gläubigen war, wurde er nicht als Gefahr für die Religion empfunden. Die *lapsi* waren Rückfällige unter der Folter, *keine Apostaten* im häretischen Sinn. Die eigentliche Gefahr sah Irenäus in den Gnostikern, die das Martyrium für Unsinn hielten.

Irenäus' Sympathie für den Montanismus

Irenäus wäre ziemlich sicher der Verfolgung von 177 zum Opfer gefallen, wäre er in Lyon anwesend gewesen. Seine Romreise fand *nach* Beginn der Verfolgung und der Verfahren statt. Wo war er währenddessen? Wie viele vermutet Heinrich Kraft, daß ihn die Gemeinde durch seine Entsendung nach Rom in Sicherheit brachte habe, war es doch unstatthaft, sich selbst der Verfolgung durch Flucht zu entziehen, aber auch notwendig, sich einen Bischof für die Zeit nach der Verfolgung aufzusparen. Der Brief sei - so Kraft - sozusagen ein Beglaubigungsschreiben der angeklagten Christen noch „aus den

sich erstens nicht in das Patronatswesen einfügte, die zweitens den Kaiserkult verweigerte und drittens aus „Zugereisten" bestand.

[40] Keresztes, P., Das Christenmassaker von Lugdunum im Jahre 177, in: Klein, R. (Hg.), Marc Aurel, Darmstadt 1979, 261-279, hier 276.

Gefängnissen“, um Irenäus zu bewahren und gleichzeitig gegen den Verdacht der Apostasie in Schutz zu nehmen.[41] Wie kam es dazu, daß Irenäus, der sein Hauptwerk der Häresiebekämpfung widmete, zur gleichen Zeit - um 180 - als Bote in einer pro-montanistischen Mission fungierte? Er fuhr nach Rom, um beim dortigen Bischof Verständnis für die montanistischen Gemeinden zu wecken.[42] Hatte sich nicht wenige Jahre zuvor der Phrygier Montanus zum von Christus angekündigten „Parakleten“ erklärt und damit die Interpretationsvollmacht beansprucht? Die Montanisten verstanden ihre Art des Christentums als „Prophetie“ und beanspruchten einen direkten Zugang zur Offenbarung. Sie provozierten damit den Widerstand der Gemeinden, die neben der schriftlichen Tradition und ihrer Auslegung auch noch das inspirierte Wort aus ekstatischer Prophetie akzeptieren sollten. Von daher spielte die Frage, was als Prophetie in biblischer Tradition stand und was Einbildung war, eine entscheidende Rolle. Im Montanismus vermählten sich biblische Semantik und hellenistisches Orakeltum, bei dem Raserei als Echtheitskriterium galt. Antimontanisten kritisierten die Weissagungen, *weil* sie ekstatisch geschehen. Wieso wurde der Montanismus nicht häretisiert, gerade von Irenäus nicht, der als einer der ersten den Abschluß und die Feststellung des Schriftkanons betrieb[43] und der allergisch reagierte, wenn Gnostiker Prophetie betrieben?[44]

Die gallischen Gemeinden, unter denen sich viele Christen aus Kleinasien befanden (darunter auch Irenäus), scheinen vom montanistischen Ernst und Enthusiasmus beeindruckt gewesen zu sein. Der bei Eusebius erhaltene Martyriumsbericht[45] spiegelt diesen Einfluß wider, indem er die Verfolgung

---

41 Vgl. Kraft, H., Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus, in: Dassmann, E./Frank, K. S. (Hg.), Pietas, Münster 1980, 250-266, hier 257.

42 Es liegt nahe, daß Irenäus den intransigenten Bischof von Rom auf den Zusammenhang zwischen Rigorismus und Laxismus hingewiesen hat: das Zeugnis der Standhaften werde auf lange Sicht das Zeugnis der Abfallenden nach sich ziehen. Man solle daher die beide zulassen. Irenäus’ Mission besteht darin, die überzogene Kritik (des Bischofs von Rom) an der Kritik (der Rigoristen) zu kritisieren. Man kann vermuten, Irenäus habe mit seiner Mission dem Bischof von Ephesus sekundiert, der unter Verdacht stand, zu lax zu sein.

43 Vgl. Adv. haer. 3,11,1-6.

44 Vgl. Adv. haer. 1,13,3. Die Gnostiker um Markos, den Magier, weissagten in ihren spritistischen Sitzungen. Dafür hatte Irenäus nur Spott übrig. Irenäus sprach ihnen die Gabe der Prophetie ab, den Montanisten - die sie so offensiv einsetzen - dagegen nicht.

45 Wie verhält sich Irenäus’ formaler Traditionsbegriff zu diesen in Lyon florierenden Resten einer charismatischen Gemeindeverfassung? Im „Brief“ wird das Martyrium selbst als Charisma beschrieben: Im Kerker erfahren die Angeklagten Offenbarungen. Unterstellt man eine antimontanistische, also anti-enthusiastische Redaktion durch Eusebius, so dürfte der Text urprünglich noch viel charismatischer gewesen sein, als er ohnehin schon ist. Nur so läßt sich die Funktion des Briefes als Schlichtungsschreiben verstehen: *Die Rigorosen sollen nicht zu hart sein mit den Schwachen. Das bezieht sich zum einen auf den Rigorismus der Antimontanisten (in Rom und ihrer Vertreter in Kleinasien) als auch auf den Rigorismus der Montanisten gegenüber den verfaßten Gemeinden und den in der Verfolgung Abgefallenen.* Daß in Lyon Bekenner, also die

in apokalyptischen Farben beschreibt.[46] Der Irreversibilität des Zeugnisgebens entspricht auf der aszetischen Seite die Irrekonziliabilität des Sündigens. Die Montanisten bestritten die Möglichkeit mehrmaliger Buße. Dieses Denken bot den Gemeinden in Gallien die Möglichkeit, die Extremsituation von Denunziation und Verurteilung in den Kategorien extremer Frömmigkeit zu deuten: Verfolgung wird dann als Erwählung wahrgenommen, der Erfolg der Täter wird nur kurz sein, das Reich ist nahe. *Der Verlust eigener Lebenszeit kann im Kontext einer verkürzten Weltzeit besser datiert werden.* Irenäus setzte sich in Rom für die Anerkennung der Rechtgläubigkeit der Montanisten ein, indem er einen Brief bei sich führte, der das Martyrium der Lyoner Christen dokumentierte. Die große Verwirrung, ob Irenäus und die Lyoner Gemeinde montanistenkritisch waren, rührt von Eusebius' Darstellung des Geschehens her: Zu seiner Zeit war der Montanismus bereits klar häretisiert und waren die Lyoner Märtyrer anerkannt, so daß er seine Quellen diesen Entscheidungen anpaßte.

Also kann der Montanismus in Lyon nicht als neue *Lehre* aufgetreten sein, sondern wurde als Neuinspiration christlicher *Frömmigkeit* empfunden, die der plötzlich hereingebrochenen Entscheidungssituation in Lyon entsprach. Die aszetischen Positionen des Montanismus waren noch kompatibel, weil die offenbarungs-theologischen noch nicht hervorgetreten waren. Irenäus hegte große Sympathie für diese Leute. Er reagierte sogar wiederholt auf Kritik an bzw. Leugnung von Prophetie in der Kirche überhaupt. Seine kaum entwickelte Geisttheologie identifizierte den Heiligen Geist mit der Gabe der Prophetie früher und *heute*.[47] Um 177 aber traf der Montanismus auf eine Christengemeinde in Lyon, in der es Kreise gab, die das Martyrium theologisch abwerteten: Gnostiker.

---

reuigen Überlebenden der Verfolgung, den *lapsi* Vergebung gewähren, soll zeigen, daß echter „Rigorismus" so stark ist, daß er sogar die Laxheit anderer tolerieren kann. In der Ämterfrage heißt das, daß das Martyrium soviel Gnade schenkt, daß aus ihr Vergebungsvollmacht abgeleitet werden kann.

46 Nach Auskunft der bei Eusebius identifizierbaren Quellen und Tertullians Schriften war der Montanismus chiliastisch und rigoristisch: Er datierte die Parusie zeitlich wie örtlich und diktierte klare Askesevorschriften, die sie noch beschleunigen sollten. Vgl. Labriolle, P. de, Les sources de l'histoire du Montanisme. Textes grecs, latins, syriaques, Paris 1913.

47 Vgl. die prominente Stelle Epid. 6 und 99, wo Irenäus jeweils eine Kurzfassung des gesamten Glaubens gibt. Vgl. auch Adv. haer. 3,11,9. Erst später entwickelte sich der Streit des Montanismus zu einem Streit über die Form der Prophetie (ekstatisch oder vernünftig), und aus dem offenbarungstheologischen wurde ein verfassungstheologischer Streit: Wenn die Prophetie ein Quell der Offenbarung ist, wie steht sie dann zur apostolischen Autorität und später zum monarchischen Episkopat? Die Frage verschärft sich, wenn zum Charisma des Prophetentums noch die Autorität des Märtyrertums hinzukommt. Dann entsteht ein ernster Konkurrent für institutionelle Gemeindeleitung. Aber um 180 war der Montanismus noch kein -ismus, sondern ein Möglichkeit, sittlich strenger zu leben und zu urteilen.

Valentinianische Entwertung äußeren Zeugnisgebens

Die Aufforderung Jesu in Mt 10,32f. („Jeder, der sich vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem werde auch ich mich bekennen vor meinem Vater im Himmel.“) konnte zu zwei ganz verschiedenen Konsequenzen führen, zu einem irdischen oder zu einem himmlischen Bekenntnis: Martyrium und Spekulation. Letzteres war das Angebot der Valentinianer.[48] Sie sahen sich nicht an ein öffentliches Bekenntnis vor heidnischen Gerichten gebunden. Montanisten waren be-geistet und furchtlos, aber auch völlig unreflektiert dem Martyrium gegenüber.[49] Es ist anzunehmen, daß die intellektuellen Valentinianer diese Haltung als vulgär, ja sogar als unchristlich ablehnten. Sie wollten die hellenistischen Werte mit in die evangelischen Werte aufnehmen, um einen aufgeklärten und rationalen Glauben zu erreichen.

Innerhalb des Valentinianismus gab es verschiedene Auslegungen, je nachdem, ob es sich um eine intellektuell-spirituelle oder eine magisch-rituelle Spielart handelte.

- Die Angehörigen letzterer vollführten rituelle Handlungen, durch die sie am bösen Demiurgen/Richter oder an Wächterengeln vorbei in das Lichtreich einzugehen glaubten, weil sich die obere Sophia zu ihnen bekennen würde, vorausgesetzt man kenne das himmlische Paßwort: „Du Beisitzerin Gottes, und der mystischen Sige (Stille) vor den Äonen [...]. Sieh, der Richter ist nah, und sein Herold befiehlt mir, meine Verteidigung vorzubringen. Du kennst beide Seiten in ihrem Zustand. Präsentiere dem Richter die Rechtfertigung für uns beide als eine einzige!“[50] Markos der Magier, der im Rhonegebiet missionierte, weihte so in die Benutzung dieses himmlischen „Martyriums“ ein und verlegte damit die eigentliche Erlösung auf den kultischen Eintritt in den Himmel. Das war die valentinianische Exegese von Mt 10,32f. und die Entwertung der grausamen Martyrien, die letztlich das geistliche Sein des „inneren Menschen“ nicht berührten. Wenn es in dieser Welt ein Bekenntnis gibt, dann die alltägliche - stoisch anmutende - Sittlichkeit. So wie der Stoiker sich von allen weltlichen Leidenschaften unberührt definierte, so war sich der Pneumatiker durch den Besitz der Gnosis gegen alle Sünden(fähigkeit) sicher.
- Die intellektuelle Spielart der Gnosis konnte argumentieren, daß der gute Vater im Himmel kein Opfer wollen kann, hat er doch auch seinen Sohn nur symbolisch gesandt. Die Passion auf Golgotha mußte als Bild für die kosmische Kreuzigung verstanden werden, bei der der höhere Christus (vgl. die apokryphen Apostelakten) präsentiert werde. Auch im ptolemäischen Mythos ist das Kreuz ein Äon, der am Rande des Pleromas der verlorengegangenen

---

[48] Vgl. Orbe, A., Los primeros herejes ante la persecucion. Estudios Valentinianos Bd. 5, Rom 1956, 268.

[49] Die Markioniten dagegen nahmen das Martyrium auf sich, um dem Demiurgen zu entkommen.

[50] Adv. haer. 1,13,6.

Sophia Zeugnis gibt vom Pleroma, damit sie wieder zurückfinde. Stellen wir uns vor, ein valentinianischer Christ stand vor den Lyoner Gerichten: Er konnte bei der Vernehmung ganz praktisch die Reizworte „Jesus", „Christus", „Jerusalem" vermeiden und durch abstraktere Begriffe ersetzen.[51]
Die Valentinianer in Lyon werden die Kirchenchristen, die unfähig waren, zwischen spirituellem und hyletischem Martyrium zu unterscheiden, als Opfer ihrer eigenen Verfallenheit in diese materielle Welt betrachtet haben. Dem Besitz der Gnosis gegenüber war alles Äußerliche überflüssig, inklusive öffentlichem Bekenntnis. Gnosis ist innerliches Bekenntnis. Sprechen, die faktische Äußerung vor einer Behörde, mag von den Valentinianern depotenziert worden sein. Ich vermute, daß Irenäus die Verflüchtigung der christlichen Kommunikation nach „Innen" beobachten konnte, und daß hierin sein großes Projekt der Regelung äußerer Sprache, „Adversus haereses", seinen Anlaß hatte.

War Irenäus intransigent? Beispiel: Osterfeststreit

Könnte Irenäus' Intoleranz gegenüber den Gnostikern nicht einfach ein Resultat eines unversöhnlichen und autoritätshörigen Charakters sein? Das Verhalten des Irenäus im quartadecimanischen Streit zeigte, daß er keineswegs ein rigoroser Spalter war. Es ging darin um die Datierung des Osterfestes: Sollte man, dem jüdischen Kalender folgend, den Kar-„Freitag" (die Feier des Todes des Herrn) auf den 14. Nisan legen?[52] Oder sollte man sich davon lösen und Ostern auf den Sonntag legen, der auf den 14. Nisan folgt?[53] Letztere Praxis betonte die Neuheit der christlichen Mysterien und die Distanz zum Judentum, indem sie festlegte: Ostern muß an dem vom auferstandenen Herrn geadelten Tag, dem Sonntag, stattfinden.[54] Je nach Gebiet wurde in den Gemeinden die eine oder die andere Praxis gepflegt. Mit zunehmender Mobilität wurden die Unterschiede bewußt. Der „Osterfeststreit"[55] begann Mitte des 2. Jahrhunderts (wahrscheinlich

---

[51] Orbes Vermutung, daß die valentinianische Martyriumstheologie anläßlich bestimmter Vorfälle von Verfolgung und nicht theoretisch entstanden sei - er nennt sie „Feigheits-Theologie", „teología de la cobardía" und „filosofía de la apostasía, vendida por única verdadura filosofía de la fé en el Cristo Bueno" -, halte ich für verfehlt. Vgl. Orbe, A., Los primeros herejes ante la persecucion. Estudios Valentinianos Bd. 5, Rom 1956, 268. Mit demselben Argument könnte man den kirchlichen Märtyrern individualpsychologische Motive wie Naivität und Fanatismus unterstellen. Orbe nennt die valentinianische Gnosis insgesamt eine Alibi-Konstruktion, um die irdischen Entscheidungen durch Überbietung zu unterlaufen. Die valentinianische Lehre „ha excogitado a su gusto un dogma", das fremde und frei erfundene, aus antiken Versatzstücken zusammengeklaubte Dogma wurde von den Valentinianern nur noch mit Zitaten aus den christlichen Schriften unterfüttert. Vgl. ebd., 271.

[52] Er errechnet sich als der 40. Tag nach dem Frühlingsvollmond, egal auf welchen Wochentag dieser fällt. Daher der Parteienname „Vierziger": Quartadecimaner.

[53] Für die Gemeinden hieß das konkret, daß länger gefastet werden mußte.

[54] Der Ausschlußwert dieser Aussage besteht in der Möglichkeit, die Feier vom Leiden und Sterben Christi könnte - wenn man die 14.-Nisan-Praxis befolgte - auf einen Sonntag fallen. Man hätte dann am Sonntag trauern und fasten müssen. Das erschien den „Dominikanten" als Sakrileg.

[55] Für eine kursorische Darstellung der Ereignisse siehe Fischer, J. A./Lumpe, A., Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums, Paderborn 1997, 60-87, besonders 82f.

155) mit einem Gespräch zwischen Polykarp von Smyrna und dem römischen Bischof Aniket. Es fand keine Häretisierung statt. In den folgenden zehn Jahren wurde in der Provinz Asia heftig über Osterdatierung und Osterpraxis diskutiert. Zur Krise kam es aber erst, als der Quartadecimanismus in Rom praktiziert[56] und wahrgenommen wurde, gab es dort doch eine starke Fraktion von kleinasiatischen Christen. Sie war inspiriert und geführt von einem Presbyter namens Blastus (wirkte ab ca. 180).[57]

Bischof[58] Eleutheros war moderat, mit Viktor (ca. 189-199) trat ein Bischof auf, der Einheitlichkeit durchsetzen wollte. Sein Hauptargument war die apostolische praktische Tradition: Schon Petrus und Paulus hätten am Sonntag gefeiert. Dasselbe Argument verwendete der institutionelle Gegenspieler, der quartadecimanische Bischof Polykrates von Ephesus: Er stehe in der Tradition der Apostel Philippus und Johannes. Damit wiederholte er das Argument, das sein Provinznachbar, Polykarp von Smyrna, in derselben Frage 30 Jahre vorher gegen den Bischof verwendet hatte: Polykarp hatte sich auf Johannes berufen.[59] Nichts entzweit so sehr wie der Rückgang zu den gemeinsamen Grundlagen: Es stand apostolische Tradition gegen apostolische Tradition.[60] Beide Parteien verteidigten ihre Praxis auch nach eingehender Diskussion. Bischof Viktor verhängte nun die Exkommunikation über die gesamte Provinz Asia mitsamt ihren Nachbarkirchen, d.h. *mindestens 25 der heute bekannten ca. 100 christlichen Gemeinden* im römischen Reich, inklusive der in Rom und anderswo befindlichen Quartadecimaner![61]

Irenäus, der selbst aus Kleinasien stammte, Polykarp verehrte und Polykrates kannte,[62] kritisierte dieses rigorose Vorgehen. Theologisch war er überzeugt, daß die Apostel die quartadecimanische Praxis geübt hatten. Er schrieb einen Vermittlungsbrief nach Rom, in dem er vorwiegend kirchenpolitisch argumentierte: Man dürfe nicht ganze Kirchen ausschließen, nur weil sie eine unterschiedliche Fastenpraxis pflegten; frühere Bischöfe (Irenäus erinnerte an Sixtus um 120), die in ihren eigenen Gemeinden das Sonntags-Ostern vorschrieben, hätten dennoch quartadecimanische Gemeinden toleriert. Er

---

[56] Umstritten ist, ob in Rom das Osterfest anfänglich am Sonntag oder quartadecimanisch am 14. Nisan gefeiert wurde. Vgl. Rordorf, W., Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag, in: Theologische Zeitschrift 19 (1962) 167-189; Brox, N., Tendenzen und Parteilichkeiten im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 83 (1972) 291-324.

[57] Irenäus soll an ihn „*Peri schismatos*“ geschrieben haben. Vgl. Eusebius, Hist. eccl. 5,20,1.

[58] Auch wenn sich in der Osterfestdatierung der Primat des römischen Bischofs anzudeuten beginnt, sprechen wir nicht von „Päpsten“, sondern folgen der *opinio communis* der Patristik, wenigstens bis zu Damasus von „römischen Bischöfen“ zu sprechen.

[59] Vgl. Adv. haer. 3,3,2 und 3,3,4.

[60] Nautin, P., Lettres et écrivains chrétiens, des IIe et IIIe siècles, Paris 1961, 83-85 macht das Dilemma deutlich.

[61] Vgl. Meer, F. v.d./Mohrmann, C., Bildatlas der frühchristlichen Welt, Gütersloh 1959, 12.

[62] Nautin vermutet, daß sich Polykrates mit Irenäus (in Lyon!) abgesprochen hatte, dieser wiederum mit vielen anderen Bischöfen im Reich (auch Alexandrien!). Dieser Vorgang ist ein eindrucksvolles Beispiel frühchristlicher Kommunikationsnetze von Mittelgallien über Mittelitalien und Kleinasien bis Nordägypten. Hier wurden nicht nur einseitig Briefe verschickt, sondern auch beantwortet und mit anderen Antwortern abgestimmt. Auch auf dieser Ebene lässt sich die Systemwerdung beobachten: Die Kommunikation der Gemeinden löste sich ab von der Interaktion zwischen Personen. Irenäus argumentierte (anders als Viktor) mit der Praxis der Gemeinden, nicht mit der Praxis von (zu exkommunizierenden) Personen!

„konnte im Osterfeststreit keine tatsächlichen dogmatischen Differenzen wahrnehmen, auf dem Hintergrund der äußeren Verschiedenheit werde die Einheit des Glaubens erst recht sichtbar. Anders als die strengen Verfechter der dominikalen Osterfeier erblickte er in den Quartadecimanern, seinen Landsleuten und seiner Heimatkirche, an deren Apostolizität und Rechtgläubigkeit er keinen Zweifel hatte, durchaus nicht heterodoxe Judaisten.“[63] Entscheidend für unsere Untersuchung ist: Irenäus sprach dem römischen Bischof die apostolische Tradition in dieser Frage ab, aber er verlangte von ihm nicht die Beobachtung der quartadecimanischen Praxis.

Fazit: Ausdifferenzierung von Kirchenzucht und Kirchenlehre

Dieses Verhalten steht in einer Reihe mit anderen bereits angedeuteten kirchen-politischen Fragen, in denen sich Irenäus konziliant verhielt: Wir haben gesehen, daß Irenäus die Montanisten[64] eher als geistliche Bewegung aus Phrygien (die seiner Heimat benachbarte Provinz) wahrnahm, denn als prophetische Offenbarung.[65] Im Streit um die Vergebungspraxis intervenierte er persönlich (d.h. er begleitete den kleinasiatischen Gesandten nach Rom) bei Papst Eleutheros für seinen Bischofskollegen von Ephesus. Dieser war angegriffen worden, weil er den in der Verfolgung und unter der Folter Abgefallenen Vergebung gewährt hatte. Die Kleinasiaten wußten anscheinend, daß man im pogromerfahrenen Lyon einen Fürsprecher für die eigene Praxis finden würde. Es war in Lyon üblich, die Verdienste der Märtyrer auf die schwächeren Gemeindemitglieder anzurechnen. Der „Brief der Gemeinden Vienne und Lyon an die Gemeinden in Asien und Phrygien“, dessen Hauptautor P. Nautin zufolge Irenäus selbst war, will zeigen, daß die Märtyrer vergebungsbereit und die Gefallenen beflissene Christen waren. In allen Fällen (Quartadecimanismus, montanistische Spiritualität, Apostatenvergebung) ergriff Irenäus für die tolerantere Variante Partei. Das ist besonders deshalb auffällig, weil Montanismus rigoristisch und die Apostatenvergebung antirigoristisch war. Beiden diametral entgegengesetzten Richtungen brachte Irenäus Verständnis entgegen. Kurz: Irenäus war in diesen Belangen weder rigoroser Rigorist noch rigoroser Anti-Rigorist, sondern entschied situationsbezogen und pragmatisch. Wie erklärt sich dann, daß jemand, der gleichzeitig fünf Bände gegen die „fälschlicherweise so genannte Gnosis“ schrieb, in diesen Fragen so tolerant war? Stand hier nicht Wesentliches auf dem Spiel: Osterliturgie, Martyrium, Tradition? Irenäus argumentierte im Gegensatz zu seinen rigoristischen Gegnern mit kollektiven anstatt mit personalen Zurech-

[63] Fischer, J. A./Lumpe, A., Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums (Konziliengeschichte, Paderborn u.a. 1997, 84.

[64] Zur Verbindung Lyon - Montanisten vgl. Kraft, H., Die lyoner Märtyrer und der Montanismus, in: Centre National de la Recherche Scientifique (Hg.), Les Martyrs de Lyon (177), Paris 1978, 233-248.

[65] Man könnte für Irenäus’ Toleranz persönliche Gründe ins Feld führen: Er stammte aus Kleinasien - wahrscheinlich aus Symrna - und kannte die dortigen Zustände, die quartadecimanische Praxis, montanistisch-begeisterte Christen, die Verschiedenheit unter den Vergebungspraktiken. Mit dem Presbyter Florinus aus Smyrna stand er noch in Briefkontakt, auch als dieser schon Gnostiker geworden war.

nungen: Die *lapsi* könnten durch die Verdienste der Märtyrer gerettet werden, auch wenn sie persönlich versagt hätten; die Gemeinden könnten über ihren Osterfesttermin selbst bestimmen, auch wenn einige glaubten, anders feiern zu müssen. Irenäus dachte die beteiligten Personen zunehmend als Elemente in umfassenderen Systemen.

Mit Irenäus begann die Unterscheidung zwischen Kirchendisziplin, die ein gewisses Maß an Pluralität verträgt, und Kirchenlehre, in der Pluralität zu tilgen ist, trennschärfer zu werden. Disziplinarische Probleme können nicht systematisch gelöst werden, weil sie gerade aus der mißlungenen Durchsetzung von etwas Systematischem bestehen. Kirchendisziplin verhält sich zu Kirchenlehre wie Exekutive zu Legislative. Die Exekutive ist dazu da, auf Übertragungsstörungen zu reagieren, sie ist strukturell heteronom. Kirchenlehre dagegen agiert autonom. Sie schreibt vor, wie und worauf reagiert werden soll. Tolerante Exekutive und intolerante Legislative müssen sich also nicht ausschließen, sondern können gleichzeitig auftreten. Deshalb hatte Irenäus zwei Gesichter: Als „Friedensstifter" wurde er seinem Namen gerecht, gleichzeitig aber auch seinem Ruf als *der* „Ketzerbekämpfer".[66] *Dem Beginn der theologischen Intoleranz (d.i. der Beginn von Systembildung in Lehrfragen) entspach die Toleranz im Pastoralen.* Systeme werden generell auf Dauer gebaut, aber die praktischen Rigoristen bauten auf die *aktuelle* vollständige Erfüllung. Sie verlangten von ihren Mitchristen radikales Engagement und dauerhafte moralische Reinheit. Zu dieser Zeit war Naherwartung bereits verdünnt oder verdunstet, aber an ihre Stelle war - viel konkreter - die Erwartung der nächsten Verfolgungswelle getreten. Irenäus muß die Grausamkeiten - vielleicht nicht als Augenzeuge, wohl aber aus Augenzeugenberichten seiner Gemeindemitglieder - miterlebt haben. Dennoch ließ er sich nicht zu einer am Augenblick orientierten Politik hinreißen. Er plante sein theologisches System für länger: Nach innen entwarf er eine geschlossene Heilsgeschichte und er bekämpfte das gnostische Christentum, das eine Weitergabe religiösen Wissens auf lange Sicht unmöglich gemacht hätte.

5.4.3 Irenäus' Hauptwerk „Adversus haereses"

„Es gibt Leute, die geben die Wahrheit aus der Hand und bringen falsche Lehren auf und 'endlose Genealogien, die nur Streitfragen mit sich bringen', wie der Apostel sagt, 'statt der Erbauung Gottes zu dienen, die sich im Glauben verwirklicht' (lTim 1,4). Mit listig eingeübter Überredungskunst verführen sie die Ahnungslosen in ihren Vorstellungen und fangen sie ein, indem

[66] So Altaner, B., Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg/Basel/Wien (6. Auflage) 1963, 119. Weil von Irenäus über Jahrhunderte hin nur die Häresiologie bekannt war und andere Werke entweder verschollen („An die Griechen", „Über die Wissenschaft", „Über die Achtheit") oder nicht als Irenäus' Schrift anerkannt waren („Brief der Gemeinden Vienne und Lyon") oder erst spät wiedergefunden wurden („Epideixis" im Jahre 1904), blieb sein theologischer Beitrag auf Ketzerbestreitung festgelegt.

sie leichtfertig mit den Herrenworten umgehen und das, was richtig gesagt ist, falsch ausdeuten. Viele stürzen sie dadurch ins Verderben, daß sie sie unter Vortäuschung besonderer Erkenntnis (Gnosis) vom Schöpfer und Ordner des Alls abbringen, als ob sie ein höheres und größeres Wesen vorzeigen könnten als den Gott, der Himmel und Erde und alles darin gemacht hat (Ex 20,11; Ps 146,6: Lxx 145,6; Apg 4, 24; 14,15). Auf gewinnende Art bringen sie die Arglosen durch trickreiche Reden dazu, sich auf die Suche zu machen; auf gar nicht gewinnende Art aber richten sie sie zugrunde, indem sie ihr Denken zu Blasphemie und Frevel gegen den Weltschöpfer (Demiurgen) machen, so daß sie nicht mehr in der Lage sind, Falsch und Wahr voneinander zu unterscheiden."[67]

Quellen- und Redaktionskritisches

Wir gehen von der Textgestalt aus, wie sie uns heute vorliegt, und stellen quellenkritische Fragen hintenan, ohne sie ganz zu ignorieren. Es mag sein, daß große Teile von „Adversus haereses" kompiliert wurden aus gnostischen Originalschriften und Justins *Syntagma* (Buch 1), Justins „Adversus Markionem",[68] kleinasiatischen Presbyter-/Papias-Predigten und Theophilus-Texten (Buch 4), Milleniums-/Antichrist-Traditionen (Buch 5) und daß sich Irenäus' eigene theologische Position nur an wenigen Stellen sicher finden läßt (Vorreden, Buch 3,1,1-18,6; 5,14), aber „Adversus haereses" wird von uns als System gesehen, das als Reaktion gegen Gnosis zusammengestellt wurde und dessen Fortwirkung die Sprache der Orthodoxie regelte.[69] Nicht die Originalität des Autors, sondern die Funktion des Textes interessiert. Irenäus' Theologie entzündete sich vor dem Hintergrund anderer Antworten, die ebenfalls von Gottvater sprachen, ebenfalls Heil versprachen und die aus den Reihen der Kirche kamen. Seine Theologie war Sprachregelung. Deshalb kann hier schon behauptet werden, daß Irenäus nicht nur wie Justin über Gott und Christus sprach, sondern auch darüber, wie man über Gott und Christus zu sprechen hat. Das war der eigentliche Beginn von Theologie und ihre Ab-

---

67 Adv. haer. 1 praef. 1.

68 Ausgehend von Boussets Vorschlägen, der bereits einige Passagen in „Adversus haereses" ausgeschieden hatten, unterlegt Loofs diesem Werk wenigstens sieben verschiedene Quellen. An der komplizierten, hochspekulativen und umstrittenen Konstruktion einzelner Motivreihen kann sich eine systematische Arbeit nicht beteiligen. Zum Beispiel ist dem philologischen Laien nicht nachvollziehbar, warum Loofs seine aus justinischen Quellen konstruierte Schicht IQA aus den ohnehin umstrittenen Justin-*Fragmenten* belegt, gleichzeitig aber Epideixis kaum berücksichtigt. Vgl. Loofs, F., Theophilus von Antiochien 'Adversus Marcionem' und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus, Leipzig 1930 (= Texte und Untersuchungen, Bd. 46/2), 211-257 und 339-374.

69 Zur Kritik der Loofsschen Quellentheorie siehe Benoît, A., Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie, Paris 1960, 28-41, und Bengsch, A., Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk 'Adversus haereses' des Hl. Irenäus von Lyon, Leipzig 1957, 189-195.

trennung von Philosophie, die über das Göttliche spekuliert, und von Offenbarung, die Gottes Wort selbst weitersagt.
Reynders schließt aus der Argumentation von „Adversus haereses", Irenäus sei rhetorisch besonders gebildet gewesen und habe insbesondere die „ad hominem-Technik"[70] verwendet, welche darin besteht, den Gegner mit Gründen zu widerlegen, die anzuerkennen für die Position des Gegners notwendig ist. Z.B. verbietet die dem Bythos zuzuschreibende Allheit Gottes die Annahme eines disparaten Pleromas, das Außengrenzen aufweist. Man kann solche Argumentationen auch als spontanen Nachweis von logischen Selbstwidersprüchen führen, ohne gleich Disputationstechniken annehmen zu müssen, wie es Reynders bei Irenäus tut. Irenäus ließ das gnostische Textmaterial gegen es selbst arbeiten, indem er die vielen Erzählungen, die als Narration logisch erscheinen mögen, nebeneinander stellte und ihre Brüche zeigte. Es war also weniger das rhetorische Vorwissen des Irenäus als vielmehr sein häresiologisches Interesse, das ihn zu seinen logischen Figuren veranlaßte. Sie waren weder in Methode noch in Darstellung auffällig kunstvoll, sondern ergaben sich spontan aus der Betrachtung des ihm vorliegenden Materials. „Naturally the *Adv. haer.* follows no pattern since it is much more than a speech and since Hellenistic rhetoricians did not concern themselves with heretics."[71]

Laufend veränderter Gesamtplan

Irenäus wollte einem anonym bleibenden, aber oft direkt angesprochenen Adressaten der Bücher die Widerlegung vor allem der ptolemäischen Gnostiker bieten (1 praef. 2). Er hielt diese Aufgabe bereits am Ende von Buch 1 in 31,4 für erfüllt, kündigte aber ein folgendes Buch an: Eigentlich genüge die Offenlegung der Häresien, aber er wolle noch Hilfsmittel zu ihrer Widerlegung beibringen. Ähnlich stellte er am Ende von Buch 2 fest, daß die Irrtümer sich selbst widerlegt hätten, aber dennoch ein weiteres Buch mit biblischen Widerlegungen folgen würde,[72] dem wiederum ein Buch mit Beweisen aus Herrenworten folgen werde, welches sich in einen zweiten Band hinein verlängern werde.[73] Die redaktionellen Bemerkungen des Irenäus waren fort-

---

[70] Vgl. Reynders, B., La Polémique de S. Irénée, in: Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 7 (1935) 8f.

[71] Schoedel, W.R., Philosophy and Rhetoric in the Adversus Haereses of Irenaeus, in: Vigiliae Christianae 13 (1959) 22-32, hier 30. Dieser fast resignierende Satz steht am Schluß von Schoedels Vermutung, daß „Adversus haereses" einer ciceronischen Einteilung folge: a) *exordium* - Einleitung, b) *narratio/divisio* - Darstellung und Gliederung, c) *confirmatio/confutatio* - Widerlegung und d) *peroratio* - Schluß.
Schoedels Konstruktion ist eine von vielen, die in Irenäus' Gesamtwerk klare Kompositionsprinzipien finden wollen. Sollte Irenäus *capitula* als Gliederungsbegriff gebraucht haben, dann wohl weniger den ciceronisch-rhetorischen. Der kirchlich gebildete Irenäus versteht „*capitulum*" als Schrift*abschnitt* und nicht als Themenüberschrift.

[72] Vgl. Adv. haer. 2,35,4.

[73] Vgl. Adv. haer. 5 praef.

laufende Selbstvergewisserungen im Text. Er scheint seine Meinung über sein Projekt mehrmals geändert zu haben.[74] Sein häresiologisches Projekt nimmt einen eigenen Gang von der Darstellung der Gegner über deren Widerlegung mit Hilfe der kirchlichen Tradition hin zu einer Darstellung der kirchlichen Tradition selbst. Die Sekundärliteratur gliedert „Adversus Haereses" einmütig in Buch 1-2 und 3-5, wobei der erste Teil die Darstellung und Widerlegung der Gegner bietet, der zweite die Schriftbeweise.[75]
Die Systemumwelt wirkte als Irritation und Stimulans für das System, das sich entlang der Provokationen immer mehr zur Selbsterklärung und -ausfaltung begab. Buch 5 breitet die eigenständigsten und kerndogmatischen Reflexionen aus: die Lehre von den Letzten Dingen. Der starke Umweltbezug der ersten Bücher nimmt laufend ab. Im letzten Buch erwartet der Leser eine Reprise der Ausgangsfrage (Gnosis, Wahrheit, Apostolizität), stattdessen endet es mit ausführlichen Darlegungen zu Einzelfragen der Eschatologie. Sie brechen ohne Konklusion oder Anrede des Adressaten bei der Erörterung ab, welche Stufen der Seligkeit im Himmel vorgesehen seien (vgl. Adv. haer. 5,36). Die Frage nach dem Schicksal der Irrlehrer und der Verdammten taucht nurmehr als ein Detail auf, integriert in die Beschreibung der zukünftigen Welt (vgl. Adv. haer. 5,26-29). Der häresiologische Impuls wird deswegen nicht zurückgenommen. Irenäus ersetzte nur im Laufe des Projekts „Adversus haereses" die Strategie der Widerlegung langsam durch die Strategie der Immunisierung. Die Gläubigen sollten durch die Kenntnis der eigenen Tradition weniger anfällig und besser gewappnet sein gegen die „Einflüsterungen" der Irrlehrer - ein Zug, der sich in der „Epideixis", dem jüngsten Werk, weiter fortsetzte. Mit diesem „Kurzkatechismus" versuchte Irenäus, den theologischen Selbststand der Leser zu festigen.[76] Daher überwog bei dieser Schrift als Verlängerung von „Adversus Haereses" der katechetische den apologetischen Charakter bei weitem.
Äußerlich entkam die Materie dem Zugriff durch Irenäus immer mehr, weil ihm der Gegenstand, die „Falschlehren" (*verba falsa*, *logoi pseudeis*; Adv.

---

[74] Des öfteren bricht er Argumentationsgänge ab und verweist auf spätere Ausführungen: „... werde ich an einer Stelle, die sich dafür anbietet, eben aus diesen Briefen beweisen, [...] Wenn ich mich mit mit den Schriftbeweisen abmühe und alles, was lang und breit gesagt ist, kurz und bündig wiedergebe, dann richte auch du deine Aufmerksamkeit mit Geduld darauf und halte es nicht für Weitschweifigkeit ..." Adv. haer. 3,12,9. Irenäus scheint sich geradezu für seine Ausführlichkeit zu entschuldigen. Dem Urteil von Heinrich Kraft ist zuzustimmen: „Das Werk ist nicht straff disponiert und zeigt schon dadurch an, daß es erst nach und nach zu einem beachtlichen Umfang angewachsen ist." Kraft, H., Kirchenväterlexikon, München 1966, 316.

[75] Vgl. Minns, D., Irenaeus, Washington 1994, 6.

[76] Epid. 1: „... will ich es nicht versäumen, ein wenig mit dir schriftlich zu reden und in kurzen Worten die Verkündigung der Wahrheit darzulegen, um deinen Glauben zu befestigen. Als ein wichtiges Erinnerungsschreiben schicke ich es dir, damit du durch das Wenige das Viele erreichst und alle Glieder des Leibes der Wahrheit durch das Wenige erkennst und die Beweise für die göttlichen Dinge in Kurzform vernimmst."

haer. 1 praef. 1), unter den Fingern zerfiel. Er wurde überkomplex, d.h. die Wahrnehmungsinstrumentarien waren nicht fein genug, um die Umweltkomplexität in Systemkomplexität zu übersetzen. Das System des Irenäus war anfänglich noch nicht operativ geschlossen, weil es sich vom beobachteten Gegenstand die Themen und Kategorien stärker diktieren ließ, als es durch eigene Synthese zu bewältigen vermochte. Es war noch zu sensibel und versuchte, den Gegnern im 1:1-Verhältnis gerecht zu werden, indem es *alle* Lehren vorführte. Erst wenn die innere Komplexität hoch genug ist, kann ein System so viel Rekonstruktionsleistung bieten, daß die Umweltkontakte auf ein verträgliches Maß abnehmen. Mit anderen Worten: Je differenzierter das eigene Instrumentarium, desto weniger Gegenstände kommen in Betracht. Ein Mikroskop sieht besser als eine Lupe, aber es kann weniger sehen. Ging es am Anfang um alle Falschlehren, so betraf es später nur die Falschlehren, die nach Durchlauf der eigenen Dogmatik klar falsifizierbar waren: der Valentinianismus. Seine Anhänger werden im Laufe von Buch 1 und 2 zu stellvertretenden Angeklagten.

Werfen wir einen genaueren Blick auf das *Ketzer-Referat* des Irenäus: Am Anfang von Buch 1 erklärte Irenäus seine Absicht, die Irrlehren durch das Aufzeigen zu widerlegen. Sein Vertrauen erstens in die Eindeutigkeit der Gegner (alles läßt sich auf eines zurückführen) und zweitens in einen Automatismus der Selbstdestruktion des Gegners (Offenlegung ist bereits Widerlegung) war anfänglich noch ungebrochen, aber Buch 1 verliert sich nach dem konzentrierten Beginn (Darstellung der ptolemäischen Gnosis, 1 praef. 2) in einem aufzählenden Referat verschiedenster Ableger (*propagines* 1,28,1) aus der einen Wurzel (*radix* 1,22,2).[77] Diese Liste, die aus Justins *Syntagma* entstanden ist, erweist sich als derart disparat, daß sie nicht mehr synthetisiert werden kann. Sogar das kleinste gemeinsame Vielfache (Differenzierung in Schöpfergott und Gottvater) traf bei den aufgelisteten Ebioniten[78] nicht mehr unbeschränkt zu. In ihrem Selbstverständnis waren die Gnostiker dazu auch ermächtigt, da ihre Erkenntnis nicht das Resultat eines gedanklichen Schlusses, sondern die Aktivität des Geistfunkens war. Gnostische Wahrheit behauptete für sich Evidenz ohne Diskursivität. *Irenäus stand also vor einem systematischen Grundproblem, das die kirchliche Theo-*

[77] Den Frust der Kirchenväter bei der Wiedergabe des gnostischen Gegners schildert auch Tertullian: Die valentinische Schule zerfalle laufend in Unterarten, weil ihre Schüler jede neue Einsicht bereits als neue Offenbarung interpretierten (*appellant praesumptionem et charisma ingenium, nec unitatem sed diuersitatem*). Tertullian, Adversus Valentinianos 4,4 (Sources Chretiennes, Bd. 280, 88).

[78] Mit den Ebioniten häretisiert Irenäus auch eine christliche Gruppe, *unter anderem* deswegen, weil sie noch das jüdische Gesetz samt Beschneidung beibehalten und Paulus als Apostaten kritisieren. Walter Bauer kritisiert meines Erachtens zurecht die Versuche von Exegeten und Patristikern, diese Bezeichnung als Selbsttitulierung der judenchristichen Jerusalemer Urgemeinde zu rekonstruieren. Vgl. Bauer, W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen (2. Auflage) 1964, 278-281.

logie bis heute begleitet, wenn sie sich frei flottierender Religiosität zuwendet: Es ging darum, die Vielfalt aufzulisten,[79] *aber darüber hinaus ihre Einheit darzustellen*. Irenäus bemerkte, daß er sich die Systematik nicht von der Gegenposition diktieren lassen durfte. In Buch 2 nahmen seine Bemühungen zu, die eigene Wahrheitsfindung zu begründen (2,25-28). In Buch 3[80] und 4[81] versuchte er, das *eigene* Material aufzuarbeiten. Er bewies das richtige Gottesbild, das richtige Christusbild, das richtige Geschichtsbild jeweils mit einem riesigen Aufwand an Schriftbelegen.

Bei aller Konfusion, die der Lyoner Bischof vorführte, zog sich ein Leitmotiv durch alle Diskussionen: die Glaubensregel. Er fügte sie ein, wo immer es sich anbot. An ihr, und weniger an ausführlichen Schriftbelegen und antihäretischen Repliken, werden wir das eigene System des Irenäus abzulesen haben. Sie sind die fortlaufende Selbstreferenz bei der Behandlung des Fremden. Das System beobachtet sich selbst, während es anderes beobachtet. Die System-Umwelt-Differenz wird im System reproduziert und damit wird erst Identität produziert. *Vor dieser Reproduktion gibt es gar keine Identität, sondern nur fremde, falsche Argumente und die entsprechende eigene Antwort darauf.* Nun aber wird mittels der Glaubensregel das Verhältnis umgedreht: Die eigenen Antworten werden als das Vorgängige gesetzt, zu dem die Häresien nur Abweichungen sind. Die Fremdreferenz wird als Teilmoment der Selbstreferenz eingezogen. Erst im Laufe von „Adversus haereses" formiert sich diese Einsicht: Nicht die Häresie definiert, was orthodox ist, sondern die Orthodoxie bestimmt, was häretisch ist. Irenäus wollte mit „Adversus haereses" alles bieten: das häretische Material, das orthodoxe Material *und* - das ist entscheidend - die Anwendungsregeln, wie das eine auf das andere zu

---

[79] Die ausführlichen Referate in „Adversus haereses 1" veranlassen Tertullian zur bewundernden Bezeichnung des Irenäus als „*omnium doctrinarum curiosissimus explorator*" (Adversus Valentinianos 5,1). Tertullian verwendet Irenäus' Häresiologie vor allem als eine kenntnisreiche Dokumentation, ohne die widerlegenden Teile (Adv. haer. 2) zu würdigen. Das liegt zum einen an Tertullians konzentrierterem Stil (Adv. haer. ist exakt 15,5mal so lang wie Adv. Val.!), zum anderen an Irenäus' Hang zur detailreichen Darstellung und breiten Schriftbelegung.

[80] Als Gliederung läßt sich allenfalls die Materialanordnung erkennen: Zuerst werden die gnostischen Systeme dargestellt, dann werden sie widerlegt. Daß sich die Widerlegung selbst noch einmal in einen reaktiven Teil (Buch 2), wo Irenäus einzelne Argumente abarbeitet, und in einen eher explikativen Teil (Bücher 4 und 5), wo er das kirchliche Material aufarbeitet, gliedern läßt, ist wohl eher aus dem Nacheinander der Themen und Dokumente zu erklären als aus dem Systemwillen des Irenäus. Er hat offensichtlich immer nachträchlich gegliedert, bevor er einen neuen Band herausgab. Vgl. Adv. haer. 3 praef.

[81] Brox beurteilt Buch 4 folgendermaßen: „Das apologetische, exegetische und spekulative Arsenal, das Irenäus zur Verfügung steht, mutet in seiner Fülle wie ein Fluß an, der so viel Wasser führt, daß er hier und da auch über die Ufer tritt. Die Menge ist für Irenäus interessanter und überzeugender als eine Ordnung und Gliederung. Selbst eine Grobgliederung fehlt ..." Brox, N., Einleitung zu Buch 4, 7-10 hier 9, in: Fontes Christiani, Bd. 8, Freiburg u.a. 1995.

beziehen ist. Damit erst wurde das Christentum als religiöses Wissen totalisierend und universal, und damit erst operierte es als System im laufenden Selbstkontakt.[82]

Text, nicht Rede oder Lehre

Irenäus argumentierte nicht biographisch (eigene Erlebnisse) oder pastoral (Erlebnisse in seiner Gemeinde), sondern blieb als Autor im Text anonym. Nicht umsonst ist die Vita des Irenäus trotz seines umfangreichen Werkes bis auf ein paar wenige Daten nicht rekonstruierbar.[83] Neben die Abstraktion des Autors tritt noch die Abstraktion des Hörers: Im Gegensatz zur "Epideixis", die Irenäus an einen gewissen Marcianus schrieb,[84] richtete sich „Adversus haereses" an einen anonymen Adressaten. Er wird in allen fünf Vorreden angesprochen: *agapête*/*dilectissime* („mein Lieber", „mein Bester", „Werter").[85] Irenäus gebrauchte äußerlich das Stilmittel des Lehrbriefes eines Älteren an einen jüngeren Fragen- oder Problemsteller.[86] Er richtete sich dabei aber an die Öffentlichkeit, indem er eine tatsächliche oder fingierte Gesprächssituation zum Ausgangspunkt nahm, das Gespräch aber nicht als Dia-

---

[82] „Adversus haereses" ist ein evolutives Werk, das vorher Geschriebenes nicht außer Kraft setzt, sondern es laufend nachkorrigiert, sei es durch Präzisierungen, weitere Schriftbeweise o. Ä. Als prominentes Beispiel mögen Irenäus' Ausführungen zur Stellung der Seele dienen. In Adv. haer. 2,34,4 ist sie das Belebende des Leibes, in 5,9,3 ist es der Geist (Gottes durch die Seele). Die zweite Stelle widerspricht der ersten nicht, aber sie differenziert so stark, daß die „alte" Systematik nicht mehr einfach zutrifft. Irenäus hat hier verschiedene Quellen herangezogen, aber sie nicht harmonisiert.

[83] Wo er auf seine Funktion als Advokat der Kleinen und Unmündigen hinweist, geschieht dies stets in polemischer Absicht. Vgl. Jaschke, H.-J., Irenäus von Lyon „Die ungeschminkte Wahrheit", Rom 1980, 40f. Der Versuch Jaschkes, Irenäus trotz aller Polemik als „Mann eines warmherzigen Humors" zu zeichnen, ist wohl vom Interesse bestimmt, den Kirchenvater sympathisch erscheinen zu lassen.

[84] Welche historische Persönlichkeit sich dahinter verbirgt, bleibt trotz zahlreicher Vorschläge ungewiß. Vgl. Froidevaux, L. M., Démonstration de la prédication apostolique. Nouvelle traduction de l'arménien avec introduction et notes, Paris 1959 (= Sources Chretiennes, Bd. 62, 27 Anmerkung 1). Sicher ist nur, daß es sich um einen im Lyoner Raum gebräuchlichen Namen handelt. Cyprian erwähnt 254-255 in einem Brief einen Bischof Marcianus von Arles. Welche Bedeutung der Brief bei frühchristlichen Bischöfen besaß, zeigt die breitgefächerte Korrespondenz vom Privatbrief bis zur theologischen Abhandlung. Vgl. Harnack, A. v., Briefsammlung des Apostels Paulus und die andere vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen, Leipzig 1926.

[85] Die Verwendung der Anrede signalisiert zudem Irenäus' besonderes Interesse an einer Materie, so z.B. als appellativer Abschluß seiner sechs (!) Kapitel langen Exegese von 1Kor 15,50 „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben." in 5,14,5: „So denke daran mein Lieber, daß Du durch das Fleisch unseres Herrn erlöst und durch sein Blut freigekommen bist ..." Dieses Kapitel hält Loofs übrigens für eine der wenigen original-irenäischen in Buch 5.

[86] Daß der Kirchenmann Irenäus mit der Briefliteratur und dem damals üblichen Stil-Spektrum vertraut war, zeigt sein Brief an Florinus „Über die Alleinherrschaft" (überliefert in Eusebius, Hist. eccl. 5,20,4-8) und seine Mission nach Rom als „Briefträger" der gallischen Gemeinden.

log, sondern als monologische Ausführung mit sporadischen Anreden weiterführte. „Adversus haereses“ ist eine *beendete* Interaktion, keine Interaktion zwischen zwei Personen. Zwischen dem Autor und dem Leser von „Adversus haereses“ herrscht nicht die Symmetrie gegenseitiger Wahrnehmung, denn der Leser ist nurmehr ein Moment der Selbstwahrnehmung des Schreibers. Über den „*dilectissimus*“ nahm Irenäus wahr, wie ihn andere wahrnehmen *könnten*. Es ging hier nicht um die klassische Einteilung Ciceros in *litterae privatae* und *litterae negotiales*,[87] sondern um die Differenz von reziproker Wahrnehmung (bei Gesprächen) und Selbstbeobachtung durch einen fiktiven Adressaten (bei Texten). Irenäus schrieb *für* jemanden, aber nicht *an* jemanden. Was er dem „*dilectissimus*“ schrieb, war für die orthodoxe kirchliche Öffentlichkeit gedacht und diente der Abwehr gnostischer Angriffe und Versuchungen. Mit Blick auf Irenäus’ kulante Behandlung der Heiden ist auffällig, wie kompakt negativ das Urteil über die „Gnostiker“ ausfiel. Gerade die Abwesenheit der Gegner ermöglichte ein derart eindeutiges Urteil. Denn Irenäus hatte nicht Personen vor sich, sondern Texte, die er nach eigener Angabe fleißig studiert hatte (Adv. haer. 1,31,2).[88] *Adressat des Textes war also weniger der Leser, sondern der Nutzer.* Mit „Adversus haereses“ wurden Argumentationsstrukturen bereitgestellt, auf die sich andere beziehen sollten. Sie sollten helfen, religiösen Wortgebrauch zu scheiden und zu bewerten. Die bereits Abgefallenen sollten sich durch „Adversus haereses“ bekehren, die Gefährdeten sollten sich immunisieren. „(...) habe ich meinen Ehrgeiz darein gesetzt, sie dir nicht nur deutlich zu beschreiben, sondern auch das nötige Rüstzeug [*ephodia*] zum Nachweis zu liefern, daß sie falsch sind.“[89] Die Funktion der Lektüre sah Irenäus - über die Rezeption hinaus - in ihrer Selbstfortsetzung durch den Adressaten. Konsequenterweise beschrieb Irenäus seine eigene Funktion bereits als Fortsetzung des apostolischen Wahrheitsdienstes.

Wie sein Adressat, so blieben auch die Gnostiker anonym. Sie waren Gegenstand, nicht Gegenüber der Ausführungen. Irenäus unternahm daher keinerlei Versuche, eine Disputation direkt mit den Gegnern aufzunehmen, obwohl dies Ende des 2. Jahrhunderts durchaus vorkam. Aber da Gespräche mit Ketzern nie den anhaltenden Erfolg zu sichern vermochten, entschlossen sich die

---

[87] Weitergeführt in der Unterscheidung Privatbrief und Epistel. Vgl. Deissmann, A., Licht vom Osten, Tübingen (4. Auflage) 1923, 116f.

[88] „Darum habe ich es für notwendig gehalten, nachdem ich auf die Schriften der Leute gestoßen bin, die nach eigener Aussage Schüler Valentins sind, und auch mit einigen von ihnen zusammengetroffen bin und ihre Ansichten gründlich durchschaut habe, ...“ Adv. haer. 1 praef. 2. Es sind vor allem gnostische Texte, die Irenäus zur Antwort herausfordern. Gnostiker selbst kennt er nur sporadisch, gnostische Bräuche referiert er im Vergleich zu gnostischen Zahlenspielen und Emanationsreihen nur kurz (Adv. haer. 1,21). Und selbst hier erzählt er nicht Erlebtes, sondern Gehörtes oder Gelesenes.

[89] Adv. haer. 1 praef. 3. Das zweite Buch schließt Irenäus mit der Ankündigung ab, weiteres Material beizubringen, um den Wahrheitsliebenden Beweise für die Orthodoxie zu bieten.

Protagonisten, ihre Standpunkte schriftlich zu fixieren, um die Wiederholbarkeit von Disputationen zu ermöglichen[90] und um die Ketzer zurückzuwerben.[91] Unter dem Postulat moderner Weltanschauungstoleranz mag das „unfair" erscheinen, jedoch bestand die Aufgabe, die sich „Adversus haereses" stellte, gerade darin, von den Personen, den einzelnen Protagonisten abzusehen. Es hätte auch keinen Sinn gehabt, Interaktionssysteme zu bilden - also anwesenheitsabhängige Kommunikation wie Dialoge -, weil diese Form keinerlei Möglichkeit bot, den Subtext von gegnerischen Aussagen herauszudestillieren. Die Gnostiker sprachen und predigten, daß sie auf den ersten Blick nicht von den Christen zu unterscheiden waren. In der konkreten Interaktion erschienen sie „christlich", ihr Auftreten war laut Irenäus deshalb so gefährlich, weil es ähnlich klang und doch ein anderes System transportierte: „Der Herr hat uns befohlen, uns vor ihnen in acht zu nehmen, weil sie ähnlich wie wir reden, aber ganz anders denken [*homoia men lalountas, anomoia de phronountas*]".[92] Nur Experten und nicht die Einfachen - davon war Irenäus überzeugt - erkannten die Fälschung. Irenäus legte in bezug auf seine eigene Person im Vergleich zu den hellenistisch gebildeten Valentinianern geradezu eine Art Minderwertigkeitskomplex an den Tag: Er sei nicht sonderlich gebildet, aber gerade deshalb stelle er alles Material bereit, das man zur *eversio* benötige. Alle einfachen Christen seien gefährdet, denn gerade die „*akeraioi*" (Unbeleckten[93]) und die „*apeiroteroi*" (Unmündigeren) fielen auf die gnostische Täuschung herein. Ich halte diese Bemerkungen für systematische Übertreibungen, denn Irenäus erzählte nie tatsächliche Beispiele von Abfall, so daß angenommen werden muß, daß für ihn die gnos-

---

[90] So z.B. bei einem „Gespräch" zwischen einem orthodoxen Anonymus und einem Montanisten. Jener faßt auf Anfrage der Presbyter seine Argumente aus den mehrtägigen Aussprachen schriftlich zusammen und überläßt sie der Gemeinde. Dies ist dargestellt in Bauer, W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen (2. Auflage) 1964, 136f. Die literarische Auseinandersetzung hatte zudem den strategischen Vorteil, Schmähungen und Unterstellungen aufzuführen, die bei einer mündlichen Disputation widerlegt worden wären.

[91] Die Unterteilung in belehrbare und unbelehrbare Häretiker (vgl. 2,31,1: „Die gemäßigten unter ihnen und die sensibleren wirst du davon abbringen, [...] Die fanatischen, unerträglichen und hirnlosen unter ihnen mußt du dir weit genug davonjagen ...") ist eher Ausdruck der Hoffnung als Bericht über die Erfolge bzw. Mißerfolge aus eigener Lehrerfahrung. Aus „Adversus haereses" geht nicht hervor, ob Irenäus jemals in einem direkten Streitgespräch engagiert war. Sein „Wissen" über die Reaktionen von Häretikern bleibt auffällig unbestimmt. Siehe z.B. 2,30,6, wo er die Entgegnung vorwegnimmt: „Sollten sie darauf bestehen zu sagen. [...] dann zeigen wir ihnen zuerst aus den Schriften des Herrn, daß ..." Eine der wenigen Stellen, in denen eine Ahnung von tatsächlicher Begegnung aufkommt, ist Adv. haer. 2,15,2. Dort berichtet Irenäus von der pastoralen Praxis der Markosier, die - kirchliche Predigten simulierend - vor der Menge predigen und vorgeben, sie hätten höheres Wissen. Er erzählt über die Anfragen der Hörer und die arrogante Reaktion der Häretiker, wer es nicht verstehe, *könne* es eben nicht verstehen.

[92] Adv. haer. 1 praef. 2.

[93] Brox übersetzt einmal mit „Ahnungslose", einmal mit „der keine Erfahrung hat".

tische Bedrohung ein dogmatisches, weniger ein pastorales Problem war. Zweitens war ihm aus erster Hand bekannt, wie einfach strukturiert die zeitgenössische Schülergeneration der Valentinianer war, die die gnostischen Systeme und Praktiken wie Wandersagen und Volksmagie immer weiter ausufern ließ.[94]

Die Niederschrift von „Adversus haereses" vollzog sich also in nur vermittelter Anwesenheit seiner Gegner. Sie blieben Gegenstand und wurden nur dort direkt „adressiert", wo sie beschimpft wurden. Insofern war der Text im weitesten Sinne ein „interaktionsfreies soziales Handeln".[95] Daher interessiert uns in unserer Betrachtung nicht, ob Irenäus die Gegner „richtig verstand", sondern wie er sie wahrnahm, in eigene Kategorien übersetzte und welche Rolle sie im System der Glaubensregel spielten. Die Fragen, die er den Gnostikern stellte, blieben rhetorisch; er erwartete keine Antwort, er rechnete nicht mit Nachfragen. Insofern gab es keinerlei Korrektur von außen, dafür vielerlei Selbstkorrektur. „Adversus haereses" ist ein geschlossenes System, das auf sich selbst reagiert.

Die Tarnung der Gnosis ließ sich eher aus der Distanz abheben, in der man zwischen der Selbstdarstellung der Gnostiker, die Täuschungsfunktion hatte, und der Eigendynamik des gnostischen „Systems" unterscheiden konnte. Es war weniger die Verführungsabsicht und Böswilligkeit andersgläubiger Menschen, die „Adversus haereses" so herausforderte, vielmehr die Gefährlichkeit gnostischer *Begriffe und Erzählungen*, die wie Viren in das heilsgeschichtliche Konzept eindrangen und es zersetzten. Ersteres wäre ein externes Problem der Unmoral gewesen, für das sich die Häretiker letzten Endes vor Gott hätten verantworten müssen, letzteres war ein internes Problem des Unglaubens, für dessen Abwehr der Bischof von Lyon[96] Verantwortung trug. Deshalb war „Adversus haereses" von der Anlage her eine dogmatische Häresiologie und keine - wie man vermuten könnte - Paränese zur Stärkung der Glaubensfestigkeit einzelner.

„Persönliche" Begegnungen?

Aber lassen die vielen moralische Verunglimpfungen der Gegner nicht auf persönliche Begegnungen schließen? Die Unterstellung von sittlicher „Indifferenz" war ein Stilmittel, das gegenüber den Gnostikern besonders beliebt war. Die entsprechenden Passagen waren denn auch nie Berichte, sondern Gerüchte. Meist unterstellte Irenäus die klassische Triade „Unzucht, Götzenopfer-Fleischgenuß und Besuch von Schaukämpfen."[97] Dabei orientierte er

---

[94] Von der gespielten Bescheidenheit des Irenäus ist bei der Darstellung der Markosier (Adv. haer. 1,13ff.) nicht mehr viel zu spüren.

[95] Soziale Systeme, 580.

[96] Zur bischöflichen Funktion des Irenäus siehe: Tremblay, R., Quelques traits de la figure épiscopale d'Irénée de Lyon, in: Tremblay, R., Irénée de Lyon „l'empreinte des doigts de Dieu", Rom 1979, 15-33.

[97] Vgl. Adv. haer. 1,6,3.

sich an gängigen Mustern, wie sie von Stoikern geübt wurden, oder einfach an den Jakobs-Klauseln aus Apg 15,29. Er setzte das Stilmittel pauschal ein, egal um welche Richtung es sich handelte, weshalb der Unzuchtsvorwurf mittelbar auch Enkratiten traf. Irenäus zweifelte schließlich selbst an der Wahrheit dieser Kolportagen: „Daß sie diese gottlosen, schauderhaften und verbotenen Auffassungen [man müsse als Gnostiker alles auf Erden durchmachen, auch die Unzucht etc.] tatsächlich praktizieren, möchte ich doch eher bezweifeln.“[98] Anders als in Justins Schriften war die Funktion der persönlichen Verunglimpfungen in „Adversus haereses“ eindeutig subsidiär. *Die Nachweise der Unmoral unterstützten die Nachweise des Unglaubens, sie begründete sie nicht.* Beispielsweise war der Vorwurf des Genusses von Götzenopferfleisch, der bei Justin das Kriterium der Identifizierung von Häretikern bildete (Dial. 35), bei Irenäus nur noch eine Nebenbemerkung wert (Adv. haer. 28), meines Erachtens sogar importiert über das *Syntagma*.[99] Der Genuß von Götzenopferfleisch diente dem Nachweis von Heidentum, nicht von Häresie. Der eigentliche Vorwurf richtete sich an die „Indifferenz“ (*adiaphora*), die Abwertung des Irdischen an sich, also auch der Kirche, der Schriften und des Heilsgeschehens. Deshalb sehen wir bei der Untersuchung von der Immoralitäts-Frage der Personen ab.

Wirklich beleidigend und emphatisch war die Verunglimpfung, wenn sie sich nicht auf Heteropraxie, sondern auf Heterodoxie richtete:

> „Da zeigen sie [die Valentinianer] zweifelsfrei und wahrhaftig, daß sie blanken Unsinn reden. Sind sie nicht wirklich schlimmer vom Donner durcheinandergebracht als die Giganten, von denen in den Mythen erzählt wird, wenn sie ihre Sprüche gegen Gott herausbringen, strotzend von eitler Arroganz und windigem Ruhm? Die Nieswurz der ganzen Welt reicht für sie zur Säuberung nicht aus, sich durch Erbrechen so großer Torheit zu entledigen.“[100]

Hier geißelte Irenäus zum einen den theologischen Irrtum der Selbstüberhöhung und Neugier, zum anderen die Herabsetzung Gottes zum unwissenden Demiurgen. Wo immer Irenäus „persönlich“ und verletzend wurde, handelte es sich weniger um die Christologie, die er distanzierter zu diskutieren vermochte, sondern um die Aufteilung in Transzendenz-Gott (Vater) und Immanenz-Gott (Schöpfer). Angriffe auf die Person nahmen ab, je stärker Schriftbeweise eingesetzt werden konnten und je stärker die Gegner sich schriftlich äußerten. Wo Personen Personen antworteten, wurde Häresie anhand der Heteropraxie indiziert.[101] Die schriftliche Auseinandersetzung entlastete da-

---

[98] Adv. haer. 1,25,5.

[99] Von moralischer Indifferenz ist die Rede in Adv. haer. 1,24,5; 1,25,4; 1,26,3 (Nikolaiten); 1,28,2 (Basilides und Karpokrates); 1,31,2. Vgl. Le Boulluec, A., La notion d’hérésie dans la litterature grecque IIe-IIIe siècles, Bd. 1: De Justin à Irénée, Paris 1985, 131.

[100] Adv. haer. 2,30,1. Weitere deftige Beschimpfungen in 1,16,3.

[101] Vgl. hierzu Bauer, W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen (2. Auflage) 1964, 149.

von, Häretiker nur über ihren Lebenswandel zu kritisieren. Wo Texte auf Texte reagierten, wurde Häresie immer deutlicher über Hetero*doxie* definiert. Sie ist unser Thema.

5.4.4 Protagonisten in Irenäus' Umwelt

Auf dem Hintergrund der Abstands-Skizze bei Justin soll nun Irenäus' Landkarte der Abweichungen gezeichnet werden. Justins Anordnung Dämonen - Heiden - Juden - Propheten - Philosophen - Christen - Häretiker verschob sich bei Irenäus inhaltlich wie auch formal:

Dämonen

sind abtrünnige Wesen (*apostatici*),[102] die zusammen mit irdischen Geistern auftreten (*terreni spiritus aut daemones*)[103] und dennoch Jesus Christus, dem Schöpfungsmittler, untertan sind.[104] Sie gehorchen nicht den gnostischen Magien,[105] wohl aber den wahren Jüngern.[106] Auch der Teufel ist nur ein Geschöpf.[107] Dämonen spielen vor allem in den gnostischen Theogonien eine Rolle, wo sie meist als Archonten (Weltenengel, Fürsten der Welt) vorkommen. Die Dämonen unterstützen die böse Menschklasse, die Engel die pneumatische Menschklasse.[108] Die Auffassung, daß hinter den Götzenbildern der Heiden Dämonen stehen, wird von Irenäus aus den Psalmen zitiert,[109] aber nie als eigene vertreten. Eine Reminiszenz an Justins Dämonenlehre ist Epid. 18, wo alles magische Wissen der Menschen auf die bösen Lehren der urzeitlichen Engel (Irenäus deutet so die „Gottessöhne" aus Gen 6,1-4) zurückgeführt wird.[110]

Sonderfall: Satan, diabolus hat die Menschen durch Verführung in seine Apostasie mit hineingezogen.[111] Der Satan hat die Häretiker zu den Heiden

---

[102] Vgl. Adv. haer. 4,6,7.

[103] Adv. haer. 2,6,2.

[104] Vgl. Adv. haer. 4,6,6; 5,24,4; Epid. 96.

[105] Vgl. Adv. haer. 2,31,2.

[106] Vgl. Adv. haer. 2,32,3-5. Das Wirken der Gnostiker ist Zauberei, das Wirken der Christen sind Gnadengaben. Die Anrufungen der Gnostiker sind Beschwörungen, die der Christen Gebete. Das einzige Merkmal, wodurch man Zauberwerk von Gnadengabe unterscheiden kann, ist bei Irenäus die Invokation von Mittlerwesen und anderen Namen, anstatt Jesus Christus selbst anzurufen.

[107] Vgl. Adv. haer. 4,41,3.

[108] Vgl. Adv. haer. 1,24,2 (Saturninus' Irrlehre); 1,30,8 (sethianische Irrlehre).

[109] Vgl. Adv. haer. 3,6,3; 3,12,6; 4,24,2.

[110] Epid. 18 referiert die Deutung von Gen 6 durch 1Hen 7.

[111] Vgl. Adv. haer. 4,40,3; 5,22,2; 5,24,3; vor allem die Vererbung der Sündenfalls in Epid. 16f. Siehe hierzu Hauke, M., Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus - Origenes - Kappadozier, Paderborn 1991, 233-261. Die dort entfaltete Kontroverse zwischen Erb-Sünde (Weitergabe im Menschengeschlecht) und Korporativ-Sünde (Weitergabe über mystische Einheit) ist meines Erachtens nur von der nachfolgenden dogmatischen Entwicklung her trennscharf. Bei Irenäus sind beide

geschickt, um diese von der Verkündigung der Wahrheit „*a praeconio veritatis*“[112] abzubringen und die Kirche in Mißkredit zu bringen. Markion gilt Irenäus geradezu als „*vere diaboli os*“,[113] als Mund des Teufels. Am Ende der Tage wird - so Irenäus - der Antichrist alle Götzen abschaffen, „damit er selbst Gott ist und sich als der einzige Götze erhebt“.[114]

Heiden

Von den Heiden ist in zwei sehr unterschiedlichen Zusammenhängen die Rede: Zum einen spricht Irenäus von den Völkern aus dem Alten Testament, zum anderen von den Heiden, mit denen er sich in Lyon konfrontiert sieht. Im ersten Fall stehen sie in Konkurrenz zu den Juden, im zweiten Fall zu den Häretikern. Die Heiden werden gegenüber den Juden und den Häretikern auffällig positiv geschildert![115] Alle Völker stammen aus demselben Ursprung, nämlich den drei Söhnen Noahs. Die „Berufung der Heiden“[116] besteht darin, daß Gott aus den Heiden Abraham ruft und der Glaube Abrahams alle Heiden rechtfertigt.[117] Christus ist der König und die Hoffnung aller Menschen und damit auch der Heiden.[118]

Heiden sind gewissermaßen entschuldigt für ihren Unglauben, hatten sie doch keine Propheten und keine Kenntnis vom wahren Gott.[119] Zwischen ihrem alten Glauben und dem neuen christlichen Glauben gibt es keine Anknüpfungspunkte, nur die Forderung der Aufgabe bisheriger Vorstellungen und der Konversion zum Christentum. Das zweifache Maß wird besonders deutlich bei der Anrechnung von vorchristlichem Wissen. Um der Neuheit des Evangeliums willen spricht Irenäus ihnen alle Vorkenntnis (durch Philosophie oder Dichtung) ab,[120] Juden lastet er dagegen das Versäumnis an, den Messias nicht erkannt zu haben, obwohl sie doch aus den prophetischen Schriften von ihm hätten wissen müssen.[121]

Metaphoriken funktional äquivalent und austauschbar, als Gegenposition zur Auflösung der einen Heilsgeschichte oder des einen Menschengeschlechts.

[112] Vgl. Adv. haer. 1,25,3.

[113] Adv. haer. 1,27,3.

[114] Adv. haer. 5,25,1 (eigene Übersetzung). Der Antichrist wird allen Götzendienst so auf sich konzentrieren, wie Christus die ganze Heilsgeschichte rekapituliert.

[115] Vgl. Brox, N., Juden und Heiden bei Irenäus, in: Münchener Theologische Zeitschrift 16 (1965) 89-106.

[116] Epid. 22; 91.

[117] Vgl. Epid. 35.

[118] Vgl. Epid. 49; 57.

[119] Mit Röm 1,20 kann Irenäus annehmen, daß Gott über den heidnischen Unglauben hinwegsieht, da dieser Unglaube sich nicht auf falsche Götter richtet, sondern „nur“ in der falschen Verehrung Gottes durch Götzenbilder besteht. Diese Kulanz war Justin fremd.

[120] Vgl. Adv. haer. 2,14,7.

[121] Vgl. Adv. haer. 4,34,1.

Selbst wenn die Heiden, wie viele der Häretiker, einen Gott meinen, so entstellen sie diese Wahrheit durch Götzenkult (*per idololatriam*).[122] „*Ut gentes faciunt*“ [123] heißt stets Verehrung von Bildern, Statuen. Heidentum ist Steinereligion: „*lapidum religio*“.[124] Irenäus wird nicht müde, zu betonen, daß die Götter der Heiden keine Götter sind.[125] Heiden sind verständiger als Gnostiker, weil sie zwar Kreatürliches anbeten, aber an den Schöpfer glauben.[126] Sie sind „besser“ als die Gnostiker, weil sie „vergleichsweise wahrscheinliche und glaubhafte“[127] Götternamen verwenden. Die sonstige Heidenschelte folgt bei Irenäus eher einer apologetischen Routine als reflektierter Kritik, zum Beispiel deutet er die Exodus-Geschichte als Typos des Auszugs der Kirche aus den Heiden.

Den Heiden ist die Identität von Schöpfer und Gott prinzipiell bekannt, und zwar deshalb, weil es Irenäus als antignostisches Argument dient, sagen zu können, daß sogar die unwissenden Heiden in der Betrachtung der Welt einen Schöpfergott erkennen.

Heiden sind in der Schrift durch Bilder angedeutet: veredelte Wildlinge, fremdvölkische Frauen unter Jesu Ahnen, Weinberg Gottes. Sie sind als Repräsentanten einer universalen, vorchristlichen Heilsbedürftigkeit heilsgeschichtlich notwendig: Laut Röm 1 müssen alle schuldig werden, damit sie im Gericht gerettet werden können. Gott hat seinen Sohn nicht umsonst gesandt, sondern in eine Situation des Nichtwissens und Unglaubens.

Juden

Juden sind alle, die von Jakob abstammen.[128] Das jüdische Gesetz hat von Mose ab bis zu Johannes gegolten.[129] Aus dem jüdischen Volk ist der Erlöser hervorgegangen, die Juden haben aber auch seine Kreuzigung betrieben,[130] so wie sie auch ihr eigenes Gesetz übertreten.[131] „... den Juden ist (Gott) aber wie ein Herr und Gesetzgeber, denn in den mittleren Zeiten, da die Menschheit Gott vergessen und sich von ihm entfernt hatte und abtrünnig geworden war, hat er sie durch das Gesetz in Dienst gebracht, damit sie erführen, daß sie einen Herrn haben, Schöpfer und Weltgründer und der den Odem des Lebens verleiht, den wir anbeten sollen bei Tag und bei Nacht. Den Heiden aber ist (Gott) wie ein Schöpfer und Allherrscher, zugleich auch wie ein Er-

---

[122] Adv. haer. 1,22,1.
[123] Adv. haer. 1,25,6.
[124] Adv. haer. 4,7,2.
[125] Vgl. Adv. haer. 3,5,3; 3,6,3; 3,6,5; 3,12,6; 5,25,1.
[126] Vgl. Adv. haer. 2,9,1.
[127] Adv. haer. 2,14,9. Irenäus bleibt den Beweis schuldig, warum die Namen „Hera“ und „Zeus“ besser sind als die Namen „Ennoia“ und „Bythos“.
[128] Vgl. Epid., 51.
[129] Vgl. Adv. haer. 4,4,2.
[130] Vgl. Adv. haer. 3,12,6; Epid., 74.
[131] Vgl. Adv. haer. 4,2,6.

nährer und Brotgeber und König und Richter; denn niemand wird seinem Gericht entgehen, weder Jude noch Heide, noch ein Gläubiger, der gesündigt hat, noch ein Engel."[132] Dennoch sind die vorchristlichen Verfehlungen heute nicht mehr anzurechnen, sie sind bereits geahndet worden.[133]
Der Gott der Juden ist kein anderer als der Gott der Christen.[134] Das Kommen Christi bedeutet „mehr Gnade" als zu prophetischen Zeiten (nicht: Erkenntnis eines anderen Gottes).[135] Christus ist Anfang und Erfüllung des Gesetzes, er hat es nicht aufgelöst, sondern sogar verschärft, erweitert und erfüllt.[136] Die Apostel sind zwar Juden gewesen, aber sind nicht in jüdischen Vorstellungen befangen gewesen, sondern sie haben Jesus als Sohn Gottes des Vaters gepredigt. Auch Jesus ist aus dem Judentum hervorgegangen, aber er hat es auch verlassen.[137] Der „erkenntnistheoretische" Fehler der Juden besteht darin, daß sie glauben, sie kennen Gott, aber ohne an den Sohn/Logos zu glauben, der ihnen Gott offenbart hat.[138] Den Juden verkündeten die Apostel Jesus als Gottes Sohn, den Heiden (Griechen) verkündeten sie die Einzigkeit Gottes, dessen Sohn Christus ist.[139]

Propheten

Die Propheten sahen Gott, aber noch nicht unverhüllt. Sie bereiteten die Juden durch Zeichenhandlungen auf das Kommen Jesu vor.[140] Ihre Zeichen waren aber nur Zeichen, nicht die Gnade selbst.[141] Heute kann man verstehen, was die Propheten „präfigurierten". Sie haben keinen anderen als den christlichen Gott verkündigt, auch wenn sie verschiedene Namen für Gott verwendeten.[142] Sie selbst haben vorhergesagt, daß der Bund Mose auf die ganze Erde übergehen wird.[143] Die Apostel sind die Fortsetzung des Prophetentums und vom selben Gott gesandt.[144]
Bis auf ganz wenige Ausnahmen[145] nennt Irenäus „Pseudopropheten" nicht. Die Prophetie ist eine auf die Kirche übergegangene Geistesgabe, die man sowenig leugnen darf wie die Sohnschaft Christi und die Schöpferschaft des

---

[132] Epid. 8.
[133] Vgl. Adv. haer. 4,27,2.
[134] Vgl. Adv. haer. 3,12,9-11.
[135] Vgl. Adv. haer. 4,11,4.
[136] „*extendit et implevit*". Adv. haer. 4,13,1; vgl. 4,12,4.
[137] Vgl. Adv. haer. 4,4,1.
[138] Vgl. Adv. haer. 4,6,1.
[139] Vgl. Adv. haer. 3,12,13.
[140] Vgl. Adv. haer. 4,20,12.
[141] Vgl. Adv. haer. 4,16,1.
[142] Vgl. Adv. haer. 3,10,6.
[143] Vgl. Adv. haer. 4,34,4.
[144] Vgl. Adv. haer. 4,35,2.
[145] Vgl. z. B. Adv. haer. 3,11,9; 3,16,8 (dort in einem Schriftzitat) und 4,33,6 (auch hier nur als falsche Geistrede innerhalb der Kirche oder als Vorwurf der Valentinianer gegen die Kirche).

Gottes. (Sie hat geradezu trinitarischen Rang!) Daher gibt es nicht nur bis Johannes, sondern auch in der Kirche Propheten. Alle Prophetie zusammen ergibt den Heilsplan Gottes.[146]

Philosophen

Irenäus' Kenntnis von Philosophie tendiert gegen Null. Weder zitiert er die damals gängigen Philosophen, noch verrät seine Argumentation eine philosophische Prägung. Man kann bei Irenäus eine Menge an rhetorischer Bildung erkennen (Ironie, Übertreibung, gezielter Einsatz von Volksweisheiten, *reductio ad absurdum*),[147] aber nur äußerliche Kenntnis von platonischer Dialektik, die Justin im Dialog mit Tryphon souverän durchführt. Wahrscheinlich hat Irenäus seine Rhetorik in Rom oder einer größeren kleinasiatischen Stadt wie Ephesus gelernt, aber die Elementarerziehung (bis zum 12. Lebensjahr) aus finanziellen oder religiösen Gründen nicht fortgesetzt.[148] Auf keinen Fall ist Irenäus - wie Justin - in eine philosophische Gemeinschaft eingetreten. Platon war die religiöse Autorität, die für die Intellektuellen die Leerstelle der unglaubwürdigen Riten und Mythen eingenommen hatte.
Philosophen werden von einigen Häretikern wie Götzen verehrt. Karpokratianer stellen nach Adv. haer. 1,25,6 Bilder von Pythagoras, Platon,

---

[146] Vgl. Adv. haer. 4,33,15. Eine ironische Stelle: Der „wahre Pneumatiker" wird die verschiedenen Prophezeiungen so interpretieren, daß sie ein Ganzes ergeben. Irenäus kritisiert indirekt, daß die Gnostiker unverständliche oder grausame Prophetenstellen herausschneiden.

[147] Vallée stellt heraus, wie primitiv die philosophischen Argumente Irenäus' sind. Darin ist ihm recht zu geben, aber zugleich verfehlt diese Kritik die entscheidende Weichenstellung des Irenäus. Vallée untergliedert seine Untersuchung von Irenäus' Häresiologie in a) philosophische Argumente, b) theologische Argumente, c) sozio-politische Motive. Dies unterläuft aber gerade den Verzicht des Irenäus auf Philosophie. Er versucht erst gar nicht, Anschlüsse an die laufenden Diskussionen zu finden, weil er seinen Argumentenpool auf die Schrift beschränkt und - noch weiter reduzierend - den Pool der möglichen Schriftargumente unter Verweis auf das Konsensprinzip mit der apostolischen Tradition begrenzt. Vgl. Vallée, G., A Study in anti-Gnostic polemics. Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius, Waterloo-Ontario 1981, 12-33.

[148] Diese gehobene Bildung dauerte normalerweise vier, manchmal sechs Jahre und erforderte einen Hauslehrer (Grammatiker). Der Unterrichtsstoff bestand aus antiken Mythen und klassischen Philosophen. Man verfeinerte die rhetorischen Fertigkeiten, um im öffentlichen Leben erfolgreicher zu sein. Die Privatlehrer waren meist Griechisch sprechende Intellektuelle und verarmte Mitglieder der gängigen philosophischen Sekten/Schulen. „Sie begannen ihren Unterricht mit Homer, aber beendeten ihn mit Plato, ..." Jaeger, W., Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1963, 34. Durch den Rationalisierungsschub im zweiten Jahrhundert war die Philosophie immer mehr zu einem weitergebbaren Bildungsgut geworden und hatte sich teilweise von dem hochschwelligen Ideal einer alle Lebensbereiche umfassenden Weltanschauung abdifferenziert. Intensive und extensive Mitgliedschaft wurden entkoppelt. So war es möglich, daß ein Hauslehrer bei seinen Gesinnungsbrüdern ganz stoisch lebte und im Haushalt von Reichen seine Gesinnung als Unterrichtsstoff für die Politikerkarriere verkaufte. Vgl. Hadot, I., Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique, Paris 1984, 221-230 und 261f.

Aristoteles und anderen neben dem Bild von Christus auf.[149] Weil man vor dem Kommen Christi die Wahrheit gar nicht erkennen konnte, waren die Wahrheitsbehauptungen der antiken Philosophen nur „*falsa agnitio*“[150] und damit Vorformen der Häresie. Die Philosophen sind Leute, die Gott nicht kennen (*Deum ignorant - habentes infidelitatem*[151]). Irenäus beginnt bei Thales, nennt dann in schneller Reihenfolge Homer, Anaximander, Anaxagoras, Demokrit, Epikur, Plato(n), Empedokles, Stoiker, Hesiod, Kyniker, Aristoteliker und Pythagoräer. Poeten und Philosophen werden nebeneinander aufgeführt,[152] denn letztlich sind die antiken Philosophien ebenso Fabeldichtungen.[153] Drei Betonungen trägt er in diese Liste ein: Von den Vorsokratikern stamme die Kosmogonie, von Pythagoras die Zahlenlehre, von Platon die Bilder- und Seelenlehre. Platon wird aber den Häretikern vorgezogen (*„religiosior Plato ostenditur“),*[154] weil er von der Einheit von Schöpfer und Erlöser ausgegangen ist und weil er als Grund der Weltschöpfung die Güte und nicht die Unwissenheit Gottes angenommen hat. Obwohl Platon ein altehrwürdiger Mann sei, habe er sich mit seiner Seelenwanderungslehre doch gründlich geirrt. Irenäus wechselt im Bewußtsein, den großen Meister bei einem Widerspruch ertappt zu haben, in die direkte Rede einer rhetorischen Frage: „*unde scis, o Plato* ...“ [155] Die Gnostiker haben also bei den alten Phi-

---

[149] Siehe Ausführungen zum gnostischen Bild-Denken (6.1).

[150] Adv. haer. 2,14,7.

[151] Adv. haer. 2,14,4.

[152] Vgl. Adv. haer. 2,14,2-6. Auf die vielfachen Entstellungen der Philosophen (Demokrit als Vertreter platonischer Ideenlehre!) durch Irenäus’ hastiges Vorführen kann nicht weiter eingegangen werden. Wahrscheinlich verwendet er eine Philosophen-Anthologie. Vgl. Norris, R. A., God and Word in Early Christian Theology. A Study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian, and Origen, London 1966, 66.

[153] Es verwundert sehr, wenn angesichts solch abschlägiger Passagen von Forschern, die den Kirchenvater in ein gutes Licht stellen wollen, behauptet wird, Irenäus hätte den Kontakt zwischem dem Hellenismus und der christlichen Botschaft gesucht „by invoking philosophic principles and arguing philosophically“. Timothy, H. B., The Early Christian Apologists and Greek Philosophy exemplified by Irenaeus, Tertullian and Clement of Alexandria, Assen 1973, 33.

[154] Adv. haer. 3,25,5. Dort belegt Irenäus seine Interpretation mit zwei Platon-Zitaten. Sie belegen Irenäus’ philosophische Halbbildung. In Platon, Nomoi 715e-716a ist von einem Gott die Rede, der „naturgemäß kreist“ und dem die Göttin Gerechtigkeit folgt. Dahinter steht offensichtlich eine ähnliche Vorstellung wie der Umlauf der olympischen Götter und der präexistenten Seelen am Himmel in Platon, Phaidon. Gnostiker werden dieses Zitat bei Irenäus mit Wohlwollen gelesen haben, untermauert es doch gerade *ihre* Kosmologie.

[155] Adv. haer. 2,33,2. Wie konnte Platon, dessen Seele sich in einem Leib befand, von der vorgeburtlichen Schau wissen, wenn die Seele bei der Inkorporation alles vergißt?
Irenäus führt dieselbe Diskussion mit den gleichen Unterscheidungen und demselben Ergebnis wie Justins Greis (in der Passage zur Seelenwanderung Dial. 4-7). Beide widersprechen Platon mit dem Argument, der Leib sei beseelt, die Seele wiederum habe Anteil am Leben (vgl. besonders Adv. haer. 2,34,4 und Dial. 6,1). Beiden hat wahrscheinlich ein kritischer Kommentar zu Platon-Exzerpten vorgelegen. Aber ein Ver-

losophen abgeschrieben und deren Irrtümer verlängert. Platon kommt zu der zweifelhaften Ehre, frömmer als Markion zu sein, und dient als Negativfolie für den Großketzer, an den sich die Gemeindechristen in Rom zur Zeit des Irenäus sicher noch gut erinnern. „This surely does not amount in Irenaeus's eyes to a praise of philosophy. But Valentinian speculation is not only taken from the philosophers: it is philosophy."[156]

Sonderfall Justin

Der Philosoph und Märtyrer Justin wird von Irenäus nicht unter die irrenden Philosophen gerechnet, sondern zu den bewunderungswürdigen Lehrern gezählt.[157] Nur sein Hörer (*auditor*) Tatian habe sich aufgrund seiner Schülerschaft selbst für einen Lehrer gehalten und - wie Valentin - eine eigene Lehre (*doctrina*) erfunden bzw. Schule gegründet.[158] Allerdings hält Irenäus das Lehrer-Schüler-Verhältnis für etwas Äußerliches; Wahrheit kann nur in einer Vater-Sohn-Beziehung unverfälscht weitergegeben werden.[159] Deshalb habe Gott einen Sohn und dieser berufe „Söhne Gottes"; der Teufel habe dem Namen nach Söhne, sie sind seine Schüler.[160]

Häretiker

Die Häretiker sind die Anhänger der „fälschlich so genannten Gnosis", das ist der Titel von Irenäus' Hauptwerk. Der Lehre nach sind sie häretisch, darüber hinaus Spalter (Schismatiker) der Gemeinschaft und Heuchler bezüglich des Verhaltens.[161] Sie sind die eigentlichen Antichristen, Pseudopropheten und diabolischen Verführer.[162] Ihnen sollte man besser aus dem Weg gehen.[163] Sie stammen von Simon („*ex quo universae haereses substiterunt*"[164]), dem Magier, ab und verzweigen sich seither immer weiter bis hin zu vielgestalti-

---

gleich der beiden Texte zeigt, wie sehr Irenäus' Argumentation bereits systemintern vorgeht. Er bricht mit dem Verweis auf den alles bestimmenden Heilsplan Gottes ab. Justins Greis setzt die Dialektik fort: Eigentlich würden Seelen sterben, wenn der lebengebende Geist aus der Seele weicht, aber diejenigen Seelen, die zu Sittlichkeit oder Unsittlichkeit fähig sind, müssen um der Gerechtigkeit willen weiterexistieren. Justin verwendet noch systemexterne Logik.

156 Vallée, G., A Study in anti-Gnostic polemics. Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius, Waterloo-Ontario, 1981, 14.

157 Vgl. Adv. haer. 4,6,2.

158 Vgl. Adv. haer. 1,28,1.

159 Dieses Grundproblem im beruflichen Selbstverständnis antiker Philosophen wurde programmatisch diskutiert in Platons Dialog „Protagoras". Kann man Tugend und Wahrheit lehren? Muß man nicht vielmehr Vorhandenes erwecken? Vgl. Platon, Protagoras 318-320 und 359-362.

160 Vgl. Adv. haer. 4,41,2: „*licet sit differentia inter natum et factum, quoniam ille quidem ex eo natus est, ille autem ab ipso factus est, sive secundum conditionem, sive secundum doctrinae magisterium.*" Alle Menschen sind der Natur nach Kinder Gottes, aber nicht alle sind es auch dem Gehorsam nach.

161 Vgl. Adv. haer. 4,26,2.

162 Vgl. Adv. haer. 3,16,8. Dort als Zitate der Johannes-Briefe.

163 Vgl. Adv. haer. 1,16,3; 3,4,1.

164 Adv. haer. 1,23,2.

gem Valentinianimus. Dieser bildet eine eigene, Irenäus besonders bekannte Gruppe unter den Gnostikern. Valentin ist schlimmer als Markion![165] Häretiker sind die Verderber der Christen.[166] Ihr Aber-Credo lästert Gott, dem Schöpfer, Christus, dem Inkarnierten, und der Gegenwart des Geistes.[167]
Gnostizismus ist ärger als Frevel (*asebeia*)[168] und schlimmer als Heidentum. Seine Anhänger spalten sich - wie die Philosophen der Heiden - in vielerlei Parabeldeutungen auf.[169] Sie reden Unsinn, weil sie ständig etwas hinzuerfinden, aber ihre Neuerungen nicht abgleichen. Sie bedienen sich, um ihren unsittlichen Lebenswandel und ihre moralische Indifferenz zu rechtfertigen, gerne bei Epikur und den Kynikern.[170] Die Häretiker schreiben große Teile ihre Theogonien von antiken Schriftstellern ab, vor allem von Komikern und von antiken Philosophen.[171] Sie flicken aus alten Lumpen ein neuartiges Gewand, das zwar als Flickwerk kunstvoll wirkt, aber der Substanz nach unwissend und irreligiös ist.[172] Alles am Heidentum, das sich die Häretiker nutzbar machen, wird diskreditiert, während gleichzeitig die Heiden insgesamt gegenüber den Häretikern rehabilitiert werden. Die heidnischen Göttervorstellungen sind „*multo decentiora et magis potentia per etymologiam ad intentionem divinitatis adducere*“[173] als die gnostischen.
Sie sind laut Adv. haer. 3,11,3 (par 3,16,1) erkennbar an folgendem Lehrmerkmal: Sie bestreiten die Fleischwerdung des Logos, des Christos, des Soter und beschreiben sie als Geistsendung, als Abstieg, als immaterielle Existenz. „Aber es gibt keinen einzigen Lehrsatz [*sententia*] bei den Häretikern, nach dem ‘das Wort’ Gottes ‘Fleisch geworden ist’ (Joh 1,14). Wenn man nämlich die grundlegenden Ideen von ihnen allen [*regulae ipsorum omnium*] genau ansieht, ...“ Die Häretiker sind die einzige Gruppe, für die Ire-

---

[165] Vgl. Adv. haer. 3,12,12.
[166] Vgl. Epid. 2.
[167] Vgl. Epid. 99.
[168] Im Gegensatz zu Rousseau/Doutreleau (Sources Chretiennes), die „*asebeis*“ mit „*impies*“ übersetzen, wählen Klebba (BKV) und Brox (Fontes Christiani) etwas überzogen „gottlos“. Die Häresie der Gnostiker besteht aber darin, daß sie das falsche Gottesbild verkünden, nicht darin, daß sie keines hätten. Asebie meint eher die Vernachlässigung des Kultes als ihre Verweigerung. Weil Asebie sich auch auf den Respekt vor den Eltern beziehen kann (vgl. Stephanus, Thesaurus graecae linguae, Bd. 2, 2151), geht es zunächst um Respektlosigkeit im Kultischen, nicht um Leugnung im Dogmatischen. Freilich versucht Irenäus, das eine mit dem anderen auszusagen, aber seine eigenen Vorwürfe richten sich gegen das „Lächerlichmachen“, „Verhöhnen“ (*diasyrontes*). Bereits in der Einleitung wird Blasphemie mit Asebie gleichgesetzt.
[169] Vgl. Adv. haer. 2,27,1.
[170] Vgl. Adv. haer. 2,32,2.
[171] Vgl. Adv. haer. 2,14,2.
[172] Trotz der Berufung auf die antiken Geistesgrößen hält Irenäus die gnostische Lehre für „wertlos, weil sie von alten Dogmen, die nach Unwissenheit und Gottlosigkeit stinken, gesäumt ist.“ Adv. haer. 2,14,2.
[173] Adv. haer. 2,14,9.

näus eine scharfe Definition vorlegt, die denselben Titel trägt wie die Selbstdefinition der Kirche: *regula*.

Zum Sprachgebrauch von gnôstikoi:[174]

Vor Irenäus - Justin kennt ihn noch gar nicht - war der Gnostiker-Begriff wohl nur einigen seherischen Kreisen oder den Vorgängern der Valentinianer vorbehalten,[175] bei Irenäus verschmilzt er mit „Häresie".

Harnack zählt „vier gesonderte Gruppen von Häretikern: Ebioniten, Marcioniten, Gnostiker, Valentinianer. Mit dem Namen Gnostiker umfasst er lediglich die an den Magier Simon indirect, an Menander direct sich anschließende wesentlich antijüdische, dualistische, syrische Gnosis, während er Marcion und Valentin niemals zu denselben rechnet, wenn er auch letzteren in derselben Weise etwa von den Gnostikern ausgehen lässt, wie diese selbst von den heidnischen Goeten Simon und Menander. Somit bilden Simon, Menander; - Satornil, Basilides, Karpokrates; - die ophitischen Systeme in den Augen des Irenäus eine dreigetheilte zusammenhängende Einheit, der gegenüber das valentinianische System relativ selbständig ist, während Marcion in keiner Weise zu ihr gerechnet werden darf."[176] Diese Einschätzung setzt voraus, Irenäus besäße eine trennscharfe Titulierung. Das ist aus den Texten nicht nachweisbar. Die Valentinianer wollen laut Adv. haer. 1,11,3.5 gnostischer sein als die Gnostiker. Anscheinend verstehen sie sich als Überbietung einer Gruppe, die „Gnostiker" als Selbstbezeichnung verwendet. Aber nur von den Anhängern der Zauberin Marcellina, die nach 160 in Rom wirkte, weiß Irenäus, sie würden sich selbst als „Gnostiker" bezeichnen (bei Hippolyt nennen sich die Naassener so). Irenäus verwendet diesen Titel im Laufe von „Adversus haereses" immer breiter, in Adv. haer. 2,13,8; 4,6,4 als Sammelbegriff für alle Häretiker.[177] Das fünfbändige Werk will ja nichts anderes, als alle, die der kirchlichen Glaubensregel nicht zustimmen, in die „so genannte Gnosis" (so der Titel) einzureihen.

Die Bezeichnung „Gnostiker" wurde im Laufe der Geschichte zum Namen für abgründige Kulte. Epiphanius erzählt 150 Jahre nach Irenäus von den abscheulichsten Riten der „Gnostiker". Gruppensex, kultischer Genuß von Sperma als Leib Christi und Menstruationsblut als Blut Christi, Zerstampfen und Verzehr von Föten sowie rituelle Besäufnisse. Epiphanius weiß dies aus dritter Hand, die Schilderung vereinigt alle denkbaren Barbareien (man ißt den Fötus mit bloßen Händen, die Weiber schlafen und schminken sich den ganzen Tag...), so daß man seine „Gnostiker"-Schilderung zum

---

[174] Vgl. hierzu insgesamt Markschies, Ch., Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi. Beobachtungen zu Irenäus, Haer. I,30,15 und Tertullian, Val. 4,2, in: Vigiliae Christianae 51 (1997) 179-187.

[175] Laut Adv. haer. 1,31,3 stammen die Valentinianer von ihnen ab, welche wiederum laut Adv. haer. 1,29,1 von Simon, dem Magier, abstammen. Dahinter steht noch eine gekünstelte genealogische Konstruktion, die dem systemischen Denken des Irenäus eher fremd ist und die (siehe oben zum Syntagma) auf den Einfluß einer justinischen Ketzerliste zurückgeht.

[176] Harnack, A. v., Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Leipzig 1873, 12f. Anmerkung *. Zur Beziehung von „Gnostikern" und „Valentinianern" vgl. Adv. haer. 1,11,1; 1,11,5; 2 praef. 1; 2,31,1; 2,35,2; 3,4,3; 3,11,2; 3,11,7; 3,12,12; 4,33,3.

[177] Brox' Urteil ist uneingeschränkt zuzustimmen: „Der Terminus 'Gnostiker' ist eine pragmatische Gesamtbezeichnung des Gnostizismus und nicht mehr die Benennung einer bestimmten Schulrichtung. [...] Für ihn stellt sich die große Schar der Sekten als eine einzige Häresie da ..." Brox, N., *Gnôstikoi* als häresiologischer Terminus, in: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 57 (1966) 105-114, hier 110.

Großteil dem Genus „Wandersage“ zurechnen darf, aber sie hat den abendländischen Gebrauch dieses Titels nachhaltig ins Okkulte und Satanische verschoben.[178]

Christen/Apostel/Märtyrer

Die Märtyrer der Kirche bilden einen Beweis für die Wahrheit, die sie bezeugen. Die Apostel haben die Predigt Jesu *unverfälscht*, *allgemeinverständlich* und *öffentlich* an ihre Schüler (*discipuli*, *discentes*) weitergegeben.[179] Sie waren die Erstzeugen,[180] jeder hat die volle Offenbarung erhalten, nicht nur einen Teil. Christus selbst hat den Juden gepredigt, die Apostel hat er zu Juden und Heiden geschickt.[181] Die Lehre der Apostel ist alles, was man wissen muß und was zum Heil führt. Die Lehre der Apostel ist „wertvoller als Gnosis, rühmlicher als Prophetie.“[182]

5.4.5 Vergleich mit Justin

Irenäus behauptete also, dass Philosophen als Repräsentanten des Heidentums harmlos seien; Philosophen als Vorläufer der Häretiker seien gefährlich. Aus dieser Zweiteilung erklären sich die widersprüchlichen Urteile. Es ist auffällig, daß Irenäus, der Justin so hoch einschätzte, die Philosophie nirgendwo ernsthaft konsultierte. Er hielt sie für einen Zitatenkasten der Häretiker. Philosophie trägt seiner Ansicht nach nichts zur Gottessuche bei, sie hat ihren Sonderstatus gänzlich verloren. Irenäus forderte Einfachheit auch von der Philosophie ein. Ihre Argumentationen zusammen mit denen der Häretiker hielt Irenäus schon deshalb für falsch, weil sie zu fiktiv, zu spekulativ seien.[183] Justin sah die Philosophie deshalb als einen Weg zu Gott, weil sie sich mit den überirdischen Dingen beschäftigt.[184] Irenäus kritisierte dagegen Denkformen, die sich mit überirdischen Dingen abgaben, denn sie widersprächen dem gesunden Menschenverstand und der unmittelbaren Bedeutung der Schriften.

Irenäus vertritt die These, daß die Juden durch ihren Unglauben das Kommen des Messias notwendig gemacht hätten; aus den Heiden habe sich dann die neue Kirche rekrutiert. Das Judentum hätte seine Bedeutung als Vorausbild der Kirche, die Geltung seines Gesetzes sei seit Johannes erloschen. Mission bei Juden könne auf den Propheten aufbauen und wäre daher leichter; bei den Heiden müsse man erst den Götzendienst bekämpfen.[185] Zudem könne man

---

[178] Vgl. Panarion 26,4,1-26,5,8. Als einigermaßen wahrscheinlich darf eine gewisse gesetzesverachtende Freizügigkeit angenommen werden, denn dieses Merkmal tragen die Gnostiker auch bei der Schilderung des Irenäus in Adv. haer. 1,25,5f.

[179] Vgl. Adv. haer. 3,12,13.

[180] Vgl. Adv. haer. 3,12,7.

[181] Vgl. Adv. haer. 3,5,3; 3,12,13.

[182] Adv. haer. 4,33,8.

[183] Vgl. Adv. haer. 2,14.

[184] Vgl. Justin, Dial. 1; 2.

[185] Vgl. Adv. haer. 4,24,1.

den Heiden nur mündlich predigen, den Juden dagegen die Schriften auslegen. Gottes Erziehung der Menschheit habe an den Juden bereits durch die Propheten begonnen, aber der Glaube der zeitgenössischen Heiden sei bereitwilliger, *generosior*, da sie sich auch ohne Schriften bekehren ließen.[186]
Die ersten Gegner des Irenäus waren nicht die antiken Kulte, sondern es war die valentinianische Interpretation des Christentums. Dabei maß er mit zweierlei Maß: Gegenüber Häretikern war er furios, gegenüber den Heiden sachlich-fair. Er stellte den Häretikern die heilsgeschichtlich „unschuldige", heidnische Vorzeit und die „guten" heidnischen Konvertiten gegenüber. Zwar wurde auch bei Heiden Unglaube konstatiert, aber dieser wurde theologisch verarbeitet als schuldlose Unwissenheit:[187] Die Heiden würden irren, aber nicht aus Ungehorsam wie die Gnostiker. Bei den Häretikern dagegen wurde Unglaube dem bösen Willen zur Verführung anderer Christen zugerechnet.

Fazit

Die Philosophen waren als Sondergruppe verschwunden, dafür bildeten die Apostel eine eigene Total-Autorität. Die Propheten waren keine eigene Gruppe mehr, sondern ein Charisma innerhalb der Kirche. Irenäus bevorzugte die Heiden leicht gegenüber den Juden, weil sie glaubenswilliger waren. Dennoch ließ er gegenüber diesen beiden Gruppen heilsgeschichtliche Milde walten, indem es sie als Stufen in den christlichen Wachstumsprozeß einreihte, die Juden bisher, die Heiden ab nun.
Anders als bei Justin lassen sich bei Irenäus die Protagonisten nicht *paarweise* ordnen; die Abstände haben sich *zentrifugal* geordnet: Alle sind auf das orthodoxe Christentum bezogen, und gleichzeitig - negativ - auf das häretische Christentum:

Christen | Häretiker

Orthodoxie und Häresie mutierten von Gruppen zu Polen des richtigen bzw. des falschen religiösen Wissens. Die Gewißheit des religiösen Wissens veränderte sich radikal. Für Justin, der sich immerhin als Vertreter der Christenheit in Rom stilisierte und nicht als Außenseiter gelten kann, war die Kirche eine Gemeinschaft von Gläubigen, die zusammen unterwegs sind und gemeinsam Erinnerungen wachhalten. Er berief sich auf apostolische Autorität nur dann explizit, wenn er ihre Anweisungen zu den christlichen Riten benö-

[186] Vgl. Adv. haer. 4,24,2.

[187] Nirgendwo erörtert er den Fall der Glaubensverweigerung durch Heiden: „Irenäus weiß seltsamerweise nirgends ausdrücklich von einem fortbestehenden Irren und Versagen der Heiden, wie das bei Juden und Häretikern im höchsten Maße der Fall ist." Brox, N., Juden und Heiden bei Irenäus, in: Münchener Theologische Zeitschrift 16 (1965) 89-106, hier 103. Brox schließt daraus auf die friedliche Koexistenz von Christen und Heiden. Ob dies daran liegt, daß es von Seiten der meist analphabetischen südfranzösischen Heiden keinerlei Angriffe auf das Christentum gab?

tigte.[188] Bei Irenäus war das Christentum ganz und gar apostolisch oder häretisch. Apostolizität wurde als bruchlose Traditionsanbindung gedacht: Die Kirche *ist* das Weitergehen der Predigt Jesu. *Das Christentum schloß sich gegen andere Gruppen ab, indem es von der Personengemeinschaft zur Kommunikationsgröße wurde.*

Orthodoxie | Häresie

Wie und warum ist es dazu gekommen? Was veranlaßte das Christentum intolerant zu werden und die Vielfalt von religiösen Beziehungen auf zwei konträre Beziehungen zu reduzieren? Man könnte nun vermuten, diese Reduktion sei die Antwort auf eine anzunehmende Intoleranz der Gnostiker, die die Einheit der Kirche bedrohte, gewesen. Oder: Vielleicht gab es in der Spätantike insgesamt einen Zug zur Intoleranz. Oder: Sie läßt sich zurückführen auf eine dogmatische Selbstsicherheit des Christentums, die seit seinen Anfängen bestand und nun abgerufen wurde.

5.5 Die Entstehung von Hetero- und Orthodoxie

Nach diesem synchronen Vergleich der häretischen Abstände bei Justin und Irenäus wird das Ergebnis in den Kontext der allgemeinen Begriffsentwicklung gestellt. Wie ist der Topos „Häresie“ entstanden? War er bereits im Neuen Testament vorhanden und wurde er nur nachträglich noch verfeinert?

5.5.1 Häresie als Kommunikationsproblem zwischen Systemen

W. Bauer, der die moderne Häresieforschung auf eine neue Basis gestellt hat, hat darauf hingewiesen, daß unser Blick auf das Häresie-Orthodoxie-Verhältnis in zweifacher Weise verzerrt ist: Erstens liegen uns nur Quellen vor, die eine Positivselektion durch die Sieger (Orthodoxie) über die Gegner (Häresie) überstanden haben. Diese Einsicht gehört zum Handwerkszeug der historischen Forschung. Für das 2. Jahrhundert kommt aber noch ein Zweites hinzu: Das Ausnahme-Regel-Verhältnis war noch nicht klar. Wir gehen immer davon aus, daß die Orthodoxie die Regel war, von der Häresien sporadische Ausnahmen bildeten. Für weite Teile des zerstreuten Christentums im 2. Jahrhundert war das wohl kaum der Fall.

> „Immer werden wir der Tatsache eingedenk sein, daß ein gewiß sehr erheblicher und aufschlußreicher Teil der hierhergehörigen Schriften spurlos verlorengegangen ist, während bei einem anderen, dessen Erhaltung auf die Titel beschränkt blieb, diese nicht mehr verraten, ob und in welchen Umfang *Streit*schriften sie getragen haben. Wiederum ist die ‘Kirche’ dadurch, daß sie die maßgebende Trägerin und Hüterin der Überlieferung geworden ist, offenbar bevorzugt. [...]

[188] Vgl. 1Apol. 61,24 und 66,11; 67,8.

> Die Gnosis hätte, wollte man der Überlieferung glauben, die Vorwürfe und 'Widerlegungen' der Kirche schweigend eingesteckt und sich im wesentlichen darauf beschränkt, die eigenen Auffassungen zu entwickeln. Diese Haltung der Irrgläubigen ist freilich nicht nur ein durch die kirchliche Berichterstattung hervorgerufener falscher Schein, sondern insofern Wirklichkeit, als für weite Gebiete in der hier abgesteckten Periode [2. Jahrhundert] die Ketzerei in *dem* Maße das Christentum überhaupt ausmachte, daß eine Auseinandersetzung mit dem Kirchenglauben nicht nötig, ja kaum möglich war. Wäre das nicht der Fall gewesen, so bliebe doch der Umstand unerklärlich, daß unter den überaus zahlreichen Titeln gnostischer Schriften, die wir noch kennen, kaum einer auch nur den Verdacht antikirchlicher Einstellung hervorruft."[1]

Weil die Häresie die Majorität stellte, war es der Part der Orthodoxie, die Polemik zu beginnen. Dies geschah aber an Orten, wo die Orthodoxie einigen Freiraum hatte: zum Beispiel in Rom, wo alle Religionen unter fremden Bedingungen existierten, oder in Lyon, wo Übersichtlichkeit herrschte. Bauer hat die Gesamtperspektive so dargestellt: Der Westen beobachtete die Majoritätsverhältnisse im Osten und begann, deutliche Unterscheidungen vorzunehmen. Dort, wo der römische Einfluß noch hinreichte, wo aber der orientalische „Häresiemix" herrschte (z.B. in Smyrna), fanden auch die heftigsten Polemiken statt (Polykarp, Ignatius). Diese West-Ost-Perspektive wurde deutlich bei den Valentinianern: Sie breiteten sich im *gesamten* Reich aus,[2] aber ihre Bekämpfung fand - mit Ausnahme Antiochiens - nur westlich von Kleinasien statt. Das weitgehende Fehlen von Ketzerpolemiken aus dem Osten liegt also nicht daran, daß es dort kein kirchliches Leben gegeben hätte (schließlich waren die kleinasiatischen Gemeinden das Missionsgebiet des Paulus gewesen) oder dort die Orthodoxie unangefochten existierte, sondern daran, daß die Häresie unangefochten herrschte. „Das Christentum war dort durchgängig oder doch ganz überwiegend von anderer Art. Die ‚Ketzer' blieben längere Zeit unter sich."[3] Daß die Rechtgläubigkeit die Oberhand besessen habe, können wir nur für Rom mit Sicherheit behaupten.

Bauer hat die Entstehung der Orthodoxie mentalitätshistorisch erklärt: „Rom besaß von vornherein die am festesten gefügte, vielleicht die einzige einigermaßen zuverlässige antiketzerische Mehrheit, weil es der orientalischen Gefahrenzone am weitesten entrückt, dazu nach Art und Gewöhnung am wenigsten geneigt oder fähig war, sich derartigen phantastisch anmutenden Gedankengängen und das klare Denken umnebelnden Gefühlen zu überlassen. Der nüchterne Sinn des Römers war nicht der richtige Nährboden für syrischen oder ägyptischen Synkretismus."[4] Umgekehrt hätte sich der Orient

---

1 Bauer, W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen (2. Auflage) 1964 (1. Auflage 1934), 172f. Die zweite Auflage enthält auf den Seiten 288-306 eine Zusammenfassung der breiten und heftigen Rezeption der Erstauflage.

2 Vgl. Harnack, A. v., Literaturgeschichte, Bd. 1, 174, zitiert in: Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei, 174.

3 Ebd., 176.

4 Ebd., 231f.

lange Zeit gegen das Christentum „einfach verschlossen."[5] Rom war die Gemeinde, die es vermochte, Allianzen zu schmieden und Kanones vorzugeben, während die häretischen Gemeinden nur lose „Zweckverbände" eingingen, die untereinander zerstritten blieben. „Durchgesetzt hat sich die von der stärksten Organisation getragene, einheitlichste und für den Massengebrauch am besten geeignete christliche Glaubens- und Lebensform, trotzdem meines Erachtens noch lange nach Abschluß des nachapostolischen Zeitalters, weil die Gesamtheit der bewußt rechtgläubigen und antihäretischen Christen der Summe der ‚Ketzer' zahlenmäßig unterlegen gewesen ist."[6] Nur in Rom sei - über die Traditionsschiene Petrusevangelium - Markusevangelium-Logienquelle - 1.Clemensbrief - die synoptische Tradition vom Wirken und Predigen des irdischen, demütigen Jesus so gepflegt worden, daß sie gegenüber synkretistischen Spekulationen über den Erlöser aus einem fernen Himmel Distanz und Kritikfähigkeit wahren konnte. Bauer hat Justin als Bekämpfer aller Häresien stilisiert, der sich für seinen Abwehrkampf auf die synoptischen Traditionen berufen habe,[7] wogegen fast zeitgleich die Valentinianer Herakleon und Ptolemäus in Rom mit dem Johannes-Evangelium argumentiert hätten.

Angesichts der Stringenz von Bauers Thesen fällt nun gerade diese Begründung unter sein eigenes Niveau. Bestand nicht gerade die christliche Gemeinde in Rom aus einer Vielzahl von Orientalen (Petrus, Paulus, Ignatius, Justin, Valentin)? Entstand nicht die erste großangelegte Häresiologie fernab von Rom in einer stark kleinasiatisch geprägten Gemeinde durch einen Mann, der seine Ausbildung in Kleinasien genossen hatte? An der Provenienz kann es wohl nicht gelegen haben, daß ausgerechnet Rom zum Zentrum der Orthodoxie wurde. Die Häresieresistenz muß meines Erachtens weniger dem römischen Geblüt zugeschrieben werden als vielmehr dem Fortschritt im theologischen Vermögen, mit dem man zunehmend häretische Systeme von irregeleiteten Personen unterschied. So wie der in Rom lehrende Samaritaner Justin sein Wissen von Jesus Christus noch auf persönliche Erinnerungen der Apostel stützte, so sah er in abweichenden Meinungen nur Erinnerungsfehler, die man Personen zurechnen konnte. Deshalb übersah Justin Häresie als Häresie und sah nur Häretiker. Trotz dieser Kritik ist mit Bauer festzuhalten, daß Ketzerpolemik sich nicht dort entwickelte, wo Häresie auftrat, sondern *wo Häresie als Häresie identifiziert* wurde. Dies wiederum setzte Beobachtungsfähigkeit voraus. Das heißt: Es müssen Situationen vorgelegen haben, in denen zwischen der Predigt einer häretischen Person und der häretischen Lehre differenziert werden konnte. Die Zurechnung durfte nicht mehr vollständig auf die Personen zurücklaufen, sie mußte sich durch breitere Anschlüsse verselbständigen und stabilisieren, sei es daß ein häretischer Predi-

---

5 Ebd., 234.
6 Ebd., 233.
7 Vgl. ebd., 209.

ger mit Empfehlungsschreiben anderer auftrat, sei es, daß er auf Vorgänger (Erzketzer) zurückgeführt werden konnte. Dies läßt sich auch nicht durch den rein psychologischen Umstand erklären, daß persönliche Zuschreibungen schwieriger wurden, wo Häretiker nicht einzeln, sondern vermehrt auftraten und somit als anonyme Welle von Unglauben wahrgenommen wurden. Die Kirchenväter müssen die literarische Fruchtbarkeit der Gnostiker wie eine „Welle" empfunden haben: Allein für den gnostischen Zweig der Häresie zählt Harnack 55 Schriften.[8]

Oben in (2.1.5.) wurde bereits der Zusammenhang von Innen- und Außenkomplexität aufgezeigt und die landläufige Annahme zurückgewiesen, daß besonders hohe Umweltkomplexität die Systemkomplexität im selben Maße erhöhe. Es ist umgekehrt: Ein komplexes System untergliedert seine Umwelt so komplex, daß sie bearbeitbar wird. Dieser Zusammenhang findet sich wieder in der Beobachtung, daß Häresiologie desto pauschaler wird, je besser sie abweichende Meinungen als systematisch organisierte Systeme rekonsturiert. „So anziehend dieses liebevolle Zurechtweisen ist, so versteht sich doch leicht, daß es nur einzelnen gegenüber angewandt werden kann, und zwar solchen, bei denen es noch keine ausgebildete Lehre gibt. [...] Es ist etwas Großartiges, wie hier ein hoher Sinn [Gregor von Nyssa über die Messalianer] bereit ist, sich einem anderen Denken zu erschließen, und es hat sein Recht, den Irrtum stillschweigend zu beheben, statt ihn zu bestreiten. Die sicherste Art, Dunkelheit zu vertreiben, bleibt ja die, ein Licht anzuzünden. Muß man aber in geistiger Auseinandersetzung nicht ausdrücklich sagen, daß und warum man etwas als wahr anerkennt, daß und warum man anderes abweist?"[9] Persönliche Interaktionen lassen die Trennung von Person und Gesagtem zu: „Vielleicht hat er es nicht so gemeint." Man kann sich sogar gemeinsam auf den Weg begeben, den anderen zu verstehen, indem man ihm Ablehnungsangebote macht: „Ich habe dich so verstanden, stimmt das?"[10]

---

[8] Harnack, A. v., Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 1, 171 und Bd. 2/1, 538-540.

[9] Dörrie, H., Urteil und Verurteilung. Ein Beitrag zum Umgang der Alten Kirche mit Häretikern, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche 55 (1964) 78-94, hier 89f. Als Idealbild kirchlicher Be-/Verurteilung weist Dörrie auf das Apostelkonzil hin, bei dem der Richter (Petrus in Gal 2,1-10) von seinen eigenen Standards eingeholt wird (Petrus in Gal 2,11-15). In systemtheoretischer Diktion war das Apostelkonzil noch eine einfache Interaktion (kein Verfahren, keine Denunziation, sondern einfache Frage und Antwort), der „antiochenische Zwischenfall" dagegen bereits ein System: Paulus kritisiert die Praxis des Petrus, mit Heiden und Juden getrennt zu essen. Paulus wirft ihm Heuchelei vor, da er auch nach der Entscheidung von Jerusalem noch unentschieden agiert (bei Heiden wie ein Heide essen, bei Juden wie ein Jude) anstatt pauschal.

[10] Die Möglichkeit symmetrischer gegenseitiger Ablehnungsangebote wird heute mit dem Zauberwort „Dialog" ausgesagt. Die reflektierte Dokumentation einer gescheiterten Anwendung des Dialog-Ideals auf innerkatholische Kommunikation ist: Schavan, A. (Hg.), Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche, Kevelaer 1994, 27. Darin besonders die theologischen Reflexionen von Heinz, H., Kirche im

Die Angebote beruhen auf der Unterstellung, daß beide ein Einverständnis erzielen können, wenn sie einander Zeit lassen, sich zu verstehen oder ihre Meinung akzeptabel ausdrücken. Bei Systemen entfällt die Möglichkeit, sich unmittelbar über die Differenz von Gesagtem und Gemeintem zu verständigen. Und es entfällt die Möglichkeit, die Äußerung dem anderen unmittelbar und *ad personam* anzupassen. Das heutige pastoraltheologische Prinzip der *Gradualität* verlangt vom Dialogführenden, daß er die *Fassungskraft* des Dialogpartners schon bei der Äußerung berücksichtigt, daß niemand überfordert werden darf, daß man jemandem die Wahrheit verträglich stückweise zumutet. Die Kommunikation wird also gezielt verlangsamt. Der andere erhält „Zeitpuffer" für das Wachstum seines Verstehens (Schlagwort: Prozeßorientierung statt Ergebnisorientierung), d.h. systemtheoretisch: der eine verzichtet auf sofortigen Konsens. Die prinzipielle Konsensunterstellung wird nur verzögert durch faktische Dissensmöglichkeit.

Wie aber werden die Grenzen die Fassungskraft des anderen ausgelotet? Ist die Ablehnung von Akzeptanz („Das kann ich nicht!") Ausdruck von Unvermögen („Der kann das nicht verstehen!") oder von Unwillen („Der könnte, wenn er wollte!")? Dialoge müssen also auch von den Grenzen der Dialogfähigkeit handeln. Sobald Dialoge beginnen, diese Grenzen festzuschreiben, indem man Standards der Zumutbarkeit formuliert („Jeder normal Denkende müßte das verstehen"[11]), mutieren sie zu Systemen. Der „Dialog" zwischen Systemen muß wenigstens eine Weile *ohne* transzendentale Konsensfiktion laufen, wenn die Grenzen der Verständigung zugleich das Thema der Verständigung sind. Dann wird das Paradox deutlich, daß man sich über die Grenzen (oder auch über konstitutive Bedingungen) der Verständigung *nicht* verständigen kann. Geschähe dies, wäre die Grenze bereits überschritten (bzw. man müßte die Bedingungen der Bedingungsdiskussion diskutieren). Wenn man aber die Grenzen vom Inhaltlichen ins Formale verlegt, kann man wenigstens abgrenzen, worüber bzw. wann man nicht konferieren will.[12] Man regelt damit die Abbruchs- und Wiederaufnahmebedingungen der Kommunikation, anstatt dem Konsens über Konsensfähigkeit der Beteiligten nachzulaufen. Der Anlaß für Häretisierung liegt formal darin, daß man über bestimmte Dingen *nicht mehr dialogisieren kann*, weil Systeme nicht mit Individuen und Einzelfällen kommunizieren, sondern auf die Wiederverwendbarkeit des Gesagten achten müssen. Je organisierter also ein System, desto

---

Dialog - Dialog in der Kirche. Zur Aktualität der Enzyklika Pauls VI. „Ecclesiam suam", 79-89.

[11] Abstrakt läßt sich das klar festlegen mit dem formaljuristischen Prinzip „*ultra posse nemo tenetur*" (Niemand darf über sein Vermögen hinaus zur Rechenschaft gezogen werden). Für die positive Fassung dieses Prinzips müßte ein Leistungskatalog des „Vermögens" aufgestellt werden. Genau genommen besteht das Prinzip aus einer Tautologie: Jeder ist nur innerhalb der Grenzen seiner Zurechnungsfähigkeit zurechnungsfähig.

[12] Je nach Sozialform kann man auch festlegen, *wer* über etwas nicht reden darf.

mehr muß man es beim Wort nehmen und seine Äußerungen als Entscheidung behandeln.
Auf Religion angewandt: Man kann sich darüber verständigen, daß man sich über Gott im Letzten nicht einig werden kann, weil Gott keinen Gegenstand menschlichen Verstehens darstellt. Damit wird Dissens über ein „prinzipiell Unverständliches" zugelassen. Diese Figur darf aber nicht so weit ausgezogen werden, daß nicht nur Gott unverständlich ist, sondern auch noch die Abbruchs- und Wiederaufnahmebedingungen religiöser Kommunikation unbestimmbar werden. Z.B. wurden gnostische Texte von orthodoxen Theologen deshalb häretisiert, weil nicht unterscheidbar war, ob sich hier eine einzelne Person äußerte (die sich in Gesprächen wieder herauswand) oder eine Lehrmeinung vorlag (die man später beim Wort nehmen durfte). Das Problem der Häretisierung bestand darin, zu unterscheiden, ob die Häresie aus dem Unwillen (einer *anderen Person*), etwas zu glauben, oder aus dem Unvermögen (der *eigenen Position*), etwas zu glauben, kam. Anders formuliert: Ob es sich nur um ein Problem des Dialogs zwischen Personen handelte oder um ein Problem der Kommunikation von Systemen. Wie wir oben gesehen haben, hält Dialog ein Verständnis prinzipiell für möglich. Wird das Nichtverstehen aber von den Personen gelöst und statt Fehlverhaltens eine falsche Lehre angenommen, hat man die Möglichkeit der Verständigung bereits verworfen. Mit Häretikern kann man reden, über Häresie läßt sich jedoch nicht reden. Häresie ist die Anzeige eines Systems, daß es etwas anderes nicht „verstehen" kann und nie verstehen können wird. An der häresiologischen Fortentwicklung von Justin zu Irenäus wird dies deutlich: Justin hielt jeden Menschen für jederzeit häresie- und orthodoxiefähig. Irenäus war dagegen illusionslos, die Häretiker waren auf für ihn unverständliche Weise „verbohrt".

5.5.2 Die Umwelt des Häresie-Begriffs

Man muß sich grundsätzlich fragen, warum das Christentum die Pluralität der Spätantike nicht einfach nach innen kopierte hat. Warum ließ es nur *eine* Dogmatik zu? Warum wurde nicht Pluralität in Glaubensdingen erlaubt, solange eine gemeinsame rituelle Basis nicht verlassen wurde? Warum gab es verschiedene Orden und Riten, aber nur ein Credo? Warum reagierte das Christentum in der Person des Irenäus mit systematischer Intoleranz gegen gnostische Christen? Warum wurde die Kirche später wieder toleranter, aber nur in organisatorischer, nicht in dogmatischer Hinsicht?

Antike Intoleranz

Die antike Intoleranz gegenüber fremder Religiosität war verbreitet, aber nicht durch die Unterscheidung Orthodoxie/Häresie bestimmt, sondern durch die Ablehnung des Fremden und die Bevorzugung der *consuetudo*, des Herkömmlichen. „So hat sich in Rom der Senat seit früher Zeit gegen Magie, Astrologie und orientalische Gekeimkulte gewendet. [...] Was Livius im Zu-

sammenhang mit der Verfolgung der Bacchanten und Bacchantinnen durch den Senat im Jahre 186 v. Chr. mitteilt, gilt ebenso noch für seine eigene Gegenwart: Die angestammte und ererbte Religion erscheint bei ihm als die wahre, die von Neuerern aufgebrachte und von außen kommende Religion als die falsche."[13] In der Spätantike trat ein weiteres Motiv hinzu: die Wahrung von innerem Frieden und Sicherheit. Abzulehnenden Kulten unterstellte man Subversion und Bildung von Geheimgesellschaften. Erst als das Christentum Staatsreligion geworden war, wurde die Unterdrückung und Verfolgung fremder Religiosität religiös begründet: in häretischen Personen, Tempeln, Schriften leben die alten Götter fort.[14]

Philosophische „hairesis"

Im philosophischen Sprachgebrauch konnte *hairesis* einfach „Schulmeinung" oder „Überzeugung" bedeuten. Kompendien „*Peri haireseôn*" listen verschiedene Lehren auf und vergleichen sie. Die daraus ersichtliche Tatsache, daß verschiedene Schulen die Wahrheit für sich beanspruchten, führte zunehmend zu einer pejorativen Verwendung von *hairesis.* Für das junge Christentum kam die negative Konotation schneller, weil es die Vielfalt der antiken Kulte und Philosophien als Zersplitterung deutete und sich selbst vor diesem Hintergrund als einfache und einheitliche Wahrheit verstand. Eine neue Dimension erhielt der Häresie-Begriff, als nicht mehr nur die heidnische Umwelt als häretisch zerspalten galt, sondern als es in den Reihen der Gläubigen Spaltungen gab. Sie wurden zunächst als disziplinarisches Problem wahrgenommen und Personen zugerechnet und erst mit Irenäus als dogmatisches Problem erkannt, d.h. personenunabhänigig.

Weder die antike Philosophie noch die antiken Religionen verfügten über einen klaren Kanon- oder Kodex-Begriff, mit dem Dissense als „außen" und nicht nur als „anders" oder „falsch" gewertet werden konnten. „In der heidnisch-antiken Tradition sah man den religiösen Grundkonsens in der kultischen Differenz nicht verloren."[15] Zwar bildete der Platonismus (zusammen mit dem Stoizismus) einen derart breiten Konsens, daß man andere Schulen wie Sophisten und Kyniker ausgrenzen konnte, aber man konnte die laufende Weiterproduktion von Wahrheit damit nicht eingrenzen.

Das Genre „Häresiologie"

„Adversus haereses" ist nicht eine der typischen Häresiologien neben anderen, sondern der Prototyp von „Häresiologie". Justins „Syntagma" und Hegesipps „Hypomnemata" mögen früher verfaßt worden sein, aber wahr-

---

[13] Speyer, W., Toleranz und Intoleranz in der Alten Kirche, in: Speyer, W., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kleine Schriften II, Tübingen 1999, 103-124, hier 112f.

[14] Vgl. ebd., 114.

[15] Brox, N., Art. Häresie, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 13, Stuttgart 1986, Sp. 248-297, hier 249.

scheinlich nur als Auflistung von Häretikern ohne Darstellung und Widerlegungsabsicht. Nach Irenäus wurde die Ketzerpolemik zur Ketzergeschichte. Die Gegner wurden bald zum Klischee (die gängigsten sind freilich theologischer und biblischer Natur: falsche Propheten, Gemeindespalter, Dämonenbesessene, Spintisierer, Unzüchtige), die Argumentationen wurden zur Routine, man braucht nur noch an die kirchliche Lehre zu erinnern, man muß sie nicht mehr darstellen. „We can therefore say that the development of Christian polemics is marked by dialetical impoverishment.“[16] Spätere Häresiologien wie etwa Hippolyts „Widerlegung aller Häresien“ (*refutatio/elenchos*, ca. 225) oder der „Arzneikasten“ (*panarion*, ca. 377) des Epiphanius von Salamis werden immer vollständiger, sie listen Häresien auf (Hippolyt 32, Epiphanius erweitert auf 80), wobei sie die Ablehnung *schon voraussetzen*.

- *Hippolyt* war geradezu von einem Vollständigkeitszwang getrieben. Er wollte „keine einzige [Häresie] unwiderlegt lassen“[17] Er verknüpfte in seinen Vorwürfen zumindest implizit immer beides: die Amoralität des Lebens und die Abweichung im Glauben. Die Kooperation von Sünde und Unglaube zeige sich in ihrer Geheimhaltung. Seine Strategie war demnach die Offenlegung aller Häresien als Gottlosigkeit und Gotteslästerung. Weil jemand so verwerflich lebt und glaubt, wagt er es nicht mehr, dies vor anderen zu gestehen. Weil die Häresie sich geheimnisvoll präsentiert, deshalb brennen die noch Einzuführenden „vor Neugierde nach ihren Aufschlüssen“. Hippolyt unterstellt, daß die Häretiker die Publikation auch deshalb vermeiden, weil sie sonst vom Hl. Geist, der in der öffentlichen Kirche waltet, überführt würden. Von daher erklärt sich Hippolyts unbändiger Wille, alles aufzulisten, was heterodox und esoterisch erscheint. Erst dann konnte es in direkte Konkurrenz zur orthodoxen Offenbarung gesetzt werden, die Hippolyt nicht minder „rückhaltlos“[18] verkündigen wollte. Noch eindeutiger war die Rückschau auf bereits abgegrenzte Häresien bei Epiphanius.

- *Epiphanius* konnte nach der reichskirchlichen Etablierung des Christentums und nach dem Abschluß des christologischen Dogmas in Nicäa 325 die totale Diskontinuität der kirchlichen Lehre mit der heidnischen Vorwelt und der häretischen Außenwelt behaupten. Hier wurde der Häresiebegriff so weit generalisiert, daß er identisch wurde mit dem Nicht-Christlichen schlechthin: Kirchlich ist, was nicht-häretisch ist.[19] Insofern geschah die Häretisierung

---

[16] Vallée, G., A Study in anti-Gnostic polemics. Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius, Waterloo-Ontario 1981, 94.

[17] Hippolyt, Refutatio 6,6 (Übersetzung von K. Preysing, Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 40, München 1922, 143).

[18] Ebd., 1 praef. 7.

[19] „Der Kirchenbegriff ist also weithin antihäretisch bestimmt.“ Schneemelcher, W., Art. Epiphanius von Salamis, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 5, Stuttgart 1962, 909-927, hier 922. Dies zeigt sich vor allem im Fehlen der „Bilderverehrer“ in

formaler und methodischer als bei Irenäus, bei dem Trinitätsglaube und Schriftkanon noch nicht lehramtlich definiert sind. Epiphanius stützte sich inhaltlich wie methodisch auf frühere Häresiologen, z.B. im Verfahren der Rückführung auf Erzketzereien. Die abgehandelten Häresien wurden nicht „widerlegt", sondern nur der Tatbestand der Abweichung von der Heiligen Schrift nachgewiesen. (Epiphanius kannte die häretisierten Philosophen allenfalls sekundär aus Kompendien und Doxographien, und er sagte selbst, daß er zum Großteil nur kompiliere, was vor ihm zusammengestellt worden sei.[20]) Von daher erklärt sich auch der ungeheure Aufwand an Schriftzitaten. Man kann ihn als späte Verfallsform der Häresiologie bezeichnen, die die Identifizierung einer Häresie anhand ihres Namens und einer Kurzbeschreibung betrieben hat. Der Abgrenzung nach außen entsprach keineswegs mehr ein Argument von innen; sie wurde aus einer Art Archivierungsinteresse betrieben, nicht aber mit einem genuin theologischen. Eine Folge des Vollständigkeitszwanges war, daß alle Häresien gleich-gültig behandelt wurden und differenzierte, gestufte Ablehnung unmöglich wurde. Hippolyt und Epiphanius hatten - theorietechnisch gesprochen - die Detektoren ihrer Systeme zu empfindlich eingestellt, so daß sie bei jedem Anzeichen voll ausschlugen. Wo Hippolyt und Epiphanius bereits Ablehnung voraussetzten, mußte Irenäus sich noch bemühen, die Gegner erstens vorzuführen (*expositio*) und zweitens zu widerlegen (*refutatio*). Diese Widerlegung wurde Irenäus zum Anlaß der ersten voll ausgeführten Theologie des Abendlandes. „Anlaß" meint nicht Ursache, sondern eine Irritation, die das christliche System zur Selbstdefinition bewogen hat.

Häresie im Neuen Testament?

Es wird immer wieder versucht, bereits das Neue Testament als Ursprung der anti-gnostischen Polemik zu erweisen. Als Beispiel nur die Interpretation von MacRae, der glaubt, drei Häretisierungsgründe nachweisen zu können:

1. Libertinismus: Bereits 1Kor 8 kritisiere einen moralischen Indifferentismus als Zeichen der Überwindung der Welt. MacRae sieht hier bereits „Gnostic-like disdain for morality".[21] Allerdings hat die Nag-Hammadi-Bibliothek gezeigt, daß auf gnostischer Seite fast durchwegs ein strenger Asketismus gefordert wurde. MacRae will im Philippus-Evangelium und in der Schrift „Donner" Hinweise für die Auflösung der Gut/Böse-Differenz gefunden haben. Allerdings beziehen sich die zitierten Stellen auf den ambivalenten Charakter der Sophia, nicht auf sittliche Vorschriften.

2. Blasphemie: Bereits 2Kor 4,4 argumentiere Paulus gegen die Verunglimpfung des „Gottes der Welt". MacRae schließt von der Licht-Dunkel-Metaphorik bei Paulus auf einen Disput mit Gegnern, die explizit Schöpfer und Erlösergott trennen - eine Annah-

---

der Ketzerliste. Sie sind zu Epiphanius' Zeit noch nicht „lehramtlich" häretisiert, obwohl Epiphanius sie auf pastoraler Ebene schon bekämpft.

[20] Vgl. Epiphanius, Panarion, prooemium 2,2,15.

[21] MacRae, G. W., Why the Church rejected Gnostisism, in: Sanders, E. P. (Hg.), Jewish and Christian Self-Definition, Bd. 1: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries, Philadelphia 1980, 126-133, hier 128.

me die schon daran scheitert, daß Paulus selbst vom „Gott der Welt“ spricht, um den Satan zu bezeichnen.

3. Doketismus: Bereits die Johannes-Briefe wollen die doketistische Verwendung des vierten Evangeliums korrigieren, indem sie dessen Erwähnung der Fleischwerdung des Logos zum Kriterium erheben. Allein hierin lassen sich meines Erachtens gnostische Begegnungen und Gegenreaktionen erkennen.[22]

Ein genauerer Blick auf den neutestamentlichen Häresie-Begriff zeigt, daß nicht bereits Paulus ihn auf gnostizierende Tendenzen anwendet, sondern daß dies erst in den späten Schriften geschieht. Dreimal taucht er in den neutestamentlichen Schriften auf (1Kor 11,18; Gal 5,20, Petr 2,1). In allen drei Fällen wird die Spaltung der Gemeinde kritisiert. Dabei werden die falschen Lehrer angegriffen, die „falschen Lehren“ stehen noch im Hintergrund. Die Häresie ist noch stark vermischt mit ihrem sozialen Erscheinungsbild. Paulus ermahnt die Korinther dazu, die Gemeindeeinheit besonders beim Herrenmahl nicht durch Parteiungen zu entstellen. Die Mahnrede an die Galater (5,13-6,18) fungiert als eine Art Geist-Thora für die vom jüdischen Gesetz befreiten Heiden und enthält die Forderung, Nächstenliebe zu üben und Egoismus zu meiden. Dieser äußere sich in Sexgier, Ausschweifung, Götzendienst, Gewalt, Fressen und Saufen sowie in der Anstiftung zu Spaltungen. „Häresie“ firmiert als eine von vielen heteropraktischen Merkmalen, nicht als eine Art von Heterodoxie.

Die Auseinandersetzungen mit den Häretikern in den Pastoralbriefen finden als Streit von Personen, nicht als Exklusion von Systemen statt. Häretiker sind zunächst *heterodisdaskalountes*. Man nimmt zwar eine grundsätzliche lehrhafte Abweichung wahr, aber man beantwortet sie noch nicht dogmatisch, sondern disziplinär. Was immer in den Pastoralbriefen an „Glaubensregeln“ formuliert wird, es bleibt an katechetische und liturgische Kontexte gebunden[23] und findet in den überschaubaren Strukturen von „Häusern“ statt. Haus meint hier kein Lehrhaus, sondern den Ort des familiären Lebens und der Erziehung. Wenn *didaskalein* als *paideuein* verstanden wurde, so war die falsche Lehre im Umkehrschluß das Resultat *falscher Erziehung*. Die Authentizität der Lehre hängt deshalb noch stark an der Vertrauenswürdigkeit der verkündigenden Personen: Nur wer bewährter Hausvater ist, der gibt die

---

[22] Vgl. hierzu die These, daß die johanneischen Schriften dem Umkreis einer häretisch-gnostischen Taufsekte im palästinischen Urchristentum entstamme. Die rekonstruierte Zeichen-Quelle, auf die Joh zurückgreift, besitze frappierende Berührungspunkte mit der in Nag Hammadi gefundenen Version des „Apokryphon des Jakobus“. Vgl. Robinson, J. M., Die johanneische Entwicklungslinie, in: Köster, H./Robinson, J. M., Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971, 223-250, hier 237.

[23] So das Ergebnis der Untersuchung Schlarb, E., Die gesunde Lehre. Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe, Marburg 1990, 358: „Dabei ergibt sich auch, daß die Pastoralbriefe kein System im Sinne einer umfassenden Glaubenslehre oder gar die weitere Ausgestaltung paulinischer Theologoumena hin zu solch einem ‘System’ übermitteln.“

wahre Lehre auch verläßlich weiter. Wo das nicht der Fall ist, können „Häuser“ als Ganzes abfallen.

Allein der zweite Petrusbrief, von der Anlage her eine anithäretische Schrift, verwendet annähernd einen dogmatischen Häresiebegriff. Auch wenn die Datierung von 2Petr extrem schwankt (zwischen dem Jahr 75 bei K. Berger und der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts bei P. Vielhauer), herrscht die einheitliche Meinung, daß die adressierte Gemeinde bereits vor dem nachapostolischen Problem der Traditionssicherung steht („Bedenkt vor allem dies: Keine Prophetie der Schrift darf eigenmächtig ausgelegt werden.“ Oder: „... erklärt sich von selbst.“).[24] Die Verbreiter der Irrlehren, früher *pseudoprophêtai* und heute *pseudodidaskaloi*, wurden in 2Petr 2,1-22 nach allen Regeln der Kunst diskreditiert (Sklaven ihrer Begierden: freßsüchtig, vernunftlos, verlogen, geil, gierig, kotze-fressende Köter,[25] suhlende Säue) und ihre Verdammtheit wurde vorhergesagt. Der Autor deutet die Irrlehren selbst nur zusammenfassend an: Sie leugnen den Herrn (indem sie sich in die Genüsse der Welt verstricken lassen). Sie sind vom „Weg der Gerechtigkeit“ und vom „überlieferten heiligen Gebot“ (2Petr 3,16) abgekommen und verdrehen die Paulusschriften. Die Forschung ist sich uneinig, ob dahinter Leugner der Parusie[26] oder Leugner der Leiblichkeit, also Gnostiker,[27] stehen. 2Petr setzt eine verbindliche, inspirierte und irreversibel gegebene Schrifttradition voraus, an der man sich zu orientieren habe. Daß andere diese Schriften benutzen und mißinterpretieren, kann 2Petr nur als moralische Verderbtheit erklären.[28] Entscheidend ist die Tatsache, daß 2Petr die Häresie bereits *als Schriftinterpretation* beobachtet und nicht nur als ungeordnete Geisterfahrung. Zwar schwört der Verfasser von 2Petr seine Gemeinde auf die treue Bewahrung der Gebote des Herrn ein, wie sie von Propheten und Aposteln ausgesagt worden sind (2Petr 3,1), der Brief weiß aber auch, daß die Gebote

---

[24] Rudolph, K., Die Gnosis, Göttingen (3. Auflage) 1994, 328 vermutet hinter den Häretikern des Judas- und des Zweiten Petrusbriefes schon die „großen gnostischen Schulbildungen“ des 2. Jahrhunderts.

[25] Pikanterweise wird diese Stelle fast wörtlich im Evangelium Veritatis 33,15f. zitiert, um die Hörer vom Abfall aus der Erkenntnis zu warnen.

[26] Die Parusieproblematik wird bereits Anfang des 2. Jahrhunderts (1Clem 23-27), die Gnosisproblematik erst ab Mitte des 2. Jahrhunderts virulent. Je nach Art der Gegner entscheidet sich die Datierung.

[27] Dies versucht beispielsweise Schenke, H. M./Fischer, K. M., Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, Bd. 2, Berlin/Gütersloh 1979, 323-328. Das in 2Petr 3 ausgemalte Weltfeuer allerdings als einen unwillkürlich aus der Gnosis entlehnten Topos zu deuten, ist eine schwache Argumentation. Erstens könnte der zweifellos gebildete Schreiber auch stoische Traditionen zitieren, zweitens bleibt unklar, warum er wider Willen eine Metapher seiner Gegner übernehmen sollte. 2 Petr 3,13 balanciert die Vorstellung vom totalen Gericht/Weltuntergang durch den Gedanken von der „neuen Erde“ aus (also nicht nur neuer Himmel!).

[28] Vgl. Vögtle, A., Der Judas Brief/Der zweite Petrusbrief (= Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 22), Solothurn/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1994, 186f.

dem Mißbrauch offen stehen (2 Petr 3,16). So wirkt 2Petr trotz und wegen seines Rigorismus hilflos. Sein einziges Mittel sieht er in der Erinnerung an die Autorität des Jüngers Petrus, die er selbst für sich beansprucht.

Der unsittliche Wandel der Häretiker fungiert nicht als ein Zusatzargument für eine theologische Widerlegung der Häresie, er *ist* die Häresie. Der Autor kann es folglich auch Gott überlassen, diese Taten zu bestrafen. In 2Petr ist das häresiologische Problem voll entfaltet, es wird aber noch keiner Lösung zugeführt, sondern durch harsche Personalisierungen überdeckt. Obwohl es sich nahegelegt hätte, wird *keinerlei Amts- oder Sukzessionstheologie* verwendet. Nachapostolische Presbyter oder Bischöfe werden nicht genannt. „Das mag vielleicht daran liegen, daß 2Petr Fälle kennt, wo die Bischöfe selber der Gnosis nahestehen."[29]

Die häresiologische Situation von 2Petr bestand im Gegensatz von extrem gestreckter Parusieerwartung und Parusieleugnung. Gemeinhin nimmt man an, Parusieverzögerung führe von einer präsentischen zu einer futurischen Christologie. Unter gnostischen Bedingungen konnte das genaue Gegenteil eintreten: Die Heilserwartung wurde umgelegt in Heilsbesitz. Systemtheoretisch formuliert: Zu große Unbestimmtheit schlug um in Bestimmtheit, weil auch Unbestimmtheit (hier: das unsichere Kommen) mit ansteigender Bestimmtheit behauptet werden mußte (hier: „Petrus" erinnert die Gemeinde zum wiederholten Male). Theologisch formuliert: Je länger Christus auf sich warten ließ, desto stärker wurde die Gewißheit, daß die Aussagen über das Kommen Christi nur metaphorisch zu verstehen seien (2Petr 1,16 zitiert den Vorwurf der Gegner, die petrinischen Berichte über den Herrn seien *mythoi).* Die abstrakte Rede von den himmlischen und letzten Dingen wurde als mehrdeutiges Gleichnis genommen, so daß die literarische Bedeutung entkräftet werden konnte. Das Wissen um die wahre Bedeutung tendierte aber dazu, selbst religiösen Status zu erhalten. Wer über die richtige Deutung spekulierte, hatte bereits teil am Himmel. Das war der Anfang der Gnosis als Gewißheitsreligion: Die Gewißheit von der Erlösung *ist* bereits Erlösung. Der Libertinismus, ist er denn mehr als übliche Beschimpfung, wäre dann Ausfluß einer Verlagerung des Interesses vom Tun auf das Wissen. Heilsrelevant wäre dann eher die richtige Erkenntnis der Schriften und weniger die richtige Befolgung der Schriften. Sollte es je eine gnostische Permissivität gegeben haben, dann speiste sie sich weniger aus einem enthusiastischen Heilsbesitz (was immer wir tun, wir sind schon erlöst)[30] als aus zunehmender Reflexivwerdung des Glaubens (was immer Gott von uns will, wir müssen es erst

---

[29] Schenke, H. M./Fischer, K. M., Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, Bd. 2, Berlin/Gütersloh 1979, 327.

[30] So wird üblicherweise, aber keineswegs zwingend geschlossen, vgl. nur Frankemölle, H., Erster und zweiter Petrusbrief, Judasbrief (= Die Neue Echterbibel 18/20), Würzburg (2. Auflage) 1990, 77.

tiefer ergründen). Vielleicht legt „Petrus“ gegenüber den Häretikern deshalb so viel Wert auf eine direkte moralische Anwendung des göttlichen Gebotes.

Ignatius-Briefe

Im Unterschied zum Clemensbrief, der aus Anlaß von Spaltungen der Gemeinde in Korinth verfaßt wurde, reagierten die Ignatiusbriefe auf Häresie: In Korinth gab es Streit um die Autorität der dortigen Presbyter. Clemens behandelte den Fall als ein Problem des Ungehorsams. Ignatius (Episkopos in Antiochien, Martyrertod um 110 in Rom) dagegen begann, die Schismen als *Problem individuellen Unglaubens* zu interpretieren. Sein Ton gegenüber den Häretikern geriet deswegen extrem scharf, weil sie durch ihre Spiritualisierungen seine Begeisterung für das Martyrium entwerteten: „Denn wenn das alles unserem Herrn nur zum Schein widerfahren ist, dann bin auch ich nur zum Schein gefesselt. Warum habe ich mich dann dem Tod ausgeliefert, dem Feuer, dem Schwert und den wilden Tieren?“[31] Er will Martyrium als *reale* Nachfolge Christi verstanden wissen, als Nachvollzug von dessen Opfer (Röm 2). Ignatius wähnte sich in den letzten Zeiten. Die Warnung vor Irrlehrern kehrt in allen seinen Briefen - mit Ausnahme des Römerbriefs - wieder: „Denn sie sind wie tückische Kampfhunde, die plötzlich zubeißen. Hütet euch vor ihnen, sie sind unverbesserlich“.[32] Sie wandern ins ewige Feuer.[33] Häresie betrachtete er als nicht mehr vergebbare Sünde und als endgültige Exkommunikation: Mit den Häretikern durfte man nicht reden, man könne allenfalls für sie beten.[34] Einheit andererseits las er konkret an der harmonischen Teilnahme bei der Gottesdienstversammlung ab.[35] Obwohl Ignatius des öfteren „Pseudolehrer“ und „Anderslehrer“ (vor allem in Ephesus) erwähnte und ihr Wirken mit plastischen Beschimpfungen belegte (Teufel, Unkraut, Bestien), referierte er nie, worin die falschen Lehren bestanden. Ein einziges Mal zitierte er: Sie forderten Schriftbeweise für die Botschaft des Evangeliums.[36] Ignatius wertete das textgenaue Argumentieren mit den alttestamentlichen Schriften bereits als Häresie. Wahrscheinlich handelte es sich um Judenchristen im Lehrerstand, keinesfalls waren hier Gnostiker am Werk. Diese hätte Ignatius gar nicht bemerkt, weil sie sich erstens in die Gottesdienstordnung einfügten und zweitens nicht mit dem Alten Testament argumentierten.
Bei aller Schärfe der ignatianischen Ketzerpolemik richtete sie sich doch gegen einzelne Dissidenten, die eine *kakê didachê* vertraten. Ignatius führte nirgendwo vor, worin eine solche Lehre bestand, woher sie kam und wie man sie widerlegte. Er sah nur die verirrten Personen, die seinen persönlichen

---

[31] Ignatius, Brief an die Smyrnäer 4,2. (Übersetzung Berger, K./Nord, Ch., Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, 807).
[32] Ignatius, Brief an die Epheser 7,1, ganz ähnlich IgnSm 4,1.
[33] Vgl. Ignatius, Brief an die Epheser 16,2.
[34] Vgl. Ignatius, Brief an die Epheser 7,1.
[35] Vgl. Ignatius, Brief an die Epheser 6,4.
[36] Vgl. Ignatius, Brief an die Philadelphier 8,2.

Glauben gefährdeten. Folglich warnte er vor dem Kontakt mit den Personen und bot keine Argumentationshilfen gegen häretische Systeme. Häresie behandelte er nicht als theologisches, vielmehr als ein disiziplinäres Problem, das pastoral (durch Vereinheitlichung der Episkopen) zu lösen sei. Daher mahnte Ignatius ständig zur Einheit und zum gemeindlichen Frieden.[37] Die geringe Systembildung zeigt sich darin, daß er bei aller vorgeführten Amtstheologie die christliche Tradition nicht durch eine apostolische Sukzession absicherte, sondern durch Spekulationen über Abbildverhältnisse (Vater/Christus/Apostel = Bischof/Diakone/Prebyter).[38] Ignatius nahm die „Häresie" als Lehre nicht wahr, weil er Spaltung als Ungehorsam gegenüber dem Bischof betrachtete. Wahrheit und Heil gab es für Ignatius nur in der Einheit mit diesem.[39] Aber der beschworene monarchische Episkopat war in den von Ignatius angeschriebenen Gemeinden mehr Wunsch und Mittel zur Behebung der Spaltungen als organisatorische Wirklichkeit.[40] Die Systemblindheit des Ignatius ging so weit, daß Schlier zu dem Urteil kommt: „Die sieben ignatianischen Briefe zeigen nach ihrem religionsgeschichtlichen Gehalt ein in Syrien lokalisiertes, der dortigen Gnosis in Begriffen und Vorstellungen nahe verwandtes Christentum' [...] Trotz bewußter Polemik gegen eine verwerfliche Häresie kommt Ignatius von der Gnosis selbst ebensowenig los, wie das dem in gleicher Lage befindlichen Clemens von Alexandrien gelungen ist."[41]

5.5.3 Häretisierung bei Justin

Justin identifizierte (als erster)[42] Häretiker als eigene *Gruppe.* Aber er verwendete den Begriff noch sehr unspezifisch,[43] weil er in Schulflügeln dachte: *didaskalia, didagma, dogma, doxa, mathêma* werden für die philosophischen, die jüdischen und die christlichen Lehren gebraucht.[44] Justin bewegte sich

---

[37] „*tous de merismous pheugete*". Ignatius, Brief an die Smyrnäer 7,2.

[38] Vgl. Ignatius, Brief an die Trallianer 3,1; Brief an die Magnesier 6,1.

[39] Ausführlich hierzu vgl. Davids, A., Irrtum und Häresie. 1Clem - Ignatius von Antiochien - Justinus, in: Kairos 15 (1973) 165-187, hier 172-179.

[40] Bauer, W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen (2. Auflage) 1964, 65-80. Bauer sieht hinter den Einheitsmahnungen den Machtkampf von Ignatiusgruppen gegen doketisch-gnostische Gruppen.

[41] Zitiert in ebd., 71.

[42] „C'est l'oeuvre de Justin qui est le premier témoin d'une description unifiante de l'erreur, qui sert par la suite de cadre et d'instrument à la polémique. En même temps s'affirme le souci de distinguer diverses doctrines erronées, de les nommer et de les plier à un schéma historiographique qui permette à la fois de les construire comme objet de connaissance et de dénoncer leur altérité." Le Boulluec, A., La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles, Bd. 1: De Justin à Irénée, Paris 1985, 35.

[43] In Dial. 108,2 wirft Justin den Juden vor, das Christentum als eine häretische Gruppe um den galiläischen Lehrer Jesus diskreditiert zu haben.

[44] Ein Gegenbeweis? Das einzige von Irenäus überlieferte Justin-Fragment lautet: „Richtig hat Justin gesagt, daß der Satan vor der Ankunft des Herrn nie gewagt hat, Gott zu läs-

noch im antiken Rahmen, wo verschiedene Schulen mit verschiedenen Meinungen nach demselben suchten: nach der Wahrheit, auch nach der Wahrheit über Gott. Deshalb bezeichnet sich diese Suche zutreffend mit *philo-sophia*. Die Häresien seit Bestehen des Christentums waren folglich auch nicht allein Häresien innerhalb *des Christentums*. Justin verortete den Ursprung christlicher Häresie bei einem samaritanischen Magier, nämlich Simon. Häresie kam von außen. Häresien waren Allgemeingut der Menschen und nicht zurechenbar auf eine bestimmte Religion.[45]

Justin versuchte, die Vielzahl der Häresien zu *personalisieren*, indem er sie auf drei Schulhäupter zurückführte: Simon und sein Schüler Menander aus Samaria und Markion (1Apol. 26 und 56). Sie führten das Dämonenwerk fort, das bisher in den antiken Mythen beschrieben wurde. Allen dreien warf er vor, was man auch den Mythen vorwarf, nämlich die Vermischung von Göttlichem und Menschlichen: Alle drei seien als Messiasse oder Götter aufgetreten. Justin griff eine damals gängige Erzketzer-Figur auf, erweiterte aber das Schema in die Vergangenheit hinein. Markion, den er des öfteren als Zeitgenossen bezeichnete,[46] diente ihm nur als Ausläufer einer „häretischen" Tradition, die sich von den antiken Mythen über Simon Magus bis zu seiner Zeit erstreckte.

Häretiker allgemein: Justin hatte stets eine *Gruppe von Personen* vor Augen, die zusammen ein bestimmte religiöse Wissensform vertraten. Diese unterschiedslose Verwendung läßt sich auch bei *hairesis* finden: Jüdische Gruppen („Sadduzäer, Genisten, Meristen, Galiläer, Hellenianer, Pharisäer und Baptisten"[47]) fielen ebenso unter diese Kategorie wie die christlichen Gruppen

---

tern, da er noch nichts von seiner Verurteilung wußte, weil das (nur) in Gleichnissen und Allegorien von den Propheten über ihn gesagt war. Aber nach der Ankunft des Herrn erfuhr er aus den Reden Christi und seiner Apostel ganz deutlich, daß das ewige Feuer für den bereitet ist, der sich aus freiem Willen von Gott abwendet, und für alle, die ohne Buße in der Apostasie verbleiben. Durch solche Menschen lästert er den Herrn, der das Gericht verhängt, wie ein bereits Verurteilter. ..." Adv. haer. 5,26,2. Dieses Zitat wird herangezogen, um die These zu stützen, Häresie gebe es erst seit Christus. Aber erstens ist nicht klar, wo das „Zitat" endet. Zweitens paßt dieses „Zitat" sehr gut in Irenäus' Konzept von Heilsgeschichte und sehr schlecht in Justins Konzept von Satan. Es gibt bei Justin vielmehr die Tendenz, die Herrschaft des Teufels und der Dämonen seit der Geburt Christi als gebrochen anzusehen. Vgl. Dial. 85,1f.; 2Apol. 6,6. Satan habe nicht nur Christus versucht, sondern bereits Adam über Gott belogen. Vgl. Dial. 103,6.

45 Justin belegt die Überlegenheit des Christentums mit der Tatsache, daß es im Gegensatz zum Judentum in *allen* Völkern verbreitet sei.

46 Es ist eigenartig: Einerseits behauptet Justin die zeitliche Nähe zu Markion, andererseits weiß er kaum Genaues von ihm. Ich nehme diese Beobachtung als Grund für die Datierung von Justins Romaufenthalt: Markion wird Rom bald nach seiner Exkommunikation verlassen haben, ca. 145. Justin kann dann kurz vorher eingetroffen sein.

47 Dial. 80,4.

(„Markianer, Valentinianer, Basilidianer, Saturnilianer“[48]). Das *tertium comparationis* war ein dreifacher Vorwurf Justins:

- Erstens seien diese Gruppen nur dem Namen nach das, was sie vorgaben zu sein: Juden bzw. Christen.
- Zweitens würden sie Gott nur äußerlich („Schafspelz“, „den Lippen nach“) bekennen. Entsprechend gebe es Philosophen, die nur dem Namen nach Philosophie betreiben würden, aber eigentlich einem Guru, einem „Vater der Lehre“ nachhängen.[49] Eine nur äußerliche religiöse Lehre aber sei Lästerung, Blasphemie.[50]
- Drittens seien bei den Juden in prophetischer Zeit Pseudopropheten aufgetreten, so wie auch zu Justins Zeit Pseudolehrer und Pseudochristusse auftreten seien.[51] Beides seien Resultate des dämonischen Wirkens. Die Dämonen hätten ja bereits die antiken Mythen und Philosophien entstellt.

Ich kann daher die Meinung nicht teilen, daß es Häresie für Justin erst nach Christi Erscheinen gegeben habe.[52] Strukturell waren christliche Häresie, jüdische Falschprophetie und philosophische Entstellung dasselbe, nämlich Unwahrheit. Zunächst war die Häresie der Valentinianer und die der Sadduzäer gleich gravierend, weil beide Gott lästerten. Häresie war keine neue Qualität, sondern nur der Name für Abspaltung, betrieben von abgefallenen Engeln. Die Häretiker bestätigen geradezu die Wahrheit des Christentums. Sie bedrohten es nicht. Daher verband Justin die Schilderung von Sekten und Häresien mit endzeitlichen Weissagungen aus dem Matthäus-Evangelium.[53] In diesem Zusammenhang überlieferte Justin ein außerkanonisches Herrenwort, welches das Auftreten von Häretikern und Schismatikern vorhersagte.[54] „Damit ist die H.[äresie] nicht bloß zum Bestandteil der endzeitlichen Kalamitäten gemacht u. darin ebenfalls plausibel geworden [...], sondern vor allem ist durch das pseudepigraphisch rückdatierte Futur die derzeitige Aporie der Ketzerei zur biblisch angesagten Unvermeidlichkeit geworden.“[55]

---

[48] Dial. 35,6.

[49] Vgl. Dial. 35,6.

[50] Vgl. Dial. 35,4 und 80,3.

[51] Vgl. Dial. 82,2-3.

[52] Z.B. Davids, A., Irrtum und Häresie. 1Clem - Ignatius von Antiochien - Justinus, in: Kairos 15 (1973) 165-187, hier 182; Le Boulluec, A., La notion d’hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles, Bd. 1: De Justin à Irénée, Paris 1985, 63.

[53] Z.B. finden sich in 1Apol. 13 und Dial. 35 Zitate von und Anspielungen auf Mt 7 und Mt 24.

[54] Das Agraphon steht in Dial. 35,3 („es wird Spaltungen und Häresien geben“) und wird abgewandelt wiederholt in Dial. 51,2: („es wird [...] Häresien und Pseudopropheten in seinem Namen geben ...“). Die erste Angabe fehlt unverständlicherweise in Bergers Zusammenstellung aller Agrapha. Vgl. Berger/Nord, 1123. Vgl. Resch, A., Agrapha. Außercanonische Schriftfragmente, Leipzig (2. Auflage) 1906, 100.

[55] Brox, N., Art. Häresie, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 13, Stuttgart 1986, Sp. 248-297, hier 273.

Christliche Häretiker: Nicht jede Binnendifferenzierung war schon Häresie: Von Tryphon angesprochen, gab Justin zu, daß die Christen untereinander verschiedener Meinung waren. Vor allem die Judenchristen waren in rituellen und christologischen Fragen anderer Meinung.[56] Auch gab es Chiliasten und Chiliasmuszweifler unter den Christen.[57] Dieser Dissens war für Justin soweit tolerabel, daß er darauf verzichtete, diese Gruppen unter die Häretiker zu rechnen.[58]
Worin bestand die christliche Häresie inhaltlich? Justin gab in Dial. 35,5 als gemeinsames Merkmal eine dreifache Lästerung an:

> „Blasphemie gegen den Erschaffer des Alls und
> gegen den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und
> gegen Christus, dessen Kommen von ihm [Gott] prophezeit worden ist".

Wer also die Gleichung „Schöpfergott = Gott der Patriarchen = Gott Christi" auflöst, ist Häretiker. Diese dogmatische Auskunft wird von Interpreten gerne herangezogen, um zu zeigen, daß Justin bereits das orthodoxe Christentum gegen Angriffe - besonders gnostische Angriffe auf die Identität von Schöpfer und Gott - verteidigte. Allerdings wird dabei übersehen, daß die Verteidigung sich nicht auf dogmatische Sätze, sondern auf das Wahrheitsstreben selbst bezog. Für Justin war Häresie ein Fehler auf der Suche nach *Wahrheit*.[59] Häretiker waren dem Urteil Justins nach nur deshalb häretisch, weil sie ein unreines Medium der Erkenntnis bildeten. Er selbst stilisiere sich in den ersten Kapiteln des *Tryphon-Dialoges* als Mann der *philo-sophia*. Zu Beginn der ersten Apologie[60] nannte er die spezifischen Merkmale eines Philosophen: Es seien diejenigen Menschen, die wahrheitsfromm (oder: „wahrlich fromm"; *kata alêtheis eusebeis*) seien, die die Wahrheit ehren und achten würden *(timân kai stergein*), die Wahrheitsfreunde (*phil-alêthês*) seien. Diese Verpflichtung zur Wahrheit gehe so weit, daß ihrer Verleugnung der Tod vorzuziehen sei. Justin übernahm - an dieser Stelle auch aus Gründen der *captatio benevolentiae* - das anti-sophistische Wahrheitsideal, welches über die Richtigkeit des Urteilens die richtige Form des Lebens stellte. Diesem Ideal galt es mit religiösem Ernst anzuhangen. Es hätte an dieser Stelle nahegelegen, die gnostische Lehre vom Pneuma (ihre abwesende Anwesenheit in der demiurgischen Welt) aufzugreifen und mit dem Parallelkonzept vom offenbarenden Logos und seiner Anwesenheitsform in den Spermien zu kon-

---

[56] Vgl. Dial. 47-48.
[57] Vgl. Dial. 80,2.
[58] Bei Irenäus ist das ganz anders: Er sieht in *gesonderten Versammlungen* bereits den Beginn der Häresie.
[59] Bemerkungen zum falschen Leben (Unsittlichkeit) und zu falschen Methoden (Götzenopfer) umgeben die angegebene Stelle.
[60] Vgl. Apol. 2,1f.

frontieren. Justin unterlässt dies. Stattdessen kritisiert er die Bildung von Schulen: „Marcianer [Marcioniten?], Valentinianer, Basilidianer, Satornilianer“ (Dial. 35,6). Häretiker gaben sich die Namen ihres Gründers und dokumentierten damit ungewollt, daß sie nur abgeleitete Wahrheit aus dritter Hand besaßen. Sie waren keine Christen, sie nannten sich nur so.
Fazit: Nahmen die „Häretiker“ an Opfern teil, waren sie wie die Heiden. Nahmen sie daran nicht teil und bildeten nur eine Eigenlehre, waren sie wie die Philosophen. Mit keinem Wort kam Justin auf die eigentliche Häresie zurück: „Blasphemie gegen den Schöpfer des Alls“ (Dial. 35,5). Es gab keine Häretiker bei Justin, weil er nur Mediendifferenzen (Opferkulte) und - eingeschränkt - Programmdifferenzen (falsche Schriftauslegung der Juden) kannte. Die Valentinianer hatten seiner Ansicht nach den falschen Glauben, nicht den falschen Gott.[61]

5.5.4 Häretisierung bei Irenäus

Unterscheidung von Häresie und Schisma

Erst bei Irenäus differenzierte sich der Häresiebegriff deutlicher vom Schismabegriff ab. Irenäus verfolgte weniger die Abspaltung von der Einmütigkeit von Personen, sondern vielmehr die Abspaltung von der Einheit der Wahrheit. „Adversus haereses“ 4,33,7 definiert: „*Iudicabit autem et omnes eos qui sunt extra veritatem, hoc est qui sunt extra ecclesiam*.“ Die wahre Lehre und die kirchliche Einheit werden hier gemeinsam genannt, aber nicht identifiziert. Justiziabel gemäß der Heilsordnung ist zunächst die Häresie (*extra veritatem*), welche in Tatfolge *Schisma (extra ecclesiam*) nach sich zieht. In „Adversus haereses“ 4,26,2 kritisierte Irenäus die Praxis der Gnostiker, sich (zusätzlich?) woanders zu versammeln (*quocumque loco colligunt*). Solche Leute konnten sein:

- erstens Häretiker, wenn sie eine schlechte Lehre vertreten (*malae sententiae, alienas doctrinas*),[62]
- zweitens Schismatiker (*separant unitatem*), wenn sie sich durch Hochmut und Selbstzufriedenheit auszeichneten (*elatos et sibi placentes*),[63]

---

[61] Hier ist zu bedenken, daß die valentinischen Predigten, die zu Justins Zeit zu hören waren, ein höheres Niveau aufwiesen als diejenigen, auf die Irenäus 30 Jahre später reagierte.

[62] Die Übersetzung von Brox („die Übles im Sinn haben“) ist zu harmlos. „*Sententia*“ meint stets etwas Wissensförmiges.

[63] Vgl. auch Adv. haer. 4,33,7. Die große Ketzerliste in Adv. haer. 1 dient unter anderem dazu, die vielen Spaltungen innerhalb der Häresie zu dokumentieren. Die Abspaltung von der Einheit setzt sich fort in der Zerspaltung. Vgl. Adv. haer. 1,11,1 oder 1,28,1: „Aus den Gruppen, die ich bisher besprochen habe, sind als zahllose Ableger inzwischen zahllose Häresien entstanden.“ Schisma ist eine Folge und ein Merkmal der Häresie. Die Häresie aber liegt ihm logisch und chronologisch voraus. Wo die zusammenklammernde Wahrheitsregel fehlt, da verselbständigen sich die Deutungen zu Parteiungen: „*sic enim apud nullum erit regula veritatis, sed, quanti fuerint qui absolvent para-*

- drittens Heuchler, wenn sie dies aus äußerlichen Motiven betrieben (*quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes*).

Den Heuchlern unterstellte Irenäus falsche innere Motive; diese waren aber kaum auszumachen. Eindeutiger beobachten konnte er die Schismatiker, weil sie aus Elitebewußtsein eigene Zirkel bildeten. Der Bischof von Lyon wußte, wer sich neben oder statt der Gemeindeversammlung noch zu speziellen „Christenlehren" traf. Was dort gelehrt wurde, das wollte Irenäus genau ins Auge fassen. Es war zwar beobachtbar, aber das Häretische daran mußte herausgefiltert und öffentlich gemacht werden. „Adversus haereses" heißt im Volltitel deshalb: „Aufdeckung und Widerlegung der fälschlicherweise sogenannten Gnosis". Erst mit dem vollen Durchschlag des kanonisierten Offenbarungsbegriffes bei Irenäus wurde es möglich, die Suche einzugrenzen: Gott hatte sich geoffenbart, nun galt es, die Auslegungen dieser Offenbarung zu regeln. Die Materialunsicherheit (Wo hat Gott gesprochen?) war bei Irenäus verschwunden, die Methodenunsicherheit (Wer darf das Geoffenbarte auslegen?) aber virulent.

Isolierung statt Überredung

Im Kampf gegen die Gnosis griff Irenäus zwar zum Mittel der Kontaktverweigerung,[64] aber er wußte, daß dies auch zum Gegenteil führen konnte. Ihre Häresie war ja in der Sozialform von separaten Treffen entstanden. Häresie bekämpft man nicht mit Exkommunikation von Personen, sondern mit der Exkommunikation von Lehren.

Wir haben an der irenäischen Bearbeitung des *Syntagmas* gesehen, wie er die Liste aus Personengruppen und Schulen, die bei Justin noch in den großen Strom des Heidentums eingeordnet wurden, zu einer eigenen systematischen Größe herauslöste: *der pseudonymen Gnosis*. Sie war der Dachbegriff für seine Konstruktion: Zunächst versuchte er, wie Justin eine Genealogie aufzubauen: Alle ließen sich auf Simon (geleitet von Satan) zurückführen, aber Irenäus durchbrach sein von Justin übernommenes *successio*-Schema: Er bemerkte, daß die Valentinianer nicht eine Form fortgesetzten Heidentums waren, sondern eine Form des Christentums. Sie ließen sich nicht in eine geradlinige häretische Erbfolge einordnen, weil sie sowohl ein Zweig der simonianischen Wurzel (Adv. haer. 1,23-31) als auch die Wurzel für weitere Zweige waren (Adv. haer. 1,11-12), die wiederum Altes variierten. Der Stammbaum wurde komplex. Irenäus übernahm deshalb im Laufe seines fünfbändigen Werkes eine neue Logik:

In Buch 1 konstruierte er eine häretische Genealogie, allerdings ohne Erfolg.

---

bolas, tantae videbuntur veritates pugnantes semet invicem et contraria sibimet dogmata statuentes, sicut et gentilium philosophorum quaestiones." Adv. haer. 2,27,1.

[64] Vgl. Adv. haer. 3,15,2, wo er berichtet, die Valentinianer beschwerten sich darüber, daß sie grundlos von den anderen Christen gemieden würden. In Adv. haer. 1,16,3 empfiehlt er dem Leser, er solle solche Lehren „katathematisieren": „Wir müssen auf großen und weiten Abstand zu ihnen gehen."

In Buch 2 behandelte er die Valentinianer unter den Themen „Pleroma", „Schöpfung", „Äonen/Zahlen", „Demiurg".
In Buch 3 behandelte er die Abweichungen zu den Themen „Tradition", „Schrift", „Gott der Schöpfer", „Christus der Menschgewordene", in Buch 4 zu „jüdisches Gesetz", „Erwählung und Sünde", in Buch 5 zu „Auferstehung", „Rekapitulation", „Millenium".[65] Die Themen wurden immer „kernchristlicher", im Gegenzug wurden die Häresien immer mehr nach der orthodoxen Bekenntnissystematik strukturiert.[66]
Ab Buch 2 wurde stets an den Valentinianern *exemplarisch* die gesamte Häresie vernichtet: „... das alles paßt genauso gut gegen die Anhänger Markions, Simons und Menanders sowie auf alle, die ebenfalls eine Trennung vornehmen wollen zwischen unserer Schöpfung hier und dem Vater. [...] das ist alles zugleich gegen die Anhänger des Saturninus, des Basilides, des Karpokrates und der übrigen Gnostiker gesagt, die ganz ähnliche Lehren vertreten."[67] Auch wenn Irenäus beim Vergleich mit den Basilidianern[68] die Valentinianer in bezug auf die Äonenlehre für gemäßigter hielt, so galten sie ihm doch als diejenige Richtung, deren *regula* an Blasphemie „*super omnes*" stand.[69] Bei ihnen fand er die zentrale *hypothesis, argumentatio* aller Häresie.
Wie Irenäus unter den verschiedenen christlichen Gemeinden die christliche *regula* suchte, so sucht er die *regula erroris* bei den hydraköpfigen Valentinianern. *Die Valentinianer waren endgültig zum Valentinianismus geworden.*

Von der Andersheit zur Gegensätzlichkeit

Damit veränderte sich nicht nur die Sozialform von Personen zu Organisationen, sondern auch die Theorieform der Häresie. Einer der wenigen, die den Abstraktionsschub im Irenäus-Konzept begrifflich scharf gefaßt haben, ist Le Boulluec. Er hat die konstruktivistische Leistung des Irenäus herausgearbeitet. Die Häretiker mußten, damit man sie bekämpfen konnte, unter einem einheitlichen Konzept subsumiert werden, das so abstrakt war, daß es die Breite der Widersprüche faßte. Damit löste Irenäus das Hauptproblem der Häresiologie: Einerseits waren die Gegner heillos untereinander zerstritten, andererseits waren sie *ein* Gegner, der Gegner der *einen* Kirche. Irenäus re-

---

[65] Eine gute Übersicht über Gesamtanlage und Quellen bietet Benoit, A., Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie, Paris 1960, 151-201.

[66] Der Systematisierungswille reißt Irenäus bisweilen mit sich fort: Weil es systematisch fünf apostolische Autoren gibt, muß es auch die entsprechenden Leugner dazu geben. Irenäus erwähnt Johannes- und Paulus-Ablehner, die man ganz sicher nicht im gnostischen Lager zu suchen hat. Wenn diese Parteien nicht gänzlich erfunden sind, denkt er vielleicht an Anti-Montanisten (Montanisten bevorzugen Joh) und Anti-Markioniten (Markion bevorzugt Paulus). Beide aber wären eher auf seiten der Orthodoxie zu finden.

[67] Adv. haer. 2,31,1. Vgl. auch 4 praef. 1: „... wer sie widerlegt, der widerlegt alle Häresie."

[68] Vgl. Adv. haer. 2,31,1.

[69] Vgl. Adv. haer. 4 praef. 3.

duzierte nicht nur die Komplexität der Häretiker auf die Kontingenz der Häresie, er sah auch das Dilemma, daß diese Häresie aus der Kirche kam und also eine Abweichung des Eigenen darstellte. Deshalb mußte die Häresie eine Negation der eigenen Position sein. Justin dachte sie noch als eine andere Form von Religiosität. Alle Häresien begingen in den Augen des Irenäus *einen* Irrtum, dieser Irrtum war *Widerspruch* zur Lehre der Kirche.[70]

Justin:	Christen | Häretiker(schulen)	Irenäus:	1 Häresie | 1 Kirche
	wahre Gottesverehrung		Glaubensregel

Ließ Justins Logik im Rituellen und im Doktrinären noch Analogien zu, so arbeitete die Logik des Irenäus streng dialektisch. Das hatte Auswirkungen für die Heuristik, wie man Häresien in Zukunft aufspüren konnte. Das irenäische Programm hierzu lautete: Alles, was der *regula* widerspricht, ist häretisch. Justins Programm hat gelautet: Alle, die sich am dämonischen Hang zum Götzendienst beteiligen, sind Häretiker. Umgekehrt formuliert: Häresie ist nichts anderes als die Zerrüttung und Zerteilung der einen Regel. Es kommt nicht mehr darauf an, wer von wem abstammt und auf wen er sich beruft, es genügt, zu zeigen, daß er etwas anderes vertritt, als die Regel vorschreibt.

Die eigene Position kann *in Sätzen* wiedergegeben werden, dementsprechend besteht die Häresie aus Gegen-*Sätzen* und nicht aus falschen Riten oder falscher Lebensweise. Dies wird im Schema mit der Vertauschung der Codewerte veranschaulicht. Justins Apologetik war Reaktion auf mehr oder weniger wahre andere *religio.* Die Häresiologie des Irenäus entwickelte sich zur selbstdefinierten Position, die festlegte, welche Negationen von ihr ausgehen.

5.5.5 Häretisierung bei den Gnostikern?

Die langsam als heterodoxe Form entdeckte Gnosis war der Kirche gegenüber toleranter als die Kirche ihr gegenüber. Gerade die Annahme eines pluralen Kirchenbildes führte zur Ablehnung. „Keine Toleranz den Toleranten!“ möchte man das Sprichwort abwandeln.

Die Valentinianer boten mit ihrem Vorschlag einer konzentrisch strukturierten Kirche eine Möglichkeit, die Gemeinde-Segmente in Rom zu stratifizieren, in Schichten zu gliedern. Wie jede stratifikatorische Differenzierung verwendeten die Valentinianer dabei eine gemeinsame Grundunterscheidung, nämlich das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von Pneuma. Dieses Schema baute Hierarchie nicht nur auf, es transzendierte auch jede Hierarchie, weil der Zenit aller Hierarchisierung im unzugänglichen Pleroma liegt. Ihm gegenüber ist alles gleich-gültig und jede innerweltliche Ordnung ist nur

[70] Le Boulluec spricht vom Wechsel der Häresie als Andersheit (alterité) zur Häresie als Negation (négativité). Vgl. Le Boulluec, A., La notion d’hérésie dans la littérature greque, Bd. 1: De Justin à Irénée, Paris 1985, 184-188.

allegorische Entsprechung. Koschorke[71] hat nachgewiesen, daß die valentinianische Ekklesiologie keineswegs exklusiv war, sondern horizontal schichtete: Die breite untere Schicht bildeten die Psychiker, auf ihnen befand sich die kleinere, aber höhere Schicht der Pneumatiker. Beide zusammen bildeten die Kirche. Die Valentinianer blickten auf die Psychiker in einer Art metaphysischen Mitleids zwar herab, aber sie schlossen sie nicht aus. Diese Halb-Verlorenen gehörten als notwendiges Element (die Schicht der „Mitte“ zwischen Pneumatikern und den ganz verlorenen Hylikern) mit zum religiösen Gesamtbild. Die Valentinianer hatten mit den Psychikern, zu denen die Kirchenchristen zählten, durchaus rituelle Gemeinschaft, aber sie wußten, daß dies nur eine äußere Gemeinschaft sein konnte. Soteriologisch waren sie getrennt. Auch wenn man mit Psychikern das eucharistische Mahl beging oder die Schriften las, hatten diese Kommunikationen keinerlei Auswirkung auf den Heil-Status dieser Mitchristen, denn diese interpretierten die Schriften falsch und mißverstanden den allegorischen Sinn der Sakramente.[72] Die Valentinianer kannten immer einen noch tieferen Sinn, ein noch spirituelleres Sakrament als ihre psychischen Brüder. Sie legten dennoch Wert darauf, „Christen“ zu heißen,[73] sie schlossen - anders als Markion oder auf der anderen Seite Judenchristen - keine der tradierten Schriften explizit aus. (Das EvVer zitiert den ganzen Kanon.) Mit einem Wort: Sie waren tolerant. Und diese Toleranz ermöglichte es ihnen, daß sie sich mit christlichen Gruppen einlassen konnten. Die Valentinianer zeichneten sich geradezu dadurch aus, daß sie mit allen anderen Gruppen kompatibel waren.

Auch aus diesem Grund ist so wenig von der Reaktion der Gnostiker auf die Angriffe der Kirchenväter überliefert.[74] Die Pastoral der Gnostiker war der

---

[71] Vgl. Koschorke, K., Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum, Leiden 1978.

[72] Das Christentum lies später zwar rituelle Vielfalt zu, aber verlangte immer Einheit im Glauben. Die Valentinianer boten sozusagen ein umgekehrtes Modell: *varietas fidei* unter *unitas rituum*.

[73] Justin beginnt erst mühsam, den Ketzern den „usurpierten“ Christentitel abzusprechen. Irenäus sah später seine Aufgabe darin, die Valentinianer zuerst zu *entlarven*, bevor man sie wiederlegt. Die Fixierung des Irenäus auf die Valentinianer stammt vielleicht aus der psychologischen Belastung unsichtbarer Gefahr. Jede Versammlung könnte von ihnen unterwandert sein. Allerdings war die Lyoner Gemeinde so übersichtlich, daß die soziale Kontrolle eine unerkannte Subversion hätte erkennen müssen. Daher legt es sich nahe, daß Irenäus mit „Adversus haereses“ die römischen Gemeinden meinte, weil es dort mehrere Gemeindemilieus gab und aus Rom auch alle valentinianische Gefahr ausgegangen war.

[74] Das meines Wissens einzige Beispiel für gnostische Reaktion auf Polemik findet sich in Hippolyt, Refutatio 6,42,1: „Der selige Presbyter Irenäus hat sich mit großem Freimut an ihre [der Markosier] Widerlegung gemacht und hat diese Waschungen und Erlösungen auseinandergesetzt, indem er ihr Tun ausführlich schilderte. Da nun einige von ihnen das lasen, leugneten sie, derartige Lehren übernommen zu haben; sie werden ja immer angeleitet zu leugnen.“ (Übersetzung K. Preysing BKV Bd. 40, 180) Hippolyt wertete das Dementi als neuerlichen Beweis für das fortwährende Lügen und Leugnen

der Kirche ganz ähnlich: Sie hielten Predigten und Vorträge (*inferunt sermones*).[75] Die Valentinianer waren in ihren Sozialformen nur in begrenztem Maße sektiererisch. Irenäus, der die römischen Verhältnisse der 70er Jahre kannte, hielt dies später für ein taktisches Manöver, die kirchliche Predigt zu simulieren: Gerade der unauffällige Feind sei gefährlich subversiv. Dies war aber Interpretation durch Irenäus. Das Bild von den reißenden Wölfen im Schafspelz[76] traff nicht zu. Die Valentinianer waren nicht aggressiver als die übrigen Christen. Sie verstanden daher nicht, warum sie ausgeschlossen wurden. Von Irenäus wissen wir, daß sich die Valentinianer beschwerten, „daß wir [die Kirchenchristen], obwohl sie das gleiche dächten wie wir, ohne Grund die Gemeinschaft mit ihnen meiden und sie Häretiker nennen, obwohl sie dasselbe sagten und dieselbe Lehre hätten."[77]

Zwei Beispiele gnostischer Polemik: Testimonium Veritatis

Einige kleinere Schriften aus Nag Hammadi zeugen von gnostischer Polemik gegen die orthodoxe Kirche. Die „Zweite Abhandlung des großen Seth" ist ein Rede Jesu Christi an gnostische Hörer, die er „Vollkommene und Unzerstörbare" nennt. Sie enthält eine polemische Passage gegen diejenigen, die nichts wissen (also Nichtchristen), und diejenigen, die glauben, den Namen Christi zu erhöhen (also andere, wahrscheinlich orthodoxe Christen).[78] Diesen wirft der Autor sklavische Observanz weltlicher Riten und Gesetze vor, die ihnen von selbsternannten Autoritäten[79] vorgeschrieben werden. Die Stoßrichtung der Polemik geht gegen innerweltliches Tun, das von der Erkenntnis der überweltlichen Wahrheit ablenke. Das ist der Punkt, an dem die Gnostiker intolerant werden. Die Polemik konzentriert sich auf praktisches Tun, nicht auf theoretisches religiöses Wissen. Alle Handlungen - und seien sie auch religiöse Vollzüge - bleiben als Handlungen in der Immanenz. Denken und Erkennen sind demgegenüber von anderer Art: nicht an irdische Bedingungen gebunden, sondern in die oberen Bereiche. Es lassen sich hierfür noch vielerlei Belege anführen: Im „Eugnostos-Brief" wird betont, daß sich nur derjenige Unvergänglichkeit erwirbt, welcher auch die Differenz aus Unvergänglichkeit und Vergänglichkeit erkennt.[80] Nicht-Erkennen heißt Sterben. Die „Theodot-Exzerpte" betonen, daß die Erkenntnis *über* der Taufe

---

der Valentinianer. Vielleicht aber hat uns Hippolyt eine der wenigen zutreffenden Selbstbeschreibungen valentinianischer Praxis überliefert: Nämlich daß sie keine eigenen Riten pflegten, sondern vornehmlich als Wissenssystem bestanden.

75 Vgl. Adv. haer. 3,15,2.

76 Vgl. Adv. haer. 3,16,8.

77 Adv. haer. 3,15,2.

78 Vgl. NH 7,59,24-26.

79 Vgl. NH 7,61,11-14 und 7,64,1-7.

80 Vgl. NH 3,71,6-13 und 3,74,1-7.

steht.[81] Das Engagement in Sakramenten-Frömmigkeit führt in die Irre, wenn die Sakramente nicht als Gleichnis für ein höheres Geschehen benutzt werden. Die intellektuelle Gnosis lehnt es ab, Materielles für heilsrelevant zu nehmen. Die kirchlich-orthodoxen Christen gründen ihren Glauben auf den „toten Menschen", das ist der materielle Teil Christi. Das Materielle an Christus ist ausschließlich ein funktionales Moment innerhalb des Erlösungsplanes. Es muß den Gnostikern als unbegreifliche Torheit erschienen sein, etwa vergleichbar mit der Situation, in der ein naiver Hörer wunderbarer Musik sich für das Material der Harfe interessiert anstatt für Komponist oder Spieler, wenn Christen das Irdische an Christus für zu wichtig hielten und in seiner Nachfolge Rituale vollzogen.[82]

---

[81] Vgl. Excerpta ex Theodoto 78,2: „Nicht allein das Bad macht uns frei, sondern auch die Erkenntnis ..." (= Sources Chretiennes, Bd. 23, 202).

[82] Alle Versuche, bei den Gnostikern eigene Sakramente nachzuweisen, sind hochgradig hypothetisch; sie beweisen meist nur die Voraussetzung des Forschers, daß gnostische Gemeinschaften Rituale pflegten. Anders als beim Mithraskult wurden keine valentinianischen Sakramentenformulare oder Ritualstätten gefunden. Die jüngere Forschung ist bei der Annahme gnostischer Kulte vorsichtig geworden, weil die Nag Hammadi-Texte Spekulations-, Lehr- und Offenbarungsschriften sind und weil die Berichte über gnostische Kulte bei den Häresiologen stets die Tendenz besitzen, das Nachäffen kirchlicher Rituale herauszustellen. Vgl. Förster, N., Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar, Tübingen 1999, 67 und 411: „Analysiert man den Bericht des Irenäus über den Gottesdienst der Markosier, so läßt sich seine Deutung der Kultriten als Schadens- oder Liebeszauber nicht verifizieren." Wenn Valentinianer, die sich als Christen verstanden haben, Eucharistie feierten (Und das haben sie. Vgl. Irenäus' klugen Hinweis: Die Häretiker seien inkonsequent, denn sie verwendeten bei der Eucharistie Gaben aus der Schöpfung *des Demiurgen.* Vgl. Adv. haer. 4,18,4), so bot sich die klar beobachtbare Handlung der Kritik und dem methodischen Zweifel der Orthodoxen geradezu an. Nur über die Deutung der Handlung (Auferstehung des Pneumas im Fleisch, also vor dem Tod, und nicht des Fleisches nach dem Tod) konnte man die Handlung selbst kritisieren. Das war das Projekt des Irenäus. Solange man - wie Justin - Riten nur als lose gekoppelte Formen, d.h. als deutungsoffene Zeichen denkt, können „falsche" Riten gar nicht auffallen. Irenäus denkt rituelle Handlungen dagegen als strikt gekoppelte Formen, d.h. als ablaufende Handlungssequenzen, die mit einer ganz bestimmten Deutung verknüpft sind. Wenn man also die Gnostiker identifizieren und kritisieren will, muß man den philosophischen Streit mit Worten, den Diskurs, verlassen und „von außen" ihr Verhalten beobachten. Kurz: bei Justin kann man falsch denken *oder* falsch handeln. Aber Denken und Handeln - oder religiös ausgedrückt: gläubig sein und sittlich sein - sind bei Justin noch nicht durch ein festes Medium klar verknüpft. Deshalb fallen in seiner „Theologie" Ritenkritik und Philosophie auseinander. Bei Irenäus kann man falsch denken, *indem* man falsch handelt; und umgekehrt, man kann falsch handeln, indem man falsch denkt. Was immer die Gnostiker feiern, es ist falsch, weil es der falschen Lehre aufruht. Was immer die Gnostiker lehren, es ist falsch, weil ihr Lehrbetrieb Verführung ist.

„Das wichtigste Beispiel gnostischer Polemik“,[83] das „Testimonium Veritatis“, ist eine spätvalentinianische Schrift, in der der Selbstabschluß der Gnostiker und die Häretisierung durch die Kirchenchristen bereits durchgeschlagen haben. Die drei Hauptvorwürfe gegen Kirchenchristen lauten:

- mangelnde Distanz zur Welt aufgrund zu laxer Askese, ersichtlich am weiterhin erlaubten Geschlechtsverkehr,
- die Praxis einer Wassertaufe[84] und
- zu großes Vertrauen in das fleischliche Martyrium sowie die fleischliche Auferstehung aufgrund eines falschen Schriftverständnisses.

Daß es sich bei den Autoren eher um einen rigoristischen Asketenverein als um einen gnostischen Zirkel gehandelt haben muß, zeigt der Vergleich mit der anti*gnostischen* Polemik in *TestVer*. Hier werden gleichlautende Vorwürfe an Valentinianer, Basilidianer, Simonianer gemacht: Geschlechtsverkehr, Wassertaufe, falsches Gesetzesverständnis. Diese Gruppen werden zusammen mit den Kirchenchristen als „Häretiker“ bezeichnet.[85] Es wird also bereits abgetrennte Religiosität (Juden, Kirche) mit den internen Dissidenten unter demselben Titel subsumiert und ausgegrenzt. Das deutet auf eine fortgeschrittene Selbstabschließung des Systems hin, allerdings auch auf eine dogmatische Unfähigkeit dieser späten Spielart Gnostizismus und damit des Gnostizismus überhaupt. Auch der Autor vermochte die Häresie nicht theologisch zu benennen, er definierte sie rein praktisch: falsche Riten, falsche Moral, falsche Disziplin. Er bildete Asketenvereine aus, die nicht in Verbindung mit weniger laxen gnostischen Gemeinschaften standen.

Die Kirchenchristen wurden durch das Verhalten der Valentinianer gezwungen, zu entscheiden, in welchem Maße Glaube „äußerlich“ beobachtbar sein mußte. An den Taten eines Menschen, an dem Zustand seiner Seele bzw. seines Geistes? Genügte es, wenn Religion in der Transzendenz stattfand? Diese Problemstellungen waren für sich genommen abstrakt, aber ihre Beantwortung hatte Auswirkungen auf die gegenseitige Wahrnehmung verschiedener christlicher Gruppen: Woran konnte man erkennen, daß jemand Christ war? Was hielt die Christen zusammen, wenn man nicht mehr glauben konnte, was die einzelnen äußerten? Ist z.B. ein Bekenntnis zu Jesus Christus eine hyletische Unwahrheit, eine psychische Unentschiedenheit oder eine pneumatische Wahrheit? Blieben diese Fragen unentschieden, ließe sich in der valentinianischen Systembildung keine Innen-Außen-Grenze angeben, weder für die Christengruppe noch für die einzelnen Christen. Die Grenze verliefe nicht vertikal (hier Gläubige, dort Nichtgläubige), sondern horizontal

---

[83] Koschorke, K., Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Skizziert am Beispiel des Nag Hammadi-Traktates Testimonium Veritatis, in: Krause, M. (Hg.), Gnosis and Gnosticism, Leiden 1977, 43-49, hier 44.

[84] Ähnlich wehren sich die Markosier gegen den Vorwurf, sie würden Erlösungswaschungen vollziehen. Vgl. Hippolyt, Refutatio 6,42.

[85] Vgl. Testimonium Veritatis NH 9,73,28.

(alle sind Hyliker, viele davon Psychiker, wenige davon Pneumatiker). Letztlich bliebe aber verborgen, wer wahrer Christ ist, weil alle Äußerungen, die dies behaupten, von den anderen bezweifelt werden könnten. Genauer gesagt: Sie könnten nicht einmal bezweifelt werden, solange die Äußerungen nur die Wiedergabe eines Bewußtseins-, Seelen- oder Geisteszustandes sind.

5.5.6 Gleichursprünglichkeit von Orthodoxie und Heterodoxie

Man muß sich daher von der Vorstellung freimachen, der rechte Glaube sei eine seit Christus vorhandene Wissensform des Christentums, die Häresie dagegen eine späte Entartung, die durch die Anstrengung der Kirchenväter überwunden wurde. Die Redewendung, daß „sich eine Wissensform gegen eine andere durchsetzt", ist mißverständlich, weil sie insinuiert, bereits bestehende Formen würden einander so lange bekämpfen, bis eine über die andere siegt. Daß das für das orthodoxe Christentum nicht zutrifft, zeigt sich schon daran, daß sich die Inhalte und Formen der Orthodoxie (Schriftenkanon, Aposteltradition, Bischofsstruktur, Glaubensregel, Theologie) erst mit den häretischen Kämpfen des 2. Jahrhunderts herauszukristallisieren begannen und nicht als Begründung schon verwendet werden konnten. Niemand konnte bis ca. 180 sagen, wer Theologie zu treiben berechtigt sei (Lehrer, Apostel, Laien?), welche Schriften in welchem Maße Geltung hatten (Altes Testament *versus* Neues Testament), wo Theologie anfange und Offenbarung aufhöre (Neues Testament *versus* Apokryphen). Alle die hier in Klammern genannten Begriffe werden von uns heute nachträglich in die Debatte hineingelesen. Das wird besonders deutlich am Begriff der Gnosis selbst. Noch beim größten Häresiologen, bei Irenäus, wurde sie durch einen Zusatz „*pseudônymos*" (fälschlich so genannt) von der „wahren" Gnosis unterschieden. Clemens von Alexandrien (bis ca. 215) unterschied die Erkenntnis gar nicht, sondern nur die wahren von den falschen Erkennenden.[86] Die Begriffe entstanden aus der Gegensetzung zu anderen Begriffen, die wiederum aus der Entgegensetzung zu anderen Begriffen entstanden. Mit anderen Worten: Wissensformen stabilisierten sich nur als simultane gegenseitige Unterscheidung von Begriffen.

Die Valentinianer trafen sich in Rom zur Zeit Justins durchaus mit den orthodoxen Christen, auch wenn diese ihnen als zweitrangige Psychiker galten. In der valentinianischen Gnosis bildeten Psychiker keine Gegenspieler zu den

---

[86] „Der vollkommene Christ ist der wahre Gnostiker. Klemens unternahm es ganz bewußt, durch Ausbildung einer 'gnostischen' Theologie und durch Gebrauch der gnostischen Nomenklatur, namentlich des zentralen Begriffs Gnosis, die Aura dieser Religiosität oder Spiritualität mit kirchlichen Inhalten zu besetzen und sie nicht den Gnostikern zu überlassen. [...] Das Wort Gnosis, das gesamte Vokabular von Erkennen, Wissen, Schauen usw., ist ihm selbst sehr wichtig und faszinierend. [...] Eine deutliche Palette: Gnosis ist göttliches Wissen, Licht in der Seele, verleiht universales Erkennen und Selbsterkenntnis und bedeutet schließlich Teilhabe an Gott." Brox, N., Erleuchtung und Wiedergeburt. Aktualität der Gnosis, München 1989, 53 und 55.

Pneumatikern: Diese seien zwar „auserwählt“, jene aber „berufen“.[87] Diese sympathische Einordnung spiegelte das inklusivistische Gemeindebild der Valentinianer wider: Es gibt viele Gläubige, darunter aber wenige besonders Gläubige, denen auch eine besondere Erlösung bevorstehe. Von kirchlicher Seite wurde diese „Toleranz“ immer beargwöhnt. Wahrscheinlich breiteten die Gnostiker ihr Selbstverständnis nicht vor den kirchlichen Christen aus, sondern nur unter ihresgleichen. Genau diese Haltung provozierte bei Irenäus scharfe Polemik.[88] Im Gegensatz zu Justin interpretierte er die Ähnlichkeit der Valentinianer (Verwendung derselben Offenbarung, derselben Begriffe, wahrscheinlich derselben Riten) nicht als abweichende, sondern letztlich als verwandte Interpretation der Schriften, als Subversion, als feindliche Unterwanderung. Die Innen-Außen-Verhältnisse lassen sich kurz so umschreiben:

- Justins Christentum war egalitär	und nicht exklusiv.
- Die Valentinianer waren elitär	und nicht exklusiv.
- Irenäus’ Orthodoxie war egalitär,	aber exklusiv.

- Justin war noch hin- und hergerissen. Er delegierte die immanenten Unterscheidungen an die Dämonen. Sie verhinderten, daß jeder alles erkannte. Justin schrieb die Gliederung in verschiedene Prädestinationsklassen weder dem allweisen Schöpfergott noch dem vernunftbegabten Menschen zu: Von der Ausstattung her seien alle Menschen gleich, aber die faktische Übertragung der Offenbarung werde geschichtlich durch widrige Mittelwesen gestört und entstellt. Die Menschen seien dadurch letztlich exkulpiert.
- Der Valentinianismus verlegte die weiteren Anschlüsse in die Transzendenz. Diese sei das alleinige Thema religiöser Kommunikation und Unterscheidung: Es gebe verschiedene Abstufungen im Himmel und in der Seligkeit. Auf Erden seien alle Unterschiede dagegen entweder unsichtbar oder einfach irrelevant. Der Elitismus beziehe sich auf die Heimkehr in das Pleroma. Es habe keinen Sinn, sich um den Heilsstand der anderen zu sorgen, wenn er *secundum naturam* festliege. Verkündigung und Erziehung solle man nur den Mittelwesen Psychikern angedeihen lassen, denn die Pneumatiker seien bereits gerettet, die Choiker seien nicht zu retten.
- In der irenäischen Orthodoxie spielt das irdische Verhalten eine Rolle beim Gericht, nicht aber bei der Erwählung. Es konnte in der irenäischen Theologie daher keinen Rückschluß von der moralischen Integrität auf die Prä-

[87] Vgl. Clemens von Alexandrien, Excerpta ex Theodoto 21,1-3: „Und das Männliche nennen sie engelhaft, das Weibliche aber seien sie selbst, der besondere Same. [...] Das Männliche wurde mit dem Logos zusammengezogen, das Weibliche, männlich geworden, verbindet sich mit den Engeln und geht ins Pleroma. Darum heißt es, daß die Frau in einen Mann verwandelt wird und die Gemeinde hier unten in Engel.“ Vgl. hierzu die Parallele in Adv. haer 1,5,6 und 1,6,1.

[88] Vgl. Adv. haer. 2,14,8; 3,17,4.

destination geben. Nicht umsonst ist der Heilsplan Gottes der alles überwölbende Begriff in „Adversus haereses“. Er gelte unabhängig von immanenter Geschichte und transzendenten Geschichten. In dieser Hinsicht sei der soteriologische Ausgangsstatus der Menschen egalitär. Allerdings sei Soteriologie exklusiv in dem Sinne, als sie bestimmtes Verhalten und Glauben ausschließe. Man könne sein Heil verwirken.[89]

[89] Das *Problem von intensiver und extensiver Mitgliedschaft* wird im Valentinianismus theologisch ausgeführt. Die Orthodoxie löst das Problem durch den Hinweis auf das Gericht und den Plan Gottes nur halb. Sie kann erklären, warum es Erlöste und Verdammte geben wird, aber nicht, warum manche den Glauben ganz offensiv betreiben und manche „nur“ mitmachen. Dies wird später sozusagen soziologisch geklärt werden durch die Unterscheidung von Berufung zum Christenleben in säkularen Kontexten und der Herausrufung in den Mönchsstand.

6 MEDIEN

Ein religiöses System definiert, mit welchen Mitteln es seine Selektionen weitergeben will. Es wählt sich ein Set an Zeichen, Formen aus, in dem alles, was innerhalb des Systems von Belang ist und einen Unterschied macht, ausgedrückt werden kann. Was ist die Währung, mit der man kauft und verkauft, das Alphabet, mit dem man formuliert und liest? Auf die Religion angewendet: Was ist die Metaphorik, in der man glaubt und Glauben weitergibt? Welches Medium hält ein religiöses System für das mit den wenigsten Übertragungsverlusten? Und umgekehrt gefragt: Welche Medien werden ausgeschlossen, weil man von ihnen annimmt, sie entstellten die Botschaft?
Im 2. Jahrhundert sah sich das Christentum mit dem Verblassen unmittelbarer Erinnerung vor der Aufgabe, seinem Glauben Formen zu geben. Es benutzte hierbei die starke Konkurrenz von magischer und philosophischer Religiosität in der Spätantike. Es stellt sich insgesamt die Frage, inwieweit die christliche Kommunikation mehr in der Form „Ritual“ oder in der Form „Spekulation“ betrieben werden sollte.[1]

6.1 Riten- und/oder Erkenntnisreligion

Um die Kontroverse zu verstehen, ob das Christentum im 2. Jahrhundert als Verstandes- oder als Riten/Mysterienreligion zu sehen ist, muß man zuerst diese unklaren Begriffe[2] voneinander trennen. Systemtheoretisch kann man Religion zweifach unterscheiden:

- Wird die transzendente (unbestimmte Adressaten und Zeichen) Code-Seite oder die immanente (bestimmte Adressaten und Zeichen) betont?
- Wird sie als Tun (man handelt, ergreift Initiative) oder als Erleben (man empfängt, reagiert) kommuniziert?

Die zwei Gegensatzpaare lassen sich kreuztabellieren, so daß die Extreme ausgefällt werden können: Spekulation, Magie, Ekstase, Interpretation:

---

[1] Glaube meint hier noch nicht ein worthaftes Bekenntnis, sondern die Beziehung Gottes zur Seele und der Seele zu Gott (Hinwendung).

[2] Der trennunscharfe Begriff „Mysterienreligion“ wurde von der Theologie aus der Antike selbst übernommen. Seine Wortbedeutung ist irreführend. Es geht in den bekanntesten Mysterienreligionen (Eleusis, Mithras, Dionysos, Kybele und Isis) weniger um ein Geheimnis oder esoterisches Wissen als um Reinigungsriten, Prozessionen, Opferriten, Mähler. Zur Terminologie vgl. Klauck, H.-J., Die religiöse Umwelt des Urchristentums, Bd. 1: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube, Stuttgart/Berlin/Köln, 77-83. Das *mysterion* der Mysterienkulte meint zunächst unerklärliches Ereignis, nicht unergründliche Erkenntnis.

	Transzendenz-Betonung	**Immanenz-Betonung**
Handlungs-Betonung	man richtet sich an unbestimmte Adressaten = Spekulation, Assoziation	man richtet sich an bestimmte Adressaten = Magie, Beschwörung
Erlebens-Betonung	man reagiert auf unbestimmte Adressaten = Ekstase, Mystik	man reagiert auf bestimmte Adressaten = Schriftauslegung, Gebotsbefolgung

Die Extreme sind Elemente der Religion, die nur in Mischung, nie aber isoliert vorkommen. Wollte man ein Element isolieren, würde man den religiösen Code zerreißen und mit dem Codewert eines anderen Systems neu zusammensetzen. Das Extrem markiert einen Systemwechsel: Reine Spekulation würde sich vielleicht zu Philosophie oder Kunst auskristallisieren, reine Magie würde zu Medizin oder Lyrik, reine Mystik zu Rausch oder Humor, reine Interpretation zu Arithmetik oder Ethik. Religion muß als Mindestbedingung ihrer erfolgreichen Kommunikation solche Extrembildungen verhindern, indem sie das Vierergespann gegeneinander begrenzt. Die Ergebnisse reiner Spekulation und reiner Mystik lassen sich nicht weitersagen; sie sind zu mysteriös. Die Ergebnisse reiner Magie und reiner Sittlichkeit braucht man nicht weitersagen; sie sind ohnehin evident. Will man sie dennoch weitergeben, muß man anders codieren und damit - wie oben angedeutet - das System verlassen.

Das Christentum des 2. Jahrhunderts steht inmitten dieses Ausbalancierungsprozesses. Es beherbergt mit den Valentinianern eine spekulative Tendenz, mit den Montanisten eine ekstatische Tendenz, mit den einfachen Heidenchristen eine magische[3] und mit Philosophen wie Justin eine Tendenz zu Rationalismus und Moralismus. „Das Christentum ist complexio oppositorum. Derselbe Paulus, der die Vernunft gefangen nehmen heißt, verkündigt, daß im Gegensatz zum Polytheismus das Christentum der, vernünftige Gottesdienst' (Röm. 12, 1: *logikê latreia*) sei, und erklärt, daß was den Heiden als Torheit am Kreuze Christi erscheine, eben nur ihnen, die da verblendet seien, so erscheine; in Wahrheit sei die christliche Predigt die tiefste Weisheit."[4] Im Christentum hat die Menschheit endlich die natürliche, allen gemäße Religion vor sich. Christus ist der Logos und das Licht, das Irrtum und Dunkel vertreibt. Ein wesentliches Element des christlichen Pa-

[3] Diese Richtung zu belegen ist äußerst schwierig, weil sie konsequenterweise keine Theologen hervorgebracht hat. Man hat dabei an Römer und Griechen zu denken, die in der homerischen Religion oder einer Mysterienreligion beheimatet waren und bei denen ihre Vorstellungen von Opfer, Götterbildern, Gastmählern auch nach der Konversion noch virulent blieben. Ein Beispiel ist die apotropäische Verwendung des Kreuzzeichens.

[4] Harnack, A. v., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. 1: Die Mission in Wort und Tat, Leipzig (2. Auflage) 1906, 193.

thos speist sich aus dem Selbstverständnis, religiöse Aufklärung zu sein. Justins Schriften sind von dieser Überzeugung durchdrungen.

Der Zulauf zu einer Religion hängt nicht davon ab, ob sie logisch ist. Das Gegenteil kann ebenso der Fall sein: Man schließt sich ihr an, weil sie ein unfaßliches Geheimnis zumutet. Der Drang nach Rationalität läßt sich viel leichter aus systemimmanenten Bedürfnissen erklären: Unstimmigkeiten in der Offenbarung müssen geglättet werden, die Botschaft muß in eine transportable Form gebracht werden (Formeln), sie muß gegen Angriffe verteidigt werden können und muß stringente Handlungssequenzen anschließen lassen (Riten, Werke ...). Wenn allerdings die Rationalisierung ansteigt, bietet sie auch zunehmend Angriffsflächen für Zweifel. Gerade die Betonung, das müsse so sein, provoziert die Frage: „Muß das so sein?“ Daß systeminterne Kontingenzreduktion (religiöse Gewißheit) zu einer systemexternen Kontingenzsteigerung führt (Skepsis von Dissidenten und Außenstehenden), ist ein systemtheoretisches Gesetz.[5] Diese Rückkoppelung bewirkt ein Auseinanderdriften der Wissensformen: Je abstrakter/notwendiger man also das Christentum *denkt*, desto konkretere/kontingentere Symbole und Mythen werden *verwendet*. Die spirituelleren Texte des Christentums - z.B. Joh im Vergleich zu den Synoptikern oder Valentin im Vergleich zu Irenäus - bieten auch die reichere Symbolik, welche freilich spirituell zu verstehen ist. Das Christentum steht also in der Gefahr, zunehmend einerseits zu einer Mysterienreligion und andererseits zu einer Vernunftreligion zu werden. Es ist in der Tat verwunderlich, warum sich nicht der philosophisch-begründende Teil und der rituell-fraglose Teil, warum sich nicht Tun und Erleben stärker spreizten oder gar zu zwei Religionen ausdifferenzierten. Die Identität des Christentums begründet sich daran, diese Spaltung verhindert und in einem System zusammengehalten zu haben.[6]

---

[5] Notwendigkeit (unter allen Umständen) ist der Ausschluß von Unmöglichkeit (unter keinen Umständen) und von Kontingenz (unter bestimmten Umständen). Wenn man aber beginnt, Umstände zu erklären, begibt man sich bereits in den Bereich des Kontingenten. Wer beginnt, das Notwendige zu begründen, gibt bereits zu, daß es für ihn oder seinen Adressaten nicht mehr fraglos evident ist. Notwendiges ist strenggenommen nicht begründungsbedürftig. Mit anderen Worten: Absolutes läßt sich nur mit relativer Sprache behaupten, Transzendentes kann sich nur in immanenten Zeichen offenbaren.

[6] Um Einwürfe vorwegzunehmen: Es geht hier nicht um eine relativierende Einordnung des Christentums in eine allgemeine Religionstypologie. Wir gehen stattdessen vom Christentum als der optimalen Abmischung religiöser Kommunikationsvarianten aus. Wir wollen den inneren Bau der christlichen Kommunikationsweise verstehen. Dazu müssen wir die Alternativen ausschließen, zu denen sich das Christentum ebenfalls hätte entwickeln können. Die Figur der abgeschlossenen systemischen Selbstdefinition ist im Christentum exemplarisch gelungen.

6.2 Gnosis: Inflation durch Schematisierung

Im folgenden wird aus den Texten des Valentinianismus das Medium der Gnosis herausfiltert. Die Disparatheit der Themen darf dabei kein Hindernis sein, weil es der Ehrgeiz der Gnostiker ist, Ähnlichkeiten im Unähnlichen zu finden. Wo immer sich Proportionen verschiedener Größen, seien es Namen, Bilder oder Zahlen, aufeinander beziehen lassen, so daß sie Zusammenhänge ergeben, vermuten die Gnostiker die Handschrift des Transzendenten. Aber ist *das* Medium der Gnosis nicht das Ritual?

6.2.1 Geheime Rituale?

Gemeinhin wird die Gnosis mit Mysterienreligion gleichgesetzt: Weihe- und Initiationsriten, magische Handlungen, Beschwörungsformeln ... Irenäische Berichte über gnostisches Ritual und Magie haben dieses Urteil geprägt. Nach den Funden von Nag Hammadi und aufgrund der kommunikationstheoretischen Verfassung der Gnosis ist dieses Urteil aber zu revidieren. Das Gegenteil ist der Fall: Die Gnosis will das Christentum vollends deritualisieren. Zwar sind gnostische Riten bekannt, aber sie gleiten entweder in krude Magie (die Immanenz des Zeichens ist bereits Transzendenz) oder in reine Gleichnishandlung ab (die Immanenz des Zeichens betont die Unerreichbarkeit der Transzendenz). Der *locus classicus* ist Irenäus' Bericht über die gnostischen Riten Adv. haer. 1,21,1-5, er muß ergänzt werden durch die Erwähnung von Riten im „Philippus-Evangelium".

Irenäus berichtet von der gnostischen Aufteilung in eine psychische Taufe und eine pneumatische Erlösung:[1] Die erste geschieht durch Wasser und wurde eingesetzt vom sichtbaren Jesus, die zweite geschieht durch Geist und wird vom unsichtbaren Christus vollzogen. Irenäus zitiert Bruchstücke der Riten und Formeln, die in den gnostischen Kreisen rezitiert werden und die er für „Hokuspokus"[2] hält, z.B. eine gnostische Taufformel:

> „Auf den Namen des unbekannten Vaters aller Dinge,
> auf die Aletheia, die Mutter aller Dinge;
> auf den, der auf Jesus herabgestiegen ist
> zur Vereinigung und Erlösung [*eis henôsin kai apolytrôsin*]
> und Gemeinschaft aller Kräfte."[3]

---

[1] Da die christliche Taufe nur den psychischen Menschen erreicht, kennt die gnostische Liturgie darüber hinaus das Sakrament der Apolytrosis. „Die Taufe des sichtbar gewordenen Jesus soll zum Nachlaß der Sünden sein, die Erlösung des Christos dagegen, der in ihm herabgekommen ist, zur Vollkommenheit." Adv. haer. 1,21,2.

[2] Irenäus zitiert angeblich „hebräische" Formeln. Sie ergeben keinen Sinn und konnten weder in syrischer noch in aramäischer Rückübersetzung rekonstruiert werden. Die Entstellung muß nicht dem Kirchenvater angelastet werden. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Gnostiker selbst Sprachmagie über bewußt unverständliche Formeln betrieben.

[3] Adv. haer. 1,21,3. Die Wahrheit firmiert hier als Exemplarursache aller Dinge anstelle des Sohnes, wogegen der Soter, der auf den sichtbaren Jesus herabkommt (im Zitat

Ob der Ritus als Salbung oder als Waschung vollzogen wird, interessiert Irenäus nicht, er hebt vielmehr darauf ab, daß die Gnostiker extrem kultkritisch waren: „Andere lehnen das alles ab und vertreten den Standpunkt, daß man das Mysterium der unaussprechlichen und unsichtbaren Kraft nicht durch sichtbare und vergängliche Dinge begehen darf und das der undenkbaren und körperlosen (Kräfte) (nicht) durch wahrnehmbare und körperliche (Dinge). Die vollkommene Erlösung ist eben die Erkenntnis der unsagbaren Größe. Während nämlich durch Unwissenheit Mangel und Leiden entstanden, wird durch Erkenntnis (Gnosis) der ganze Zustand, den die Unwissenheit verursachte, aufgelöst. Darum ist die Gnosis Erlösung des inneren Menschen.“[4] Nicht der Kult erlöst, sondern die Erkenntnis, nicht das Handeln, sondern das innere Erleben. Mit „innen“ ist die dem einfachen Selbstbewußtsein entzogene pneumatische Schicht des Menschen gemeint („*ho esô anthrôpos ho pneumatikos*“),[5] die radikal getrennt ist von seiner weltverhafteten *psychê*. Selbst dort, wo kultische Formeln vorkommen, wird deren direkte Bedeutung relativiert. Dies geschieht durch die Einfügung von Namensbeziehungen: „im Namen des X“, „auf den Namen X“, „Erlösung ist Erkenntnis des Namens X“, „der Name X läßt sich auf jemanden nieder“ etc. Die Agenten im Heilsdrama sind für die Unteren, also die Menschen, nicht einfach „Christus“ und „Wahrheit“, sondern der „Name des Christus“ und der „Name der Wahrheit“. Christus und Aletheia wiederum sind im Pleroma Aussprossungen des Eigentlichen, d.i. des Vaters. Anders als der einfachere Gemeindechrist hantiert die intellektuelle Fraktion der Gnostiker nicht mit Zeichen für ein Bezeichnetes, sondern mit Zeichen für ein Zeichen für ein Bezeichnetes.[6] Religiöse Zeichen bearbeiten das Problem, das Unbestimmbare so zu

---

nicht genannt, aber gemeint), an die Stelle des Heiligen Geistes tritt. Die Achamoth erfüllt die Logosfunktion, der Soter die Parakletenfunktion. Die Namens- und Begriffsverwirrung ist perfekt.

4 Adv. haer. 1,21,4.

5 Adv. haer. 1,21,4. Wie kein anderer hat Hans Jonas die totale Gegensätzlichkeit von verstrickter *psychê* und befreitem *pneuma*, von Alltagsbewußtsein und höherer Erkenntnis aufgezeigt. Vgl. Jonas, H., Gnosis und spätantiker Geist, Bd. 1: Die mythologische Gnosis, Göttingen (3. Auflage) 1964, besonders 200-203, 210-212, 238-243. Die Seele stehe für die Entfremdung, der Geist für das eigentlich Selbst. „... daß dies gnostische ‘Pneuma’ nur die (ontologisch unzulängliche) Objektivation für das neuentdeckte absolute *Selbst* darstellt ...“ Ebd., 238. Jonas erklärt die Neuentdeckung des religiösen Subjekts im 2. Jahrhundert aus der Leere, die nach dem Zerbrechen der geordneten Polis-, dann der Kosmos-Ontologie entstanden war. Die Spätantike bewegte sich auf immer tiefergreifenden Zweifel, ja Nihilismus zu. Die Stoa konnte dies durch ihren angestrengten Tugendgedanken nicht auffangen. Die Selbstverpflichtung der Teile für das Ganze war zu künstlich. So sei es wie eine Revolution erschienen, als die Gnosis den einzelnen Menschen eine absolute, nicht von den Systemen vereinnahmbare Existenz zuschrieb, die nicht nur unabhängig, sondern auch noch über alle weltlichen Ordnungen erhaben war.

6 Codetheoretisch formuliert: Bei den Gnostikern rückt der Unbestimmtheitspol immer weiter in Richtung Unbestimmtheit (in unserer Darstellung nach links):

bestimmen, daß die Unbestimmbarkeit gewahrt bleibt. Die Unbestimmbarkeit muß also reproduziert werden, d.h. wiederholbar gemacht werden. Dies kann im Transzendenten oder im Immanenten geschehen. Die Gnostiker entscheiden sich für das erstere und „heben ab".

Das Philippusevangelium nennt eine ganze Reihe von Zeichenhandlungen.[7] Hierbei handelt es sich um damals in den Gemeinden übliche Praktiken. Die Gnostiker haben das „mitgemacht". PhilEv deutet sie aber sehr viel subtiler: So werden Entkleiden und Untertauchen als zwei eigenständige Motive behandelt, obwohl sie im normalen Ritus eine Sequenz bilden. Der Text schärft wiederholt ein, daß diese Riten nicht von selbst, sozusagen *ex opere operato* wirken. Denn die Weltmächte, die Archonten, hätten - indem sie falsche „Namen" einfügten - die christliche Sprache verunreinigt. Sie wollten durch die Erlösungs-Riten Macht über die Menschen gewinnen. Dies führe dazu, daß viele Christen den tieferen Sinn nicht mehr verstünden. Ebenso dürfe man das Jesus-Geschehen nicht wörtlich nehmen, so als ob Tod und Auferstehung nur ihm widerfahren sei. Die Berichte über Jesus sagten nichts Einmaliges, sondern etwas Allgemeines; es handle sich um Bilder der Erlösung eines jeden, der zwischen Sinnenfälligem und Übersinnlichem in den christlichen Bildern unterscheidet. „Der Herr hat alles in einem Mysterium (gemacht) [hat alles als Geheimnis vollzogen], eine Taufe und eine Salbung und eine Eucharistie und eine Erlösung und ein Brautgemach."[8] Gott selbst also hat die wesentlichen Dinge hinter den Zeichen verborgen. Menschen, die wissen, daß sie selbst nur Abbilder von Oben sind, verwenden diese Zeichen als „Typen und Bilder". Das PhilEv verbietet den Kultgebrauch nicht, aber es entwertet ihn. Die Sakramente sind bloße Schablonen.[9] Die oberen Dinge kann nur der sehen, der oben *ist*.

... | Zeichen C für Zeichen B | Zeichen B für A | Zeichen A für X || Bezeichnetes X

Zur Erinnerung: Der gnostische Code Immanenz | Transzendenz erfüllt die Form Unbestimmbares | Bestimmbares.

7 Entkleidung in PhilEv NH 2,75,23, Untertauchen in PhilEv NH 2,77,10-15, Salbung in PhilEv NH 2,67,19-25, Friedenskuß in PhilEv NH 2,59,2-6.

8 PhilEv NH 2,67,27-30. Das Brautgemach wird in 2,64,31f. auch „Mysterium der Heirat" oder „Hochzeit" genannt. Berger übersetzt „Sakrament der Ehe". Vgl. Berger/Nord, 1093. Diese Wortwahl ist irreführend. Es handelt sich hier keineswegs um die von Gott gewollte fleischliche Vereinigung von Mann und Frau, sondern um das *Bild* der Kohabitation als Illustration des wahren Brautgemachs, in dem die Seele und der Heiland einander begegnen. Vgl. ExPsy NH 2,127-137 und Adv. haer. 1,21,3 „pneumatische Hochzeit". Das PhilEv bezieht sich hier nicht auf allgemeinmenschliche Vorgänge Waschen, Essen, Fortpflanzen), sondern setzt sozusagen eine Abstraktionsstufe höher ein, bei deren rituellen Überformungen (Taufe, Eucharistie, Hochzeit). Ihnen will PhilEv eine neue Bedeutung geben.

9 Gegen Pagels, E., Ritual in the Gospel of Philipp, in: Turner, J. D./McGuire, A. (Hg.), The Nag Hammadi Library after fifty years, Leiden/New York/Köln 1997, 280-291. Pagels behauptet, PhilEv schätze die Zeichenhandlungen als unverzichtbare Mittel zur Erlösung ein. Im Gegensatz zu den „Namen" (also den gesprochenen rituellen Formeln) seien die vorläufigen „Typen und Bilder" (die Sakramente) nicht nur belehrend, son-

Hierzu bietet PhilEv ein Sonnengleichnis; es formuliert in knapper Form die valentinianische Hermeneutik:

> „Es ist nicht möglich, daß jemand etwas von den Feststehenden [den oberen Dingen] sieht, es sei denn, daß jener von der Art jener [der oberen Dinge] wird. Nicht so, wie der Mensch, wenn er in der Welt ist, die Sonne sieht, ohne Sonne zu sein [...], verhält es sich mit der Wahrheit. Sondern du sahst etwas von jenem Ort, du wurdest zu jenen. Du sahst den Geist, du wurdest Geist. Du sahst Christus, du wurdest Christus. Du sahst den (Vater), du wirst Vater werden. Daher siehst du [in der irdischen Welt] zwar alle Dinge, und du (siehst) nicht dich selbst. Du siehst dich aber an jenem Ort; denn was du siehst, wirst du werden.“[10]

Mit anderen Worten: Der Täufling wird zur Trinität. Das Obere zu schauen bewirkt die Anverwandlung des Schauenden. Das heißt für die Sakramentenpraxis: Bei den Riten werden zunächst nur Namen ausgesprochen, wird Wasser gegossen und Öl gesalbt. Im Himmel aber findet dasselbe gleichzeitig statt, wobei der Name ein Äon, das Wasser das Pneuma, das Öl der Stauros ist, der Täufling aber die heimgekehrte Sophia.

Die Trennung von sichtbarem Zeichen und unsichtbarem Geschehen führt also zur Entwertung der Sakramente und zugleich zu ihrer Überladung, bezeichnen sie doch die endgültige Vergöttlichung des pneumatischen Menschen, die Auferstehung und die Erlösung in einem. Die orthodoxe Trennung von Taufe und Erlösung durch das dazwischengeschobene Gericht wird dadurch aufgehoben. Die Sakramente werden ganz und gar als Zeichen und nirgends als Werkzeug gedacht: Die beobachtbare Tatsache, daß ein Christ die wahre Bedeutung der Riten erkennt, ist ein Zeichen, daß für ihn die Auferstehung im Himmel schon geschehen ist. Wo dagegen ein Christ die Riten sinnfällig und die Formeln wörtlich nimmt, zeigt sich, daß er noch nie den Himmel geschaut hat und daß sich im Moment des Sakramentenvollzugs sich bei ihm auch nichts Heilswirksames ereignet. Beide Figuren sind selbstreferentiell und entfernen sich voneinander:

Das Wissen um pneumatische Bedeutung der Riten zeigt, daß Riten wirken. →
← Die Riten bewirken pneumatisch, daß man ihre Bedeutung erkennt.

---

dern bewirkend. „But ‘types and images’ do much more than *words*; they do more than *teach*; instead they - and they alone, Philip says, - *convey* divine reality. We recall the famous passage; ‘truth did not come into the world naked, but it came in types an images; *the world will not receive truth in any other way* [PhilEv NH 2,67,11f].’“ Vgl. ebd., 288. In dieser Interpretation würden die Gnostiker eine Heilsvermittlung durch materielle Dinge vertreten. Das läßt sich meines Erachtens nicht begründen. Gnostische Heilsvermittlung gibt es nur in dem Sinn, als man *aus* dieser Welt (heraus!) aufersteht und gerettet wird. Die von Pagels herangezogenen Stellen berichten zwar von Heilsgeschehen anläßlich von Riten, aber das ist stets okkasionalistisch gemeint. Der Austrinken des Kelches (Vgl. PhilEv NH 2,15-21) ist *Zeichen, nicht Werkzeug* der Vervollkommnung. Es ist genaugenommen nur Zeichen eines Zeichens für Vollkommenheit.

[10] PhilEv NH 2,61,20-35.

So erklärt sich das PhilEv die breite Streuung in der Gemeinde, in der es unter den Christen „Rechte und Linke“, „Starke und Schwache“, „Freie und Sklaven“ gibt.[11] Die Reduktion der Riten auf Zeichenhaftigkeit führt dazu, daß der Mensch gar nichts für sich tun kann. Systemtheoretisch: Die Religion kann nicht programmieren. Die Gnostiker arbeiten am Phänomen der Sakramente ab, was Irenäus später am Phänomen der Schrift abarbeitet: Wie kommt es, daß die Verwendung derselben Zeichen so verschiedene Grade an Religiosität hervorbringt?

6.2.2 Zahlen

In den Berichten der Häresiologen wird den Gnostikern konstant die Nähe zur Zahlenmagie vorgeworfen. Diese Beobachtung ist umso ernster zu nehmen, als sie breit belegt ist.[12] Die Gesamtkonstruktion bei Justin und Irenäus führt nicht nur alle Gegner auf einen Magier zurück (Simon), Irenäus besitzt zudem noch reichhaltige Informationen über den magischen Valentinianismus des Markos. Der Magie-Vorwurf kann also nicht einfach - wie etwa der obligate Libertinismus-Vorwurf - als polemische Konstruktion gewertet werden. Trotz aller Versuche, die gnostische Magie lächerlich zu machen, scheint aus den Darstellungen des Irenäus Respekt. Weshalb widmet er den Zahlenspekulationen einen Großteil von Buch 2? Weshalb rechnet er so ausführlich nach? Justin zählte diese Betätigungen zu dem großen, amorphen Feld des Götzendienstes und der mißverstandenen Religion. Auf sie brauchte er nicht inhaltlich einzugehen, es genügte, sie exemplarisch zu nennen, zum Beispiel die Mithras-Jünger. Irenäus besitzt nicht den souveränen Blick des Philosophen, der Religionen überschaut, sondern hat bereits eine eindeutig christozentrisch-kirchliche Perspektive. Er kann Unsinn nicht einfach als Unsinn abblenden, wenn dieser sich auf die christlichen Schriften beruft. Unsinn ist dann nicht einfach unwahr und falsch, er ist gefährlich und subversiv. Gerade wegen seiner Geschlossenheit ist Irenäus allergischer als Justin.

Neupythagoräisches Erbe

Das Selbstverständnis der gnostischen Zahlenspekulation ergibt sich aus ihrer Herkunft: Sie will religiöse Wissenschaft oder wissenschaftliche Religion sein, wobei die Zahlen nicht nur Mittel zum Errechnen des Göttlichen sind, sondern auch reale Zeichen. Das Ergründen der wahren Proportionen führt dann nicht nur zur Erkenntnis über einen Gegenstand, sondern auch zum

---

[11] Das Philippusevangelium greift immer wieder die Unterscheidungen aus dem ersten Korintherbrief auf, wo die Schwachheit und Stärke von Gemeindemitgliedern auf ihre psychische und pneumatische Verfassung zurückgeführt wird. Nur wer Pneuma hat, kann Gott erkennen. Vgl. auch 1Kor 8: Die pneumatischen Christen können von der irdischen Form des Götzenopferfleisches abstrahieren, die schwachen Christen nicht.

[12] Auch Tertullians „De idololatria“, ganz besonders aber Hippolyts „Refutatio“, kritisieren ausführlich astrologische neben anderen magischen und mantischen Praktiken.

Mitvollzug eines religiösen und erlösenden Geschehens. Die gnostische Zahlenspekulation befindet sich damit in den damals üblichen Bemühungen des Neupythagoräismus,[13] in welchem verschiedene Traditionen frei gemischt werden, um sie zu einer Zahlenmetaphysik zu verbinden. Platon wird als Schüler des Pythagoras stilisiert, die Ideen Platons werden als Zahlenverhältnisse interpretiert.

Die Verwendung von Astrologie und Numerologie ist keineswegs ein Zeichen primitiver Religiosität, sondern der Gebrauch damals gängiger Wissensbestände. Das Erlernen des Alphabets ist mehr als nur „Lesen und Schreiben lernen“: die Beherrschung der Schrift wird als Schlüssel zur Erkenntnis der Welt gesehen. Buchstaben werden gruppiert (Vokale, Diphthonge, Konsonanten) und zu kosmologischen Gruppen in Beziehung gesetzt (Planeten, Elemente, Götter), so zum Beispiel in „Buchstaben-Kosmologie“ in der Schrift „Marsanes“.[14] Die Schrift am Himmel (eigentlich: an den Himmeln) und die Schrift des Alphabets folgen denselben Symmetrien.[15]

Zur wissenschaftlichen Bildung gehört Mathematik, die nicht nur Rechnen bedeutet, sondern als Zahlenbedeutungslehre betrieben wird. Der Neuplatonismus der Spätantike bedient sich längst pythagoräischer Spekulation, wie auch der Neupythagoräismus platonische Schriften verwendet. Ähnlich wie die Buchstaben werden Zahlen als Paradigmen für die Ordnung der Welt verwendet und nicht als abgeleitete Abstraktion. Daher spielen diejenigen Zahlen eine besondere Rolle, die möglichst viele ganzzahlige Proportionen enthalten. Je nach Anfangspräferenz (ob 2 *mal* 3 oder 2 *plus* 3) entwickeln sie die Folgeproportionen unterschiedlich (bei den von Irenäus zitierten Ptolemäern vorzugsweise 2 - 4 - 8 - 12 - 30; im „Apokryphon des Johannes“ dagegen 2 - 3 - 7 - 9).[16]

---

[13] Am prominentesten ist der Wundertäter und Theosoph Apollonius von Tyana im 1. Jahrhundert, im 2. Jahrhundert Numenios, die Verbindungsfigur zwischen Neupythagoräertum und Mittelplatonismus. Er spekuliert über den ersten Gott (König, Vater), den zweiten (Demiurg, Schöpfer) und den dritten Gott (Welt, Schöpfung). Wenn es Vorläufer der Hochesoterik gab, dann waren es die Neupythagoräer.

[14] Vgl. NH 10,1

[15] Die Texte aus Nag Hammadi belegen, wie sehr die gnostische Spekulation auf die grundlegenden Curricula der antiken Bildung zurückgreift: Grammatik, Literatur und Wissenschaften. Vgl. zum Ganzen Böhlig, A., Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi, in: Böhlig, A./Wisse, F., Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi, Wiesbaden 1975, 9-53.

[16] Das „Apokryphon“ dokumentiert eindrucksvoll die Vermischung aus Religion und hellenistischer Medizin: Der Mensch wird von Engeln vom Gehirn über Leber, Fleisch, Venen etc. bis zu den Fußnägeln zusammengesetzt und mit sieben verschiedenen Lebendigkeiten (Seelen) versehen. Eine christologische Anwendung dieses Komponenten-Denkens bringt Irenäus in seinem Bericht über die gnostischen Vorstellungen zum Leib des Erlösers; vgl. Adv. haer. 1,7,2. Die Parallele besteht nicht nur in den vier Wesensteilen, sondern auch in der fast technischen Beschreibung der Fertigung des Erlöserleibes: Von der Achamoth wird das Pneumatische beigesteuert, das vom Demiurgen mit Psychischem umgeben wird. Diese zweifache Verfassung wird noch einmal ver-

Funktion der Zahl: Gradualisierung

Die Funktion der Zahlenspekulation ist es, die Wesenheiten dieser Welt nach unten und oben anschlußfähig zu halten. Die Kette der Wesen ist durch Proportionen verknüpft. Jegliches Seiende kann weiter aufgelöst werden in konstitutive Bestandteile, die in einer Art kosmischem Periodensystem in anderen Wesen höheren oder niedrigeren Ranges wiederzufinden sind.[17] Es gibt innerhalb der Seele verschiedene Seelen, innerhalb des Leibes verschiedene Leibesregionen oder Leibeskomponenten. Die niederen Seelenteile reichen an das Materielle, die höheren an das Geistige; ebenso sind die Augen von ganz anderem Rang als die Geschlechtsteile. Gleichzeitig erlaubt das Proportionalitätsdenken, Einfachheit und Komplexität beliebig zu taxieren: Eine Zahl kann etwa sowohl deshalb bevorzugt werden, weil sie klein und daher ein gemeinsames Vielfaches (wie die Zwei oder die Drei) der anderen ist, als auch weil sie komplex ist und sie das Umfassende der anderen Zahlen darstellt (wie etwa 11, die 30, 365 oder die 666).[18] Die Zahlen selbst sind egalitär, weil ineinander vorkommend und konvertibel.

Wo aber die Numerologie über ein naturphilosophisches Interesse hinaus auch auf theologische Fragen hin verlängert wird und religiöse Protologie betrieben wird, erhebt sich das Grundproblem der Urzahl, symbolisiert am Verhältnis von Eins und Zwei. Die Eins ist die Ausnahme, weil sie sowohl als Zahl, die in anderen vorkommt, eingesetzt werden kann als auch als Begriff, der für „Zahl“ überhaupt steht und alles Zählbare transzendiert. Plotin bestimmt später das *Hen* als transzendenten Ursprung alles Immanenten. Die Spitze enthält alles und kann *via positiva* erschlossen werden. Gleichzeitig übersteigt *Hen* das All und muß *via negativa* eingegrenzt werden. Das *Hen* ist also gleichzeitig identisch mit und different zum *Pan* und *On*. Dieses Paradox muß entweder reflektiert oder invisibilisiert werden.

Urzahl und Unzählbarkeit

Auch die gnostische Spekulation interessiert sich für Anfang und Ende alles Seienden - das war laut Justin das philosophische Programm schlechthin[19] - und muß hierzu die Komplexität ihrer vielen Zahlensymbole reduzieren auf eine Grunddifferenz von Zahl und Un-Zählbarem. Das erzeugt ein Paradox: Das All ist eins, aber die Eins ist nicht alles, sondern nur eine Zahl. Also muß

---

doppelt: Die Oikonomia fertigt aus allem einen kunstvollen Leib, und der Soter steigt darauf hernieder bzw. daraus empor. Zwischen diesen vier Komponenten gibt es mehrere Abbildverhältnisse.

17 Irenäus führt die Beliebigkeit der gnostischen Zahlenspekulation vor, indem er sie in Adv. haer. 2,24 *ad absurdum* weiterführt: Er errechnet für den Namen des Erlösers verschiedenste Zahlenwerte.

18 Vgl. Werlitz, J., Das Geheimnis der heiligen Zahlen. Ein Schlüssel zu den Rätseln der Bibel, München 2000, 259: „Eins ist eigentlich keine Zahl, sondern die Einheit, aus deren Teilung alle Zahlen geworden sind.“

19 Vgl. Dial. 7,2.

die Spekulation - Vorbild in der gebildeten Welt war der *Parmenides-Dialog*, ein logisches Denkstück, das sich um dieses Paradox herum entwickelt - den Bruch zwischen beiden unsichtbar machen. Im ptolemäischen Mythos erfüllt diese Funktion der „Bythos", der teils das Woraus des Pleromas bedeutet, teils für die Einheit des Pleromas steht. In letzterer Funktion wird er als erster Äon, als einzig nicht-emanierter Äon, der sich selbst durch eine Art Zweiteilung in Propater und Sige weiterentwickelt, als erstes Glied in die Emanationen-Genealogie eingereiht. Den Bythos selbst kann man aber nicht sehen, nicht einmal die religiös Eingeweihten, die Pneuma-Besitzer. Wer versucht, das Ur-Eine zu schauen, dem ergeht es wie der Sophia: Sie stürzt weiter nach unten, als sie nach oben gelangt ist. Das *Hen* ist Ursprung, die *archê* des *on*, und somit über allem Seienden, jenseits des Seins.

Die gnostische Spekulation macht aber hier nicht Halt, sondern läßt sich vom dialektischen Strudel fortreißen: Das Ur-Eine ist wie bei Platon nicht nur transzendent, über dem sinnlich Seienden, es ist doppelt transzendent, über allem ideal Seienden, d.h. über den das Sinnliche transzendierenden Ideen. Der Bythos ist der irdischen Welt gegenüber doppelt transzendent: Er ist überirdisch im Pleroma (Transzendenz) und zugleich überpleromatisch dessen Ursprung. Was immer man über diese Transzendenz zweiter Ordnung wissen kann, es stammt aus deren Selbstoffenbarung im Pleroma, nicht in der irdischen Welt. Kurz: Religiöses Wissen ist nicht irdisch.[20]

Der Mythos wird im Gnostizismus *als Muster*[21] verwendet, was auch die Bevorzugung der Zahl erklärt. Die Namen der Protagonisten sind austausch-

---

[20] Diese gänzliche Entkoppelung von Wissen und Kommunikation ist eine erkenntnistheoretische Entscheidung, die die Orthodoxie nicht mitmacht. Sie hat nicht akzeptiert, daß der überpleromatische Gott sich nur in seinem Bereich, also in ihm selbst beobachten läßt, daß er keine Außenseite (in der Geschichte, der Natur ...) hat und auch keine zeigt. In der Codesprache ausgedrückt:

Harmonie der Äonen	Einheit der Welt
Ur-Eins „Bythos"	

Die höchste Eins läßt sich durch die Einheit aller Äonen verherrlichen, bleibt aber unberührt von der Einheit der Welt. Umgekehrt formuliert: Der Bythos taugt als Kontingenzformel für das Pleroma, nicht aber für Pleroma und Welt. Der menschliche Beobachter kann sich ihm nicht nähern sei es durch Sinnlichkeit oder Denken, sei es durch Tugend oder Kunst.

[21] Selbst Forscher wie A. Böhlig, die die Gnosis anthropologisieren, kommen nicht umhin, sie als System von Begriffen zu behandeln. Zwar bestimmt Böhlig die Gnosis als „allgemein menschliche religiöse Erscheinung": „Die Gnosis ist im Menschen von vornherein als Möglichkeit angelegt. Sie steht neben dem Erkenntnistrieb der Wissenschaft, neben der rein religiösen Hingabe, neben der Sexualität, neben dem Antrieb zu politischer Herrschaft u.a." Böhlig, A., Zur Struktur gnostischen Denkens (1978), in: Böhlig, A., Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte, 1. Teil, Tübingen 1989, 3-24, hier 8. Dennoch entwirft Böhlig als Wissenschaftsprogramm nicht die existentiale Analyse des menschlichen Daseins, um dort die Fragen zu finden, auf die angeblich die Gnosis Antwort gibt, sondern er will aus den va-

bar, die Funktionen innerhalb des Erlösungssystems stabil. Zahlen sind Muster, die auf verschiedenste Inhalte gelegt werden können. Sie ergeben mittels Proportionalität Zusammenhänge, wo aus materialer Sicht nur Disparates vorliegt. Der Mythos, der sich in Teilmythen verzweigt und verlängert, ist nichts anderes als die diachrone Darstellung synchroner Muster. Auch die Zahlen sind wiederum nur Muster für höhere Muster: Die Zwölf (inneres Pleroma) stellt die Vier (der Kreis um den Ursprung) dar, diese drückt sich in der 30 (gesamtes Pleroma) aus.[22]

Meines Erachtens ist genau zu unterscheiden, ob eine Zahl ein wiederholbares Muster darstellt oder ob sie als Grundunterscheidung fungiert, aus deren Kombination sich Zahlen erst ergeben. Für den ersten Fall kommen alle ganzen Zahlen in Frage; für den zweiten Fall nur die Eins und die Zwei. Aus diesen beiden werden alle weiteren Anschlüsse gewonnen: Aus der Eins entspringt die Zwei, die manchmal gleichberechtigt, meist abgeleitet gedacht wird. Die nächste Zellteilung ist die Wiederholung der ersten: Aus der Zwei wird die Vier; beide zusammen ergeben die Sechs[23] und verdoppeln sich zur Zwölf. Die Eins und die Zwei stehen für die Operationen „Identifizierung des Vielen" und „Differenzierung des Einen". Identität benötigt ein vorausliegendes Vieles, Differenz benötigt ein vorausliegendes Eines. Wo diese Schritte beliebig weitergeführt werden und leichte Variationen als Entwicklungsschritte von Geschichte erzählt werden, geht die Grundunterscheidung über in Zahlenallegorie.[24] Alle weiteren Operationen sind rechnerische Extrapolationen. So sind auch Triaden nur die Simultaneität von Eins und Zwei, von Identität und Differenz. Sie befinden sich bereits auf der Programmebene. Die Eins und die Zwei bilden die Codeebene Eins | Zwei.[25]

---

riablen Mythologien einen bleibenden gedanklichen Gehalt (Denkstrukturen) destillieren.

22 Siehe die Ausführungen zum ptolemäischen Mythos (5.2.4).

23 Die Sechs galt als *numerus perfectus*, weil sie die Summe ihrer ganzzahligen Multiplikanden (1 x 2 x 3 = 6) bildete.

24 „Der Sinn der Zahl wird nicht mathematisch-ontologisch aus der Zahl als mathematischer Substanz abgeleitet, sondern aus Akzidentien der Zahl, die als *tertium comparationis* für den Vergleich mit dem jeweils Gezählten geeignet erscheinen." Hellgardt, E., Zahlensymbolik in Antike und Mittelalter, in: Aviso 2/2000, 20-25, hier 23.

25 Wenn von seiten der Religionsgeschichte auf die Ähnlichkeit von christlicher Trinität und sonstigen Triaden hingewiesen wird (vgl. Böhlig, A., Triade und Trinität in den Schriften von Nag Hammadi, in: Böhlig, A., Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte, 1. Teil, Tübingen 1989, 289-311, sowie: ders., Zum Gottesbegriff des Tractatus Tripartitus, in: ebd., 312-340), so ist zu unterscheiden, ob hier Programme oder Codes verglichen werden. Sowohl systemtheoretisch als auch in ihrem Selbstverständnis ist die kirchliche Trinitätsvorstellung keine zahlenallegorische Triade, sondern die Gleichzeitigkeit von Identität und Differenz. Die drei Hypostasen gehen nicht aus einem Hochgott hervor, vielmehr zeugt und haucht der eine Vater seinen Sohn und seinen Geist. Es genügt also nicht, Dreier-Schemata zu verglei-

6.2.3 Bilder und Namen

Vom Ding-Bild-Verhältnis zum Bild-Bild-Verhältnis

Die Gnosis hatte die im Mittelplatonismus grassierende Rohform das Typos-Denkens bereits hinter sich gelassen, nach welchem eine plastische Masse durch einen Stempel oder einen personhaften Bildner modelliert würde. So wie eine Idee eine Sache formt, so formt der Demiurg den Weltenstoff. Platonisch gebildet,[26] wußten die Valentinianer um die eigentliche Stoßrichtung

---

chen, wenn nicht geklärt wird, ob es sich um eine gleichursprüngliche Triade handelt oder um das ursprüngliche Differenzierungsverhältnis selbst.

Der „Tractatus Tripartitus“ ist bei aller Ähnlichkeit (vgl. nur die Aussagen zum Leiden des Erlösers in ebd., 113f.!) in numerologischer Hinsicht grundverschieden. Der anfang- und endelose, einzige und einsame Vater zeugt seinen einziggeborenen Sohn. Aus der Begegnung beider geht die Kirche als „Äon der Äonen“ hervor. Vgl. Tractatus Tripartitus NH 1,5,51-75. Alle zusammen sind das Pleroma und damit das Gegenstück zum Kenoma. Der Vater wird durch die Häufung negativer Attributionen von der himmlischen Gesellschaft der Äonen abgehoben. Der Vater offenbart sich und will doch nicht, daß er erkannt wird. Vgl. Tractatus Tripartitus NH 1,71,14f. Selbst durch Sohneszeugung wird seine Transzendenz nicht berührt. Die Wiederholungsstruktur der valentinianischen Gnosis wird hier deutlich sichtbar:

Vater | Sohn | Kirche | Äonen || Kenoma (= irdische Welt)

Die Transzendenz steigert sich ohne Rückbindung; der Vater ist Ursprung aller Dinge (vgl. Tractatus Tripartitus NH 1,62,5). Alle Entsprechungen innerhalb des Schemas sind Wiederholungen der oberen Ebene: Die Kirche ist Bild aller Äonen und ist selbst Abbild des Geschehens zwischen Vater und Sohn, der Sohn wiederum das Bild des Vaters. Während im Pleroma nur perfekte Entsprechungen herrschen, ist die Rückbeziehung auf die Immanenz unvollkommen. Das Kenoma kann nurmehr als schattenhafte Wiederholung des transzendenten Musters dienen. Die weltlichen Dinge sind Abklatsch, der vergeht, wenn die Harmonie in der Transzendenz wieder hergestellt sein wird. Nicht die Welt, sondern das Pleroma hat Handlungsbedarf. In der Welt gibt es nur Erinnerungsbedarf an die eigentlichen Vorbilder. Es gibt folglich auch keine der Erstunterscheidung gegenüber souveräne Instanz (Kontingenzformel), die dafür sorgt, daß Immanentes im Transzendenten *einen Unterschied* macht und umgekehrt, daß also das Verhältnis nicht nur in gegenseitiger Spiegelung (hier durch Erinnerung des oberen Logos an den unteren und umgekehrt) besteht, sondern Überraschungen vorfindbar sind: Offenbarung des Transzendenten in der Immanenz bzw. transzendentes Gericht über Immanentes.

[26] Die einschlägigen Stellen hierfür sind: Politeia 541a ff.; Phaidon 108d ff.; Parmenides 131a ff. Demnach sind die Bilder im vollen Sinn die Ideen. Wahrheit ist nur in Sinn-Figuren, nicht in abstrakten Formgesetzen zu erfassen. Man muß sich davor hüten, die *idea* als moderne „Idee“, als Begriff oder Abstraktion zu denken. Erkenntnis ereignet sich in dieser Metaphorik dann auch als - freilich höheres - Schauen. „Man würde zu weit gehen, wenn man sagte, die Ideen seien Numina oder götterähnliche Wesen; die Aussage dürfte aber der wahren Meinung Platons näher kommen, als wenn man in ihnen nur logische Momente erblickte.“ Guardini, R., Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Eutyphron, Apologie, Kriton und Phaidon, Hamburg 1956, 160. Die strenge Scheidung in transzendente *paradeigmata* und immanente *eidôla* wird bekanntermaßen vermittelt über den *methexis*-(Teilhabe-)Gedanken. Aber auf welche der beiden Seiten sollte die *methexis* wiederum gebucht werden? Ist es eine ideell-transzendente Teilhabe oder eine sinnlich-immanente, sprich: Ist unsere Wahrnehmung dieser Bilder selbst urbildhaft oder nur abbildhaft? Dieses Problem der Ver-

des Urbild-Abbild-Denkens: Sie liegt in der Erklärung der Übertragungsverluste von klaren, idealen Bildern zu unscharfen, sinnlichen Bildern. Das ontische Problem der Instabilität (Vergänglichkeit, Mannigfaltigkeit) stammt letztlich aus dem erkenntnistheoretischen Problem der Abbildung des Oberen in das Untere. Die Gnostiker machten - vielleicht unbewußt - den erkenntnistheoretischen Aspekt wieder stark. Sie lösten religionsgeschichtlich einen Abstraktionsschub aus: Sie beziehen *Bilder auf Bilder*, nicht Bilder auf Dinge. Die Berührung des Ideellen mit dem Stoff wurde vermieden. Daß das wahre Denken die Welt total durchschaut und transzendiert, entspricht der Unberührbarkeit des Vaters oben durch weltliches Wissenwollen (*philosophia*) unten. Wer Gott wirklich erkennen will, muß durch das Sinnliche hindurchblicken. Auf der kosmologischen Ebene bedeutet das, daß der Vater nichts mit der Welt zu tun hat. Auf der soteriologischen Ebene, daß der Offenbarer nichts mit dem Schöpfer zu tun hat.

Wenn es Bildverhältnisse in der Welt gibt, handelt es sich um Wiederholungen des Oberen auf niedrigerer Ebene, wobei die weltlichen Abbilder weder kausal noch substanzial, sondern nur proportional mit den überirdischen Bildern verbunden sind. Das Programm lautete entsprechend kompliziert: Finde erstens in der Welt Strukturen (Analogien, Namensähnlichkeiten, Zahlenreihen ...), finde zweitens Strukturen in der göttlichen Welt (Äonengenealogien, Schichtungsverhältnisse ...)[27] und finde drittens Entsprechungen zwischen den oberen Strukturen und den unteren Strukturen.

Diese Bildtheologie stand in krassem Gegensatz zur gemeindekirchlichen Vorstellung, wonach Gott durch seinen Sohn direkt die Welt erschaffen und direkt in die Welt hinein gesprochen habe. Der Plan für die Schöpfung ist der Logos und dieser ist Gott, nicht nur eine mehr oder weniger beabsichtigte Folge von Gottes Handeln. Von der tatsächlichen, sinnlichen Schöpfung und den tatsächlichen, sinnlichen Texten läßt sich daher direkt auf Gott zurück-

---

läßlichkeit der Begriffssprache schlägt sich schon in der Erkenntis der Welt, viel mehr aber noch in der Erkenntnis des Himmels nieder. An diesem „Erkenntnisgegenstand" wird das Problem der Unerkennbarkeit von den Gnostikern zum *Gebot* der Unerkennbarkeit weiterentwickelt: Den Bythos erkennt man gerade dadurch, daß man seine Unerkennbarkeit erkennt (Sophia war nicht zufrieden mit den Bildern, die der Nous von Vater ausgab und die von dessen Genossin Sige (!) gehindert, verdünnt wurden. Der Vater will sich eigentlich in Schweigen hüllen. Auch der vierte Äon, die Wahrheit, sorgt nicht für Unverborgenheit. Sophia muß daher vom Nous - ein zweites Mal vom Christos-Pneuma-Paar - direkt darüber aufgeklärt werden, daß der Vater nur vom Nous *direkt* erkannt werden kann und darf. Vgl. Irenäus, Adv. haer. 1,2,3 und 1,2,5.

[27] Die oberen Strukturen lassen sich zum Teil mittels platonisch inspirierter Spekulation, zum Teil mittels der Betrachtung der geoffenbarten Schriften „heraus"-lesen. Daher auch die Betonung der Exegese als echtes Heraus-Arbeiten von Strukturen bei Herakleon (drei Menschenklassen) und Ptolemäus (drei Gesetzestypen). Der zeitgleiche Justin zeigt zwar Ansätze von solch allegorischer Auslegung (siehe seine Assoziationen zum „Kreuz" bei Moses und Platon), aber insgesamt bleibt seine und die kirchliche Exegese davor zitatenorientiert. Sie belegt mit Hilfe von Textteilen, nicht mit Hilfe des Sinns hinter den Textteilen.

schließen. Diese Sicht der Welt und der Offenbarung ist freilich ein epistemologisch primitiveres Modell als das der Gnostiker. Es verlangt von den Gläubigen, die Schöpfung für wirklich zu halten. Das war ein Zumutung, besonders für Intellektuelle in der Spätantike. Die Gemeindechristen aber dehnten diese Weltunmittelbarkeit nicht auf die gesamte Natur aus, sondern begrenzten sie auf die Riten und die Heilige Schrift. Nur für diese beiden galt der *direkte* Bezug des Oberen zum Unteren. Die Gnostiker waren in dieser Hinsicht prinzipieller und konsequenter: Sie stellten auch die Wirkung der Sakramente und die Aussagen der Schriften bezüglich Gott unter den Verdacht der Indirektheit. Die Taufe sei ja auch nur eine Waschung mit Wasser, die Bezeichnungen Gottes seien ja auch nur „Namen". Die Bedeutung und Wirkung des Sakramentes seien nicht äußerlich beobachtbar, sie fänden innen oder oben statt. Die normalen Gemeindechristen vollzögen diese Zeichenhandlungen, ohne ihren Sinn zu verstehen. Sie wähnten sich in Heilssicherheit, aber sie irrten sich. Es bleibe also immer unbestimmt, ob ein Wort wörtlich oder gleichnishaft, urbildhaft oder abbildhaft gemeint war.

Das ist die Aufgabe der Gnostiker: Die rechten Namen finden, damit die irdische Welt in Beziehung zur transzendenten gesetzt werden kann. Die Welt ist von schlechten Engeln gestaltet worden und ist daher intransparent. Der Mensch muß entdecken, welche Namen die Dinge tragen, um zu sehen, welches Bild von oben sie darstellen. Namen sind also nicht konventionelle Bezeichnungen, sie sind - wie es auch im Kratylos-Dialog entwickelt wird - wesensgemäße Bezeichnungen. Die Namen beziehen sich auf den Typos (das Urbild) der sinnlichen Dinge, nicht auf die Dinge selbst! Die Funktion der Namensgebung wäre dann die Erhellung der metaphysischen Strukturen zwischen den Gegenständen, nicht die Benennung von vorhandenen Gegenständen. Die Spekulation beginnt ins rein Transzendente abzuheben, weil ab einem genügend hohen Abstraktionsgrad der Unterschied von Namen und Bild verschwimmt und beide zu funktionalen Äquivalenten werden: Die Namen sind Abbilder von Vorbildern, die Bilder Vorbilder für Namen. Das System schließt sich, und es öffnet sich der Bereich freier Äquivokationen, wenn nun beides, Namen und Bilder, „oben" angesiedelt ist. Dasjenige, *womit* kommuniziert wird, die Begriffe, sind überweltliche Namen. Der Inhalt, *worüber* kommuniziert wird, sind überweltliche Bilder. Vor diesem entfesselten Platonismus können Vielheit und Einheit einander widerspruchsfrei bezeichnen. Man gibt jedem der Begriffe einen Namen und stellt sie in ein gemeinsames Bild. Das Bild löst den Widerspruch diachron auf: Das Viele kommt aus dem Einen hervor. Das Eine besitzt viele Namen, die nacheinander ausgesagt werden (ontologisch: hervorgehen). Damit das ursprünglich Eine nicht eins neben dem Vielen anderen wird, erhält es einen neuen Namen. Die Differenz der beiden Namen (dem vor der Differenzierung und dem nach der Differenzierung) verlangt nach einem dritten, der die Beziehung beider beschreibt, denn das antike ontologische Schema muß in einen höchsten Einheitsbegriff münden. Dieser dritte Begriff kann nun auf einer anderen Ebene liegen, dann

ist er ein negativer Anschluß und beobachtet das Verhältnis von erstem und zweitem Namen. Er kann aber auch auf derselben Ebene liegen als dritter Name, dann ist er ein positiver Anschluß und führt die Operation fort. Dieses Spiel der Namen findet z.B. zwischen Bythos, Propater und Sige (oder Ennoia) statt. Der erste der drei Namen bezeichnet den Anfang, der andere die Folge, der dritte die Einheit der Differenz aus Anfang und Folge. Die Gnostiker verwenden aber die Sige nicht als Abschlußbegriff, um „Emanation an sich" zu bezeichnen und Äonenhervorgänge „allgemein" zu beschreiben, sondern sie bauen „Emanation" als Operation in das System ein: Der Hervorgang wird mit einem gleichartigen, aber eigenen Äon dargestellt. Das Spiel beginnt von neuem.

Namenlehre im Philippus-Evangelium

Eine Detailbetrachtung des Philippus-Evangeliums soll diese Behauptungen erhärten. Neben den ikonischen Verhältnissen im *Ptolemäus-Mythos* sind die Namen im Philippus-Evangelium[28] der prägnanteste Beweis für die Verfeinerung und auch Überschätzung der Bildtheologie. Namen sind Begriffe für Bilder *und* sind im Gnostizismus selbst Bilder.[29]

Aber Namen täuschen. Sie führen in die Irre, sie lenken vom Wahren, Festen ab und leiten um zum Unwahren, Unbeständigen, Kosmischen. Sie dienen den bösen Archonten dazu, ihre Verführungen an den Menschen zu vollziehen, indem sie dem Schlechten die Namen des Guten geben. Selbst die Namen „Gott", „Leben", „Vater", „Sohn" sind nur Bezeichnungen. Die hörbaren und aussprechbaren Namen „gehören zu dieser Welt, sie sollen in die Irre führen".[30] Ein plastisches Beispiel bietet das Philippus-Evangelium mit seiner Interpretation des Namens des Erlösers. Der Christenname wirkt in der Welt anders als alle anderen Bezeichnungen (Barbar, Grieche, Römer). „Christus" ist eine Formel, bei deren Nennung böse Mächte erschauern.[31] Der Name wird genauer untersucht, in verschiedene Sprachen übersetzt und mit anderen Beinamen des Erlösers (Nazoräer, Jesus, Messias) verglichen.[32] Der Autor unterscheidet die Namen in geheime und öffentliche. Letztere sind Bezeich-

---

[28] Explizit von der Funktion der „Namen" handelt Philippus-Evangelium NH 2,53,14-2,54,31. Vgl. hierzu Koschorke, K., Die 'Namen' im Philippusevangelium. Beobachtungen zur Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 64 (1973) 307-332; Gaffron, H.-G., Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente, Bonn 1969.

[29] Der Platonismus bot bei der Funktionsbestimmung der Namen viele Möglichkeiten. Im Dialog „Kratylos", der das Problem von Begriff und Bezeichnung traktiert, wird die Entstehung der Namen einerseits als Konvention gedeutet, andererseits als Lautnachahmung.

[30] PhilEv NH 2,53,35f. (Übersetzung Berger/Nord, 1083).

[31] Vgl. PhilEv NH 2,62,26-35.

[32] Vgl. PhilEv NH 2,62,18-26 und 2,56,3-13. Vgl. auch PhilEv NH 2,0,10-15, wo die Namensunterscheidung an der „Echamoth" vorgenommen wird.

nungen, die in vielen Sprachen vorkommen. Die geheimen Namen aber sind „eigentlich". Sie eignen dem Bezeichneten und sind nicht übersetzbar, allen voran der Name „Jesus". Das Philippus-Evangelium kehrt hiermit die übliche Verwendung um: die Funktionsangabe „Messias" wird zur Äußerlichkeit erklärt, der aramäische Eigenname „Jesus" zum wahren, geheimen Bedeutungsträger. Der Name, den aber der Vater dem Sohn gegeben hat, ist der einzige, den man nicht ausspricht: „Diejenigen, die ihn empfangen haben, kennen ihn zwar, doch sie sprechen ihn nicht aus."[33] Er darf nur innerlich gewußt werden. Diesen Namen zu besitzen bedeutet, daß man existiert. Der Gnostiker trägt den Namen des Vaters und *ist* damit der Sohn Christus! Menschen mit üblichen Namen *sind* nicht im ontologischen Sinn.[34]

Was bedeutet das für die Kommunizierbarkeit? Namen sind zwar notwendig für Menschen, um sich zu verständigen, aber sie verbergen die Welt. In dieser Welt ist nichts so, wie es scheint: „In dieser sichtbaren Welt gibt es Gutes und Böses. Aber das Gute ist nicht gut und das Böse nicht böse."[35] Alles Aussagbare verbleibt in eschatologischer Vorläufigkeit und in epistemologischer Zweideutigkeit. Die Wahrheit ist letztlich nicht *a-lêtheia*, sie ist nur gegenwärtig in der Form der *lêthê*. Wollte man vom Göttlichen reden, so

---

[33] Übersetzung Berger K./Nord, Ch., Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt am Main/Leipzig 1999, 1083. Laut Koschorke, K., Die 'Namen' im Philippusevangelium. Beobachtungen zur Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 64 (1973) 307-332, hier 309 steht hinter „kennen" *noein*.

[34] Vgl. Story, C. I. K., The Nature of Truth in the „Gospel of Truth" and in the Writings of JustinMartyr. A Study of the Pattern of Orthodoxy in the Middle of the Second Christian Century, Leiden 1970, 35. Dort wird auf den in den vielen Übersetzungen übergangenen Zusammenhang von Existieren = Namen-Tragen in EvVer NH 1,39,11-14 hingewiesen.

Diese in Wortanalysen hilfreiche Studie ist eine der ersten und bis dato wenigen, die einen direkten Vergleich eines Kirchenvaters mit einem Nag Hammadi-Text wagt. Aber die Arbeit von Story bietet über die semantischen Vergleiche kaum theologische Einsichten. Sie ist offensichtlich von dem Interesse geleitet, Justin zu rehabilitieren und das Evangelium Veritatis zu kompromittieren. Die Hauptthese, daß EvVer anthropozentrisch denke, Justin dagegen theozentrisch (vgl. ebd., 214-219), ist verfehlt. Die valentinianische Gnosis leidet an einer Überdosis Transzendenz, nicht an zuviel Menschenfreundlichkeit. Justin wiederum will doch die historische Faktizität von Prophetenweissagung und Erfüllung durch Christus nachweisen. Gerade er argumentiert anthropozentrisch, d.h. er setzt eine natürliche Vernunftausstattung aller Menschen voraus. Das Evangelium Veritatis vermeidet die Verankerung in immanenter Geschichte (einzige Ausnahme: Erwähnung der Kreuzigung), der gesamte Traktat verbleibt in abstrakten Ausführungen über die himmlische Entstehung des Irrtums und seine ebenso himmlische Auflösung. Story müßte vorab klären, wie Anthropozentrik zu verstehen sei: Ist der Mensch Gegenstand oder Adressat eines Textes?

[35] PhilEv NH 2,66,10-14 (Übersetzung Berger/Nord, 1094). Ganz ähnlich 2,53,14-19: „Deswegen sind die Guten nicht gut, die Bösen nicht böse, Leben ist nicht Leben, und Tod ist nicht Tod." (Übersetzung Berger K./Nord, Ch., Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt am Main/Leipzig 1999, 1082).

müßte man also schweigen, denken, wissen. Die Unterscheidung zwischen wahren und Pseudo-Namen kann man demnach nicht öffentlich sagen und verteidigen, denn dazu müßte man sich wieder kosmischer Namen bedienen. Die Sprache der Gnostiker verbietet sich selbst jegliche Kontrolle. Sie stürzt in eine Spirale von Verbergung und Unentscheidbarkeit: Wer eindeutig spricht, irrt, wer mehrdeutig spricht, läßt der Wahrheit Raum. Die Gnostiker kommunizierten ohne Information und ohne Verstehen. Ihre Predigt war vom Selbstverständnis her reine Mitteilung: Man spricht den anderen Wissenden an, ohne ihm etwas zu sagen.[36]

6.2.4 Exkurs: Gnostische Semiotik

Der Semiotiker Joel Fineman bietet eine der wenigen Studien, in der die Spirale der Mehrdeutigkeit nicht wie üblich nur festgestellt oder historisch verglichen oder dogmatisch kritisiert, sondern auch theorietechnisch aufgelöst wird.[37] Die Hauptthese lautet: Die Valentinianer verwenden eine Namens-Theologie, die zu einer prinzipiell unabschließbaren Verweiskette führt, weil mit ihr jede Realitätsunterstellung kategorisch ausgeschlossen wird. Fineman spricht treffend von „Metaphernfrömmigkeit". (Seine Argumentation wird im folgenden auf das Wesentliche vereinfacht). Eine Metapher besteht aus vier Elementen:

Subjektssignifikant	:	Prädikatssignifikant
Subjektssignifikat	:	Prädikatssignifikat

Legende: Über dem Bruchstrich steht das bezeichnende Zeichen, unter dem Bruchstrich das bezeichnete Zeichen.[38] Mit Subjekt ist das grammatikalische Subjekt gemeint, mit Prädikat das grammatikalische Prädikat. Die Doppelpunkte bedeuten: „verhält sich wie".

Namen Gottes verdrängen den Begriff Gottes

---

[36] Von hier ist es nicht weit zum Vorschlag Bultmanns, alle christliche Predigt bestehe im existenzialen Ruf, dem Kerygma. Das Vorbild hierfür war Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen (15. Auflage) 1984, darin besonders das Kapitel zu Ruf und Gewissen.

[37] Fineman, J., Gnosis and the Piety of Metaphor. The Gospel of Truth, in: Layton, B. (Hg.), The Rediscovery of Gnosticism, Bd. 1: The School of Valentinus, Leiden 1980, 289-312.

[38] Wohlgemerkt, es geht nicht um Zeichen und Ding, sondern das Ding wird in der Semiotik wiederum durch ein Zeichen dargestellt. Verwirrend ist zunächst, daß an die Stelle des Dings das *bezeichnende* Zeichen tritt, nicht das bezeichnete Zeichen. Das erklärt sich so: Die Dingvorstellung „dieser Apfel da" bestimmt aktiv die Wortvorstellung „Apfel", der empirische Einzelfall bestimmt die ideale Vorstellung.

Konkretes	verhält sich wie	Bezeichner	verhält sich wie	Name
Abstraktes		Bezeichnetes		Begriff

Z.B.: „Gott ist ein Färber“[39] hat die Form „S = P“, wobei S und P jeweils aus dem Bruch Signifikant/Signifikat bestehen:[40]

Gott als Name	:	Färber als Name
Gott als Begriff	:	Färber als Begriff

Bei Metaphern wird der ursprüngliche Bezeichner (Subjektssignifikant „Gott als Name“) durch einen anderen (Prädikatssignifikant „Färber als Name“) ersetzt. Der ursprüngliche Bezeichner fällt dadurch unter den Bruchstrich, d.h. er wird selbst zum Bezeichneten.

Färber als Name	:	~~Gott als Name~~
~~Gott als Name~~	:	Gott als Begriff

„Gott als Name” wird herausgekürzt, weil es zugleich selbst bezeichnet und bezeichnet wird. Damit ergibt sich die Form der Metapher:

Färber als Name

Gott als Begriff

Der Sohn als Bild des Vaters

Der christliche Glaube geht von der Basisbehauptung aus, daß Jesus Christus nicht nur vom Vater kommt, nicht nur von ihm kündet, sondern Gott *ist:* „Der Sohn ist Gott“. Bei solchen Aussagen ist zunächst nicht auszumachen, welches Glied als Subjekt und welches als Prädikat fungiert. Ist „Sohn“ eine Aussage über Gott? Oder ist „Gott“ eine Aussage über den Sohn? Das läßt sich nur entscheiden, wenn man festlegt, auf welcher Seite die Realitätsunterstellung liegt: Entweder ist der Sohn ein Begriff für die Wirklichkeit (hier: für den Namen) Gottes, oder Gott ist ein Begriff für die Wirklichkeit (hier: für den Namen) des Sohns. Der Gnostizismus setzt statt „Gott“ stets „Vater“ ein und gibt der Aussage damit ein eindeutiges Gefälle: Der Sohn ist ein Bild des Vaters, und nicht umgekehrt:

Vater als Name	:	Sohn als Name

---

[39] PhilEv NH 2,61,12f.

[40] Der Einfachheit halber wird hier Signifikant mit **N**(ame) und das Signifikat mit **B**(egriff) dargestellt. S steht für Subjekt, P für Prädikat. Der erste Term stellt die Aussage dar, der zweite die Substitution, der dritte die Metapher. So ergibt sich als allgemeine Formel für die metaphorologische Umwandlung:

S**N** : P**N**	=	PN : SN	=	PN
S**B** : P**B**	=	SN : SB		SB

Macht man die Ersetzungen und Kürzungen deutlich, so ergibt sich:

SN : PN	=	PN : ~~SN~~	=	PN
SB : ~~PB~~		~~SN~~ : SB		SB

Das Prädikat als Begriff PB wird bereits im ersten Term eliminiert. Bei Metaphern interessiert am Prädikat eben nur der Name (die Dingvorstellung) und nicht der Begriff (die Wortvorstellung). Der Begriff des Subjekts bleibt das einzige Bezeichenbare.

Vater als Begriff : Sohn als Begriff

Die Metapher aus beiden lautet: Die Dingvorstellung „Sohn“ bestimmt die Wortvorstellung „Vater“:

Sohn als Name

Vater als Begriff

„Sohn“ wird nur als Name kommuniziert, nie als Begriff. Ontologisch gesprochen: Er ist dem Vater nur ähnlich, nicht mit ihm identisch. Der Sohn stellt eine depotenzierte Form des Vaters dar.

Wie müßte die Formel lauten, um die Gleichheit beider aufrechtzuerhalten, obwohl der Sohn nur Bild des Vaters ist? Dies gelingt in der Orthodoxie dadurch, daß *beide* auf einen gemeinsamen Begriff „Gott“ bezogen werden, von dem „Sohn“ und „Vater“ je einen Aspekt (dogmatisch: eine Person) bilden. Dem Gnostizismus ist diese Gleichheitsformel verwehrt, weil er dem Vater und dem Sohn je einen eigenen Gottesbegriff zuordnet: der Vater ist der Hochgott, der Sohn ist der funktionale Gott (Offenbarungsfunktion).[41]

Fineman wendet diese Figur im „Evangelium der Wahrheit“ an folgendem Satz an „Der Name des Vaters aber ist der Sohn.“[42] Leider versäumt Fineman, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß die gnostische Gleichung das Subjekts-Prädikats-Verhältnis umdreht. Es heißt hier nicht: „Der Sohn ist (ein Bild für/wie) der Vatername“, sondern: „Der Vatername ist (ein Bild für/wie) der Sohn.“ Das EvVer behandelt den „Namen des Vaters“ als Prädikat, den „Sohn“ als Subjekt:

Sohn als Name : „Name des Vaters“ als Name

Sohn als Begriff : „Name des Vaters“ als Begriff

Der Prädikatssignifikant ersetzt das Subjektssignifikat

„Name des Vaters“ als Name : ~~Sohn als Name~~

~~Sohn als Name~~ : Sohn als Begriff

und resultiert in der Metapher:

„Name des Vaters“ als Name

Sohn als Begriff

---

41 Story setzt „Name“ vorschnell mit „real essence“ oder „nature“ gleich. Wäre der Name so etwas wie der scholastische Begriff für ein Seiendes, dann bräuchte seine Unsichtbarkeit nicht mehrmals betont werden. Name ist nur die Andeutung von Wahrheit, nicht die Wahrheit selbst. Vgl. Story, C. I. K., The Nature of Truth in the „Gospel of Truth“ and in the Writings of Justin Martyr. A Study of the Pattern of Orthodoxy in the Middle of the Second Christian Century, Leiden 1970, 33-38.

42 EvVer NH 1,38,7.

Wäre das Subjekts-Prädikats-Verhältnis

„Name des Vaters“ als Name	:	Sohn als Name
„Name des Vaters“ als Begriff	:	Sohn als Begriff

ergäbe sich:

Sohn als Name

„Name des Vaters“ als Begriff

Dies hätte den epistemologischen Vorteil, daß vom Vater eine Wortvorstellung geblieben wäre. In der oberen Metapher ist der Vater auf zweifache Weise semiotisch entschwunden: Erstens wird sein Begriff herausgekürzt, zweitens ist von ihm nur der Name als Name zugänglich. Dies entspricht dem Mythos, daß der Bythos in unsagbaren Höhen noch über/vor dem Pleroma west. Der Vater ist von Anfang an verborgen. Sein bezeichenbarer Begriff wird bereits am Anfang als „Name“ vorgestellt. Der Vater sagt sich selbst aus, aber behält seinen Begriff für sich. Der ausgesagte Logos/Sohn/Nous hat zwar privilegierten Zugang zu ihm, aber auch er repräsentiert (mythologisch: „er weiß“) nur den Namen.

So bildet sich eine Kette von Metaphern aus dem Motiv heraus, das Unbegreifliche zu benennen, hier: den Vater sagbar zu machen. Will man die bisherige Metapher (Sohn als Begriff für den Namen des Vaters) konkretisieren, indem man sie auf den auf Erden erschienenen Jesus bezieht, so lautet das Zeichenverhältnis:

Jesus als Name	:	„Name des Vaters“ als Name
Jesus als Begriff	:	~~Sohn als Begriff~~

Nach der Ersetzung

„Name des Vaters“ als Name	:	~~Jesus als Name~~
~~Jesus als Name~~	:	Jesus als Begriff

ergibt sich wieder:

„Name des Vaters“ als Name

Jesus als Begriff

Alle weiteren Versuche, den Vater zu konkretisieren, scheitern, weil über dem Bruchstrich der „‘Name des Vaters’ als Name“ immer wieder auftaucht und alle Versinnbildlichungen auf Distanz hält. In der Metapher-Kette wird das Fehlen einer Realitätsunterstellung immer weiter nach unten verschoben. Bild imitiert Bild imitiert Bild, aber man gelangt nie zur Gleichung „Der Sohn *ist* Gott“. Der Fehler liegt im Ausgangspunkt, den Sohn *als Namen* des Vaters zu denken.[43]

[43] Im Diskussionsprotokoll bringt es Fineman auf den Punkt: „Irenaeus’s response was a denial of the whole process of metaphor; it represents the orthodoxy which succeeds the

6.2.5 Inflationsgefahr

Der Name des Vaters wird durch den Sohn repräsentiert, der Sohn durch Jesus, Jesus durch das Pneuma, das Pneuma durch das Sakrament (Brautgemach), das Sakrament durch die Schrift, die Schrift durch die Auslegung; die Auslegung aber geschieht in Bildern und Namen. Der Valentinianismus bezieht die in Textform vorliegende Schrift und die in Praxisform vorliegenden Riten in seine Analogiekette ein. Dadurch unterscheidet er sich von einer konsequenten negativen Theologie. Diese gelangt aufgrund ausgiebiger Spekulation zu dem Schluß, daß Gott unaussprechlich sei. Die Gnosis sagt dasselbe, aber unter Berufung auf die Offenbarung Gottes. Sie nimmt die christlichen Schriften und erschließt aus ihnen, daß Gott selbst sagt, er sei unerkennbar und nur in Metaphern gegenwärtig. In dieser Form schließt sich negative Theologie hermetisch ab. Ihr Gegenpol, die positive Offenbarung, wird zum Kronzeugen erkoren und damit zum Gleichnispool für etwas prinzipiell Unsagbares. Die Offenbarung ist nicht offenbar: „Er offenbarte sich nämlich als Erkenntnis, [...] das ist die Erkenntnis des lebendigen Buches, das er offenbart hat den Äonen am Ende als seine Schrift(zeichen), wobei er selbst nicht offenbar ist [...], sondern es sind Schriftzeichen der Wahrheit.“[44] Auch der ptolemäische Mythos beginnt mit der Unmöglichkeit, Gott zu erkennen. Sophia fällt, weil sie nicht erkannt hat, daß der Vater nur durch die vom Nous und Logos vermittelten Bilder „erkennbar“ ist. Das Erkenntnisverbot hat nun durchaus paradoxe Folgen: Es schlägt um in wiederholte Nachahmungen. Sophia gibt Bilder vom Pleroma nach unten in die Welt (Kenoma), der Demiurg fabriziert schlechte Kopien, die Offenbarung spricht in Gleichnissen. In der Leere wird die Fülle bildhaft imitiert.

Bildvermehrung

Anders als der Platonismus projiziert die Gnosis ihre Abbildstruktur auf die untere *und* obere Welt. *Alles ist Bild*: das irdisch Seiende wie das überirdisch „Seiende“. Die Wahrheit ist selbst Bild. Das Wahre ist das Bildhafte. Die Verwendung von Bildern ist demnach nicht nur eine Notlösung, weil es keine besseren Zugänge zum Transzendenten gibt, sondern Bilder sind der adäquate Weg. Wer also über das Transzendente reden will, muß es zwangsläufig in Bildern tun. Was zunächst als unvermeidliches Erkenntnishindernis erschien, entpuppt sich als einzige und wahre Weise, Erkenntnis zu erlangen. Auch der Erlöser und Offenbarer Christus ist nur ein Bild, der Logos offenbart die „Tiefe des Denkens des Vaters“,[45] aber das Wort spricht „im Schweigen der

---

heresy and denies the heresy’s priority. The issue is whether we have, ‘The Name of the Father is the Son’, or ‘The Father is the Son’.“ Layton, B. (Hg.), The Rediscovery of Gnosticism, Bd. 1: The School of Valentinus, Leiden 1980, 314.

[44] EvVer NH 1,22,36.38 und 1,23,9.

[45] Vgl. 1Kor 2,7.10.13 „Vielmehr verkündigen wir das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes, die Gott vor allen Zeiten vorausbestimmt hat zu unserer Verherrlichung. [...] Denn uns hat es Gott enthüllt durch den Geist. Der Geist ergründet nämlich alles,

Gnade“.[46] Auch der Sohn kennt den Willen des Vaters nicht, denn er fungiert als Wille des Vaters.[47] „What I am suggesting is that Valentinianism accepts the metaphysical assumption of the antimimetic tradition, but that then, in a strange reversal, it thinks its theology through the very substitution that antimimeticism deplored. Thus Valentinianism becomes the piety of metaphorization *per se*, placing representation prior to presence itself in that the latter is perceived as the consequence of the former since it is only through naming, imitation, metaphor that the ultimate signified of all signifiers is created, redeemed and lost.“[48]

Woher kommt der Zweifel am Endgültigen? Man muß es für ausgeschlossen halten, daß die Betonung der Ambivalenz im Philippus-Evangelium eine Reaktion auf die kirchlichen Bemühungen ist, den Glauben festzuschreiben. Gemeinhin nimmt man den umgekehrten Weg an: Die Ausbildung einer kirchlichen Sprachregelung (mittels einer Glaubensregel) sei angesichts der gnostischen Sprachverwirrung notwendig gewesen. Aber die Gnostiker waren ihrerseits fein unterscheidende Exegeten, die vielleicht früher als das Kirchenchristentum spürten, daß man sich durch allzu wörtliche Auslegung alle Probleme des Alten Testamentes einhandelt.

Der Valentinianer Ptolemäus erklärt der Christin Flora, daß die Schrift verschiedene Bedeutungen habe, weil sie von verschiedenen Autoren (Moses, Älteste, Gott) stam-

---

auch die Tiefen Gottes. [...] Davon reden wir auch, nicht mit Worten, wie menschliche Weisheit sie lehrt, sondern wie der Geist sie lehrt, indem wir den Geisterfüllten das Wirken des Geistes deuten.“ (Andere Übersetzung: „... indem wir Wirkungen des Geistes mit geistgewirkten Worten wiedergeben.“ Übersetzung Berger/Nord, 88: „Durch den Heiligen Geist kann ich verstehen, was Geist Gottes ist.“) Die Geistspekulation könnte hier abheben in eine hermetische, geistliche Kommunikation, aber Paulus unterbricht sie immer wieder durch den Hinweis auf die „Botschaft vom Kreuz“. Letztlich geht es nicht darum, die Tiefen Gottes auszuloten, sondern Leiden und Sterben Christi richtig zu verstehen. Die Theologie des Paulus ist geradezu ein großangelegtes Ablenkungsmanöver weg von der Tiefenspekulation hin zur Meditation über die paradoxe Gleichung „Sein Kreuz ist unsere Erlösung“.

Schmithals vermutet die Herkunft dieser gnostischen Motive bei einem sehr frühen Zweig des Christentums, das Paulus aus seinem zwei- bis dreijährigem Aufenthalt in Damaskus und Arabien mitgebracht habe. Dort sei er einem universalistischen, von einer jüdischen Gnosis inspirierten Christentum begegnet. Vgl. Schmithals, W., Zur Herkunft der gnostischen Elemente in der Sprache des Paulus, in: Aland, B. (Hg.), Gnosis, Göttingen 1978, 385-414, hier 393f. 404. 413f. Allerdings benutzt Schmithals einen extrem weiten Gnosisbegriff, der auch enthusiastische, innerliche und universalistische Erlösungsvorstellungen einbezieht.

[46] EvVer NH 1,37,7-15 (Übersetzung Berger/Nord, 1062).

[47] Vgl. EvVer NH 1,37,25-34. Strenggenommen gibt es auch im Pleroma keine Erkenntnis des Vaters, weil dort alle Äonen, alle erlösten Pneumatiker selbst zu Licht und Fülle werden, so daß sie in ihrer eigenständigen Form als Beobachter verschwinden. Der Bythos ist dem Pleroma gegenüber transzendent.

[48] Fineman, J., Gnosis and the Piety of Metaphor. The Gospel of Truth, in: Layton, B. (Hg.), The Rediscovery of Gnosticism, Bd. 1: The School of Valentinus, Leiden 1980, 289-312, hier 305.

> me[49] und unterschiedliche Wörtlichkeit besitze: Ein Teil sei wörtlich zu nehmen (zum Beispiel der Dekalog), ein Teil sei zu verwerfen (zum Beispiel das Rachegebot) und ein Teil sei nur „typisch und symbolisch" (zum Beispiel das Ritualgesetz über Opfer).[50] Diese Passagen des Alten Testamentes enthielten Abbilder des Oberen und Pneumatischen. Ptolemäus argumentiert lukanisch-justinisch: die *typoi* fungierten als Vorausbilder, deren Bedeutung erst mit der Erfüllung durch den Heiland klar werde. „Nach dem Sichtbaren, nach der Erfüllung im Leiblichen, wurde es [das Ritualgesetz] aufgehoben, nach dem Pneumatischen wurde es hinaufgehoben, die Namen blieben dieselben, aber die Sache wurde geändert. [...] Denn die Bilder und Symbole deuten andere Dinge an und waren gut, solange die Wahrheit nicht da war. Wo aber die Wahrheit da ist, muß man das tun, was der Wahrheit, nicht das, was den Bildern eignet."[51]

Die Wahrheit spaltet die Bilder in ihren wörtlichen, irdischen, sichtbaren Teil einerseits und den symbolischen, überirdischen, unsichtbaren Teil andererseits. Etwas Wahres braucht immer zwei Namen, einen für oben und einen für unten: „'Vater' und 'Sohn' sind Namen, die immer das gleiche bedeuten. 'Heiliger Geist' ist ein Name mit zwei Bedeutungen. Vater und Sohn sind überall; oben und unten, im verborgenen und im Sichtbaren. Der Heilige Geist ist im Sichtbaren, das heißt: unten. Oder er ist im verborgenen, das heißt: oben."[52] Wer die Schrift richtig liest, erfährt aus ihr die Zusammenhänge in der pneumatischen Welt. Die Gnostiker forderten eine „geistliche" Schriftlesung gegen den vulgären Schriftgebrauch der sakramentalistischen Gemeindechristen. Die gnostische Kommunikation begibt sich damit in ein verhängnisvolles Paradox: Zum einen soll die himmlische Bedeutung aller Zeichen (Riten, Schriften, Bilder) gesucht werden, zum anderen kann die Bedeutung nie ausgesagt werden. Damit wird Transzendenz | Immanenz erstens zu Transzendenz || Immanenz, weil es keine immanenten Kanäle von der Immanenz zur Transzendenz gibt, sondern nur transzendente, wahre, pneumatische Verbindungen zugelassen werden. Es fehlt die Konvertibilität durch die Kontingenzformel, welche ermöglicht, daß Transzendentes im Immanenten vorkommt und umgekehrt. Weiterhin wird Transzendenz || Immanenz zu Immanenz || Transzendenz, denn man kann nur am transzendenten Pol anschließen. Das Immanente ist mit reiner Abschlußfunktion belegt. Wo etwas irdisch, konkret wird, muß man aufhören zu reden oder darauf hinweisen, daß es „nicht so gemeint" ist. So ist es verständlich, daß diese paradoxe Anweisung eine immense Bilder- und Namensproduktion propellierte. Man mußte vermeiden, etwas Endgültiges zu sagen. Um nicht nur zu schweigen, mußte

---

[49] Vgl. Ptolemäus an Flora, in: Epiphanius, Panarion 33,4,11. Geschickt erläutert Ptolemäus erst am Ende des Briefes, das es sich beim gesetzgebenden Gott um den Weltenbildner-Gott, den „Gott der Gerechtigkeit" handelt und nicht um den vollkommenen Gott, von dem der Heiland gekommen ist. Wie hätte auch ein vollkommener Gott ein vermischtes Gesetz erlassen können? Siehe unten (8.3.5).

[50] Vgl. Ptolemäus an Flora, in: Epiphanius, Panarion 33,5,2.

[51] Ptolemäus an Flora, in: Epiphanius, Panarion 33,5,9 und 33,6,4-5 (Übersetzung Foerster, W., Die Gnosis. Bd. 1: Zeugnisse der Kirchenväter, Zürich/Stuttgart 1969, 210f.).

[52] PhilEv NH 2,59,12-17 (Logion 33. Übersetzung Berger/Nord, 1088.).

jede Erkenntnis als vorläufig kommuniziert werden.[53] Dies geschah durch die Aufspaltung in sichtbar | unsichtbar, wobei nur am Unsichtbaren angeschlossen werden konnte. Der Anschluß wiederum spaltete sich in den sichtbaren und wiederum unsichtbaren Teil des Unsichtbaren usw. Die Kommunikation kann sich zwar zunächst fortsetzen, aber nur indem sie die Aufdeckung ihrer Währung immer weiter verschiebt, d.h. durch neue Bilder immer wieder „zwischenfinanziert". Die Währung, hier die Semantik, inflationiert; sie bedeutet mehr, als sie sagt. Die Zunahme an Bedeutung mußte aber durch Theologie erstens nach außen begrenzt, zweitens innen konsistent gehalten werden: Wie kann man die Zusammenhänge der pneumatischen Namen herstellen, wenn jeweils die Verbindungen zur psychischen und irdischen Zeichenwelt gekappt werden?

Selbstbefriedigungsverbot

Ohne die Beobachtbarkeit des Mediums gäbe es keine Kontrolle von beliebiger Herstellung. Medien dürfen nur in bestimmten Grenzen vermehrt werden, sonst verlieren sie ihre Fähigkeit, Selektionsgewinne weiterzugeben. Wenn zuviel Geld gedruckt wird, kann man sich immer weniger davon kaufen; wenn zuviel masturbiert wird, erlischt die sexuelle Attraktion durch andere; wenn zuviele private Offenbarungen stattfinden, senkt es die Verbindlichkeit der Ausgangsoffenbarung. Das war ein Argument gegen die prophetischen Eingebungen der Montanisten, die sich auf paulinische Charismen beriefen, das ist aber auch ein Argument gegen den Gnostizismus, bei dem man zunächst vermuten möchte, daß die Gegenwart des Pneumas in der Welt streng kontingentiert ist. Denn systemische Selbstbefriedigung ist nur dann behandelbar, wenn sie für Medienbenutzer beobachtbar ist und wenn es Werte gibt, an denen der Erfolg des Mediums gemessen werden kann: der Warenkorb, an dem Inflation sichtbar wird; der Sexualakt, an dessen Intensität Erregbarkeit sichtbar wird.

Was aber ist das „Erfolgskriterium" der Religion? Es gibt codetheoretisch nur zwei Möglichkeiten: Wissen von Gott und Erlösung für den Menschen, also die Konvertierbarkeit der Codeseiten. Das Transzendente soll zum Immanenten gelangen können: *Offenbarung*. Und umgekehrt: Das Immanente soll zum Transzendenten gelangen können: *Erlösung*. Wenn diese beiden Leistungen nicht mehr erfüllt werden, ist das Medium untauglich geworden. Es gibt zu viel wertloses oder zu wenig werthaftes religiöses Wissen. Das Problem der Religion liegt darin, daß der religiöse Akt selbst nicht sichtbar ist: Wenn jemand einem religiösen Text oder einer Predigt „glaubt", darf er nicht nur innerlich zustimmen, sondern muß, indem er etwas sagt oder tut, religiös agieren können: Sakramente und Gebete (bei moralischer Zweitcodierung

[53] Schweigende Mystik wurde denn auch zur einzigen Überlebensform der Gnosis innerhalb des Christentums. Vgl. nur die scharfe Kritik Barths an der Mystik als eine Art innerchristlicher Glaubensverweigerung in Barth, K., Kirchliche Dogmatik, §17.2.

auch sittlich gute Werke). Der Gnostizismus verstößt gegen das Gebot der Sichtbarkeit. Er definiert umgekehrt: Daß etwas sichtbar ist, zeigt, daß es für religiöses Wissen nicht taugt, allenfalls für sein äußerliche Veranschaulichung. Daher depotenzieren die gnostischen Schriften ihre Medien laufend: Die Sakramente sind zusammengesetzt aus streng geteilten Hälften, den wertlosen Riten und den unsichtbaren Vorgängen im Pleroma.

Es kommt bei der Rückbeziehung des Transzendenten in das Immanente darauf an, ob es als sporadisches und damit unbeobachtbares, unverläßliches Vorkommen von Transzendenz im Immanenten gedacht wird, bei der das Transzendente selbst unerwartbar entscheidet, wo es sich offenbart, oder ob sich die Rückbeziehung als Konditionierung - also die Angabe von regulierenden Kontexten - formuliert. Dabei muß die Gratuität des Vorkommens gewahrt bleiben. So bleibt nur die Figur der *Inkarnation*: Die orthodoxe Dogmatik begeht eine systemtheoretische Inkonsequenz, um dieses Problem zu lösen. Der Rückbezug wird als Wiedereintritt Gottes in die Welt definiert, und zwar so, daß der Inkarnierte einerseits gottwesensgleich (nicht nur ein Medium, durch das Gott spricht) ist und andererseits immanent wird (nicht nur in der Immanenz auftritt). Die Inkarnation ist sozusagen *ein Programm, das sich auf Codeebene darstellen läßt* und nicht einfach eine geheime Beziehung von Himmel und Erde, von Oben und Unten andeutet.

6.3 Justin: Relativierung durch Ethik

Wie haben die Kirchenväter auf die Inflationierung des religiösen Mediums reagiert? Bevor beantwortet wird, welches Medium Justin bevorzugt, soll gesichtet werden, welche Medien er ablehnt.

Das Christentum war zur Zeit Justins neben den vulgären Kolportagen (Kannibalismus, Menschenopfer, Katastrophenmagnete) wegen der für jedermann wahrnehmbaren Weigerung, sich an öffentlichen Riten - wie Umzüge oder Auflegen von ein paar Weihrauchkörnern - zu beteiligen, Anfeindungen ausgesetzt. Wieso sollte man Leuten glauben, das Reich ihres Messias sei nicht von dieser Welt, wenn sie schon in selbstverständlichen Gewohnheiten prinzipielle Unterschiede machten?[1] Das Christentum wurde Mitte des 2. Jahr-

[1] Dodds vermutet, daß die Christen in dieser Frage deshalb zu keinerlei Kompromiß bereit waren, weil sie spürten, „daß noch das formalste Zugeständnis an den heidnischen Kult am Ende dazu führen würde, daß das Christentum wie all die anderen orientalischen Religionen vom allumfassenden Magen des griechisch-römischen Heidentums verschlungen und verdaut werden würde." Dodds, E. R., Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin, Frankfurt am Main 1985 (engl. 1965), darin besonders Kap. 4: Der Dialog des Heidentums mit dem Christentum, 92-117, hier 100. Daß man solche Einsichten, die aus der Vogelschau-Perspektive des Geschichtswissenschaftlers gewonnen wurden, auch von einfachen Christen und ihren Apologeten erwarten darf, muß bezweifelt werden. Man

hunderts öffentlich als unvernünftiger Ritus beargwöhnt oder belächelt, und die Apologetik verteidigte das Christentum, indem sie andere Lehren/Religionen als unvernünftige Riten angriff.

6.3.1 Justins Kultkritik

Justin befand sich in der schwierigen Lage, die christliche Religion, also auch die Riten der Christen, zu rechtfertigen (Apologien) und gleichzeitig Distanz zur jüdischen Religion mit ihrem Ritualgesetz und zur heidnischen Religion mit ihren Götzenopfern halten zu müssen. Daher kommt es bei ihm zu komplexen Figuren der unähnlichen Ähnlichkeit. Er zieht Vergleiche aus den anderen Religionen heran, muß diese Vergleiche aber gezielt zusammenbrechen lassen, um die Besonderheit des Christlichen zu wahren. Aufschlußreich sind dabei die Differenzen zwischen seinem Optimismus auf Codeebene (Wahrheit der heidnischen Philosophie) und seinem Argwohn auf Medienebene (Unwahrheit der heidnischen Mythen und Kulte). Hier gibt es nur Nachäffer und Verzerrungen, dort gibt es viele Vorläufer.

Das Opfersystem

Bei Ganzopfern wird die gesamte Gabe der Gottheit geschenkt, bei Normalopfern nur ein Teil (meist Fett, Haut und Knochen; Fleisch und Eingeweide gehörten den Menschen). Dieser wird der Gottheit „geopfert", indem man ihn verbrennt oder verdunsten läßt. Beim anschließenden Fest-Mahl konsumieren die Opfernden die Gabe, so daß über das Opfer Mensch und Gottheit gemeinsam an einem Objekt partizipieren. Was übrigbleibt, kann mitgenommen oder verkauft werden (Götzenopferfleisch). Für diese göttlich-menschliche Opfer-Mahlgemeinschaft gelten dieselben Regeln[2] wie für rein menschliche: Das Essen sollte ausgezeichnet sein, d.h. als Opfertier kommt nur das Beste in Frage; das Opfertier sollte „rein" sein. Welche Handlung an ein Opfer angeschlossen wird, hängt von der Widmung des Spenders ab: Reinigung/Sühne für Schuld, Bündnis für kommende Krisen, Heilung von Krankheit, Orientierung bei Entscheidungen. Das ganze menschliche Bedürfnisspektrum wird über den Opferkult in den Gott-Mensch-Zusammenhang kopiert und gesteigert.

Das Opfer schafft über den bloßen Wunsch hinaus eine *vertragsähnliche Verbindlichkeit* zwischen Mensch und Gott oder zwischen Menschen unter der Assistenz einer Gottheit. Die Teilnehmer (Menschen und Gottheiten) werden zurechnungs- und sanktionsfähig. Bei Ausbleiben der vereinbarten Leistung kann der Opfernde entweder auf

---

müßte umgekehrt formulieren: Das Christentum hat überlebt, weil es durch Intransigenz die Assimilation überstanden hat. Und nicht: Die Christen waren intransigent, weil sie ihrer Religion das Überleben sichern wollten. „Wie die Juden schienen sie 'gottlose' Leute zu sein, die Bildern und Tempeln keinen angemessenen Respekt zollten. Während die Juden indessen ein altes Volk und deshalb berechtigt waren, ihre angestammten Gebräuche auszuüben, konnten die Christen, eine emporgekommene Vielvölkersekte, kein solches Privileg für sich in Anspruch nehmen." Ebd., 99.

[2] Zu den sozialen Regeln, die das Opfermahl bestimmen und die vom Opfermahl konstituiert werden, siehe: Baudy, G. J., Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches. Eine ethologische Studie über die Tischordnung als Wurzel sozialer Organisation, in: Gladigow, B./Kippenberg, H. G. (Hg.), Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München 1983, 131-174.

seine Vorleistung (die Opfergabe) verweisen oder seinen Opferritus auf Fehlerhaftigkeit hin reflektieren. So entstehen Kommunikationsketten, die ständig an Bisheriges anknüpfen und auf Zukünftiges ausgerichtet sind. „Der richtige Vollzug des Rituals wird sozial vermittelt, er stammt aus der überkommenen Tradition. Nicht Handbücher, in denen man nachschlägt, sind das Wesentliche, auch nicht ein Lehrbetrieb, der in die richtige Durchführung von Opferritualen einweist, sondern Nachahmung, ...“[3] Das Ritual setzt sich selbst fort. Einen Sonderfall bilden Bewirtungsopfer (Theoxenie), die provisorisch Beziehungspflege leisten, und reine Lobopfer, die dem höchsten Wesen gelten. Sie lösen sich aus dem Bedürfnis-Kontext, indem sie eine anlaßfreiere Gott-Mensch-Gemeinschaft aufbauen: Man macht sich (bestimmte) Götter geneigt und versichert sich ihrer Gegenwart. Systemtheoretisch ist ihre Funktion, Fortsetzbarkeit zu erzeugen, wo sonst nur einmalige Versprechen möglich wären oder punktuelle Frustrationen unausweichlich wären.

Bei rigoroser Interpretation war in den ersten beiden Jahrhunderten alles zum Verkauf angebotene Fleisch „Götzenopferfleisch“, „denn auch die Heiden schlachteten ‘rituell’ und behandelten alles Schlachtvieh als Opfer.“[4] Die einschlägige Stelle in 1Kor 8, 1-13 unterscheidet strikt zwischen der Erkenntnis, daß es neben Gott, dem alleinigen Schöpfer, keine Götzen geben kann, und den praktischen Folgen, die diese Erkenntnis auf andere, die Götzenopferfleisch für „ein gefährliches Ding“ halten, haben kann. In Spannung dazu steht 1Kor 10,14-33, wo Paulus vor den Dämonen als den Adressaten des Götzendienstes warnt. Also: unbewußter Verzehr von Götzenopferfleisch ja, bewußter Verzehr nein. Auf diese paulinische Mischung aus Erlaubnis und Verbot läßt Justin den Juden Tryphon hinweisen: Gibt es nicht unter euch Christen welche, die behaupten, der Verzehr von Götzenopfern schade nicht?[5] Auffälligerweise geht Justin in seiner Antwort nicht auf die Frage nach den Götzen ein, sondern gleitet scheinbar ab in eine Häretikerpolemik. Dial. 35,2-7 ist eine der wenigen Stellen, an denen die „Häretiker“ behandelt werden. Die Tatsache ihres Auftretens beweist die Richtigkeit der Vorhersagen Jesu, der in Mt 24 und 7 „Wölfe im Schafspelz“, „Pseudoapostel“ bzw. „Pseudopropheten“ prophezeit. Identifiziert Justin Häresie mit falschen Gottesdienst-Anweisungen?

Zum Opfersystem gehört auch seine *Kritik*, die es begleitet, weil das Opfern strukturell einem Paradox aufruht: Es kommuniziert über ein Medium, das das Niveau der Kommunikation unterbietet. Das äußert sich in vielerlei Anfragen: Sind die Götter opferbedürftig? Sind die Gaben (verbranntes Fett) gottwürdig? Sind die Abläufe anlaßgemäß? Sind die Absichten des Menschen lauter (Negativbeispiel: Prometheus täuscht Zeus)? Ersetzt das Opfer ethisches Handeln? Mit einem Satz: Ist das Opfer Gottes würdig, „rein“?[6]

---

[3] Klauck, H.-J., Die religiöse Umwelt des Urchristentums, Bd. 1: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 31.

[4] Lietzmann, H., Geschichte der alten Kirche, Berlin/New York (4./5. Auflage) 1975, 143.

[5] Vgl. Dial. 35. Hier geht es nicht mehr nur um Götzenopferfleisch, sondern um alle eßbaren Götzenopfer. Justin hat die vielfältigen, auch häuslichen Kulte vor Augen, nicht allein die rituellen Schlachtungen.

[6] Nicht nur die biblischen Propheten und die christlichen Apologeten, auch die pythagoräischen, orphischen und stoischen Philosophen traktieren diese Fragen *in extenso*. Worin besteht das reine und wahre Opfer? Kurz gesagt: Wie muß man es machen, damit es funktioniert?

Das Problem der Opfergabe ist im Kultwesen sozusagen das strukturelle Äquivalent zum Problem der Analogie in der Dogmatik. Zum Opferkult gehört die Reflexion seiner Übertragungsfehler, die wiederum nur im nachträglichen oder distanzierten Vergleich gemessen werden können (z.B. laut Mythos essen Götter Ambrosia, im Opfer bekommen sie Fettgestank). Durch Verfeinerung des Ritus und der Gaben kann dem entsprochen werden, etwa indem sich die Priester für die unwürdige Gabe entschuldigen etc. So kommt über die Opferkritik die Kommunikation ins Laufen. Will also jemand den Opferkult durch eine andere religiöse Leistung ersetzen, so genügt nicht einfach der Rückgriff auf die klassische Opferkritik. Diese erreicht allenfalls den volksfrommen Aberglauben. Stattdessen muß das gesamte Opfersystem neu gewertet werden.

Mittelplatonisches Erbe: Dämonenkritik

Justins Götzenpolemik steht in der Tradition der mittelplatonischen Kritik am populären Aberglauben (*superstitio, deisidaimonia*). Plutarchs „Peri deisidaimonias“ als prominentes Beispiel führt die antike Angstbereitschaft vor, die mit allerlei Ritualen kompensiert wurde. Plutarch beobachtet die ausufernde religiöse Phantasie bezüglich dessen, was Dämonen sein könnten: Er unterscheidet zwischen Totengeistern, Untergöttern und personifizierten Naturkräften. Er kritisiert, daß die Verehrung der Götter in Furcht und Zittern wahre Frömmigkeit der Lächerlichkeit ausliefert und somit der radikalen Gottlosigkeit Vorschub leistet. Plutarch kritisiert also den Aberglauben *um der Religion willen.* Dämonen befinden sich bei ihm - ganz in platonischer Tradition[7] - zwischen Gott und den Menschen. Sie sorgen dafür, daß göttliche Weisung zu den Sterblichen gelangt und die Anliegen der Sterblichen zu den Göttern gelangen. Das *sacrum commercium* wird durch Dämonen in Gang gehalten. Für Plutarch, im Spätberuf Orakelpriester in Delphi, sind Dämonen funktional unentbehrlich, gleichwohl theologisch problematisch, weil das Zentrum seiner Theologie nicht die Geisterlehre, sondern die Seelenlehre samt ihren ethischen Konsequenzen ist. Als Platoniker hat er vorrangig an der sittlichen Gestaltung des Lebens mit Hilfe der Religion Interesse.

Die Existenz solcher Geister und ihre religiös wirksame Gegenwart ist in der Apologetik selbstverständlich. Dämonen „bevölkern“ zur Zeit Justins die Tempel und die Schulen. Die frühen Christen rechnen mit ihren Einflüssen bei Wundern und Erkenntnissen, ohne darin - anders als beim Kaiserkult - eine religiöse Konkurrenz zu sehen.[8] Weil aber die strenge christliche Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf keine Mischungsverhältnisse

---

[7] Sokrates weiß von der Weisen Diotima, daß sich Dämonen „zwischen dem Sterblichen und Unsterblichen“ befinden. „Denn alles Dämonische ist zwischen Gott und dem Sterblichen.“ Platon, Symposion 203d-e.

[8] Im Quadratus-Fragment wird der Vorzug Jesu durch die Überlegenheit seiner Wunder, das heißt auch seiner Dämonenbeherrschung herausgestellt. Vgl. Eusebius, Hist. eccl. 4,3,2. Dasselbe Argument findet sich bei Justin, 2Apol. 5-6: Die Sendung des Logos ist unter anderem der Sturz und die Beherrschung der Dämonen. Vgl. hierzu auch van der Nat, P., Art. Geister (Dämonen) C III, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 9, Sp. 715-761.

erlaubt, bezieht sich der Zwischenstatus eher funktional auf das *Wirken* der Dämonen, nicht auf ihre Seinsweise: Sie wirken zwar zwischen Gott und Mensch, sind aber klar auf der geschöpflichen Seite verortet; sie sind gefallene Engel.[9] Damit gelingt Justin eine äußerst geschickte Implikation: Alle heidnischen Götter sind im Grunde gefallene *biblische* Engel. Der antike Götterhimmel wird nicht einfach geleugnet, sondern als niedrigere Charge in das christliche System einbezogen. Darin zeigt sich wieder der Hang zur Personalisierung: Nicht häretische Systeme bedrohen das Christentum, sondern dämonische Wesen unterwandern alle Religionen, christliche, griechische und barbarische.[10] Sie wirken vor allem auf der Medienebene: Dämonen wollen erstens, daß Menschen *ihnen* anstatt Gott opfern. Das ist patristisches Allgemeingut[11] und gehört auch zum Vokabular aller Hochreligionen, die zwischen offiziellem und populärem Ritual unterscheiden. Die Dämonen wollen aber zweitens, daß die Menschen ihnen *opfern*, anstatt Gott anzubeten. Der Opferkult wird von Justin als Sklaverei interpretiert: „Außerdem machten sie [die Dämonen] sich fortan das Menschengeschlecht dienstbar [*edoulôsan*] teils durch Zauberzeichen, teils durch Furcht und durch Strafen, die sie verhängten, teils durch Anleitungen zu Opfern, Räucherwerk und

---

[9] Ein Zeichen für die schwierige Plazierung der Dämonen ist die Verlegenheit, mit der ihnen Leiblichkeit zu- oder abgesprochen wird. Vgl. Tertullian, Apologeticum 22,5. Die Tendenz, ihnen eine luftförmige, subtile Materialität zuzuschreiben, liegt wohl darin, daß sie damit sowohl der sinnenhaften Materie als auch der der reinen Geistigkeit Gottes unähnlich sind.

[10] Vgl. 1Apol. 5,4: „Denn nicht allein bei den Griechen wurden durch Sokrates vom Logos diese Dinge ans Licht gebracht (*êlegchthê*), sondern auch bei den Barbaren von demselben Logos, als er Gestalt angenommen hatte, Mensch geworden war und Jesus Christus hieß. Diesem folgend erklären wir, daß die Geister, die solches getan haben, nicht nur keine richtigen Gottheiten [*daimonas mê orthous*], sondern böse und ruchlose Dämonen [*kakous kai anosious daimonas*] sind, ...“ Justin verwendet „*daimôn*“ hier in seiner doppelten Bedeutung als Gottheit der anderen Kulte und als böse Geister des eigenen Glaubens.

Justin deutet die Huldigung der Weisen an der Krippe Jesu als Selbstunterwerfung von Magiern, die sich aus der Herrschaft der Dämonen und unter die Herrschaft des Logos begeben. Sie seien nach Dial. 78,9 von einem Dämon in Damaskus geschickt. Darin sollte sich das Schriftwort erfüllen: „Noch bevor der Knabe ‘Vater’ und ‘Mutter’ sagen lernt, wird man den Reichtum von Damaskus und die Beute von Samaria dem König von Assur vorantragen.“ (Jes 8,4). Justin interpretiert die Stelle so: „... so sprach der prophetische Logos, wird er die Macht [*dynamis*] von Damaskus und die Beute Samarias [...] entgegennehmen [*lêpsetai*].“ Dial. 77,2 eigene Übersetzung. Isaias „deutete an, daß die Macht des bösen Dämon, der in Damaskus wohnt, schon bei der Geburt Christi besiegt wird. Sichtlich ist dies in Erfüllung gegangen. [...] Als sie aber kamen, um Christus anzubeten, da fielen sie bekanntlich von jener Macht ab, von welcher sie als Beute erobert worden waren, und welche nach der geheimnisvollen Andeutung des Logos in Damaskus wohnt.“ Dial. 78,9. Das Kommen Christi ist die Überwindung der dämonischen Mächte, deren Ursprünge im Engelsturz liegen, und deren Konsequenzen die Götzendienste sind. Vgl. Dial. 79;127; 1Apol. 6.

[11] Vgl. Nat, P. G. v.d., Art. Geister (Dämonen) C III, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 9, Sp. 564-797, hier 715-761.

Trankspenden, deren sie bedürftig geworden waren, seitdem sie von der Leidenschaft ihrer Begierden sich hatten unterjochen lassen [*doulôtênai*]“.[12] Deshalb steht bei ihm nicht so sehr die Semantik der stummen, leblosen, nicht-verehrungswürdigen Idole im Vordergrund, obwohl es sich aus der biblischen und der paulinischen Götzenpolemik nahegelegt hätte,[13] sondern der kultkritische Aspekt. Im Laufe der ersten Apologie beginnt die Kritik an den Götzenbildern (vgl. 1Apol. 9), sie gipfelt aber in der Kritik am Götzendienst, der sich auf Mythen gründet und von Dämonen inspiriert wird (vgl. 1Apol. 54-58). Der Fehler, Götzen zu opfern, liegt vor allem in der Verengung, einem Namen, einem Bild, einer Statuette materielle Gaben zu bringen und das wahre Lob des unnennbaren Gottes darüber zu vergessen.[14] Die rituelle Geschäftigkeit führt zur Ablenkung vom religiös Eigentlichen, dem rechten irdischen Leben, das in das ewige Leben gelangen läßt.[15] Sie bindet die Verehrung des Schöpfers an Geschöpfe. Justin sieht in der widersprüchlichen Vielfalt der Kulte eine Gefährdung des Glaubens: Die rituelle Vielfalt verdeckt die Reduktion auf das Materielle.[16]

Jüdisches Erbe: Götzenkritik

Die Juden hatten den Vorteil, den opferlosen Kult schon einmal gekannt zu haben: In Justins Verständnis wurde das jüdische Opferwesen von Gott nur aus einem Grund eingeführt, damit die Israeliten nicht dem Götzendienst verfallen: „Aus diesem Grunde [aufgrund Gottes Wohlgefallen] gab Gott eurem Volke nach und befahl, Opfer zu bringen, und zwar seinem Namen,

---

[12] 2Apol. 5,4.

[13] Vgl. Ps 115; Jes 40; Jer 10; 1Kor 12.

[14] Athenagoras schildert plastisch den Kontrast zwischen dem kruden Bedürfnis der Dämonen nach Blut und Fett vgl. Athenagoras, Bittgesuch für die Christen, 26-27) und dem unbedürftigen, fürsorgenden Schöpfer alles Materiellen, auf den sich wahre Gottesverehrung richtet was schon die antiken Philosophen gesehen hätten (vgl. ebd., 23-24). Im Opferdienst treffen sich also irdisch gesinnte Menschen und irdisch orientierte Geister.

[15] Das „Eigentliche“ wird bei Justin nur in apologetischen Kontexten erwähnt. Eine Zielangabe des Glaubens findet sich bei Justin in 1Apol. 8,2-3: „Denn in der Sehnsucht nach dem ewigen und reinen Leben streben wir nach dem Zusammensein mit Gott [*tês meta theou ... diagogês antipoioumeta*], dem Vater und Schöpfer des Alls, und eilen zum Bekennntisse, da wir überzeugt sind und fest glauben, daß dieses Leben diejenigen erlangen können, die Gott durch Werke bewiesen haben, daß sie ihm anhangen und nach dem Aufenthalte bei ihm [*tês par'auto diagogês êron*] verlangen, wo keine Schlechtigkeit Pein verursacht. Dies also ist es, kurz gesagt, was wir erwarten und was wir von Christus gelernt haben und lehren.“ Das Streben (*antipoioumai*) nach dem Sein bei Gott ist das Ziel des religiösen Lebens überhaupt (vgl. Dial. 8,2). Die Christen spezifizieren diese Sehnsucht: Der Gott der allgemeinen Hoffnung ist der Schöpfer; zum ewigen Leben gelangt man durch sittliche Lebensführung. Im Begriff *diagogê* (Lebensführung, Art zu leben) sind irdisches und himmlisches Leben semantisch verbunden. Vgl. Lampe, G.W.H. (Hg.), A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1978, 346.

[16] Vgl. 1Apol. 24.

damit ihr nicht Götzendienst [wie vor dem Kalb] treibet."[17] Ähnliches gilt für andere jüdische Riten (Beschneidung, Sabbat), die erst nachträglich - aber von Gott - konzidiert worden seien. Der jüdische Kult ist sozusagen ein von Gott erlaubter Ablenkungsritus. Dieses Moratorium hat aber spätestens mit dem Auftreten des wahren Kults der Christen seine Existenzberechtigung verloren.

Die zentrale Selbstmitteilung Gottes in Exodus 20 deutet Justin folglich nicht als Festlegung der Grenze von Religion und Nichtreligiösem, sondern als Festlegung des rechten Symbolgebrauchs. Das Götzenverbot wird zur Erzeugung von Mediendifferenzen verwendet, nicht zur Codierung von Systemgrenzen. Gott habe - Justins Interpretation - trotz des Bilderverbots Moses befohlen, eine eherne Schlange aufzurichten, um damit die Vernichtung anderer Götzenzeichen durch das Kreuz Christi anzudeuten. Das Kreuz erlöst von der falschen Gottesverehrung. Die eherne Schlange am Kreuz (Justin deutet den Stock als t-förmige *crux commissa*) besiegt die Satansschlange,[18] die für die Entstellung der Riten und der Mythen verantwortlich ist. Christi Tod befreit von den falschen Handlungen (einerseits rituell falschen Handlungen: Götzendienst, andererseits ethisch falschen Handlungen: schlechte Vorbilder der Mythen). Nirgends geht Justin daran, den Begriff Gottes selbst abzugrenzen. Auf dieser Ebene kann gar keine Differenz entstehen, weil alle anderen „Götter" nur Resultate mißverstandener Riten und Mythen sind. Die „Häresie"-Frage taucht als hetero*praktisches* Problem auf und wird als allgemeinmenschliches Phänomen der Idololatrie behandelt. Die Soteriologie Christi hat in dieser Hinsicht einen dem Zeremonialgesetz der Juden ähnlichen Zweck. Dieses ist von Gott erlassen worden, damit es vom Götzendienst wegführe, nicht damit es ihn verlängere. Dial. 22,1: „Ebenso hat Gott wegen der Sünden eures Volkes und wegen seines Götzendienstes, nicht aber weil es für dasselbe Bedürfnis war, eure Art von Opfer angeordnet." Die Offenbarung an Israel ist die genaueste und am wenigsten entstellte aller Vorankündigungen Christi.

Letztlich aber stehen das Wissen der Heiden und das Wissen der Juden auf einer Ebene und sind nur durch Grade der Deutlichkeit getrennt. Aus diesem Grunde und nicht aus heilsgeschichtlicher Logik fällt Justins Urteil über die Juden härter aus als über die Heiden: Die Juden haben ihren Vorteil des deutlicheren Wissen nicht genutzt. Die Heiden konnten nur fragmentarisch ahnen, wer der Logos sei. Die Juden hätten es wissen müssen. Das Verhältnis zum Außen ist also noch nicht digital, sondern analog geschichtet. Deshalb wird auch das Strafgericht die Juden nicht pauschal benachteiligen. Gott wird am Ende nach den Taten der einzelnen richten, nicht nach Nationenzugehörigkeit. Das bedeutet freilich eine verhohlene Kritik am Volk der Juden, das seine Kollektivberufung an das Christentum verloren hat. In Dial. 92,1

[17] Dial. 19,6.

[18] Ein zentrales, oft wiederholtes Motiv, vgl. Dial. 91,4; 94,1; 112,3; 131,4.

philosophiert Justin implizit über den Unterschied von rechtem und falschem Mediengebrauch: „Wenn es nun einem durch Gottes große Gnade gegeben ist, die Worte und Taten der Propheten zu verstehen (*noêsai*), wird es ihm nichts nützen, als jemand zu erscheinen, der Sprüche und Taten heruntersagt (*legein*), wenn er nicht das Verständnis (*logos*) hat, darüber Rechenschaft zu geben (*apodidonai*)." (eigene Übersetzung) Ohne den Logos ist also religiöses Wissen nur Geplapper. Ohne den Logos ist der Gebrauch selbst der autorisierten Schriften leere Wiederholung.

6.3.2 Der wahre christliche Kult

Justin behandelt auch den christlichen Kult mit der Maßgabe, daß er *meta logou*, d.h. vernünftig[19] zu erfolgen habe. Es hätte für Justin nahegelegen, über den Begriff „geistliches Opfer" eine Brücke von der Philosophie zum Christentum zu schlagen, was ja durchaus sein Anliegen war. „*Pneumatikai thysiai*" ließe sich sowohl mit christlicher Offenbarung (z.B. Röm 12,1) als auch mit der damals üblichen philosophischen Kultkritik fordern.[20] Hätte Justin den christlichen Kult hochgeschätzt, hätte er ihn als Entgegnung gegen den zeitgenössischen Vorwurf verwendet, die Christen seien gottlos, weil sie nicht opferten. Stattdessen geht Justin in dieser Frage zum Gegenangriff über und kritisiert pauschal menschliche Opferriten.[21] Ein weiterer Hinweis: Justin bezeichnet den heidnischen, den jüdischen und den christlichen Kult mit *denselben* Begriffen: *thysia* oder *prosphora*. Darüber hinaus kritisiert er den jüdischen Kult mit Argumenten, die zunächst gegen den heidnischen Kult gedacht waren: In 1Apol. 62,1 bewohnen Dämonen Tempel und Brandopferstätten im allgemeinen. Die Opfer der Christen behandelt Justin nicht wesentlich verschieden von denen der Nichtchristen, er stellt sie in direkten Vergleichen einander gegenüber. „Denn an den Heiden hat er sein Wohlgefallen gezeigt, und lieber nimmt er von uns als von euch [den Juden] die Opfer an."[22] Casel schloß daraus, daß Christen im justinischen Verständnis tatsächlich opfern.[23]

Der umgekehrte Schluß legt sich meines Erachtens nahe: Alles Opfern ist für Justin gleich unzulänglich, denn das wahre Opfer ist Christus, alle weiteren Opfer der Christen können dagegen nur in sittlichem Leben bestehen. Das Opfer Christi verwirklicht sich in allen guten Taten aller Menschen. Sie sind das wahre hohepriesterliche Volk, das „an jedem Orte unter den Völkern ihm

---

[19] 1Apol. 13,3.

[20] Die Denunzierung von Aberglauben war geradezu ein *locus philosophicus.* Vgl. Senecas „De superstitione" für die Stoa, Plutarchs „Peri deismidaimonias" für den Mittelplatonismus und die generelle Kritik an jeglicher Gottesfurcht durch den Epikureismus.

[21] So z.B. in 1Apol. 13,1.

[22] Dial. 29,1.

[23] Vgl. Casel, O., Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr, in: Der Katholik 94 (1914) 153-176. 243-263. 331-355. 414-436, hier 164f.

[Gott] wohlgefällige und reine Opfer darbringe."[24] Justins breite Ablehnung der heidnischen Kulte erfaßt auch den christlichen. Gottes Transzendenz bedarf überhaupt keiner Opferhandlungen. Damit bewegt sich Justin nicht nur in der Tradition der jüdischen Kultkritik, sondern auch im Denken gesteigerter Transzendenz. Ähnlich wie Gott nicht als Offenbarer in der Immanenz erscheinen kann und dies an den Logos deligiert, so erreichen ihn auch keine Opfer von der Immanenz aus, mit Ausnahme des Opfers des inkarnierten Logos selbst. Die Christen bringen als Opfer ihre Gebete dar. Diese eindeutige Identifizierung von Kult mit Gebet und die Reduktion des eucharistischen Opfermahls auf ein Erinnerungsmahl in Dial. 117,1-3 ist allgemein in der Literatur belegt. Was die Opferriten der Juden und der Heiden wollten, wird erst mit dem Opfer Christi klarer: Es geht nicht um ein Geneigtmachen der Gottheit, sondern um Vergebung der moralischen Sünden.[25]

Spiritualisierung allen Opferns

Justin greift das ganze Instrumentarium der Kultkritik auf: Von den jüdischen Propheten nimmt er das Argument, Gott wolle kein äußerliches Opfer, sondern ein zerknirschtes Herz; von den Philosophen nimmt er das Argument, Opferkult als Ganzes sei irrational, aus der populären Weisheit nimmt er das Argument, Dämonen wohnten in den Statuen und sauften Blut. All diese Figuren zusammen dienen bei ihm zur Begründung eines neuen Kultes, der christlichen *logikê latreia* (Röm 12,1). Justin geht davon aus, daß das christliche Opfer kein eigenes Genus bildet,[26] sondern eine über die vielen anderen Riten hinausgehende, besonders gelungene, d.h. besonders intellektuelle Form des Betens ist. In Dial. 29,1 wird sogar ein liturgisches Fragment zitiert, das die Einheit aller Menschenkulte beschwört: „Ihr Heiden, lasset uns zusammenkommen und Gott verherrlichen, denn auf uns hat er geschaut! Lasset uns ihn verherrlichen, durch den König der Herrlichkeit, durch den Herrn der Mächte! Denn an den Heiden hat er sein Wohlgefallen gezeigt, und lieber nimmt er von uns als von euch [den Juden] die Opfer an." Was alle Kulte wollen, nämlich Versöhnung mit Gott, das erreicht nur der christliche.
Justin relativiert damit auch den jüdischen Kult zu einer rein symbolischen, religiös ineffektiven Handlung. Er läßt sogar die Möglichkeit zu, daß ein Judenchrist, der das Gesetz weiter ausübt, gerettet wird, solange er nicht glaubt, daß er durch das Gesetz gerechtfertigt werde. Justin bündelt die verschiedensten Opferriten des Alten Testamentes, um sie auf den Kreuzestod

---

[24] Dial. 116,3.

[25] Justin treibt seine typologische Argumentation bisweilen gewaltsam fort: In Dial. 40,3 nimmt er eine kreuzförmige Brattechnik von Lämmern an und sieht dann in ihr einen Hinweis auf Golgotha.

[26] So das Ergebnis von Casel, O., Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr, in: Der Katholik 94 (1914) 153-176, hier 166f.

Christi zu beziehen.[27] Dabei wird sein Dilemma deutlich: Einerseits benutzt er die alttestamentlichen Bilder als Vorausbilder (Blut der Böcke = Blut Christi), andererseits kritisiert er ihre Bildhaftigkeit: Wenn Jesaja von Opfern spreche, dann meine er nicht materielle Blutopfer, sondern geistliche Opfer.[28] Damit meint Justin dezidiert „Gebete und Danksagungen" (*euchai kai eucharistiai*), insbesondere die „Danksagung über Brot und Trank".[29] Die Christen bringen Brot und Wein *symbolisch* dar, das wahre Opfer liegt aber nicht im empirischen Brotlaib oder Weinbecher, sondern in deren Bedeutung, die durch das eucharistische Gebet invoziert wird. Diese Deutung macht aus dem ansonsten heidnischen Gabenopfer die Eucharistie als Erinnerung an Christi Tod. Die konkrete Beschreibung der Eucharistiefeier der Christen ist bei Justin deshalb sehr vage. Er interessiert sich einfach nicht für den genauen Vollzug und insbesondere das Amt des „Vorstehers" oder - was wahrscheinlicher ist - er hält die institutionellen Aspekte bewußt im Undeutlichen, in der Absicht, möglichst wenig Vergleichbarkeit mit heidnischem Kultbeamtentum (Ämter wurden gelost, gekauft, ererbt)[30] und seiner Verflechtung mit Politikerkarrieren anzubieten. Wenn Justin von Priesterschaft spricht, dann stets in idealisierten und spiritualisierten Termini.[31]

Die christliche Eucharistie wiederholt das Opfer, da es auf seiten Gottes abgeschlossen ist, aber auf seiten des Menschen durch rechtes Tun reproduziert werden muß.[32] Der christliche Kult wiederholt das Referenzgeschehen um den fleischgewordenen Logos, aber ohne es zu aktualisieren. Insofern ist das christliche Opfer lose „Anwendung" einer Form, wogegen die Götzenopfer strikt an Orte, Personen, Statuen, Gesten, Riten koppeln. Justins unsicherer Begriff vom „Wesen" der Eucharistie zeugt von seiner Übergangsstellung zwischen Ritenkritik und Dogmatik, zwischen Apologetik und Häresiologie. Das Opfer der Christen besteht in einer Gedächtnis- und Danksagungsfeier.

---

[27] Das Paschalamm (Dial. 40,1f. und 111,3) und die beiden Sündenböcke aus Lev 16 - einer geopfert, der andere verstoßen - sollen (ebenfalls Dial. 40 und 111) Vorausbilder von Christi Tod sein.

[28] Vgl. Dial. 118,2.

[29] Vgl. Dial. 117,2 bzw. 117,3. An anderer Stelle spricht Justin von „Brot der Eucharistie und dem Kelch der Eucharistie" (Dial. 41,3). Ohne Deutung wäre es ein heidnisches Opfer.

[30] Vgl. Klauck, H.-J., Die religiöse Umwelt des Urchristentums, Bd. 1: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 40-43.

[31] Vgl. Daly, R. J., Christian Sacrifice. The Judaeo-Christian background before Origen, Washington 1978, 337: „... if he had developed the idea [eines allgemeinen Priestertums] further, he probably would have done so along spritualizing lines and not allowed it to encroach upon the institutional prerogatives of the hierarchical priesthood."

[32] Die Eucharistie wiederholt und erinnert die Inkarnation des Logos. Vgl. 1Apol. 66. Zur dogmatischen Problematik siehe Frank, K. S., Zum Opferverständnis in der Alten Kirche, in: Lehmann, K./Schlink, E. (Hg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles, Freiburg im Breisgau/Göttingen 1983, 40-50.

Justin konturiert die Eucharistie scharf gegen die Materialität sowohl des jüdischen (Dial. 117) als auch des heidnischen (1Apol. 66) Opferkultes.
Daß in der christlichen Gedächtnisfeier „gewandeltes" Brot konsumiert wird, erklärt Justin als Wiederholung der Inkarnation und in Analogie zur Nahrungsassimilation: So wie der Logos Fleisch angenommen hat, so wird das Brot unter Gebet in Fleisch Jesu verwandelt, wie ja Fleisch überhaupt aus Nahrungsumwandlung entsteht. Justin bezieht sich an dieser Stelle auf das Zitat: Er referiert die apostolische Weisung, daß Jesus das Gedächtnis gestiftet habe und daß dies die Jünger überliefert hätten.[33] Während Justin sonst eher metaphysiziert, verweist er hier rigide auf die Rubrizistik der Eucharistiefeier. Die Verwandlung des gemeinen Brotes in Fleisch ist ein irreduzibler, nicht-spiritualisierbarer Rest seiner Theologie. Und dennoch wird die Materialität, so weit es geht, abstrahiert: Was die Christen Gott letztlich darbringen, sind „allein" (*monai*!) Bitten und Danksagungen, vor allem diejenigen der Mahl- und Gedächtnisfeier. Die eigentlich gottgefällige Materie besteht also aus „Gebeten und Danksagungen": Christen danken für die Erschaffung der Welt und bitten um das unvergängliche Leben. „Welcher Vernünftige wird das nicht einräumen?"[34] Von dieser allgemein plausiblen Religiosität aus will Justin die Besonderheiten des Christentums erklären. Der Beginn der Apologetik erfolgt tolerant, positiv, inklusiv, wird aber im Detail immer exklusiver in Kultfragen.[35]

Negativfolie: Opfer bei Irenäus

Irenäus benutzt den Opfer-Gedanken hauptsächlich, um die Kontinuität mit dem Alten Bund herzustellen. Wie die meisten Väter interpretiert er das Opfer Christi als das in Mal 1 prophezeite „reine Opfer". Das „*genus*" der Opfer werde beibehalten, die „*species*" aber sei im Christentum eine andere.[36] Irenäus wiederholt die von den Propheten stammende und von Justin verwendete Differenz von äußerem Tun und innerem Glauben: Man dürfe nicht nur rein zeremoniell opfern, sondern müsse auch Gerechtigkeit üben. Opfern insgesamt wird von Gott als Mittel innerhalb des Heilsplanes eingesetzt, um die Menschen näher an sich zu ziehen. In dem Bemühen, *alle* Opfer auf einen Begriff zu bringen, gerät Irenäus in eine archaische Argumentation: Opfern sei Dankbarkeit gegen den Schöpfergott; die Opfergaben würden der Schöpfung entnommen und ihm zurückgegeben, denn sie seien sein. Das ist eine traditionell jüdische Deutung des

---

33 Vgl. 1Apol. 66,2f.

34 1Apol. 13,1. Vgl. auch Dial. 14,1.

35 Gerne wird Justin in zeitgenössischen Werken über den Dialog der Religionen als Vorreiter zitiert. Vgl. Knitter, P., No other name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions, New York 1985, 121; Bernhardt, R., Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990, 100f. Gerade im Kontext des interreligiösen Gespräches müsste mitreflektiert werden, in welchem Verhältnis Anknüpfung an andere Religionen (*logoi spermatikoi*) und Ablehnung von (Götzenopfer, Dämonentheorie) anderen Religionen steht.

36 Vgl. Adv. haer. 4,18,2. Die deutsche Übersetzung von Brox (Fontes Christiani 8/4, 139) gibt diese wichtige philosophische Unterscheidung nicht wieder.

Opfers als Rückgabe der Erstlingsfrüchte.[37] Der Einbau des Kultes in Gottes große Heilspädagogik führt zu seiner weitgehenden Unterordnung unter den Inkarnations-Vorgang:[38] Die eucharistische Wandlung bildet die Fleischesannahme Christi ab, durch welche das vergängliche Leben unverweslich wird. Kaum eine Rolle aber spielt bei Irenäus das Kreuzesopfer Christi selbst.[39] Es kommt nie als Höhepunkt vor, sondern neben anderen Ereignissen als Teil der Deszendenz des Sohnes zwischen Menschwerdung und Auferstehung.

Bei Irenäus wird jüdischer Kult nicht als gotterlaubte Version des heidnischen Kultes geschildert, sondern als Vorbereitung des Opfers der Kirche. Alle Bünde hängen zusammen, so auch die Kultordnungen. Das Christentum baut auf dem Opfer der Juden auf und erneuert es. Der jüdische Kult hat Bedeutung als bedeutungsloses Tun. Dagegen ist häretischer Kult richtiges Tun, jedoch mit falscher Absicht. Adv. haer. 4,18,4f. setzt voraus, daß die Gnostiker an der Eucharistie teilnehmen und die Einsetzungsworte hören (oder sprechen). Irenäus benutzt die Doppelnatur der Eucharistie, bestehend aus „irdischen und himmlischen Wirklichkeiten“, zum Beweis für seine eigene Christologie (der Logos ist auch Mensch) und seine Anthropologie (der Mensch ist Fleisch und Geist) sowie zum Gegenbeweis gegen die Gnostiker, die nur Geist im Fleisch denken. Nicht der falsche Vollzug (wie etwa die Verwendung von Wasser statt Wein bei den Ebioniten),[40] sondern die falsche Interpretation der Elemente wird durch Irenäus kritisiert. Falsche Interpretation führt in diesem Fall dazu, daß die Gnostiker nicht die in der Eucharistie weitergegebene Unverweslichkeit erben werden.[41] „Wie können sie nur sagen, daß das Fleisch für die Verwesung bestimmt ist und nicht am Leben teilhat, wo es doch durch Leib und Blut des Herrn ernährt wird? So sollen sie entweder ihre Lehre darüber ändern oder mit den erwähnten Opferungen aufhören. Bei uns stimmt die Lehre mit der Eucharistie überein, und die Eucharistie bestätigt unsere Lehre. Wir bringen ihm, was ihm gehört, wobei wir übereinstimmend die Gemeinschaft und Einheit von Fleisch und Geist predigen. Denn wie das von der Erde genommene Brot in dem Augenblick, da es die Anrufung (Epiklese) Gottes erfährt [*percipiens*] kein gewöhnliches Brot mehr ist, sondern Eucharistie, die aus zwei Elementen besteht, einem irdischen und einem himmlischen, so sind auch unsere Leiber, wenn sie an der Eucharistie teilnehmen, nicht mehr verweslich, da sie die Hoffnung auf Auferstehung für immer haben. [18.6] Wir opfern nämlich nicht, als ob er das brauchte, sondern um mit Hilfe seiner Gaben zu danken und um die Schöpfung zu heiligen.“[42]

Von hier aus lassen sich die gnostischen Vorbehalte zum kirchlichen Ritual vermutungsweise rekonstruieren: Auch die Valentinianer haben die eucharistischen Gaben als Früchte der Schöpfung dargebracht. Nur mit dem eklatanten Unterschied, daß „Frucht“ in ihrer Nomenklatur zweierlei bedeuten kann: zum einen die herrliche Hervorbringung

---

37 Vgl. Adv. haer. 4,17,5.

38 Vgl. Daly, R. J., Christian Sacrifice. The Judaeo-Christian background before Origen, Washington 1978, 354-356.

39 Es wird nie explizit genannt, sondern stets bei Schriftzitaten miterwähnt, zum Beispiel Adv. haer. 3,19,3f.

40 Vgl. Adv. haer. 5,1,3.

41 Vgl. auch den Kommentar von Rousseau, A. u.a., Irénée de Lyon, Contre les hérésies, Livre 4. Introduction, notes justificatives, tables (= Sources Chrétiennes 100), Paris 1965, 246.

42 Adv. haer. 4,18,5.

Jesu aus allen Äonen,[43] zum anderen „Früchte von Unwissenheit, Leidenschaft und Fehltritt".[44] Wenn man diese nun dem Vater (nicht dem Schöpfer!) darbringt, wandelt er sie, indem er ihre Materie vernichtet, wie Schatten im Licht oder ein Vakuum durch Fülle einfach verschwinden. Brot und Wein mögen dann Leib und Blut Christi genannt werden, aber nur „Leib" und „Blut" des pneumatischen Christus. Die materiellen Gaben „bedeuten" abstrakt, daß sie nicht mehr materiell sind, sondern reines Bild für Geistiges. Für das Gemeindeleben heißt das: Die Gnostiker feiern mit, reden von „Wandlung", „Leib Christi" und „Früchten", aber sie verstecken hinter dieser Nomenklatur eine andere Theologie. Daher betont Irenäus in den Passagen über das Opfer stets die „*simplicitas*" der kirchlichen Praxis: Diese meint, was sie vollzieht. Im Gegensatz zu ihr sind die Hintergrunddeutungen der Valentinianer unbeobachtbar. Die eucharistische Elementenlehre hat demnach auch die Funktion, Häresie sichtbar zu machen.

Universalisierung allen Rituals

Aus den Opfern werden bei den Christen geistliche Vollzüge, aus den Gaben Gebete, aus den Opfergaben Opferakte. „Ist die eucharistia als Herleitung einer Gabe von Gott Gedächtnis, so ist sie als deren Rückführung zu Gott Opfer."[45] Brot und Wein werden von den Gläubigen „dargebracht", die Opfer-„Gabe" für Gott ist nach Justin aber der Dank für den fleischgewordenen Logos. Das ist nicht nur ein Wechsel des Informationsträgers, sondern auch die Umkehrung der Kommunikationsrichtung. *Der Mensch opfert nicht, weil er sich oder der Gottheit etwas Gutes tun will, sondern weil Gott ihm Gutes getan hat*. Der Kult wird also aus der Bedürfnisstruktur des Menschen *und* Gottes herausgelöst. Justins Analogien (zweifache Parallele zur heilsgeschichtlichen Fleischwerdung: rituelle Eucharistie und natürliche Nahrungsumwandlung) sind eben nur Analogien und keine substanzontologischen Überlegungen.

Das christliche Opfer vollzieht sich für Justin kontextunabhängiger als das jüdische, auf Priester beschränkte, oder das heidnische, auf Götzenaltäre beschränkte Opfer. Bei den Christen opfert nicht ein Priesterschicht, sondern das „wahre, hohepriesterliche Volk" („*archieratikon to alêthinon genos*"[46]). Justin übernimmt die jüdische Kultkritik mit ihrer Forderung nach dem reinen Opfer, aber beansprucht dessen Erfüllung für das Christentum. Er tut dies mit dem Hinweis auf das Maleachi-Wort von den reinen Opfern „*thysia kathara*", die „an jedem Ort und zu jeder Zeit"[47] dargebracht werden. Die Entgrenzung ist also ein Zeichen für die Reinheit. Entgrenzung aber weist nur das geographisch weiter gestreute Christentum auf. „Denn zunächst erstreckt sich euer [der Juden] Volk auch jetzt nicht vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange [...] Es gibt aber gar keinen einzigen Volksstamm [...], wo nicht

---

[43] Vgl. Adv. haer. 1,2,6.

[44] Adv. haer. 4,18,4.

[45] Betz, O., Eucharistie als zentrales Mysterium, in: Mysterium Salutis, Bd. 4/2, Einsiedeln/Zürich/Köln 1973, 185-313, hier 211.

[46] Dial. 116,3.

[47] Mal 1,11, zit in: Dial. 116 und 117.

im Namen des gekreuzigten Jesus Bitten und Danksagungen dem Vater und Schöpfer des Weltalls dargebracht werden.“[48] „Diese Prophezeiung [Maleachis Prophezeiung der Zurückweisung des jüdischen Opfers] bezieht sich auf die von uns Heiden an jedem Orte dargebrachten Opfer, das ist auf das Brot der Eucharistie [...].“[49] Das spiritualisierte Opferverständnis ermöglicht es dem Apologeten, die anderen Kulte durch einen reineren, „logischeren“ Kult (*logikê latreia*) zu enteignen und zu ersetzen. Heiden, Juden und Christen ist die Verehrung Gottes gemeinsam, doch tun es Heiden und Juden (letztere müssten es aufgrund der Propheten eigentlich besser wissen) mit falschen Mitteln.[50]

Justin behandelt alles Opfern und alle Opfer letztlich gleich. Vor der christlichen Relecture sind sie verschiedene Ausdrücke ein- und desselben Fehlgebrauchs religiöser Formen. Der wahre Sinn aller religiösen Betätigung ist die Verehrung des unnennbaren Gottes mit geistigen Mitteln. Die Heiden glauben an Gott, aber mit den falschen Mitteln. Sie mögen den richtigen Code besitzen (Gott suchen), verwenden aber ihr Medium falsch. Das von allen Religionen verlangte vernünftige, wahre Opfer wird von den Christen gebracht, weil sie das abstrakteste und internationalste von allen praktizieren. Justin verbleibt damit innerhalb einer allgemeinreligiösen Kategorie. Er argumentiert auf der Ebene des Mediums. Medien sind allen verfügbar und bilden den Pool aller Möglichkeiten religiöser Formbildung, so wie Worte allen verfügbar sind, aber erst mit ihrem Satzgebrauch festgelegt wird, was sie bedeuten. Zu opfern ist die Semantik, rechtes Opfern die Syntax. Das Medium bietet sich für ständige Neuformierungen an. Erst wenn frei flottierende Medien (alle möglichen Handlungs- und Wissensformen) zum Code werden, indem sie durch Kontingenzformel als Einheit gesehen und durch ein Programm einheitlich behandelt werden, können sie zur Selbstdefinition dienen. Unterscheidungen auf der Medienebene sind nie dauerhaft exklusiv.

6.3.3 Sittlichkeit als wahres Medium

Die Eucharistiefeier könnte bei Justin jederzeit durch andere „logische“ Formen ersetzt werden. Warum nicht durch eine gute Tat? In Justins Texten beginnt die Ersetzung des Mediums Ritual durch das Medium Sittlichkeit. Sittlichkeit konstituiert die übertragungsverlustfreieste Beziehung Gottes zur Seele und der Seele zu Gott (Hinwendung). Ein Blick auf die Überbetonung der Sittlichkeit bei Justin zeigt, wie schnell sich die Abgrenzung gegenüber dem falschen rituellen Tun auflöst in richtiges moralisches Tun: Ein gerech-

---

[48] Dial. 117, 4.5.

[49] Dial. 41, 3.

[50] Strukturell ähnlich argumentiert Justin bezüglich der Beschneidung: Sie habe einst Zeichencharakter besessen, werde jetzt aber durch ein logischeres und geistlicheres Zeichen ersetzt: die Taufe. Die wahren Opfer (*prosphorai*) bestünden in der Beachtung der Gebote Gottes. Vgl. Dial. 28,4.5.

tes Leben führen. Die Taufe dient dazu, dies einzusehen, die Eucharistie dazu, sich daran zu erinnern. Justin läßt den Religionsvergleich über die Sittlichkeit laufen. Wer immer das Sittengesetz in seiner Religion beachtet, der kann als gerecht gelten.[51] Der Nachteil ist: Weil Christus letztlich mit „Vernunft und Wahrheit“[52] verehrt wird - nicht mit äußerlichen, beliebigen Taten -, bieten auch die Sakramente keine Sicherheit für die Seele. Sie bleibt trotz des Empfangs der Taufe und der Eucharistie auf Gnade angewiesen.[53] Die Nachhaltigkeit der empfangenen Gnade und die Wahrhaftigkeit des Glaubens erweisen sich erst in der rechten Lebensführung. Die christliche Soteriologie wird bei Justin letztlich als ethische Belehrung durch Christus und das dementsprechende sittliche Leben entworfen.[54] Justin geht mit seiner Kritik an der Verdinglichung so weit, daß er sogar Namen Gottes ablehnt. Der Schöpfergott ist zu transzendent, um Namen zur Verehrung oder als Adresse für materielle Opfergaben zu benötigen.[55] Wenn Gott etwas aus der sinnengebundenen Welt der Menschen benötigt, dann sind es Taten der Gerechtigkeit. Das Medium der Religion wird so geradezu umgepolt: Der Mensch bildet Gott nicht ab und kommuniziert über diese Abbildung, sondern der Mensch ahmt Gott selbst nach in Tugenden wie Liebe, Gerechtigkeit. Das ist die „Währung“, die Gott akzeptiert.

Es liegt in der Absicht der justinischen Apologien, die Christen als religiöse Menschen gegenüber den heidnischen Atheismus-Vorwürfen zu rehabilitieren.[56] Justins Gegenpolemik macht die Dämonen für den irren und wirren Zustand der religiösen Welt verantwortlich. Sie verführen durch Träume und Visionen und produzieren so Götzendiener und Häretiker. Der Erzhäretiker Simon Magus ist von ihnen irregleitet worden. An ihm expliziert Justin, wie aus einer Person ein Götzendiener wird: Simon habe die Menschen seiner Zeit durch Zauberei beeindruckt, bis sie ihn für einen Gott gehalten und ihm

---

[51] Vgl. Dial. 93. In Spannung dazu steht Justins Aussage, nur durch Christus könne man zum Vater gelangen (vgl. Dial. 136,6), aber an dieser Stelle gilt Christus als Inbegriff des Willens Gottes, den man tun sollte, anstatt sich auf jüdische Lehrer zu verlassen.

[52] 1Apol. 6.

[53] Die christliche Taufe ist kein Ritus *im* Leben, sondern der Neubeginn des Lebens („Neuschaffung“, „Wiedergeburt“). Sie wird nur von denjenigen erworben, die ihre Sünden bereuen; ihr Empfang führt zur veränderten Lebensweise. Vgl. 1Apol. 61. Vgl. auch Luhmann, N., Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen, in: Evangelische Theologie 57, 305-319, hier 310.

[54] Vgl. Hauschild, W.-D., Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995, 10.

[55] Vgl. 1Apol. 10 und 2Apol. 6.

[56] Unglaube „*atheotes*“ war ein strafrechtlicher Tatbestand, nicht mehr - wie in Eph 2,12 - Bezeichnung der Hoffnungslosigkeit. Dial. 47 stellt Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit nebeneinander: Das Heil werden nur die erlangen, die - anstatt das mosaische Gesetz anderen aufzudrücken versuchen - die ewigen, naturgesetzlichen, sittlichen Vorschriften halten, welche das Christentum formuliert.

ein Götterbild gesetzt haben.[57] Falscher Glaube firmiert noch ganz unter „falsch glauben". *Häresie ist letztlich heidnischer Götzendienst.*

Fazit: Während der positive Wahrheitsbeweis (für das Christentum) philosophisch argumentiert, läuft der negative Wahrheitsbeweis (gegen das Nichtchristliche) praktologisch. Justins Apologetik weist angesichts der Opferpraxis hohe Empfindlichkeit auf, die aber noch nicht in Häretisierungen umschlägt. Wo es Kultparallelen gibt, sind sie entweder akzeptabel als *Vorformen* der christlichen Praxis, oder sie sind inakzeptabel als *Nachäffungen* der christlichen Praxis. Götzendienst kann demnach nicht als „andere Religion", als eigenes häretisches System definiert werden, sondern ist Selbstwiderspruch der christlichen Religion durch gefallene Engel und irrgläubige Menschen. Justin definiert die Grenze der Kompatibilität entlang der außenwirksamen Praxis einer Religion und vermag die Codes einer Religion nicht zu häretisieren. *Justins Fixierung auf das Medium ist einer der systemischen Gründe für seine Blindheit gegenüber den Valentinianern.*

[57] In diesem Zusammenhang zitiert Justin eine Altaraufschrift: „Simoni Deo Sancto". An der angegebenen Stelle fand man 1574 tatsächlich eine Inschrift, die beginnt „Semoni Sanco Deo ...", also „dem Gotte Semo Sancus" geweiht. Auf die Frage, warum der Römer Justin eine Statue, die er öfters erwähnt und deren Entfernung er vom Kaiser fordert, nicht richtig identifizierte, antwortet Schmid, W., Die Textüberlieferung der Apologie des Justins, Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 40 (1941), hier 131-133, Justin zitiere absichtlich fehlerhaft, wie man jemandes Namen falsch wiedergibt, um seine Unbedeutendheit zu demonstrieren.

6.4 Irenäus: Reduktion auf die Schrift

Man hat von einer „Insuffizienz des Frühkatholizismus“[1] gesprochen, der auf die spekulative Exegese der Gnostiker mit Schriftstellen-Beweisen antwortete, ohne diesen Beweisgang durch Theologie zu untermauern, die die Bibel nicht einfach zitiert, sondern sie in das Offenbarungs- bzw. Heilsgeschehen einbauen kann. „Die schon immer erwähnte Tatsache, daß Rom einerseits Markion exkommunizierte, gleichzeitig aber Valentins Wirksamkeit am gleichen Ort zwanzig Jahre unwidersprochen hinnahm - Justin schrieb wohl gegen Markion, nicht aber gegen seinen Mitbürger Valentin! -, erweist sich unter der neuen Beleuchtung noch stärker als ein frühkatholisches Defizit, um nicht von theologischer Insuffizienz zu sprechen. Oder schwankte man in den Gemeinden zwischen der Versuchung, ‘Katholizität’ durch Publikumserfolge bei Nichtchristen zu gewinnen, und der Angst des Profilverlustes als Christengemeinde? Jedenfalls ist das Schweigen der kirchlich-antignostischen Polemik, bis dann Ende des 2. Jh.s Irenäus sie aufnahm, sehr beredt.“[2] Bis Justin wurde die Außengrenze klar konturiert durch das Vorgängertum der jüdischen Religion und durch die Nachbarschaft der heidnischen Religionen. Daher war die Verkündigung nicht darauf vorbereitet, als die Abgrenzung mit den Gnostikern nach innen zu rücken begann. Diese benützten die christlichen Schriften und die christlichen Begriffe, aber sie relationierten sie durch Neuverknüpfungen und Verdoppelungen anders.

Enteignung des eigenen Materials: gnostische Schriftexegese

Die Beschränkung der Apologetik in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts auf Selbstbegründung durch Bibelzitate mußte scheitern. Wer sich auf Zitate verläßt, verlangt bald nach Sicherungen, die die Inspiriertheit der Schrift und später der Zitatenfindung garantieren. Aber auch pneumatische Exegese schützt nicht vor Verfremdung durch andere, die sich selbst das Pneuma zusprechen. Das Problem der Schrift ist nicht durch besseres Schriftverständnis, sondern nur durch eine neue Art von Selbstreferenz zu lösen: apostolische Autorität. Die Abstützung der kirchlichen Theologie auf Schriftzitation konnte zwar nach innen am Aufbau eines konsistenten Satzsystems arbeiten, aber wurde dadurch unempfindlich gegenüber den Enteignungen der biblischen Tradition durch nichtkirchliche Autoren. „Wo apodiktischer Offenbarungsstil weiterhin unkritische Gläubigkeit förderte, standen auch der Gnosis - und zwar in noch radikalerer Gestalt - die Tore offen.“[3] Auch Gnostiker verwenden das Alte Testament, allerdings mit dem Interesse, dessen Unchristlichkeit

---

1 Andresen, C., Geschichte des Christentums, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Hochscholastik, Stuttgart u.a. 1975, 21 urteilt hart: „Ihm [dem Frühkatholizismus Mitte bis Ende des 2. Jahrhunderts] fehlte die Sprungkraft, von seinem Biblizismus aus zu einer systematischen Theologie vorzustoßen.“

2 Ebd., 48.

3 Ebd., 48.

aufzuweisen. Was, wenn man die Schriften frei typologisch auslegt? Was, wenn es neue Offenbarungen, Prophetien, sogar Evangelien gibt? Hinzu kommt: Je christozentrischer man die Schriften verwendet, desto relativer wird die Schrift. Schriftbeweise vollführen systemisch einen performativen Widerspruch: Indem sie sich ganz der Autorisierung Christi zur Verfügung stellen, untergraben sie die eigene Autorität. Das Gleichgewicht von prophetischer Ankündigung und messianischer Erfüllung wird gekippt zugunsten eines steilen Gefälles zwischen dem Offenbarer Christus und ihm vorausgehenden und nachfolgenden Schriften.[4] Die unmittelbare Erscheinung wird wichtiger als die stets „nur vermittelte" Schrift.

Die gnostische Religiosität bediente sich daher - wie die Nag Hammadi-Funde zeigen - gerne der Auferstandenen-Erscheinungen, der Apokalypsen[5] und der *egô-eimi*-Prädikationen („ich bin"). Sie - nicht die *kai-egeneto*-Erzählungen („es geschah aber") - ermöglichten es der Theologie, das Christusgeschehen jeweils an die Gegenwart anzuschließen: Christus ist, wo Wahrheit, Liebe, Leben gefördert werden. Aber diese Aktualisierungsformel bezahlt ihre Unabgeschlossenheit mit der Offenheit für Verfremdungen und Enteignungen. Je mehr das Christusgeschehen als vertikales Offenbarungsereignis und je weniger es als Erfüllung einer alten Verheißung dargestellt wird, desto anfälliger wird es für Umdeutungen. Die gnostischen Schriften arbeiten paraphrasierend und allegorisierend statt zitierend. Sie enteignen also über die materialen Bestände hinaus auch die Methoden und entwickeln sie „weiter". Damit gelingt es ihnen, neben Moses auch Homer als Autorität heranzuziehen.[6] Die Abweichungen in Methode und Traditionsbeständen verstärken sich gegenseitig, mit anderen Worten: Die Schrift dient als Funktion ohne Angabe der Menge einsetzbarer Variablen. Selbstsubstitutiv wird es, wenn das System seine Elemente in Eigenregie je neu relationieren und begrenzen kann, um sie auf andere Umwelten zu beziehen. Bis dahin bleibt ihm nur die Wahl zwischen selbstproduzierter Fremdreferenz (autoritäres Schriftverständnis) und fremdproduzierter Fremdreferenz (Umdeutungen durch heterodoxe Gruppen). Selbstproduzierte Selbstreferenz benötigt als Gegengewicht die Inspiration durch den rechten Geist. Aber wie sichert man die Richtigkeit des Geistes: Was ist Pneuma, was dämonisch, was nur psychisch?

---

4 Ein schlagendes Beispiel hierfür: „Die Zweite Lehre der großen Seth" NH 7,2.

5 Vgl. Dreigestaltige Protennoia NH 13,1, wo ein johanneischer Offenbarungsstil herrscht.

6 Vgl. „Die Exegese über die Seele" NH 2,6,135f. Dort wird das Heilsgeschehen, nämlich der reinigende Verkehr der befleckten Seele mit dem göttlichen Erstgeborenen, mit Worten von Johannes, Jesajas und *Odysseus* belegt.

6.4.1 Schriftkanon - systemtheoretisch

Speicherung statt Erfahrung

Der wissenssoziologische *Sprung vom Wort zum Zeichen*, von der mündlichen zur schriftlichen Tradition, muß nunmehr systemtheoretisch dargelegt werden.

In kulturellen Kontexten, in denen mangels Schrift jede Kommunikation als Interaktion (von Angesicht zu Angesicht) stattfindet, ist man an den Wahrheitsgehalt der Interaktion gebunden. Die Wissensquellen können nur durch Beteuerung und Vertrauen kontrolliert werden, das heißt, sie können gar nicht kontrolliert werden. Aussage steht gegen Aussage. „Differenzen zwischen den Wissensquellen werden im Einzelfall zwar relevant, lassen sich aber nicht in eine Systematik bringen."[7] Nur Religionen, die sich über Schrift selbst thematisieren können, vermögen zwischen der Wahrnehmung und den Wahrnehmungskontexten zu unterscheiden. Diese Wahrnehmungskontexte sind nicht allein die situativen Bedingungen von Interaktionen, sondern die prinzipiell unabschließbare Verweisoffenheit, die Unbestimmbarkeit jeder Bestimmtheit, die im weitesten Sinne Transzendenz genannt werden kann. Erst über Schrift erweitert sich die einfache Wahrnehmungstranszendenz zu einer abstrahierbaren Transzendenz, für die man einen eigenen Begriff prägen kann. Solange jeweils einzelne Transzendenzinteraktionen (jeweilige Visionen, ad hoc-Riten) stattfinden, wird Transzendenz nicht als solche ein Gegenüber zur Immanenz. Man muß mit anderen Worten den religiösen Vollzug von nichtreligiösen Akten distanzieren können. Zudem ermöglicht Schriftlichkeit die Speicherung von Unverständlichem und somit die Anreicherung von religiösem Material. Man empfängt charismatisch eine Botschaft und weiß sie nicht zu deuten. Ohne Schrift würden solche Botschaften schnell vergessen werden, weil ihr interaktionaler Anschluß fehlen würde: Man könnte mit niemandem darüber reden. Nun hat aber gerade Religion das zunächst Anschlußlose (siehe Code-Schema: der Transzendenz-Pol ist anschlußlos) zum Gegenstand. Wie kann man es in der Wahrnehmung halten, wenn es nicht gespeichert wird?

Deshalb ist das Thema „Gott" in reflexen Religionen unabhängig von der *Erfahrung* „Gott". Letztere wird theologisch von Gott unterschieden durch Zuwendungsbegriffe wie „Gnade"[8] oder „Offenbarung". „Gott" wird objekti-

---

[7] Hahn, A., Glaube und Schrift. Anmerkungen zu einigen Selbstthematisierungsformen von Hochreligionen mit besonderer Berücksichtigung des Christentums, in: Tyrell, H./Krech, V./Knoblauch, G. (Hg.), Religion als Kommunikation, Würzburg 1998, 323-356, hier 327.

[8] Ein Beleg aus der katholischen Dogmengeschichte: Der sogenannte Gnadenstreit entzündete sich im 18. Jahrhundert anläßlich des Gegensatzes von innerer Gotteserfahrung und kirchlicher Gottesrede. Theologisch wurde dieses Problem übersetzt in die Unterscheidung, ob bei religiösen Erfahrungen Gott selbst (*gratia increata*) oder eine von ihm verschiedene Gnade (*gratia creata*) erfahren wird. In unserer Nomenklatur ent-

viert und in verschiedensten Kontexten als Thema aufrufbar. Man muß nicht erst heilige Orte betreten oder ekstatische Zustände erreichen, in denen die Gottheit handelt und alles heilig ist.[9] So ergibt sich systemtheoretisch, daß erst in dem Stadium, in dem „Gott" nicht mehr an aktuelle interaktionelle Erlebnisse gebunden ist und in dem man auch uninspirierterweise von ihm reden kann (Theologisieren ist nicht gleich Beten!), der religiöse Vollzug (Gnade) in Distanz zu nichtreligiösen Zuständen (Natur) gerät. Nicht alle religiöse Rede ist *zu* Gott oder *von* Gott; über die Schrift ergibt sich auch die Möglichkeit einer Rede *über* Gott. Wenn Schriften von der Erfahrung mit Gott berichten oder Gebete enthalten, bieten sie mehr Möglichkeit, sich von ihren Inhalten zu distanzieren, als durch die direkte Erzählung von Erfahrungen oder das direkte Gebet. Auf der anderen Seite bietet sie auch mehrere Möglichkeiten, die aufgezeichnete Erfahrung zu vertiefen und zu festigen. Verschriftung bedeutet also sowohl für Zweifler als auch für Befürworter einen Möglichkeitszuwachs. Damit steigt auf beiden Seiten auch der Bedarf, die Möglichkeiten der jeweils anderen Seite zu begrenzen. Schrift drängt also über ihren Inhalt hinaus und legt nahe, auch den Gebrauch (Interpretation, Verständnis) der Schrift zu regeln. Dieser Bedarf ergibt sich auch dann, wenn Texte nur dazu verwendet werden, vorher Gelesenes immer wieder zu wiederholen. Auch in diesem einfachsten aller möglichen Fälle von Schriftverwendung stellt sich die Frage, wann und wie oft man den Text wiederholen soll. Bei heiligen Texten ergibt sich verschärfend das Problem der Profanierung. Dennoch kann die Entstehung eines Schriftkanons nicht allein aus dem religiösen Erfordernis der Sakrileg-Prävention erklärt werden, sondern auch die schlichte Tatsache der Wiederholbarkeit von Texten muß berücksichtigt werden.

Materiale und formale Kodifizierung

Kanones reduzieren die System-Komplexität, um die Umwelt-Komplexität besser verarbeiten zu können. Dazu greifen sie einen Teilbestand heraus, der bisher einen wichtigen Begleitumstand darstellte, und erheben ihn zur notwendigen Bedingung von Religion. Die Erhebung einer hinreichenden zu einer notwendigen Bedingung bedeutet die Gegenverschaltung einer einfachen in eine gegenseitige Implikation. Bei der hinreichenden Bedingung braucht nur eine der beiden Aussagen ($p \rightarrow p$) wahr zu sein, bei der notwendigen Bedingung haben beide Aussagen den gleichen - einander „bedingen-

---

spricht die direkte und aktuelle Vereinigung mit Gott einer Interaktion (*gratia increata*), die gabenförmige *gratia creata* der Kommunikation.

9 Ohne Schrift wird den Gläubigen gar nicht „bewußt", daß das Religiöse eine andere Wirklichkeit ist, denn sie erleben ja alles - inklusive Riten, Mythen, Ekstasen - als einen Teil der Wirklichkeit. Möglichkeit zur Distanzierung und Transzendierung von Kontexten wird allenfalls als eine besondere Art der Wirklichkeit wahrgenommen. „Die Präsenz Gottes in der Kommunikation ersetzt sein Fehlen in der Wahrnehmung." Ebd., 331.

den“ - Wahrheitswert ($p \leftrightarrow q$).[10] Die Kanonisierung konzentriert die ansonsten zerstreute religiöse Betätigung auf einen bestimmten und beobachtbaren Tatbestand. Diesen zu erfüllen genügt freilich nicht, sondern bildet nur die Mindestbedingung der Teilnahme. Kanones sind Selbstsimplifizierungen und Selbstthematisierungen, „ niemals Spiegelungen der Identität des Thematisierten.“[11] Vom Kanon aus kann man wieder Komplexität zulassen, aber der Kanon selbst ist reduzierte Komplexität.

Hier ist zu unterscheiden, ob ein Kanon materialiter oder formaliter kodifizieren will, das heißt, ob er eine *Kurzformel des Glaubens* bieten will oder eine *Verfahrensregel*, mit der man Glaubensvollzüge reguliert. Erst reflektierte Religionen begreifen, daß sich ihr zentraler Topos, ihr fundamentaler Glaubenssatz nicht worthaft in eine Formel fassen läßt, solange diese Formel nicht geschützt, reguliert wird. Diese Formel müßte direkt von Gott kommen und unmißverständlich sein. Unter immanenten Bedingungen sind aber die Möglichkeiten des ungewollten Mißinterpretierens und des bewußten Zweifelns nie ausgeschlossen. Es bleibt immer eine Differenz von Identität der Religion und ihrer Selbstthematisierung. Die Kanonisierung muß also weiterschreiten und formal werden, d.h. sie muß festlegen, wie interpretiert werden soll und wie weit gezweifelt werden darf. Das ist auch deshalb notwendig, weil materiale Kanones einen so hohen Selektionsgrad erreicht haben, daß man sie ständig neu auslegen, anwenden, vertiefen etc. muß. Wieder haben wir das Programmproblem vor uns. Es genügt nicht, einen Code zu benutzen, man muß ihm auch ein Programm mitgeben.[12] Das Programm entlastet den Code davon, alles aufnehmen zu müssen, und hält ihn so schlank und flexibel.

Die *regula* des Irenäus erfüllt bereits beide Funktionen: Einerseits beschreibt sie einen Kanon im Kanon („Mitte der Schrift“), andererseits ist sie eine Vorschrift, diesen Kanon zu wahren. Im Gegensatz zu Justin, der noch keine klare Innen-Außen-Differenz kennt und deshalb mit einem materialen Kanon

---

[10] Zur Erinnerung sei darauf hingewiesen, daß aus hinreichenden Bedingungen nicht auf Folgezustände geschlossen werden kann, sondern daß Folgezustände nur nachträglich mit hinreichenden Bedingungen assoziiert werden können.
Hinreichende Bedingung (umgangssprachlich: „wenn ..., dann ...“), in der Aussagenlogik „Implikation“ genannt: $p \rightarrow q$; ein Umstand, der gegeben war und den beobachteten Folgezustand nicht behindert hat. Der Übergang von p nach q ist nicht deduzierbar.
Notwendige Bedingung (umgangssprachlich: „... genau dann, wenn ...“), in der Aussagenlogik „Äquivalenz“ genannt: $p \leftrightarrow q$; ein Umstand, der gegeben gewesen sein muß, damit ein beobachteter Folgezustand eintreten konnte. Der Übergang von p nach q ist klar deduzierbar.

[11] Ebd., 335.

[12] Um es anschaulich zu machen: Die Kurzformel des katholischen Glaubens ist das Credo. Es stellt zunächst eine Inhaltsangabe aller Glaubensgegenstände dar. Aber darüber hinaus gibt das Credo auch an, *wie* man glauben soll, nicht nur *was* man zu glauben hat. Ähnlich verhält es sich mit dem Vaterunser, der Kurzformel der katholischen Frömmigkeit. Das „Gebet des Herrn“ wurde nie nur als Gebet verstanden, sondern immer auch als Gebetsschule: „So sollt ihr beten ...“ Siehe unten (9.3).

auskommt (Sammlung von Apostelberichten), grenzt Irenäus seine Gegner, die sich ja im „Inneren" der Kirche befinden, mit einem formalen Kanon ab. Justin argumentiert in der ersten Ordnung: Er kritisiert die heidnischen Riten, weil sie nicht das Niveau der christlichen erreichten, die heidnischen Schriften, weil sie nicht den Wahrheitsgrad der christlichen erreichten. Warum gibt er sich solche Mühe, die anderen Riten als *religiöse* Kulte, die anderen Mythen als *religiöse* Texte zu kritisieren? Justin steht noch unter der Konsensfiktion, daß alle Menschen den vom Logos geoffenbarten Gott suchen und Abweichungen auf dieser Suche kontingent, also vermeidbar sind.[13] Ihm fehlt aber die Kanonisierung zweiter Ordnung, mit der eine Religion bestimmte Regeln für Entstehung oder Anwendung von Wissensformen als kanonisch ausweist und damit deren Entstehungs- und Verwendungsmöglichkeiten stark einschränkt. Es genügt nicht mehr, bestimmte Riten zu vollziehen, man muß es mit der richtigen Autorisierung tun. Es genügt dann nicht mehr, eine Heilige Schrift zu haben, man muß sie auch in der rechten Weise auslegen und die Fähigkeit entwickeln, die Richtigkeit der eigenen Auslegung als schriftgemäß zu belegen. Kanonisierung zweiter Ordnung reagiert auf Zustände unkontrollierbarer De- oder Inflation, die auftreten, wenn subjektive Aneignung von der objektiven Vermittlung des Glaubenswissens abweicht. Eine Frühform bildet die *regula veritatis* des Irenäus und seine Berufung auf eine *traditio apostolica*. Beide dienen zur Verknappung von die Schriftverwendungsmöglichkeiten, wobei die *regula* kontrolliert, wie die Schrift verwendet werden kann, und die *traditio* kontrolliert, wer kontrollieren darf, wie die Schrift verwendet werden kann.

Je nach Reflexionsgrad einer Religion kann die Kanonisierung in erster oder zweiter Ordnung erfolgen. Die vorliegende Untersuchung deutet die häresiologische Differenz von Justin und Irenäus unter anderem als einen Wechsel in der Kanonisierungsordnung. Eine Religion kann sich dadurch selbst thematisieren, daß sie bestimmte Wissensformen als kanonisch ausweist: besondere Texte (Offenbarung), besondere Handlungen (Riten), besondere Orte (Gebäude, Monumente). Das Vorhandensein von Texten besagt noch nichts über ihre kommunikative Nutzung. Sie kann deflationär oder inflationär erfolgen, etwa indem sie geheim weitergegeben wird oder indem sie von jedem gelesen werden darf. Wo die Verwendung von Texten sich von interaktionellen Bezügen löst (Vorlesen, Wiederholen, Memorieren), wo die Texte zum Archiv werden, auf das zeit- und personenverschoben zurückgegriffen werden kann, dort entstehen ebenso zeit- und personenunabhängige Regeln zur Verwendung der Texte. Das ist Kanonisierung zweiter Ordnung.

[13] Den unbedingt bösen Willen, Gott nicht finden zu wollen, ja ihn aktiv verbergen zu wollen, lenkt Justin von den Menschen auf die Dämonen um.

Steigerung der Negations- und Multiplikationsmöglichkeiten

Gleichzeitig erhöht sich die Möglichkeit der Häresie. Geschriebenes ist geradezu eine Selektionsaufforderung. Gesprochenes wird memoriert oder vergessen, das Vergessene taucht nicht mehr als Möglichkeit auf. Texte aber kann man nicht vergessen, allenfalls kursorisch lesen oder die Lektüre abbrechen oder verbieten. Dann bleibt stets die Möglichkeit mitgegeben, später einmal genauer bzw. weiter zu lesen. Denn je mehr Kommunikationsmöglichkeiten es neben den Interaktionen gibt, desto länger und individueller können sich Gläubige einem Text und seiner Auslegung widmen, ohne sich ständig erklären zu müssen. Man kann den bisher verborgenen Sinn der Texte ergründen, weil die Texte ohne liturgischen oder homiletischen „Sitz im Leben“ vorliegen. Daß sich Gläubige aus der religiösen Interaktion zurückziehen und sich dennoch mit den religiösen Texten befassen können, ermöglicht sowohl systematische Theologie als auch systematische Häresie. Kanonisierung und Häresie entstehen also gleichursprünglich.

Hinzu kommt, daß das Vorliegen eines Textes die Mehrfachverwendung von religiösem Wissen ermöglicht. Eine mündliche Predigt wird verstanden oder nicht. Der Dissens oder Konsens unter den Hörern wird noch nicht einmal deutlich, wenn sie sich darüber unterhalten, denn das Gespräch bietet zuviel Raum für den Ausgleich. Man kann an sich selbst zweifeln („Habe ich meinen Mithörer genauso mißverstanden wie den Prediger?“), man kann an den anderen zweifeln („Der hat den Prediger mißverstanden, so mißverständlich, wie er jetzt spricht!“). Solange sich die Hörer nicht von ihren Interaktionen distanzieren, wiederholen sie untereinander das Problem, das sie mit dem Prediger haben. Nur wenn alle Hörer ihre Versionen aufschreiben und synoptisch vergleichen würden, würden Dissens und Konsens deutlich. Dann ergäben sich Ansätze für Harmonisierungen und Ableitungen, für Kritik und Gegenkritik, aber schon bei wenigen Hörern würde die Vielfalt überkomplex. Für eine stabile Pluralität von Meinungen bedarf es also einer jederzeit abrufbaren Referenzschrift, von der aus Abweichungen sichtbar sind. Und es bedarf der Begrenzung der Rezeption. Nicht jeder darf sein Verständnis und seine Meinung als Wiedergabe der Schrift kommunizieren. Genau dies ist das frühchristliche Problem der Kanonisierung: Es liegen bereits verschiedene Evangelien zum selben Heilsereignis vor. Häresie ist nicht das Nebeneinander verschiedener Ansichten, sonst wären die Evangelisten die ersten Häretiker, sondern das Weitersagen der eigenen Ansicht, als wäre es die notwendige Ergänzung des Gesehenen. Jeder kann die Unterschiede deutlich sehen oder durch Harmonisierungen verundeutlichen (Tatian). Man kann durch zusätzliche Evangelien die Lage noch verkomplizieren (Valentinianer). Die Möglichkeit muß verhindert werden, daß einige Christen die Vielfalt der Evangelien bereits zum Anlaß nehmen für eigene, weitere Evangelien, die genauso authentisch wie die kanonischen Evangelien sind. Systemtheoretisch löst die Kanonbildung das Problem der Verwechslung von Glauben und

Glaubenskommunikation: *Wir sagen nicht weiter, was wir glauben, sondern wir wiederholen, was wir gehört haben.*

6.4.2 Kanonwerdung als autopoietische Definition

„Die Geschichte der Abgrenzung und Festigung des Kanons seit 200 bietet keine unlösbaren Rätsel. Dagegen liegt die Bildung des nt. Kanons - d.h. einer Sammlung christlicher heiliger Schriften, die 1. nicht die Fortsetzung oder Ergänzung der bisher gültigen hl. Schrift (des AT) bildet, sondern selbstständig neben sie tritt und die 2. zweigeteilt ist, - immer noch im Dunkel.“[14] Welchen Büchertisch die einzelnen Gemeinden vor sich hatten, läßt sich nicht mehr genau rekonstruieren. Aber das gesamte kanonfähige Buchsortiment ist in eindrucksvoller Weise von Berger und Nord ediert worden.[15] Man kann die Kanonselektion wie Kümmel als einen entelechischen Prozeß darstellen (Schriftwerdung der Augenzeugenberichte) oder mit Harnack/Campenhausen als von außen provozierte Reaktion auf Konkurrenzkanones (z.B. Markion und Tatian).[16] Die systemtheoretische Perspektive verbindet diese beiden konträren Interpretationen durch die Annahme, daß alle Reizung von außen erst durch ein Immunsystem von innen wahrgenommen und systemintern übersetzt werden muß. Zugleich bildet sich das Immunsystem anläßlich von Außenreizen erst heraus. Diese Position flieht keineswegs in ein Henne-Ei-Paradox, bei dem der Kausalgrund in einer unendlichen Genealogie verborgen wird, sondern bezieht eindeutig Stellung für die Selbstselektion kirchlicher Identität. Systemtheoretisch besteht ein sich stabilisierendes System, wie es die Kirche im 2. Jahrhundert war, in der Aufrechterhaltung eines klaren Gefälles: Das Innen bestimmt, welche Außenreize als Irritation (Bedrohung, Konkurrenz) gelten und welche nicht. Es gibt streng genommen keine Einwirkung von außen. Es gibt nur Anlässe für eine

---

[14] Vielhauer, Ph., Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die apostolischen Väter, Berlin/New York 1978, 781.

[15] Vgl. Berger, K./Nord, Ch., Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt am Main/Leipzig 1999 (1330 Seiten, wovon die neutestamentlichen Texte ca. 575 - also etwas weniger als die Hälfte - stellen). „Die vorgelegte Sammlung umfaßt alle frühchristlichen Schriften, die nach Gattung, Inhalt und Anspruch für eine Aufnahme in eine kanonische, d.h. kirchlich maßgebliche und verbindliche Sammlung der Texte der frühesten Christenheit in Frage gekommen wären oder tatsächlich in den Kanon aufgenommen wurden.“ Ebd., 12. Mit Hilfe dieser Edition hat man einen Einblick in die Situation steigender Unübersichtlichkeit im 2. Jahrhundert. Meines Erachtens gehören zu den ausgewählten Texten noch die Fragmente Valentins und die „Geheimschrift des Johannes“. Umgekehrt könnte man kritisieren, warum der in seiner Anlage apologetisch und theologisch argumentierende Diognet-Brief kanonfähig sein soll, wenn es Aristides und Justin nicht sind.

[16] Harnack sah in der kirchlichen Kanonbildung einen „unfreiwilligen“ Vorgang aus einer „Logik der Selbsterhaltung“. Harnack, A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Darmstadt 1964, 379 und 381.

schärfere Selbstdefinition. Das System verlegt seine Definitionsmacht immer weiter nach innen.

6.4.3 Weicher Schrift-Kanon bei Justin

Justin ist ein klares Beispiel für den „frühkatholischen" Schriftbeweis, der der gnostischen Exegese nichts entgegenzusetzen hatte, diese nicht einmal zu problematisieren fähig war. Die Häufung von Schriftstellen dokumentiert nicht nur Justins Vertrauen in den Mehrheitsbeweis (möglichst viele autorisierte Zeugen zu sammeln), womit er noch in der antik-jüdischen Tradition steht, sondern auch sein Vertrauen in die Prophetenautorität, mit dem er sowohl im *Dialog* als auch in den *Apologien* argumentiert. Der Prophetenbeweis entpuppt sich bei genauerem Hinsehen als Anciennitätsargument, also wiederum ein quantitatives Argument, da er mit der Unterscheidung „mehr - weniger" arbeitet. Die gnostischen Interpretationen der Schrift verwenden aber ein digitales Schema von „ja - nein" und verweisen auf die Qualität der Schrift und damit die Qualität der Auslegung, die sich daran bemißt, inwiefern die Seele zur Wahrheit findet (nicht etwa, ob sie eine alte Verheißung erfüllt oder an eine alte Schrift angeschlossen werden kann).

Justin vollzieht den Wechsel von der analogen in die digitale Unterscheidung (vgl. Irenäus) noch nicht mit. Er verwendet Figuren, die die Enteignung durch andere geradezu anbieten. Wenn der universale *Logos spermatikos* der christliche Logos sein soll, dann hindert nichts am Umkehrschluß: Wenn alles bisher Wahre und Gute christlich war, obwohl es nicht als solches auftrat, könnte es auch zukünftig anonym Christliches geben, also außerhalb der Schrift und außerhalb der Kirche. Die metaphysische Logostheologie und die Schrifttheologie haben dieselbe Funktion: Sie dienen zur Anbindung nach außen, zur Philosophie und zur prophetischen Geschichte. Die Schrift ist, so verstanden, nichts anderes als eine besonders deutliche Äußerung des „prophetischen Geistes", des Logos. Die Schrift ist eigentlich Gesprochenes, nicht „Schrift" im fixierten Sinne. Daher muß Justins Kanon zwangsläufig weich sein.

Justin erwähnt in seinem Bericht über den sonntäglichen Gottesdienst der Christen „Erinnerungen der Apostel",[17] aus denen alternativ zu den „Schriften der Propheten"[18] vorgelesen werde. Mit „Erinnerungen" sind Texte gemeint, die Justin auch als Evangelien bezeichnet. In welchem Ausmaß sie mit den kanonischen Evangelien identisch sind, ist ein breiter Streit in der Kanonforschung. Aber es kann gesagt werden, daß Justin sie als Berichte von Augenzeugen der Taten und Lehren einstuft, wogegen die Propheten geoffenbarte „Schrift" sind.[19] Die Bezeichnung „Erinnerungen" muß als Genre-

---

[17] 1Apol. 66,4.

[18] 1Apol. 67,3.

[19] Mt, Mk und Lk liegen ihm wahrscheinlich in einer Art Synopse vor, Joh - wenn überhaupt - nur als Florilegium, aus dem Corpus Paulinum kennt er nur einige Begriffe, die

begriff verstanden werden. Justin als Schulphilosoph und Lehrhausbetreiber kannte ihn aus Xenophons „*Apomnêmoneumata Sokratous*“ und zeigt damit an, daß die Schriften der Apostel Aufzeichnungen von Schülern über die Lehre ihres Meisters sind. Das heißt, daß sie wie alle Vorlesungsmitschriften nachträglich rekonstruiert oder von Apostelschülern mündlich diktiert worden sind. Diese Erinnerungen sind für Justin zwar verläßliche Nachrichten, aber in eindeutiger Funktion: Sie dokumentieren, daß die Propheten Recht hatten mit ihren Vorhersagen über Christus. Es ist also der Inhalt, der die „Erinnerungen“ für Justin so wichtig macht, nicht ihre Form. Sie verdanken ihre Autorität noch ganz der Verwendung im Gottesdienst, was dazu führt, daß sie eben als *Sammlung* gehandelt werden, als Sammlung aller Texte, die man im Gottesdienst vorliest. Der „Kanon“ ist also eng an Interaktionen gebunden. Evangelien- und Briefsammlungen werden noch nicht als abgrenzbarer Kanon verwendet.

Die Weichheit des justinischen Kanons wird in mehrerlei Hinsicht deutlich: Zum ersten gibt er keinerlei Auskunft über die Qualität seiner Quellen. Er benutzt sie einfach und zitiert aus dem Gedächtnis, so wie er es auch mit den klassisch-antiken Texten und der Septuaginta tut:[20] „Justin does not say how many Gospels there were nor how many were written by the Apostles and how many by their followers.“[21] Nicht alle der Abweichungen von den Evangelien (Jesus in einer Höhle geboren, Joseph aus Bethlehem, brennender Jordan bei der Herrentaufe, zwei apokryphe Herrenworte, Verspottung durch Naserümpfen ...) müssen ihren Ursprung in außerkanonischen Quellen haben, sie können schlicht Zitationsfehler sein. Justin hat kein Interesse, die christliche Tradition mit *christlichen* Autoritäten abzusichern. Ihm geht es darum,

---

Pastoralbriefe sind ihm unbekannt. Hätte Justin das Johannes-Evangelium gekannt, hätte er es sicher für seine Theologie vom vorweltlichen Logos verwendet. Warum sonst hat er mühsam aus den Kindheitsberichten der Synoptiker die Präexistenz Christi gebastelt? Die These A. Ziegenaus', daß die valentinianische Verwendung der johanneischen Schriften dazu führte, daß Justin das Johannes-Evangelium kaum zititert, muß aus diesem Grund bezweifelt werden. Vgl. Ziegenaus, A., Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart (= Handbuch der Dogmengeschichte, hg. von M. Schmaus u.a., Bd. 1, Faszikel 3a/2), Freiburg/Basel/Wien 1990, 11f., und ähnlich Bauer, W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum Tübingen 1964, 210. Hinzu kommt, daß Justin in den Valentinianern zu dieser Zeit meines Erachtens keine häretische Konkurrenz sah. Markions Angriffe auf die Tradition und die Heranziehung der Apostelschriften durch valentinianische Gnosis (dokumentiert durch das „Evangelium Veritatis“, das alle Evangelien, den Hebräerbrief, die Paulusbriefe und die Offenbarung des Johannes kennt) hatten erst begonnen, einen Kodifizierungsprozeß auszulösen. Wahrscheinlich waren die Gnostiker um Valentin die ersten, die sich (bereits um 150) aus dem später kanonischen Schriftbestand bedienten. Vgl. Hanson, R., Tradition in the Early Church, London 1962, 187-236.

[20] Vgl. Justins freies Zitieren des damals kanonischen *Timaios* in 2Apol. 10 und der Septuaginta, die er selbst doch für inspiriert hält, in 1Apol. 37 (Jes 58,6f.); 40 (Dtn 32,22) und 62 (Ex 3,5).

[21] Barnard, L. W., Justin Martyr. His and Life and Thought, Cambridge 1967, 57.

die christliche Tradition außerchristlich zu begründen. Deshalb kommt es bei ihm nicht auf die Textgestalt an, sondern auf die Inhalte, die sich im Christusgeschehen entweder erfüllen (jüdische Prophezeiung) oder vervollständigen (griechische Philosophie). Justin genügen daher Exzerpte der Evangelien, die Evangelientexte gelten ihm nur als akzidentielle Form. Deutlich wird dies, wenn man vergleicht, wie nüchtern er das Bethlehem-Ereignis erzählt und wie ausufernd derselbe Sachverhalt im Ignatius-Brief an die Epheser dargestellt wird.[22]

Zum zweiten wird die Weichheit des Kanons deutlich an seiner Heterogenität. Die „Schrift", das Alte Testament, steht in nur nachträglicher Zuordnung mit dem, was kurz darauf - etwas 20 Jahre später - in Rom als „kanonisch" firmiert.[23] Die Erinnerungen der Apostel - wie auch die Propheten - fungieren wie ein *Auslegungs*-Kommentar zum eigentlichen Text, das ist das Erscheinen des Logos in Christus, welches den *Vorhersage*-Kommentar (Gesetz und Propheten) komplettiert hat.[24] Justin sieht noch kein Bedürfnis, den neuen

---

[22] Vgl. Justin, Dial. 78 und Ignatius, An die Epheser 19,2f., in: Die Apostolischen Väter, hg. von J. A. Fischer, Darmstadt (8. Auflage) 1981, 159: „Ein Stern erstrahlte am Himmel, heller als alle Sterne, und sein Licht war unaussprechlich und seine Neuheit erregte Befremden; alle übrigen Sterne aber samt Sonne und Mond umgaben den Stern im Reigen, er selbst übertraf durch sein Licht alle [...]"

[23] Vorausgesetzt, man datiert die früheste römische Schriftenliste, das „Muratorische Fragment", auf die beiden letzten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts. Das „Muratorianum" argumentiert zwar noch mit der Glaubwürdigkeit der Autoren, beginnt aber schon, die Abgrenzung über formale Kriterien (z.B. Augenzeugenschaft) vorzunehmen, um nicht von der faktischen Verwendung abhängig zu bleiben. Nur Schriften von Autoren, die dem Herrn selbst oder einem Zeugen begegnet sind, sollen kommuniziert werden. Systemtheoretisch gesprochen wird nun die Kommunikation von Texten geregelt über die Unterstellung einer stattgefundenen Interaktion. So kann eine disparate Liste von Autoren zusammengestellt werden, deren Schriften man unter keinen Umständen Anerkennung zollen darf. Die Betonung liegt auf „Schriften" von Häretikern wie Arsinous, Valentinus, Miltrades (Miltiades?), Markion, Basilides und Stifter der Kataphrygier. Es läßt sich gut eine Parallele von Kanonisierung und Häretisierung beobachten: Das „Muratorianum" ist beim Einschluß der apostolischen Schriften genauso unsicher wie beim Ausschluß der unapostolischen. So wie die Apostolizität sich von Personen weg- und auf Schriftform zubewegt, bewegt sich auch die Ablehnungswürdigkeit von den verblendeten Personen weg hin auf deren „Machwerke". Der Blick auf das „Muratorianum" zeigt, daß Justins Dämonentheorie (Personen werden verblendet) noch vor dieser Schwelle steht und Irenäus' Subversionstheorie (ein anderes Christentum wird unterschoben) hinter dieser Schwelle.

[24] Hier ließen sich Spekulationen über funktionale Äquivalente zur tatsächlichen Kanonwerdung anschließen, wie sie v. Harnack angestellt hat: Warum hat die Kirche nicht schon um 100 der „Schrift" (Gesetz und Propheten) ein paar christliche Texte (z.B. Herrenwortsammlungen) angefügt und so den Kanon geschlossen? Warum wurde ein „neues" Testament mühsam und viel später herausgebildet und dem „alten" gegenübergestellt? Vgl. Harnack, A. v., Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung, Leipzig 1914, 4-6 sowie 108-119. Solche Hypothesen lassen die Kanonwerdung als kontingentes Ereignis neben möglichen Alternativen erscheinen. Dennoch muß diese Methode nicht einer Inspirationstheologie wider-

„Kommentar“ zu kanonisieren. Sein Schüler Tatian fertigt aus den vier Jüngerberichten sein „Diatesseron“ an. Mit solch einer disparaten Schrift kann keine Kompaktkommunikation angestoßen werden, denn sie bietet keinen verläßlichen Referenzpunkt, über den sich alle einigen oder streiten können. Der Kanon ist zu Justins Zeit noch jeweils das Resultat einer Addition ohne Repräsentation der Selektion im Addierten.

Zum Dritten: Seine starke Logos-Theologie gibt Justin das Vertrauen, dass Gott in den Propheten und Aposteln sprach und in den Lehrern heute noch spricht, weshalb er nicht auf die exakte Textgestalt rekurrieren muss. Justin benutzt die „Erinnerungen“ als Dokumente aus apostolischer Zeit, aber nicht als kanonische Texte.[25] Aus der bloßen Tatsache, dass er daraus zitiert, lässt sich nicht auf deren Kanonizität schließen. Niemand würde die Kanonizität des Markusevangeliums damit begründen, weil es von Lukas verwendet wird.

6.4.4 Schrift-Kanon bei Irenäus

Vor Irenäus genügte es, wenn eine in den Gemeinden verwendete christliche Schrift als apostolisch galt. Allerdings war dieses Kriterium stets unscharf, weil einige Schriften ohne Namen kursierten und erst nachträglich z.B. mit „Matthäus“ oder „Petrus“ autorisiert wurden. Auch traten im Zuge der gnostischen Produktivität immer mehr Schriften auf, die zwar einen apostolischen Titel trugen (z.B. „Philippus“ oder „Jakobus“), deren Inhalt aber zweifelhaft erschien. Je stärker die prophetischen Schriften herangezogen wurden, desto dringender stellte sich das Problem, in welchem Verhältnis das Prophetische zum Apostolischen stehe.

Werden der „Schrift“

Vor Irenäus wurden bereits Herrenwortsammlungen angelegt und die mündlichen Äußerungen der Apostel zitiert.[26] Man wollte die Frische der gesprochenen Worte beibehalten; Papias mißtraute noch Mitte des 2. Jahrhunderts in geradezu anachronistischem Trotz der Verschriftlichung. Bei Irenäus hat sich die Zuverlässigkeitsvermutung endgültig auf Niedergeschriebenes gerichtet. Irenäus bietet keine Liste aller kanonischen Schriften, aber bei ihm

---

sprechen, weil nur so gezeigt werden kann, daß der Kanon keine notwendige Entwicklung von *einer* Ursache zu *einer* Wirkung war, sondern die Auswahl einer bestimmten Lösung zuungunsten anderer Lösungen. Das Konstruieren von funktionalen Äquivalenten macht die Geschichte unwahrscheinlicher, eröffnet damit aber zugleich mehrere Freiräume für die Annahme, daß es der Heilige Geist war, der aus dem Unwahrscheinlichen das Wirkliche hat werden lassen.

[25] Vgl. Allert, C. D., Revelation, Truth, Canon and Interpretation. Studies in Justin Martyr’s Dialogue with Trypho, Leiden/Boston/Köln 2002, 218.

[26] Vgl. Beumer, J., Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Das Dasein im Glauben, Faszikel 4: Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle, Freiburg/Basel/Wien 1962, 15-19.

schließt sich der Kanon, weil er ihn über „Apostolizität“ definiert. Er zitiert aus der gesamten Bibel, mit Ausnahme von zehn alttestamentlichen und vier neutestamentlichen, meist kleineren Büchern.[27] Neutestamentliche kommen *neben* alttestamentlichen Schriften zu Wort und die Evangelien *neben* den Paulinen. Indem Irenäus in Adv. haer. 3,25,7 ankündigt, das folgende Buch ganz den Herrenworten zu widmen, zeigt er eine gewisse Nähe zu Justins Vorliebe für das aufgeschriebene Gesprochene, aber Irenäus hält sich selbst nicht an diesen Plan (Paulus-, Propheten-, Presbyter-Schriften werden ebenso zitiert). Dennoch ist die Offenbarung jetzt ganz „Schrift“: *graphê* wird ebenso für das Alte wie für das Neue Testament verwendet.[28] Des öfteren bilden AT und NT zusammen „die Schrift“.[29] „Obwohl Irenäus noch nicht klar den Begriff ‘Neues Testament’ im literarischen Sinn kennt, [...] kann man dieser Charakterisierung ‘katholischer Kanon’ zustimmen: Irenäus hat einmal der Sache nach das ‘NT’. Während bei Justin ‘Schrift’ noch das AT ist, überwiegen bei Irenäus die ntl. ‘Schrift’-Zitate. [...] Ferner wird über das AT hinaus christlichen Schriften eine Inspiration zuerkannt; wenigstens weist die irenäische Theologie in diese Richtung. Mit der justinischen Konzeption der ‘Erinnerung’ an Jesus Christus hätte sich nicht ein ntl. Kanon in der jetzigen Form bilden können.“[30]

Grenzen der „Schrift“

In Buch 3 will Irenäus endlich - nachdem er zwei Bücher lang die gnostischen Systeme aufgezeigt und widerlegt hat - Schriftbeweise für seine Widerlegungen bieten (Die Passage 3,1-18 ist nach Loofs eine der wenigen originär irenäischen!). Hierzu muß er zunächst das Fundament aller theologischen Erkenntnis legen: „Wir haben nämlich durch niemand anderen die Ordnung unseres Heils erkannt als durch diejenigen, durch die das Evangelium zu uns kam: Was sie damals mündlich verkündigten, uns später aber nach Gottes Willen in schriftlicher Form [*in scripturis*] in die Hand gaben, sollte künftig Fundament und Säule unseres Glaubens sein.“[31] Er zeigt dann die apostolische Herkunft des Markus-Evangeliums („Dolmetscher des Petrus“), des Lukas-Evangeliums („Begleiter des Paulus“) und des Johannes-Evangeliums („Jünger des Herrn“) auf. Den Beweis für das Matthäus-Evangelium bleibt er

---

[27] Vgl. Bonwetsch, G. N., Die Theologie des Irenäus, Gütersloh 1925, 40. Der Hirt des Hermas gilt ihm als kanonisch, der Hebräer-Brief dagegen nicht.

[28] Vgl. Ziegenaus, A., Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart (= Handbuch der Dogmengeschichte, hg. von M. Schmaus u.a., Bd. 1, Faszikel 3a/2), Freiburg/Basel/Wien 1990, 22 zitiert Hohs Erhebung: 57 mal wird das AT, 78 mal das NT als Schrift bezeichnet.

[29] Vgl. Adv. haer. 2,27,2 und 5,20,2.

[30] Ziegenaus, A., Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart (= Handbuch der Dogmengeschichte, hg. von M. Schmaus u.a., Bd. 1, Faszikel 3a/2), Freiburg/Basel/Wien 1990, 22.

[31] Adv. haer. 3,1,1.

allerdings schuldig. Er verweist stattdessen auf dessen hebräischen Ursprung.[32] Alle diese Schriften verkündigten dieselbe Botschaft: *einen* Gott und *einen* Christus.[33] Danach schiebt Irenäus einen Exkurs über die fugenlose Traditionskette „bis zum heutigen Tag" ein. Wenn er in dieser Passage von „*traditio*" spricht, meint er allerdings nicht die Schrift, sondern den von der Kirche verbürgten und weitergegebenen Glauben, der sich im „*kanôn*" ausdrücken läßt. Dieser ist notwendig, um die Schriften recht zu verstehen. Irenäus weist diesen Grundbestand nacheinander bei Paulus, Matthäus, Lukas, Markus, Johannes (mit einem Akzent auf Johannes als den Gnosis-Gegner schlechthin[34]) nach. Diese, und nur diese *fünf* Autoren bilden die Erstautoritäten und den Ausgangspunkt aller Texte. Vor der äußeren Begrenzung der Schrift ab 3,11,7ff. definiert er die innere Mitte der Schrift und der damit ausgeschlossenen

a) Schöpfungshäresien in 3,11,2,
b) Inkarnationshäresien in 3,11,3,
c) Inspirationshäresien in 3,11,4.

Die Häretiker selbst benutzen zu diesen Abweichungen selektiv die Evangelien:

- die Ebionäer nur das Matthäus-Evangelium,
- die Markioniten das Lukas-Evangelium,
- die Doketisten (wahrscheinlich Kerinth-Anhänger) vornehmlich das Markus-Evangelium,
- die Valentinianer vornehmlich das Johannes-Evangelium.

Irenäus verurteilt sowohl die positive (einseitige Bevorzugung) als auch die negative Selektion (Leugnung z.B. durch Markion[35]): „Warum sollte die Zahl der Evangelien größer oder kleiner sein?"[36] In 3,11,8 bietet Irenäus den ersten christlichen Versuch, „das Evangelium in vierfacher Gestalt" (*quadriforme Evangelium*) zu begründen. Hierzu spekuliert er über den symbolischen Wert der Zahl Vier. Die Vierzahl wird nicht begründet, sie wird nur noch erläutert. Daß Irenäus hierbei Argumente verwendet, die er andernorts strikt ablehnt (numerologische Assoziationen: vier Weltgegenden; vier Winde; vier

---

[32] Vgl. Adv. haer. 3,1,1.

[33] Vgl. Adv. haer. 3,1,2; 3,4,2; 3,6,1-3.

[34] Johannes habe in der Absicht geschrieben, „durch die Verkündigung des Evangeliums den Irrtum zu beseitigen, der von Kerinth unter die Menschen gebracht worden war" (Adv. haer. 3,11,1), nämlich daß es neben dem Vater einen Demiurgen und neben Jesus (Sohn des Demiurgen) einen Christus (Sohn des Monogenes) gibt. Irenäus kennt eine Episode, die Polykarp erzählt haben soll (vgl. Adv. haer. 3,3,4): Johannes, der „Herrenjünger" wollte „in Ephesus ein Bad betreten und [habe] dann gesehen, daß Kerinth darin war. Da sei er aus dem Bad herausgesprungen, ohne gebadet zu haben, und habe erklärt: 'Schnell weg! Das Bad könnte einstürzen, wenn Kerinth darin ist, der Feind der Wahrheit.'"

[35] Vgl. Adv. haer. 3,11,9.

[36] Adv. haer. 3,11,8.

Cheruben-Gestalten: Löwe, Stier, Menschgesicht, Adler;[37] vier Bünde: Adam, Noach, Mose, Christus[38]), zeigt seine Verlegenheit angesichts der Selbstreferentialität des Vorhabens. Er ahnt den Begründungszirkel: „Schrift wird mit der Schrift begründet" und nimmt daher außerbiblische, weisheitliche Argumente hinzu: Windrichtungen und Weltgegenden.

Die Selbstbegründung der Schrift reicht aus, solange die Häretiker mit der Schrift argumentieren. Die Begründung muß aber zusätzlich abgestützt werden, wenn Häretiker die Schrift *erweitern*. Das ist nach Irenäus bei den Valentinianern der Fall. Sie verstehen nicht nur die Schrift falsch, sie nehmen auch die falschen Schriften:

> „Die Anhänger Valentins kennen aber ihrerseits keinerlei Angst und bringen Schriften von eigener Hand heraus und prahlen damit, mehr Evangelien zu besitzen, als es gibt. Sie haben sich ja zu solcher Frechheit verstiegen, daß sie einem kürzlich von ihnen zusammengeschriebenen[39] Buch den Titel 'Evangelium der Wahrheit' [*veritatis evangelium*] geben, obwohl es in nichts mit den Evangelien der Apostel übereinstimmt. So bleibt nicht einmal das Evangelium von ihren Blasphemien verschont. Wenn nämlich, was sie da herausbringen, das Evangelium der Wahrheit ist und dieses von den Evangelien, die uns von den Aposteln überliefert worden sind, abweicht [*dissimile est*], dann kann sich, wer will, darüber informieren, was sich aus den Schriften selbst ergibt, daß es (*sc.* das Evangelium der Häretiker) sich nicht mehr um das Evangelium der Wahrheit handelt, das von den Aposteln überliefert wurde. Daß aber nur dieses letztere wahr und zuverlässig ist und daß es weder mehr noch weniger Evangelien geben kann als oben gesagt, habe ich mit zahlreichen starken Argumenten gezeigt."[40]

Gerade das hat Irenäus jedoch *nicht* geleistet! Er hat erstens neben den Evangelien noch einen fünften Autor zugelassen: Paulus. Und er hat zweitens die Vierzahl rein symbolisch „bewiesen". Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als auf eine neue Begründungsebene zu springen: die Nichtabweichung, die *similitudo*, des Inhalts der Evangelien mit dem Inhalt der Apostelverkündigung zu belegen. Dies kann nie allein durch Schriftbeweise gelingen, sondern benötigt „theologische" Beweise. In Irenäus' Fall: die *regula veritatis*. Sie darf nicht identisch sein mit einer *regula Scripturae*. Das frühkatholische Vertrauen in die Selbstbegründung der Schrift ist zerbrochen. Sie allein kann die treue, sich nicht selbstmultiplizierende Weitergabe der *cognitio perfecta/teleia gnôsis* des Anfangs[41] nicht garantieren.

---

[37] Hieraus entwickelte sich später die Ikonographie der Evangelisten.

[38] Irenäus hat - um die Vierzahl zu wahren - den deutlichsten aller Bünde, den Abrahamsbund in Gen 15, übergangen.

[39] Vermutlich geht Irenäus davon aus, das „Evangelium der Wahrheit" sei ein Zusammenschnitt aus den anderen Evangelien, vergleichbar dem Diatesseron. Sicher ist an dieser Stelle, daß er es nicht in Textform vorliegen hatte, sondern nur von ihm gehört hat.

[40] Adv. haer. 3,11,9.

[41] Vgl. Adv. haer. 3,12,7. Die ersten Zeugen - wie Philippus, Stephanus, Petrus - hatten die perfekte Erkenntnis und haben diese ohne irgendwelche didaktischen Rücksichten weitergegeben. Die Valentinianer nahmen an, die Apostel hätten gemäß der begrenzten Fassungskraft der Hörer gepredigt und daher Judenkritisches - wie „Jahwe ist ein Demiurg" - nicht öffentlich verbreitet.

Der perfekte Text

Solange man die Offenbarung als Predigt kommunizierte, konnte man Widersprüche durch Erklärung „nachbearbeiten". Sobald aber Offenbarung als Text vorlag, wurden alle Risse synchron sichtbar. Diese Disparität der Evangelien hat zur Zeit des Irenäus bereits zu Streichungen oder Harmonisierungen Anlaß gegeben. Irenäus jedoch läßt alle Texte nebeneinander stehen, und zwar trotz ihrer Verschiedenheit. Die Disparität der Evangelien bleibt bestehen, darf aber nicht weiter erhöht werden. Eventuell haben Gemeinden bestimmte Evangelien gemieden, weil sie von anderen (häretischen) Gemeinden bevorzugt worden sind. Irenäus steuert bewußt gegen. Wo er einen zentralen Topos belegen will, tut er es nicht wie Justin durch Häufigkeitsbeweise, sondern durch den Erweis *breiter* Bezeugung.[42] Das ist möglich, denn in jeder Bibelstelle ist die ganze Schrift ausgesagt. Irenäus geht von einer absoluten Konsistenz und Nichtwidersprüchlichkeit aus. Die vier Evangelien bilden ein viergestaltiges Evangelium, die Propheten sagen nichts anderes als Paulus, der Herr nichts anderes als die Apostel.

Irenäus unterscheidet *nicht* zwischen den verschiedenen Autoritäten, innerhalb der Schrift herrscht sozusagen Offenbarungspositivismus. Brox hat darauf hingewiesen, wie buchstabengläubig Irenäus exegetisiert.[43] Die Schrift ist in ihren Einzelheiten als Ganzes vollkommen, denn sie wurde von den Aposteln verfaßt, denen die *cognitio perfecta* gewährt war. Freilich setzte sich das Konzept des perfekten Textes sofort Selbstwidersprüchen aus. Wenn die ganze Schrift in jedem Teil enthalten ist, wieso muß man dann die ganze Schrift kennen, wieso genügt es nicht, ein Buch, eine Perikope auszulegen? Irenäus erkennt schnell, daß er die gesamte Schrift einfordern muß, damit die Teile einander begrenzen. Das heißt, um willkürliche, allegorische Exegesen zu verhindern. Die Schrift soll sich selbst auslegen. Er formuliert in 2,27 die hermeneutische Regel, denjenigen Schriftsinn zu wählen, der zum „Leib der Wahrheit" passe, um gleich darauf zuzugeben, daß Parabeln mehrdeutig seien und man ihren Sinn am besten Gott überlasse.

---

[42] Die Themen „Gott" und „Inkarnation" läßt er in Adv. haer. 3,6-18 mehrmals durch die Evangelien und Paulinen laufen.

[43] Vgl. Brox, N., Die biblische Hermeneutik des Irenäus, in: Zeitschrift für Antikes Christentum 1.2 (1997/1998) 26-47, hier 43-45.

6.5 Irenäus: Reflexions-Medium Theologie

Die Annahme eines perfekten Textes bedeutet auf seiner Rückseite eine riesige Befreiungsleistung: Indem das geoffenbarte Schrifttum auf bestimmte Schriften begrenzt wird, kann Irenäus nun als Theologe „profan“ schreiben. Man kann und muß nicht mehr den heiligen Text weiterschreiben (sich an Christus, die Apostel erinnern, sich die eigentlichen Sinnschichten der Schrift erarbeiten), der Text ist absolut. Weil er absolut ist, kann er kreuz und quer kombiniert werden, denn er garantiert Widerspruchsfreiheit. Weil er absolut ist, kann man ihn als Formenpool verwenden, ohne die einzelnen Formen jeweils rechtfertigen zu müssen. Die Theologie bekommt die Aufgabe, je nach Anfrage, Schriftstellen miteinander so in Verbindung zu bringen, daß sie Antwort geben. Sie kann davon ausgehen, daß es keinerlei relevantes Wissen außerhalb des Pools gibt. Alles Apostolische ist in der Schrift versammelt, und was sich nicht in der Sammlung befindet, darf auch nicht als apostolisch gelten.[1] Mit anderen Worten: *Die Schrift - nicht Ritus, nicht Erfahrung, nicht Vision - avanciert zum einzigen Medium der Religion*, das mit einem bestimmten Code zu bearbeiten ist. Das irrtumsfreie Medium stattet die Religion mit einer Irrtumslizenz aus. Diese wird von der *nun erst möglichen Theologie* wahrgenommen. Der Abschluß des Kanons führt zu einer klaren Unterordnung des nachapostolischen Zeitalters unter das apostolische. Letzteres ist nun endgültig Vergangenheit und als unerreichbar gesetzt. Theologie kann sich nun ganz als nachgeschaltete Vermittlungsinstanz verstehen. Sie muß nicht mehr Verstehen produzieren, sie kann sich darauf verlassen, daß der kanonische Text perfekt (im Sinne von abgeschlossen) ist. Er ist aber gerade als abgeschlossener Text anschlußfähig gemacht, das heißt „verständlich“ für die nun weitergehende Theologie. Irenäus weist immer wieder auf die Von-selbst-Verständlichkeit der Schrift hin.[2] Theologie kann sich darauf zurückziehen, das Verstehen subsidiär zu begleiten, vor allem indem sie Mißverständnisse verhindert. Durch den Kanon ermächtigt sich Theologie zur Häresiologie.

Wenn es einem religiösen System gelingt, aus ihrem Medienpool ein perfektes und irreversibles Wissen auszudifferenzieren, geschieht dies - so verlangt es die differenztheoretische Logik - über den Ausschluß von reversiblem Wissen. Das ist die Geburtsstunde der Theologie.

---

[1] Vgl. Harnack, A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Darmstadt 1964, 380: Die Kirche „mußte für sich *Alles* in Anspruch nehmen, was ein Recht auf den Namen ‘Apostolisch’ hatte, sie musste es den Häretikern entziehen, und sie musste zeigen, dass es bei ihr in seiner Authentie erhalten sei und in dem höchsten Ansehen stehe. Bisher hatte sie sich damit ‘begnügt’, ihren Rechtstitel aus dem A. T. zu erweisen, und ihren wirklichen Ursprung überfliegend sich bis an den Anfang aller Dinge hinauf datirt.“

[2] Vgl. Adv. haer. 2,27,2: „Alle Schriften, die der Propheten wie die Evangelien, lehren in aller Offenheit und ohne jede Zweideutigkeit [...]“

6.5.1 Abgrenzung: Reden über Gottesrede

Nicht jede Rede von Gott ist schon Theologie. Wissensformen definieren sich *nicht* nach ihrem Gegenstand, sondern nach ihrer Möglichkeit, sich von anderen Wissensformen abzugrenzen. Eine Wissenschaft ist erst dann wissenschaftlich, wenn sie sich von anderen Wissenschaften zu unterscheiden vermag. Sie tut dies durch die interne Unterscheidung von Theorie und Methode. Kunst ist zunächst das Schaffen von Kunstwerken, Kunstwissenschaft die Reflexion darüber, wie ein Kunstwerk in einen größeren Zusammenhang (Theorie) gestellt werden kann, und mit welchen Mitteln (Methoden) man dies tut. Religion ist zunächst das Reden und Handeln[3] in bezug auf Transzendenz. Theologie ist die Reflexion darüber, wie diese oder jene Glaubensformel bzw. dieser oder jener Ritus von anderen Texten und Handlungen zu unterscheiden ist. Hierzu benötigt man eine Sprache, die Formel und den Ritus so zu beschreiben, daß sie weder von außen definiert werden (Religionswissenschaft) noch nur als eine organische Verlängerung der Transzendenz gedacht werden (Offenbarung). Theologie ist sozusagen Religionswissenschaft von innen. Im folgenden wird die Ausdifferenzierung der Theologie im 2. Jahrhundert grob nachgezeichnet.

Die sprachanalytische Kritik hat für das Selbstverständnis theologischen Redens sensibilisiert. Sie begreift sich als Teilmoment innerhalb einer religiösen Sprache neben anderen Teilmomenten wie der doxologischen, narrativen oder diakonischen Redeweise (christlich: Liturgie/Gebet, Verkündigung, sozialer Dienst). Man kann das Unterscheidende theologischer Rede anhand der präpositionalen Zuordnung zum gemeinsamen Gegenstand „Transzendenz“ verdeutlichen. Im Gegensatz zur Liturgie, die *zu* Gott spricht, zur Verkündigung, die *von* Gott spricht, und zur Diakonie, die *im Auftrag* Gottes handelt, spricht Theologie *über das Sprechen* von Gott. Sie ist eine subsidiäre Sprachregelung, nicht eine autonome Prinzipienlehre. Wo die ersten drei Sprechweisen an Grenzen stoßen (z.B. innere Widersprüche, äußere Bezweiflung, Gefahr der Nicht-Wiederholbarkeit), wird Theologie erst notwendig. Sie besteht aus regulativen Sätzen, die sie aus den anderen religiösen Sprechweisen gewinnt, und kann nicht mit wissenschaftstheoretischen Axiomen hantieren, solange sich diese nicht in den anderen Sprechweisen formulieren lassen (z.B. daß Gott vernunftgebunden spricht und handelt[4]). Ritschl hat den Prozeß des Theologisierens mit einer Sanduhr verglichen: Man reflektiert religiöse Rede und stellt sie „*mit einer endlichen Zahl von sprachlich*

---

[3] Zum Problem der Unterscheidbarkeit von religiösem Handeln und religiösem Erleben siehe (4.2.3). Die Begriffe der Gnade oder des Pneumas dienen dazu, beide ununterscheidbar zu halten. Wo immer der Mensch religiös handelt oder erlebt, tut er es als Begnadeter.

[4] Die Entscheidung für eine *potentia ordinata Dei* gegen eine *potentia absoluta Dei* muß - damit sie theologisch ist - aus der Heilsgeschichte heraus begründet werden, nicht aus allgemeinen logischen Prinzipien oder einer Weltgeistspekulation.

formulierten (oder formulierbaren) regulativen Sätzen“[5] dar, um daraufhin unendlich viele mögliche Sätze rechtfertigen zu können. Reduktion von ungeordneter Komplexität ermöglicht kontrollierte Komplexitätssteigerung. Das geht freilich auf Kosten von Ursprünglichkeit oder Authentizität, denn mit klarerer Reduktion verschwindet die Möglichkeit, das Religiöse in der unmittelbaren Sprache der Liturgie, der Verkündigung oder der Diakonie auszusagen. Ein regulativer Satz wie „Gott ist der Herr der Geschichte“ oder „Gott ist Mensch geworden“ läßt sich auch durch Bibelzitate oder Erzählungen von Gottesbegegnungen oder Verweise auf diakonische Praxis ausdrücken. Dadurch wird die Bedeutung von „Geschichtsmächtigkeit“ oder „Menschwerdung“ anschaulicher, bietet aber auch mehr Gelegenheit zum Mißverständnis und Mißbrauch. Zitate, Erzählungen, Verweise kann man so und so verstehen. Erst wenn mitgesagt wird, wogegen sich die Bedeutung richtet („Gott interessiert sich nicht für die Geschichte“ oder „Gott bleibt im Himmel“[6]), erst wenn festgelegt wird, daß man Zitate, Erzählungen, Verweise nur so und nicht anders verwenden darf, wenn also der Begriffsgebrauch unbeliebig wird, ist aus religiöser Rede theologische Sprache geworden. Theologie erzeugt sich selbst durch Selbstdefinition des Religiösen.

6.5.2 Entstehungsmotiv: Übersetzungsbedarf

Die Funktion der Theologie ist es, fremde Semantiken zu übersetzen oder auf ihre Unübersetzbarkeit aufmerksam zu machen. Alle Versuche, Gott mit anderen als mit religiösen Unterscheidungen darzustellen, sind entweder häretisch oder rein metaphorisch. Die Theologie wacht darüber, daß Darstellung und Metaphorik nicht vertauscht werden. Zum Beispiel muß sie aus der Ontologie importierte Unterscheidungen prüfen, daß die Darstellung „Gott ist“ nur gesagt werden kann, wenn zugleich mitgesagt wird, daß Gott nicht so „ist“ wie ein Mensch, ein Stein, ein Begriff. Gottes Sein ist anders, transzendent. Dasselbe gilt für alle Redeweisen, die nicht Ausdifferenzierungen der religiösen Grundunterscheidung sind: Gott ist „Wahrheit“, „Gemeinschaft“, „Leben“, Erkenntnis“. Theologie leistet solche Übersetzung des (fremden)

---

[5] Ritschl, D., Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984, 138-151, hier 140. Ritschls Ansatz, Theologie über ihre Regulationsfunktion zu definieren, überzeugt. Doch scheint hier das Ideal einer universalen, positivistischen Logik zu stark hereinzuspielen, siehe ebd., 142: „*Steuerungsmechanismen, die bei einem Menschen oder bei einer Gruppe für überprüfbares Denken und Sprechen und für geordnetes Handeln sorgen, kann man ‘regulative Sätze’ nennen*.“ Was heißt „Überprüfbarkeit“ und „Ordnung“? Ritschls Vorschlag ist dann erst konsequent, wenn damit gemeint ist, daß die Steuerungsmechanismen Überprüfbarkeitserwartungen und Ordnungsstandards erst erzeugen und nicht auf eine universale Logik zurückgreifen. Was in der Religion „logisch“, „ordnungsgemäß“ erscheint, muß nicht auch dem Logikbegriff der Wissenschaft oder dem Ordnungsbegriff der Kunst gehorchen. Religion legt über Theologie selbst fest, was logisch ist.

[6] Alltagssprachlich gewendet: „Niemand kümmert sich darum, wie es mir geht!“ oder „Gott hört mich nicht!“

Absoluten in (bekannte) Transzendenz und folgt dabei der Maßgabe, daß Glaube und Gott „funktionieren," d.h. die Rede von Gott und der Glaube an ihn fortgesetzt werden können. Würde Gott zu transzendent angesetzt, könnte man nicht an ihn glauben. Würde er zu immanent angesetzt, brauchte man ihn nicht zu glauben. Bevor wir an das historische Material gehen, skizzieren wir die funktionalen Entstehungsbedingungen vor.

Wir haben „Theologie" als die Reflexionsinstanz des Religionssystems bestimmt, die alle Selektionen an der Identität des Systems orientiert. Sie definiert etwas, auf das alles bezogen werden kann: ein Prinzip, ein Symbol, eine Geschichte. Theologie entsteht dort, wo nicht mehr nur der Abstand des Systems zur Umwelt gehalten wird, sondern der Abstand des Systems zu sich selbst problematisch wird. „Zu sich" kann einen zeitlichen Selbstabstand meinen, wenn man sich auf frühere Systemzustände bezieht: Sind wir noch in Verbindung mit den Aposteln und dem Urchristentum? „Zu sich" kann auch einen sachlichen Selbstabstand meinen, wenn man sich auf Teilsysteme bezieht: Steht unsere Art zu feiern und zu bekennen noch im Zusammenhang mit den anderen? Theologische Festlegungen lassen sich nicht mehr von außen kritisieren, weil sie sich einer internen Logik bedienen.

„Theologietreiben" im systemtheoretischen Sinne entsteht dort, wo die sachlich-zeitliche Verortung problematisch wird. Innerweltliche Distanzen äußern sich innerreligiös als Differenz von Welt und Transzendenz (Theodizee, Schweigen der Propheten, Ausbleiben des Messias). Die Anwesenheit Gottes an einem Ort oder in einer Person wird durch die Anwesenheit in der Kommunikation ersetzt. Diese Substitution muß von einer Disziplin (hier Theologie) vorgenommen werden und zugleich muß die Erinnerung an das Ersetzte (Offenbarung) wachgehalten werden. Aufgrund dieser Doppelaufgabe problematisiert Theologie immer zugleich die Selbstoffenbarung *und* das Fernbleiben Gottes. „Die Abspaltung einer besonderen ‚Kommunikation über Gott', also einer ‚Theologie', war Kompensation für einen Verlust an Unmittelbarkeit und Selbstverständlichkeit."[7] Der Ritualpriester hantiert mit heiligen Dingen und Formeln, der Theologe dagegen muß die Einheit der Differenz von Ritus und Gottes Erscheinen formulieren, und zwar als innerweltliche Kommunikation. Theologie ist, wo die Reflexion der Unangemessenheit von Kommunikation und Transzendenz stattfindet, wo neben die Rede der Transzendenz die Rede über die Transzendenz tritt. Theologie weiß, daß sie nie ganz wissen kann, worüber sie spricht, und daß sie dennoch weitersprechen muß.[8] Die Gnostiker behaupten zu wissen, worüber sie sprechen, sie

---

[7] Luhmann, N., Die Ausdifferenzierung der Religion, 337.

[8] Auch der Versuch, diesen Zirkel des Nichtwissens durch einen Sprung des Glaubens an eine *Selbst*-Offenbarung Gottes (in Jesus Christus oder fortführend in den Sakramenten) zu durchbrechen und eine Gotteserkenntnis anzunehmen, die nicht auf menschliche Konstruktionen zurückzuführen ist, sondern die Gott selbst bewirkt, entkommt nicht dem Problem, wie diese Selbstoffenbarung (bzw. das Sakramentengeschehen) im Hörer angeeignet *und weiterkommuniziert* werden soll. Luhmann sieht in dieser methodologi-

könnten es aber nur andeuten, nicht ausdrücken. Kirchliche Theologie konturiert sich als Widerspruch zu dieser Selbstgewißheit. Sie *verlegt die Gewißheit vom Bewußtsein in die Kommunikation*: Wir wissen nie genau, ob wir die Worte Christi richtig verstanden haben, aber wir glauben und verkündigen sie. Die Theologie hat dafür gesorgt, daß heiliges *Wissen* zum *Bekennen* des Heiligen wurde.

6.5.3 Anfänge von Theologie

Die Bezeichnung „Theologie" wird in der theologischen Wissenschaft entweder so allgemein gebraucht, daß bereits der Glaube der ersten Jünger und Gemeinden als „Theologie der Urchristen"[9] bezeichnet wird, oder er wird so spezifisch verwendet, daß er erst für das 4./5. Jahrhundert anwendbar wird, als christliche Reflexion begann, sich mit diesem griechischen Begriff selbst zu bezeichnen.[10] Entfaltete Theologie entstand Harnack zufolge (er spricht von Dogmatik) erst mit Origenes, weil sie homogen konstruiert war und nicht aus unverbundenen Teiltraktaten bestand.[11] Kasper setzt mit Chenu die wissenschaftliche Theologie im 13. Jahrhundert an.[12]

---

schen Reflexion des Religionssystems einen Vorsprung vor der Theorie in anderen Systemen. Vgl. ebd., 338.

9 So Schmithals, W., Theologiegeschichte des Urchristentums. Eine problemgeschichtliche Darstellung, Stuttgart/Berlin/Köln 1994. Der darin verwendete Theologie-Begriff wird vorausgesetzt und weder von den objektiven Formen „Predigt/Lehre/Kerygma" noch von den subjektiven Formen „Meinung/Bekenntnis/Glaube" unterschieden. Begriffsbewußter argumentiert Berger, K., Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel 1994, vor allem 3-7. Er sieht die Entstehung der Theologie angetrieben durch die Divergenz der Meinungen innerhalb des Christentums. Theologie dient der Selbstverständigung des Glaubens und der Sprachregelung der Kirche. Seine Behauptung unterstützt unsere These, daß Theologie erst dann notwendig wird, wo die Lehre nicht ankommt oder der Glaube anders verstanden wird.

10 Vgl. Fries, H., Fundamentaltheologie, Graz/Wien/Köln (2. Auflage) 1985, 114-116. Man kann die zögerliche Übernahme des Titels „Theologie" damit erklären, daß er für Gottes-Geschichte, also Mythen und Sagen, stand. Dagegen ist wiederum zu sagen, daß bereits im 2. Jahrhundert das Christentum wie auch der Platonismus durchaus imstande war, mythische von logischer Gottesrede zu unterscheiden.

11 Vgl. Harnack, A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Darmstadt 1964, 349 und 371. Harnack parallelisiert die Entwicklungsstadien der christlichen Theologie (Justin, Irenäus, Origenes) mit der heidnischen Entwicklung: Moralismus, Mysterien, Neuplatonismus.

12 Vgl. Kasper, W., Die Wissenschaftspraxis der Theologie, in: Kern, W./Pottmeyer, J./Seckler, M. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat theologische Erkenntnislehre, Freiburg/Basel/Wien 1988, 242-277, hier 243f. Dem Sitz im Leben „Theologie als gedachte Liturgie" kann man meines Erachtens nur als moderne Rückbeziehung der Theologie auf Liturgie (Casel) zustimmen. Für die Anfangsphase des Christentums muß man sagen, daß Theologie *nicht als Funktion des Rituellen* entstanden ist! Die Riten - Taufe und Eucharistie - „funktionierten" schon 100 Jahre in den Gemeinden und wurden von der Verlesung von Offenbarungstexten assistiert. Unten

Ohne die Auseinandersetzung mit der allegorischen Bibelauslegung durch die Gnostiker war eine Entstehung reflexer Theologie nicht möglich. Wenn in der exegetischen und patristischen Literatur von „Theologie des Neuen Testaments“ oder „frühchristlicher Theologie“ gesprochen wird,[13] sind meist nur die Eigentümlichkeiten verschiedener Schriften, z.B. der des Markus oder Ignatius, gemeint. Von den Wissenschaftlern wird der logische Zusammenhang in bezug auf zentrale Glaubensgegenstände wie Gott, Erlösung etc. konstruiert, um die Schriften oder Schichten eines Autors miteinander kompatibel zu machen. Man erhält dann z.B. die „Soteriologie des Markus“. Theologie im Vollsinne kann es aber erst geben, wo Schriften auch die Unterscheidung nach außen, zum Nicht-Theologischen, Häretischen ... vollziehen. Bis dahin haben wir Predigten, Kommentare, Vorträge, Argumentensammlungen, Briefe etc. vor uns.[14]
Systemtheoretisch zutreffend ist Harnacks Bestimmung der Theologie als Doppelperspektive: Sie muß in ihrer entfalteten Form zugleich „Theologie von innen“ als auch „Theologie von außen“ sein.

---

wird sich zeigen (8.3), daß die ersten Glaubensregeln nicht mit den Taufformeln (Mt 28,19) zu verwechseln sind.

[13] Siehe den Forschungsüberblick und das Problem der Abgrenzbarkeit gegenüber Kerygma und Offenbarung in: Paulsen, H., Prolegomena zur Geschichte der frühchristlichen Theologie, in: Paulsen, H., Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1997, 237-283, vor allem 278f. Paulsen weist auf die bis dato unklare Definition von Theologie im allgemeinen sowie die ebenso unklare Scheidung von frühchristlicher Theologie und Theologie der Alten Kirche (vgl. ebd., 258) im speziellen hin. Er erkennt scharf, daß die Kanonwerdung ein Ergebnis und nicht der Ursprung der Theologiewerdung gewesen sein kann und grenzt sie ein auf den Zeitraum zwischen Ostern und 150 n. Chr. Man kann noch einen Schritt weitergehen und die Theologieentfaltung nicht schon mit den letzten Apostolischen Vätern (samt Didache, Hirt des Hermas) für abgeschlossen erklären, sondern erst mit Irenäus, also 190. Daß gerade von einem in der evangelisch-exegetischen Forschungstradition stehenden Autor der Ruf nach einer Erklärung der Theologie durch Religion stammt, stärkt die theologische Berechtigung des religionssoziologischen Ansatzes.

[14] Harnack hat auf die Zeitverzögerung aufmerksam gemacht, mit der die Kirche auf die Gnosis reagiert hat. Er erklärt sie damit, daß sich erst eine rationale und kirchliche Theologie ausbilden müsse, bevor man antworten könne. Solange eine Religion nur Verkündigung einer Offenbarung betreibe, hat sie noch keine Theologie. Harnack geht so weit zu behaupten, *nur* das Christentum hätte Theologie hervorgebracht, weil es allein fähig sei, eine universale Vernunft zu Hilfe zu nehmen, ohne sie ganz abzuwerten und ohne von ihr aufgesogen zu werden. Normalerweise verwende Philosophie religiöse Motive als Mythen für tiefere Wahrheiten. Das Christentum lasse sich aber nicht mythologisieren, weil es auf der historischen Faktizität und Einmaligkeit des Jesus-Geschehens beharre. Daß Christus nicht als Allegorie gedeutet werden dürfe, sei das Überlebensrezept für das Christentum gewesen. Im römischen Reich sei das Christentum die einzige „denkende Religion“ gewesen, alle anderen seien Begriffsphantasien oder Kulte geblieben. Eine außerchristliche Ausnahme sei Philos hellenisiertes Judentum, das sich aber durch politische Umstände nicht weiter entwickeln konnte. Vgl. Harnack, A. v., Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Sechs Vorlesungen, Darmstadt (1. Auflage 1927) 1967, 2.

„Wo in den höheren Religionen eine Theologie ausgebildet wird, wird sie sich stets in doppelter Gestalt darstellen - als *eine Theologie von Innen* und *eine Theologie von Außen*. Jene bringt den gedankenmäßigen Inhalt der Religion *vom Standpunkt des Gläubigen* zu einem geordneten, einheitlichen Ausdruck und rechnet für seine Wahrheit auf die innere Überzeugungskraft oder zieht sich auf die Einsicht zurück, ‚daß eine Straßenkarte von London nur für Solche von Wert ist, die in London leben'. Auch wird der Theologe hier niemals von dem Bewußtsein verlassen sein, daß er nur unter dem Beistand des Geistes Gottes Theologie auszusagen vermag, daß also seine Arbeit eine charismatisch bedingte ist. Endlich steht der Theologe hier vor einer doppelten Möglichkeit: er kann den Inhalt der Religion als einen gegebenen objektiven Tatbestand, von dessen Wirklichkeit und Wahrheit er sich überzeugt hat, zur Darstellung bringen oder er kann sein eigenes religiöses Erlebnis auseinandersetzen und auf einen objektiven Tatbestand zurückführen.

Die ‚Theologie von Außen' stellt die betreffende Religion in den Kreis der übrigen Erkenntnisobjekte und beurteilt ihre Wirklichkeit und Wahrheit nach allgemein gültigen geschichtlichen, psychologischen und theoretischen Erkenntnisprinzipien, die freilich verschiedene sein können (rational begriffliche oder spekulative). Der Erfolg bei dem Theologen selbst ist hier entweder Zustimmung (Apologetik) oder Verwerfung oder bedingte Zustimmung und Verwerfung. [...] Jedoch haben die Mischformen [aus charismatischer und rationaler Theologie] ihr Recht daran, daß sie irgendwie voraussetzen, daß die Innenschau und die Außenschau sich begegnen können, ja aufeinander angewiesen sind, weil es einen Verstand gibt, dem Metaphysisches und Metethisches zugänglich ist, also auch Gott."[15]

An der Lehrentwicklung der frühen Kirche konnte Harnack beobachten, daß eine rein charismatische Theologie „von innen" eigentlich Verkündigung, Bekenntnis ist. „Gemeinschaft bildend ist nur die ‚Theologie von außen'. Man mag das beklagen, weil das Unzureichende einer solchen Theologie offenbar ist; aber Niemand vermag das zu ändern, und wer es versucht, der scheitert und verwirrt die Theologie."[16] Die Außentheologie ist nicht mehr von Personen zu leisten und mit persönlichen Glaubenserfahrungen zu bestreiten, sie muß als System erstellt werden. Das heißt: Sie muß formalisiert und routinisiert werden, damit sie unabhängig von Meinungen und Interpretationen einzelner wird; es muß vielmehr festgelegt werden, wie Meinung und Interpretation zustande kommen können. Von Theologie im vollen Sinne kann daher erst gesprochen werden, wo innen über die Außenansicht des Innen reflektiert wird. Hierzu haben laut Harnack folgende „Theologen" beigetragen:

---

[15] Ebd., 54f.

[16] Ebd., 88. Harnacks eigene Position schwankt zwischen dem theologischen Begriff des Christentums, es sei etwas „Geistliches", nämlich „Schöpfung und Erhaltung des neuen Menschen" (ebd., 36), und seiner historischen Beobachtung, das Christentum habe „weltlichen" Erfolg gehabt (vgl. ebd., 18). Diese politische, soziale Wirkung des Christentums, seine Fähigkeit, Fremdes zu assimilieren und Kirche zu organisieren, hält Harnack für ein aus dem Wesen des Christentums nicht erklärbares Merkmal des Christlichen. Es ist nicht das Eigentliche, aber eine unlösbar damit verbundene Funktion. Harnack war zu sehr Protestant, um das Institutionelle am Christentum als wesentlichen Bestandteil anzuerkennen, er war aber auch zu sehr Historiker, um es abzuerkennen.

- Den Beginn christlicher Reflexion bildet *Paulus*, doch reflektiert er *nur* innen. Sehr wohl erkannte er die Torheit und das Ärgernis, welche das Christentum von außen gesehen provozieren mußte, aber über diese negative Außensicht hinaus hat Paulus nie eine positive Außensicht versucht. Die wahre Erkenntnis gibt es nur „im Geist", seine eigene Evidenz bezieht er aus seiner Begegnung mit dem Herrn, nicht aus philosophischen Schlüssen. Paulus liefert theoretische Erklärungen nur anläßlich praktischer Probleme. Der Versuch einer außen-theologischen Begründung des Christlichen wäre für ihn Torheit.
- Der nächste Theologe ist der Verfasser des *Johannes-Evangeliums*, auch er aus einem eigenen Erlebnis heraus. Johannes verwendet zwar die Nomenklatur der Metaphysik („Gnade", „Wahrheit", „Logos"), aber in einem mystischen, nicht in einem philosophischen Sinn. Er setzt immer schon die Gegenwart des erhöhten Herrn und seines Parakleten voraus.
- Die dritte Reflexionsstufe des Christentums sind die *Gnostiker*,[17] vor allem Valentin. Sie fangen an, zu spekulieren und damit die Glaubensgegenstände zu erweitern. Die Evangelien werden allegorisch ausgelegt, die Riten spiritualisiert und die gesamte Erlösungslehre in einem System der Notwendigkeit gedacht. Die Gnosis verwendet freizügig Methoden aus anerkannten Schulen (Platonismus und Pythagoräismus). Sie vermag dort zu erklären, wo die Gemeindechristen Glauben fordern: (Woher kommt das Böse, die Welt, Gott?).[18] Im Gegensatz zu Harnacks Definition schließt unser Begriff von Theologie die Programmierung des Glaubens ein. Solange die Bedingungen des Glaubens nicht in einer Glaubensregel mitformuliert werden, solange Glaube nur aus Erlösungsbewußtsein besteht, kann keine reflexive Religion, sprich: keine Theologie vorliegen. Solange die Erfahrungen nicht in eine regulierte Semantik gefaßt werden, so daß die Regulierung nicht eine äußerliche, das „Eigentliche" abwertende Konvention ist, bleiben sie im Gefängnis der persönlichen Existenz. Die Gnostiker haben sich durch ihren Gottesbegriff selbst die Theologie verwehrt: Wie kann Theologie zustandekommen, wenn alles Denken in der Welt eingeteilt ist in Unkenntnis und Totalkenntnis? Ohne Konvertibilität der Gegensätze läßt sich kein Programm entwerfen.
- Harnack listet als vierte Station der christlichen Theologie die *Apologeten auf*. Diese nehmen die populäre Religionsphilosophie der Griechen zu Hilfe, um das Christentum aufzuwerten. Wie die Gnosis beschreiben sie Gott als überweltlich und versehen ihn zusätzlich mit der Schöpferfunktion. Weil der kosmologische und ethische Bau der Welt das Koordinatensystem bildet, in welches das Christentum als Erfüllung des Weltplans und des Naturgesetzes eingebaut wird, liegt hier eine klare „Theologie von außen" vor.

---

[17] Vgl. ebd., 59-64.

[18] Sie waren meines Erachtens bestenfalls auf dem Weg zur Theologie. Sie vermochten nicht, Offenbarung und Interpretation funktional zu trennen. Dies aber ist die Voraussetzung aller Theologie. Harnack anerkannte, daß die Gnostiker nicht bloß Märchenerzähler und Phantasten waren, sondern ernsthafte Christen. Harnacks Hochschätzung der Gnosis ist eine Folge aus seinem innerlichen Glaubensbegriff: Glaube als Ausdruck der Erfahrung der Gegenwart Christi in der Gemeinde und im neuen Leben des Christen. Der Glaube bezieht sich nach Harnack letztlich auf das spirituelle Gut (Christus) und nicht auf die weltlichen Bedingungen seiner Erlangung (Sündenvergebung). Glaube ist also zunächst Erlösungs*bewußtsein* und erst viel später und sekundär Erlösungs*programm*. Vgl. Harnack, A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Darmstadt (1. Auflage 1885) 1964, 148-151.

Harnack nennt diese Konzeption ein „horizontales System“,[19] eine philosophisch ruhende Ordnung, die in scharfem Gegensatz zur „vertikalen Ordnung“ des paulinischen Gnadenbegriffs und des valentinianischen Erlösungsdramas steht. Der Glaube verwirklicht sich im Wissen um diese Ordnung und im Befolgen des Gesetzes. Theologen sind die Apologeten in dem Sinne, als sie den übergeschichtlichen Vernunftbeweis und den historischen Weissagungsbeweis verbinden. Da ihnen aber zur Bibeltheologie eine reflektierte Theologie der Auslegung und der Weitergabe fehlt, sind sie keine Theologen im entfalteten Sinne. Sie zitieren und kompilieren Sätze, aber geben keine Auskunft darüber, warum nicht *jede* Zitation und *jede* Kompilation möglich sei. Ebenso entbehrt ihr Offenbarungsbegriff (letztlich ist Christentum geoffenbarte Philosophie!) einer Theologie der religiösen Gewißheit, die imstande wäre, unsicheres von sicherem Wissen zu unterscheiden. Dämonen können prinzipiell überall Irrtum streuen, so wie Wahrheit über den natürlichen Logos prinzipiell überall ist.

Die entfaltete reflexe Theologie beginnt meines Erachtens erst mit der *Häresiologie* des Irenäus.[20] Hier liegen beide Perspektiven in Verschränkung vor. Die „Theologie von außen“ rückt nach innen. Irenäus stellt das Christentum von innen dar, als stünde er draußen; es gibt keine Außenperspektive mehr. Mit Irenäus regelt sich das religiöse Wissen selbst. In der theologiegeschichtlichen Einordnung darf er daher als Begründer christlicher Systembildung angesehen werden. Sein Werk ist der erste Versuch - gelungen ist es erst Origenes - einer systematischen[21] Zusammenstellung kirchlicher Wahrheit nach innen *und* nach außen. Sind die neutestamentlichen Apokryphen in ihrem Selbstverständnis Offenbarungsschriften, sind die Briefe der „Apostolischen Väter“ sowie die Gemeindetexte (Papias und Didache) paränetische Schriften in gemeindepastoraler Absicht, sind die Martyriumsberichte legendarische oder protokollarische Darstellungen in deutlich hagiographischer Absicht, so antworten erst die Apologeten auf einen von *außen* her wachsenden Begründungsdruck.

---

[19] Vgl. Harnack, A. v., Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Sechs Vorlesungen, Darmstadt (1. Auflage 1927) 1967, 65-71.

[20] Vgl. hierzu allgemein Faivre, A., Irénée, premier théologien ‘systematique’?, in: Revue des sciences religieuses 65 (1991) 11-32. Irenäus schon als souveränen Systembildner zu bezeichnen, halte ich angesichts des gestückelten Gesamtbaus und der materialabhängigen Argumentation für fragwürdig. Die erste wissenschaftlich vorgehende, die eigene Methode reflektierende Theologie liegt erst bei Origenes vor. Irenäus ist aber der erste, in dessen Texten die Schrift, die Tradition und die Kirche mit Hilfe von Erstunterscheidungen beobachtet werden. Philosophisch gesprochen: Er geht prinzipiell und pauschal vor.

[21] „Die Art und Argumente, mit denen Irenäus sich dieser damaligen Alternative zum christlichen Glauben [der Gnosis] erwehrte, haben Schule gemacht; sie waren nämlich über die Situation hinaus polemisch und apologetisch generell brauchbar und haben zu grundlegenden formalen Prinzipien kirchlicher Theologie geführt, die in der Folgezeit dermaßen zur baren Selbstverständlichkeit in jeder apologetischen Grundlegung des kirchlichen Christentums wurden, daß der maßgebliche Anteil des Irenäus daran gar nicht bekannt und bewußt blieb.“ Brox, N., Irenäus, in: Fries, H./Kretschmar, G. (Hg.), Klassiker der Theologie, Bd. 1: Von Irenäus bis Martin Luther, München 1981, 11-25, hier 11.

Was Irenäus als Glaubensregel formuliert, ist nicht das Eigentliche, die bisher geheime, unentdeckte Essenz des Evangeliums, sondern das Exzerpt daraus. Der Unterschied zwischen Essenz und Exzerpt ist fundamental: Ersteres will die Offenbarung besser, tiefer verstehen, letzteres will nur das Wichtigste festhalten und wieder verwendbar machen. Harnack nennt die Glaubensregel einen „Komplex von nebeneinanderstehenden Einzellehren".[22] Erst auf diesem Stadium können die disparaten Glaubensinhalte (Gesetz und Gnade, erstes und zweites Kommen ...) und die verschieden intensiven Glaubenserfahrungen (von charismatischer Begeisterung bis zu christlich-bürgerlichem Leben) als ein Komplex weitergegeben werden. Das bedeutet, daß der ganze Komplex zu glauben ist und nicht einzelne Sätze herausgelöst werden können, wie dies bei Justin noch möglich ist.[23] Zudem führt Irenäus *nicht* die apologetische Logos-Theologie fort, die davon ausgeht, daß der Logos von jedem vernünftigen Nichtchristen erkannt werden muß. Die Erkenntnis, daß Offenbarung *nicht* ihre eigene Durchsetzung garantiert, daß auch sie nur eine *Kommunikation in der Welt* ist und nichts Außerweltliches und daß sie auf innerweltliche Kommunikation angewiesen ist, ist der Beginn der Theologie. Systemtheoretisch formuliert: Theologie ist, wo die anfängliche religiöse Unterscheidung Transzendenz | Immanenz ein Programm aus sich entläßt, mit dem die weiteren Aufspaltungen der Anfangsunterscheidung (in mehrere Transzendenzen oder Immanenzen) kontrolliert werden können.

6.5.4 Von Justin zu Irenäus - vom Diskurs zum System

Weshalb spricht der Philosoph Justin nie von Theologie, obwohl er doch das Christentum als „Christo-Sophie", als „wahre Philosophie", d.h. nach damaligen Standards als Wissenschaft betreiben will? Justin bewegt sich ganz in dieser platonischen Funktionsbestimmung. Im platonischen Sinn bezeichnet *theologia* nicht eine philosophische Gotteslehre, sondern die bewußt mythische Rede von den Göttern. Die Mythen enthalten allerhand Unsittliches und müssen daraufhin kritisiert werden, ob sie das Gutsein Gottes darstellen.[24] Theo-Logien sind zunächst Götter-Geschichten, von denen jeder Gebildete weiß, daß sie typologisch zu verstehen sind. Erst die *typoi peri theologias*[25] deuten das an, was wir heute als Reflexion der Religion bezeichnen würden.

---

[22] Harnack, A. v., Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Sechs Vorlesungen, Darmstadt (1. Auflage 1927) 1967, 77. Harnack nennt dieses Phänomen „Dogma"; in der hier vorgeschlagenen Terminologie: „reflexives religiöses Wissen" oder einfach „Theologie".

[23] Justin läßt eine Klasse von Christen zu, die z.B. in der Christologie (vgl. Dial. 128) oder in der Eschatologie (vgl. Dial. 80) anderer Meinung sind, ohne sie schon zu den Dämonbesessenen zu zählen.

[24] Vgl. Platon, Politeia 2, 376c-392a (über die Regeln der guten Dichtung), hier 379a. Dies ist übrigens die erste Erwähnung des Begriffs überhaupt.

[25] Vgl. Platon, Politeia 2, 379a. *Typoi* meinen hier Maßstäbe für die Auferbauung des Staates.

Auch Justin sieht seine Aufgabe darin, die Mythologien zu kritisieren. Die alttestamentlichen „Schriften“ untersucht er mit Hilfe des Christos-Typos, den der Logos als prophetischer Geist dort hineingelegt hat. Ebeling hat gegen Harnack behauptet, daß nicht die Begegnung und Hellenisierung, sondern die Auseinandersetzung und Distanzierung von der griechischen Philosophie zur Ausbildung der christliche Theologie geführt habe.[26] Dem ist insofern zuzustimmen, als die Codes und Programme des Christentums nicht einfach aus der Philosophie kopiert, sondern selbstreferentiell entwickelt worden sind.

Irenäus hört auf, allgemeingültige Argumente zu verwenden, er bezieht das Christentum auf sich selbst: Die *regula fidei* stammt nicht aus der Vernunft, sondern ist ein Exzerpt des Glaubens. Irenäus erhebt auch nicht den Anspruch, daß die *regula* von allen vernünftigen Menschen vertreten werden müsse, vielmehr bilde sie eine Bedingung für die Mitgliedschaft in der Kirche. Die *regula* kann demnach nicht wie die „Wahrheit“ der Philosophie (bei Justin: Christentum als „wahre“ Philosophie) als universaler Code fungieren, sondern braucht Anwendungs- und Auslegungsprogramme: *traditio apostolica*. Die Religion schließt sich sozusagen in ein eigenes Gebiet ein: die Heils- und Kirchengeschichte. Sie ist mehr als das Nacheinander der Erscheinungen des Logos vor einigen Menschen (Justin), sie ist die *dispositio*, der Heilsplan Gottes. Bei Justin ist das Christentum eine Phase in der offenen Geschichte der Wahrheitsfindung, bei Irenäus ist das Christentum die Geschichte selbst. Weshalb?

Mit Irenäus beginnt die Rekursivität des Christentums. Statt ein letztlich unerreichbares Ideal an Erkenntnis vorauszusetzen (oder auf die volle Offenbarung beim zweiten Kommen[27] zu warten), versucht er sicheres von unsiche-

---

[26] Vgl. Ebeling, G., Art. Theologie. Begriffsgeschichtlich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (3. Auflage) Bd. 6, 754-769, hier 760. „Die Schwäche philosophischer Th.[eologie] besteht darin, mit dem mythologischen auch das homologische Element zu verlieren und damit das Reden von Gott seinem spezifischen Geschehenscharakter zu entfremden. Umgekehrt entkräftet die Idee philosophischer Th. ein Verständnis von Th., zu dem nicht wesenhaft die Rechenschaft über den Grund des Redens von Gott gehört. So läßt die Antike die Problematik von ‘Th.’ erkennen in der ungelösten Spannung zwischen mythischer und philosophischer Th.“ Ebd., 759. Dieser Definition ist nur in der zweiten Hälfte des Zitates zuzustimmen. Gerade die philosophische „Theologie“ mittelplatonisch-neupythagoräischer Provenienz, die im 2. Jahrhundert den *mainstream* bildete, betonte das homologische Element außerordentlich. „Philosophieren“ war keineswegs distanzierte Reflexion, sondern die angestrengte Suche nach der unverstellten Schau der höheren Dinge.

[27] Bezeichnenderweise taucht die „zweite Parusie“, also die Trennung von gegebener und erwarteter Offenbarung bei Justin zum ersten Mal auf. Vgl. 1Apol. 52. Justin zitiert dabei eine der Lieblingsstellen der Gnostiker (1Kor 15,53), die noch viel mehr als er selbst eine Vervollständigung und Veröffentlichung des religiösen Wissens erhoffen müssen, verfügen sie doch nur über Bilder und Gleichnisse. Die Parusie kompensiert die Unsicherheit von religiösem Wissen. Ob die Parusie endzeitlich und universal statt-

rem Wissen abzugrenzen. So werden Elemente isoliert und weiteren Kommunikationen angeboten. Alles, was in das System eindringt, kann mit Hilfe der dort bereitgestellten Elemente präpariert, eingeordnet und bearbeitet werden. *Einem rekursiv operierenden System dient die regula auch als Regel für Operationen, nicht nur als Kurzfassung von Informationen. Sie ist nicht nur Selektionsresultat, sie fungiert auch als Selektionsanweisung.* Systeme stabilisieren sich dort, wo man auf etwas Nichtbeliebiges beliebig oft zurückkommen kann. Statt ständig neue Offenbarungen über dasselbe Thema erwarten zu müssen, soll nun eine Regel für viele Anwendungen gelten. Nur diese Konstellation erlaubt es, Operationsketten (Strukturen) so aufzubauen, daß sie das rechte Maß an Anschlußoffenheit bieten.[28] Das System macht sich durch die rekursive Vernetzung seiner von ihm selbst erzeugten Elemente unabhängig von der Zustimmung der beteiligten Menschen, den Erleuchtungen einzelner oder den philosophischen Lehrmeinungen bestimmter Schulen; solches wird vom System in die Umwelt des Systems verlegt.

Die einzige Abhängigkeit ist die von der bisher aufgebauten Operationskette: Man kann nicht mehr so tun, als hätte man sich noch nicht entschieden. Ein System besteht aus diesen Ketten; oder weniger ontologisch und mehr operativ formuliert: Es besteht aus der fortlaufenden Verhinderung des Abbruchs der Fortsetzung der Ketten. Man kann bisherige Lehrentscheidungen anläßlich einer neuen Außensituaion variieren, aber sie sind nicht ignorierbar. Sonst müßte sich das System ganz neu auflösen und zusammensetzen.[29] Das System ist also nur von sich selbst abhängig. Es ist in diesem Sinne absolut frei und zugleich absolut determiniert. Für einen Außenbeobachter erscheinen die Reaktionen unvorhersehbar, weil er nicht weiß, welche Faktoren das System als Umwelt exportiert oder als Element importiert. Auch die Annahme, es gebe unverfügbare Faktoren wie Natur, Vorgeschichte, Sozialzwänge etc. ist eine Entscheidung des Systems. „Rekursive Systeme operieren also aufgrund ihrer Rekursivität in einer faktisch unprognostizierbaren, aber gleich-

findet oder aktuell und individuell (durch private Erleuchtung), ist funktional äquivalent.

[28] Die Ketten würden abbrechen, wenn die anfängliche Nichtbeliebigkeit nur identisch wiederholt werden könnte. Wieso dann weiter kommunizieren? Sie würden andererseits abbrechen, wenn die anfängliche Nichtbeliebigkeit laufend neuerfunden werden müßte. Wer könnte darauf noch zurückkommen? Religiöses Beispiel für den ersten Fall ist die krude Magie, für den zweiten Fall die spekulative Gnosis.

[29] Das ist grundsätzlich möglich, aber nur aus der Perspektive eines beobachtenden Systems. Die Selbstauflösung bliebe dem eigenen System verborgen. Ein System kann sich nur fortsetzen oder ersetzen, es kann sich nicht selbst vernichten. Der kollektive Selbstmord einer Kirche/Sekte ist ja gerade in ihrer Selbstdefinition der notwendige Schritt zur Weiterentwicklung auf eine höhere Ebene. So z.B. die Begründung für die Selbsttötung von Mitgliedern der US-amerikanischen Sekte „Heaven's Gate" anläßlich des Vorbeiflugs eines Kometen am 26. 3. 1997.

wohl strukturdeterminierten Weise."[30] Als Zirkularität formuliert: „Autopoietische Systeme sind strukturdeterminierte Systeme, die sich selbst über ihre Struktur in ihrem Verlauf festlegen."[31] Nicht erst seit Kant unterscheidet die Metaphysik zwischen prinzipiellen Schranken und „bloß" faktischen Grenzen. Ein rekursives System beansprucht einen eigenen Bereich ganz für sich, akzeptiert aber gleichzeitig die prinzipielle Nicht-Zuständigkeit für andere Bereiche. Religiöse Fragen werden nur theologisch, nicht philosophisch beantwortet. Philosophische Fragen müssen erst theologisch umcodiert werden, um beantwortet zu werden. Deutlich wird dies an der philosophischen Standardfrage nach der Ewigkeit der Welt (damit auch nach der Ewigkeit der Seelen und dem Schöpfertum Gottes). Sie wird bei den Gnostikern ausführlichst beantwortet[32] und bei Justin traktiert.[33] Bei Irenäus wird sie als nicht-codierbar ausgeschlossen. Die *regula* verbietet Spekulation über die Welt „vor" der Schöpfung oder über Gott „über" dem geoffenbarten Vater. Für Irenäus gehört solches in den Bereich freier Spekulation und des Fabulierens.

Das Christentum als System steuert seinen eigenen Aufbau über die Leitdifferenz: Was kann mittels der *regula* angeschlossen werden und was nicht? Damit wird eine ganz neue Perspektive eingenommen. Das System ist nicht mehr gezwungen, auf disparate Zweifel oder Bestärkungen von außen zu reagieren. Justin argumentiert an verschiedenen Fronten: Judentum, Heidentum, Philosophie. Irenäus reduziert alle Abweichungen auf eine einzige, die

---

[30] Luhmann, N., Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main (2. Auflage) 1991, 278f.

[31] Ebd., 291.

[32] Der gesamte Sophia-Mythos des Ptolemäus (oder der Plane-Mythos im „Evanglium der Wahrheit" oder die Schöpfung durch Engel im Valentinfragment 1) kann als Proto-Schöpfungslehre gelesen werden. Was hat Gott dazu gebracht, die Welt zu erschaffen? Und noch radikaler: Was hat Gott dazu gebracht, so zu sein, wie er ist? Daß man die Kosmogonie als Teil der Theogonie denkt, ist religionswissenschaftlich nichts Besonderes, wohl aber in der Mischung der christlichen Gnosis. Hier muß nämlich die religiöse Offenbarung (über das Wirken Gottes) mit der philosophischen Spekulation (über das Wesen Gottes) vereinbart werden. Das philosophische Problem wird durch den Pleroma-Mythos freilich nicht gelöst, sondern nur theologisch vorverlagert. Darüber hinaus handelt man sich ein immenses theologisches Folgeproblem ein: Wie kann man von Gott etwas wissen, wenn die (abgeleitete) Welt keinen Aufschluß bietet?

[33] Justin stellt die Frage öfters, meist in ihrer platonischen Form (vgl. 1Apol. 20; Dial. 5f.), ohne sie abschließend zu beantworten. Einerseits insistiert er darauf, daß Gott das einzig unerzeugte Wesen sei, andererseits beschreibt er (in Übereinstimmung mit vielen mittelplatonischen Autoren) in 1Apol. 10 die Schöpfung als Formung der ungeformten Materie. Gott ist der „Vater aller Dinge", nicht der Erschaffer der Materie. Die Welt ist noch nicht ganz in Gott eingegangen, die Umwelt noch nicht ganz eine Operation des Systems. Häufig wird das Fehlen des *creatio-ex-nihilo*-Gedankens mit einem unausgesprochenen „Dualismus" erklärt, als ob Justin neben Gott noch ein zweites Prinzip anerkannte. Aber nicht einmal für die Platoniker oder Gnostiker war die Materie etwas Zweites (*deuteros*), sondern immer etwas Privatives (Abgeleitetes, Abgeschattetes, Ausgeschwitztes). Man sollte die Monismus-Dualismus-Kategorie meiden.

Gnosis. Ein rekursiv operierendes System paßt sich nicht *der* Welt ein oder an (Was ist mein Ort, meine Bestimmung, meine Funktion in der Welt?), es paßt sich - ganz im Gegenteil - *die* Welt an. Beide, Justin und Irenäus, deuten die Gesamtgeschichte christlich, aber nur Irenäus denkt die Geschichte als Teil *im* Heilsplan Gottes. Justin dagegen sieht *in* der Geschichte die Offenbarung Gottes. Das mag als Finesse oder Formulierungstrick erscheinen, aber es bedeutet die Umkehrung aller Verhältnisse, da nun die Umwelt (hier: die Geschichte vor dem Christentum und die Wissenschaften außerhalb des Christentums) einverleibt wird. Weil die Leitdifferenz ab Irenäus aus einem Code besteht, der nur zwei Werte zuläßt, können alle Fragen auf ein klare Alternative zurückgeführt werden: Glaubst du an Gott, den Vater, den Schöpfer *oder nicht*? Die Binarität erlaubt es dem System, sich zur negativen Alternative verhalten zu können. Das andere ist nicht schlechthin unerklärlich, sondern läßt sich als glatte Negation desselben abbilden. Bei Irenäus ist die Häresie Glaubensnegation, bei Justin dagegen „nur" Religionsdeformation. Die Entstellungstheorie macht Häresie harmloser als die Negationstheorie des Irenäus. Dieser gesteht den Häretikern keinen *über*menschlichen Ursprung zu[34] und versucht erst gar nicht, die Herkunft der Häresie theologisch zu erklären. Irenäus will sie einfach nur in ihrer Falschheit oder Bosheit darstellen.[35] Bei Justin dagegen enthält die Häresie noch Elemente der Wahrheit, sie ist nie ganz gegensätzlich. Damit wird die Häresie distanziert. Sie kommt nicht aus dem System, sondern aus der Umwelt. Die Häretiker erscheinen bei Justin als Irrende und als Opfer der dämonischen Entstellungen. Irenäus dagegen schreibt sie ab.

Die so gewonnene Selbstdetermination oder Rekursivität ermöglicht es, die Grenze des Systems zur Umwelt im System festzulegen. Die Unterscheidung in Verfügbares (dem System Zugängliches) und Unverfügbares (dem System Vorausgesetztes) wird souverän nach zwei Richtungen angewandt: nach außen in der Unterscheidung Häretiker und Orthodoxe, nach innen bei der Unterscheidung von Offenbarung und Theologie. Die Häretiker sind unverfügbar, weil sie sich außerhalb der Wahrheit bewegen, die Offenbarung ist unverfügbar, weil sie von Gott kommt. Aber beide Unverfügbarkeiten - und das ist der entscheidende Fortschritt der Systembildung über Justin hinaus - sind

---

[34] Vgl. Irenäus, Adv. haer. 1,31,3. „Von solchen Vätern und Vorvätern stammen Valentins Anhänger ab ...". Insgesamt ist Irenäus zwar an der Traditionskette der Häretiker interessiert, eigenartigerweise aber nicht an ihrem theologischen Ursprung. Auf die Ankündigung, er werde nun den Urgrund „Bythos" - offenkundig eine pejorative Verwendung des valentinianischen Begriffs für den Hochgott - der Häretiker aufzeigen, folgt lakonisch: „Da ist einmal der Magier Simon, ein Samariter ..." (Adv. haer. 1,23,1, vgl. auch 2,1,1 und 2,32,3), worauf in den folgenden Kapiteln 1,21,1-1,31,2 (etwa 30 Buchseiten) verschiedene Häretiker aufgelistet werden. Das ist angesichts der üblichen Ausführlichkeit Irenäus' einigermaßen enttäuschend.

[35] Mittelbar kann sein System erklären, daß die Häresie eine Folge der Erbsünde ist, aber „Erbsünde" ist bereits ein Term gänzlich innerhalb des Systems, keine konkurrierende Macht wie die Dämonen Justins.

system*intern* definiert: Die Offenbarung ist nicht (wie der Bythos der Gnostiker oder der vom Logos abgeschirmte Vater bei Justin) unnahbar, sondern für den Gläubigen beobachtbar. Ebenso ist der Häretiker kein dämoneninspiriertes Wesen, sondern ein leicht zu entlarvender „Dummschwätzer".

6.5.5 Exkurs: Gnostische Theologie?

Aber verfügt die valentinianische Gnosis, die mit geordneten Äonenreihen und methodischer Schriftexegese auftritt (weshalb man von gnostischen „Systemen" spricht), nicht ebenfalls und schon 50 Jahre früher über eine Theologie? Religiöses Wissen wird zwar logisch konsistent geordnet, aber wie wird dieses Wissen erlangt und wie wird es diskriminiert von weltlichem Wissen? An repräsentativ herausgegriffenen Texten aus der valentinianischen Gnosis soll das Spektrum von Selbstsicherheit und Verunsicherung religiösen Wissens darüber nachgewiesen und gezeigt werden, daß der Valentinianismus das Fehlen einer Theologie bei sich notierte.

Beispiel 1: außerweltliches, innerliches Wissen, „Exegese über die Seele"

Die „Exegese über die Seele" veranschaulicht auf romanhafte Weise die Vorstellung vom Fall und von der Erlösung der Seele.[36] Die Erlösung wird zweistufig gedacht: Zunächst erfolgt die „Taufe" als Wendung nach oben, dann die „Auferstehung" als Befruchtung von oben. Beides wirkt der göttliche Vater. Der Text zieht zur Illustration die Riten der Gemeindechristen heran, die drastische Sprache der Sexualität, Bilder der Propheten und - damit gleichberechtigt - Homer-Stellen.[37] Letztere werden mit derselben Autorität zitiert wie beispielsweise Hosea. Hier wird ein philosophischer Zustand (das Irren der Seele) als religiöses Ereignis (der Verlust des Urzustandes und das Empfangen von Pneuma) erzählt. Die Schriftstellen werden zitiert mit dem Hinweis, sie sprächen vom Spirituellen, nicht vom Materiellen.[38]

> Das Schicksal der Seele wird als eine Geschichte vom gefallenen Mädchen erzählt. Die Seele ist in die Welt gefallen und hat dadurch ihre Individualität verloren. Sie wird zu einer rein öffentlichen Unperson, von allen benutzt, mißbraucht, vergewaltigt. Sie bietet sich jedem Mann an und wird auch von jedem mißbraucht. Keiner schenkt ihr echte Liebe, sondern jeder verläßt sie nach dem „Schlafgemach". Sie trägt ihr Geschlechtsteil

---

[36] „Les aventures de l'âme en effet, masquant le mythe complexe de la Sophia, sont présentées de telle façon que l'attention du lecteur comme de l'auditeur est retenue par l'enchaînement des événements et la vivacité de la description. Nous dirions donc que l'EA [Exegese über die Seele] est un écrit romanesque de nature exotérique, marqué par la volonté de l'auteur de simplifier les données difficiles de la pensée de la Gnose." Scopello, M., L'exégèse de l'âme. Nag Hammadi codex II,6, Leiden 1985, 96.

[37] Man hat die „Exegese über die Seele" aus diesen Gründen in jüdisch, platonisch und homerisch gebildeten Kreisen in Alexandrien verortet.

[38] Vgl. Exegese über die Seele, in: Die Gnosis, Bd. 2: Koptische und mandäische Quellen, eingel., übers. u. erl. von M. Krause/K. Rudolph, Zürich/Stuttgart 1971, 127-135, hier NH 2,130,32f.

nach außen gestülpt und ist damit allen weltlichen Einflüssen ausgesetzt. Letztlich ist das Materielle keine Versuchung für sie, weil sie ihm keinen Genuß abgewinnen kann. Sie wird hin und her gerissen zwischen Geilheit und Scham, bis sie unter Seufzen den Vater um Erbarmen anruft und um Heimkehr aus der Haltlosigkeit der Fremde bittet. Die Umkehr zum Vater stülpt ihr Geschlecht wieder nach innen, verleiht ihr dadurch Innerlichkeit, Selbstheit. Das ist die Taufe. Die *metanoia* beendet diese Frustration, indem die Seele sich an ihr wahres Wesen erinnert. (Das ist etwas anderes als der Umkehrruf des Täufers oder Jesu.) Jetzt erst erkennt sie vollends, was sie ersehnt und was sie braucht: ihren Gemahl. Sie trägt Parfüm auf und bleibt, wartet, bereitet sich im Gemach, anstatt auf dem Marktplatz herumzurennen und sich allen anzubieten. Sie vergißt die Erinnerungen und träumt vom Gemahl. Sie vergißt die irdische Zeit und erinnert sich an die Anfangszeit. Der Gemahl ist der Erstgeborene und zugleich ihr Bruder. Die Vereinigung mit ihm geschieht im intimen Schlafgemach, dem Gegenteil des öffentlichen Platzes und des Bordells. Die Vereinigung[39] macht aus beiden ein Fleisch und „ein Leben"; sie hören auf, als getrennte Wesen zu existieren. „Und sie empfing das göttliche Wesen vom Vater, so daß sie neu wurde, damit man sie wieder an den Ort nimmt, an dem sie von Anfang an war. Das ist die Auferstehung von den Toten. Das ist die Errettung aus der Gefangenschaft. Das ist das Hinaufsteigen zum Himmel."[40] Bei der geschlechtlichen Vereinigung empfängt sie Samen (Heiligen Geist) vom Bruder. Die Zeugung führt dazu, daß die Seele sich selbst neu gebiert. Dies meint keine Neuschöpfung, sondern Aufhebung der Schöpfung. Sie „auferstehet", d.h. sie kehrt zum ihrem eigenen Anfang (in Gott) zurück.

Zieht man die AT- und NT-Zitate ab, so bleibt eine zusammenhängende Erzählung von der Seele. Zieht man weiterhin davon die etikettierenden Sätze „Das ist die Taufe", „Das ist der Geist", „Das ist die Auferstehung"[41] ab, bleibt eine christliche Parabel von der Vereinigung der Seele mit dem von Gottvater geschickten Soter, von dem sie Heiliges Pneuma empfängt. Zieht man schließlich auch diese Benennungen ab, so bleibt eine platonische Parabel von der Anamnesis der erkennenden Seele. Der Verfasser dieses Textes hat nicht etwa Christliches gnostifiziert, sondern umgekehrt Gnostisches christianisiert. Die „Exegese über die Seele" ist eindeutig didaktisch unterweisend, eventuell handelt es sich um eine ptolemäische Predigt oder Vorlesung. Die Bilder werden nicht erklärt, der Autor setzt eine Symbol-Kompetenz bei den Zuhörern/Lesern voraus. Sowohl die Sittlichkeits- als auch die Sexualitätsmetaphorik dient nur als Gleichnis für das spirituelle Geschehen. Bei der plastischen *unio mystica*, bei der der Bräutigam (Heiland) seiner Braut (Seele) Samen (Geist) spendet, wird konsequent zwischen Sach- und Bildebene getrennt: Die Bilder seien bildlich zu verstehen. Letztlich ist die Erzählung von Fall, Reinigung und Auferstehung selbst noch eine Parabel

---

[39] Natürlich klingt hier der platonische Mythos von der Komplementarität der Geschlechter nach. Im Brautlager, d.h. im Innen, begegnet sie dem Sohn und vereint sich mit ihm zur Ganzheit. Allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, daß es hier nicht *allein* die Wiedervereinigung mit dem verlorenen Teil ist, die die Ganzheitlichkeit wiederherstellt. Die Vermählung befähigt die Seele erst, sich selbst neu zu gebären.

[40] Exegese über die Seele NH 2,134,9-14.

[41] Exegese über die Seele NH 2,132,2; 2,134,2; 2,134,11f.

für ein Geschehen „dahinter“, nämlich für die Erinnerung an die eigene Herkunft. Die Reue besteht in der Selbsterkenntnis der Seele, nicht in einer Neuorientierung des Lebens hin zu einer gerechteren Praxis. Das Neu-Werden, die Auferstehung vollzieht sich als Wiederkehr der Zustandes, bevor alles Werden begann. Erinnerung ist Auferstehen. Es ist die Rückkehr in das anfängliche Sein beim Vater, vor dem „Fall“. Auferstehung ist Erinnern. Beide Ereignisse meinen dasselbe, weil Auferstehung die Rückkehr in bezug auf den Vater, Erinnern die Rückkehr in bezug auf sich selbst bezeichnet.

Damit ist auch schon das Kommunikationsproblem angesprochen: Die Botschaft der „Exegese über die Seele“ läßt sich nicht kommunizieren, weil sie zu innerlich und zuwenig programmierbar ist. Sie will nur über den Code reden, nicht aber über die Formen, die zu seiner Verwendung notwendig sind. Die „Sakramente“ sind nur Bilder, die Vorgänge nur Gleichnis, es gibt keine sichtbare Gemeinschaft der Erkennenden. Der Text enthält nur ein einziges angebbares Programm: die Weltflucht. Dies zeigt sich deutlich in der Kompaktheit der Handlungssequenz, im *metanoia*-Begriff. Die gnostische *metanoia* ist eine fast zwingende Folge aus dem derzeitigen deprivierten Zustand der Seele; die Klage über die Existenz im Materiellen wiederum bringt den Vater dazu, die Seele zu erhören und den Erlöser zu senden. Der ganze Traktat endet in einer großen und leidenschaftlichen Aufforderung zu Reue und Buße: „Denn der Anfang der Rettung ist die Buße.“[42] Gnostische Um-Wendung besteht im Sich-Ausrichten nach innen und zugleich nach oben, weil das Umher-Irren im Unten und Außen aussichtslos ist. Die Seele hat also keinen anderen Auftrag in der Welt, als deren Nichtigkeit zu erkennen und darüber zu klagen.

Die „Exegese über die Seele“ macht ihren Lesern Hoffnung auf unmittelbar erwartbares Erlösungsgeschehen, das sich nach einer Initialzündung wie von selbst entwickelt. Man kann schon hier und jetzt ins Jenseits gelangen, das ist die „Auferstehung vor dem Tode“. Das Problem dieser Versprechungen sind die Frustrationen, wenn das Jenseits unspektakulärer erfahren und weitergesagt wird als angenommen. Die Erleuchteten leben nach wie vor als normale Menschen in dieser Welt, ihre Berichte von der Auferstehung bedienen sich nach wie vor normaler Sprache, kurz: Das Transzendente erscheint wieder im immanenten Gewand. Die Gnostiker behaupten nicht nur sporadische mystische Schau, sondern die Verwandlung der gesamten Existenz in eine Ursprungsunmittelbarkeit, also einen Aufstiegsweg (Umkehr - Taufe - Brautgemach - Auferstehung). Der konsequente Ausdruck hierfür wäre Zungenrede und Gleichnisrede sowie die Entmaterialisierung der Erleuchteten. Das platonische Erbe hat wohl die Ausbildung der gnostischen Zungenrede verhindert. Die Ursprungsunmittelbarkeit ist zunächst Anfangsklarheit, Schau der Urbilder, Erinnerung an die eigene Idee. Deshalb ist die Gleichnis- und Bilderrede vorgezogen. „Theologie“ ist demnach nichts anderes als das Han-

[42] Exegese über die Seele NH 2,135,21f.

tieren mit Bildern und Gleichnissen in dem Bewußtsein, daß das Eigentliche in der Abkehr von der Äußerlichkeit aller Bilder besteht.

Beispiel 2: Spekulation als Offenbarung, „Eugnostos-Brief" und die „Sophia Jesu Christi"

Wie Graustufen zwischen nichtchristlicher Gnosis, christlicher Gnosis und Christentum entstanden, zeigt der Vergleich der beiden Schriften „Eugnostos-Brief" und „Sophia Jesu Christi".[43]

> Der „Eugnostos-Brief" eines gnostisch-philosophischen Lehrers an seinen Schüler handelt von der komplizierten Ausfaltung des höchsten geistigen Wesens, des Vorvaters. Dieser emaniert sechs Äonen; aus seiner Selbstbetrachtung entsteht der Vater; aus diesem der „unsterbliche Anthropos". Dieser trägt den Doppelnamen Nous-Sophia und besteht aus sechs männlichen und weiblichen Äonen; er emaniert (bzw. „offenbart"[44]) Herren, Äonen, Reiche, Engel, Mächte, Fünfheit, Zwölfheit, 360heit. Seine Partnerin heißt Schweigen. Nous und Sophia vereinigen sich und bringen den Menschensohn hervor, dieser die Kirche der Engel, dann den Soter. Der Brief bündelt die verwirrende Vielfalt mit der Beschreibung, daß alles seinen Platz im Lobe-Konzert des höchsten Wesens habe.[45]

Der „Eugnostos-Brief" ist unchristlich, eher wäre an einen mythologischen Platonismus zu denken: Die Nomenklatur der Äonen ist eindeutig valentinianisch-ptolemäisch, aber es fehlen die klaren Zeichen des Sophia-Falles und ihrer Rettung durch den Christus. Das Geschehen verbleibt ganz in den Himmeln, Seins- und Erkenntnisvorgänge verschwimmen ineinander durch die Vermischung von Emanationen und Offenbarungen. Etwas entsteht, indem es „in Erscheinung tritt".[46]

> Der Autor der „Sophia Jesu Christi" versucht, den „Eugnostos-Brief" zu christianisieren.[47] Dies geschieht nicht sonderlich subtil: Er stellt dem Text eine Szene voran, in der der Auferstandene seinen Jüngern predigt und ihre typisch gnostischen Fragen beantwortet. „Der Soter lachte und sagte zu ihnen: ‚Worüber denkt ihr nach? Warum seid ihr so erstaunt? Wonach sucht ihr?' Philipp sagte: ‚Nach dem Ursprung des Alls und dem Ratschluß.'"[48] Die Fragen der Jünger beziehen sich auf zwei Probleme: auf das der Kontingenz (Wie verhält sich der nichtkontingente Ursprung zu den kontingenten Din-

---

[43] Die Synopse beider Texte enthält Robinson, J. M., The Nag Hammadi Library in English, Leiden 1977, 207-228. Siehe auch Krause, M., Das literarische Verhältnis des Eugnostos-Breifes zur Sophia Jesu Christi, in: Stuiber, A. (Hg.), Mullus, Münster 1964, 215-223.

[44] Vgl. Eugnostos-Brief NH 3,87,10-23.

[45] Vgl. Eugnostos-Brief NH 3,76,1-12 und 3,89,10-90,3.

[46] Vgl. Eugnostos-Brief NH 3,73,3f.

[47] Vgl. Berger, K., Art. Gnosis/Gnostizismus I, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 13, 519-535, hier 520. Berger nennt fünf mögliche Beziehungen zwischen christlichen und gnostischen Texten:

1 Nachchristlich entstandene Gnosis. 2 Direkte Konkurrenzsituation, die zu gegenseitiger Profilierung führt. 3 Sekundär christianisierte Gnosis, das Christentum nimmt Gnostisches auf. Hierzu zählt unser obiges Beispiel. 4 Paganisiertes Christentum. 5 „Weiterverchristlichung christlich-gnostischen Materials".

[48] Sophia Jesu Christi NH 3,92,1-5.

gen?) und das der Komplexität (Wie lassen sich die vielen göttlichen Wesen ordnen?). Der Autor von „Sophia Jesu Christi“ trägt damit der Grobgliederung des Eugnostos-Briefes Rechnung: Im ersten Teil geht es um den einen Vorvater, im zweiten um seine vielschichtige Emanation. Die Fragen und einige Zitate aus dem Neuen Testament werden in den Text des „Eugnostos-Briefes“ fast gewaltsam eingestreut.[49]

Der philosophische Brief wird so in eine christliche Offenbarung umgewandelt, die Spekulation über die Genealogien der verschiedenen Geister als Offenbarung erzählt. Der Bruch zwischen dem erzählenden Soter (Christus), der eine zentrale Figur ist, und dem erzählten Soter (Sohn des Menschensohns), der nur ein Glied in der langen Kette der Emanationen ist, wird nicht gekittet. Der erzählte Soter wird aber durch den Vorspann äußerlich aufgewertet: Er ist derjenige, der direkt aus der himmlischen Welt berichtet und Interessierten Auskunft gibt. Diese Beobachtung wird erhärtet durch die Häufigkeit revelatorischer Texte - hier Auferstandenen-Dialog - in der Nag Hammadi-Bibliothek. Meist berichtet ein Mittlerwesen nach seinem Aufstieg sein Wissen nach unten. Der Aufstieg des Mittlers fungiert als Vorausbild für den Erlösungsweg der Hörer.

Ménard hat darauf hingewiesen, daß der Redaktor von „Sophia Jesu Christi“ am Schluß eine Passage anfügt, in der an den aus den Berichten des Irenäus bekannten Fall der Sophia und die Streuung des Pleromas erinnert wird.[50] Das ist auffällig: Warum fügt der Autor, der einen gnostischen Text christianisieren will, den *Sophia-Mythos* an? Augenscheinlich hält er ihn für ein wichtiges christliches Element, das nicht fehlen darf. Der Autor ist der Überzeugung, die Verbindung des spekulativen Textes („Eugnostos-Brief“) mit christlichen Elementen (Auferstandener und Jünger) und dem gnostischen Mythos (Sophia) führe zu tieferer religiöser Einsicht, als es diese Komponenten für sich allein erreichen könnten. Der Autor macht den ihm vorliegenden „Eugnostos-Brief“ - obwohl auch ihm klar sein muß, daß es sich um einen Lehrbrief handelt - zu einem Offenbarungstext, der nicht bloß vom Göttlichen handelt, sondern *vom Göttlichen stammt*. Er vermehrt und vertieft das religiöse Wissen, indem er es kombiniert. Dieses unproblematische upgrading religiösen Wissens kann nicht einer antiken Unbedarftheit zugeschrieben werden. Die hellenistisch gebildeten Gnostiker kannten die Vorläufigkeit mythologischen Sprechens aus den platonischen Dialogen. Dort wird der Wechsel in die gleichnis- und bildhafte Rede ausdrücklich angegeben und reflektiert.

Der Autor der „Sophia Jesu Christi“ ist sich des gnostischen und philosophischen Grundproblems, wie es immanentes Wissen von der unzugänglichen Göttlichkeit geben kann, bewußt. Der *Sophia-Mythos* veranschaulicht unzulässiges Vordringen der Neugier in die hochgöttlichen Bereiche. Zur Über-

---

[49] Siehe Sophia Jesu Christi NH 3,103,3-7: „Seine Jünger sagten zu ihm: ‚Herr, offenbare uns etwas über den, welchen man den Mensch nennt, damit wir seine Herrlichkeit genau erkennen.’“

[50] Vgl. Ménard, J. E., Normative Self-Definition in Gnosticism, in: Sanders, E. P., Jewish and Christian Self-Definition, Vol. 1: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries, Philadelphia 1980, 134-150, hier 139f.

brückung dieses Hiatus setzt „Sophia Jesu Christi“ den christlichen „Mythos“ vom auf der Erde wandelnden Soter ein, der oben war, als Auferstandener zurückgekehrt ist und nun die Seinen in die oberen Ordnungen einweist. Das Christusgeschehen wird gezielt als Offenbarungsfunktion verwendet. Parallel dazu gerät das Verkündigungsgeschehen in gnostischen Lehrsituationen zur Weiterführung dieser Offenbarung. So wie der Auferstandene direkt aus dem Himmel berichtet, so werden die in den Seelen „schlummernden Tropfen“[51] des Geistes aus dem oberen Licht warm „gehaucht“.

Die gnostische Unterweisung bewirkt Aktivierung latenten Wissens, sie selbst ist nicht prozessuales Eindringen, sondern Erhellung von Vorhandenem, also offenbarungsförmig. Die gnostische Erkenntnis ähnelt der angelischen: sie geschieht verzögerungsfrei und augenblicklich. Die stufenweise Entfaltung des Göttlichen in den Himmeln bildet hierzu keinen Widerspruch. Das Nacheinander ist gleichzeitig; die verschiedenen Ebenen liegen aufeinander; die Vielzahl der Namen meint stets dasselbe. *Der gnostische Lehrer kann gar nicht über Gott reden, er muß als Gott reden.* Diese religiöse Kommunikation wird sich selbst inne, daß sie eigentlich nicht von dieser Welt ist. Unter diesen Vorzeichen ist die Differenz von Theologie und Offenbarung nicht zu erzeugen. Es kann gnostische Theo-Logie nur in dem Sinne geben, als mit „Logos“ der Äon (der Urenkel des Hochgottes „Vorvater“) und nicht die Vernunft des Menschen gemeint ist.

Die Arbeit der gnostischen „Theologie“ liegt vor allem in der rechten Benennung der vielen Querbeziehungen unter den Emanationen. Weil Emanation aber sowohl ein seinsmäßiger Hervorgang, bei dem ein Wesen aus dem anderen entsteht, wie auch ein eigens benannter beinhalteter Aspekt (Eigenschaft, Seitenbeziehung) sein kann, erzeugt jede neue Benennung neue Emanationen und jede neue Emanation neue Benennungen. Auch dieses Problem muß den Gnostikern bekannt gewesen sein, weil es im Dialog „Kratylos“ ausgiebig diskutiert worden ist. Der Akt des Spekulierens, Ergründens und des Unterrichts ist *der* religiöse Vollzug. Der Kontakt zum Göttlichen bevorzugt den aktuellen Modus: Gott ist vor allem dort anwesend, wo er aktiv gedacht, ergründet wird. Alle anderen Gegenwartsweisen (Ritus, Ethos, Analogie) werden in der Metaphorik des Schlafens dargestellt, wobei deutlich ist, daß der Schlaf defizitär ist: Derjenige, in dem der Lichttropfen nur schläft, ist unempfänglich und unaufmerksam für das Höhere. Die gnostische Unterweisung kann ihn sensibilisieren, wobei die Unterweisung, wie wir gesehen haben, gar nicht in dieser Welt stattfindet, sondern nichtimmanente Kommunikation, überirdisches Wiedererkennen ist.

Die Teilnehmer an gnostischer Unterweisung fühlten sich als Träger einer besseren Religion. Der Komparativ ist wichtig: Sie fühlen sich nicht als Besitzer der einzigen Religion. Dazu bedienen sie sich zu offensiv andersreligiöser Elemente. Der Gnostiker findet überall Brauchbares. Der Formulierung

[51] Sophia Jesu Christi NH 3,119,16-120,9.

eines exklusiven und absoluten Selbstverständnisses steht entgegen, daß die Gnostiker kein Außenperspektive zu ihren religiösen Akten besitzen. Sie haben keine Theologie, die sich selbst abschließen könnte, weil gnostisches Theo-Logie-Treiben neues religiöses Material erzeugt. Der Unfähigkeit, sich selbst abzuschließen, folgt freilich auch die Unfähigkeit, anderes auszuschließen.

Beispiel 3: Beginnende Theologisierung, „Abhandlung über die Auferstehung"

Der Brief „Abhandlung über die Auferstehung" an einen gewissen Rhegnios,[52] den man meines Erachtens aufgrund seiner frühvalentinianischen Prägung auf die Mitte des 2. Jahrhunderts ansetzen kann, wird von Berger als kanonfähig eingeschätzt. Der Text führt die Auseinandersetzungen über das Verhältnis von bereits erfolgter und zu erwartender Auferstehung der Gläubigen, die aus dem zweiten Timotheusbrief bekannt war, fort. Er zeichnet sich durch philosophisches Selbstbewußtsein aus, und zwar nicht allein in formaler Hinsicht, weil er didaktisch vorgeht und den Adressaten behutsam einführt.[53] Es ist einer der wenigen Nag Hammadi-Texte, in denen die Rede von den überweltlichen Dingen problematisiert wird.

> Solche Rede sei schwierig und anderen kaum beizubringen. „Wenn einer das nicht glauben kann, so hat jedenfalls der Versuch, ihn durch Überreden dazu zu bringen, keine Chance. Denn es geht um einen Standpunkt des Glaubens, mein Sohn, nicht um Überredung."[54] Der Autor will dem Adressaten plausibel machen, daß die Auferstehung evident sei, auch wenn sie derzeit nicht sichtbar ist. Man hat den *Rheginos-Brief* allgemein der valentinianischen Gnosis zugerechnet, in speziellen Fällen sogar Valentin selbst. Das liegt nahe, weil er typisch valentinianische Motive verwendet:

- Er kennt die Dreiteilung in pneumatische, psychische und fleischliche Auferstehung.[55]
- Er verwendet das Bild von der Sonne (Christus), die ihre Strahlen (Gläubige) an sich zieht.[56]
- Er beschreibt die Auferstehung Christi als „Selbst-Verwandlung in einen unvergänglichen Äon".[57]

> Andererseits ist der Brief weitgehend in der Theologie des Epheser-Briefes gehalten: Die Auferstehung wird als endzeitliche Vereinigung der vorherbestimmten „Kinder des

---

[52] Text, Übersetzung, Kommentar und Interpretation in: Peel, M. L., Gnosis und Auferstehung. Der Brief an Rheginus von Nag Hammadi, Neukirchen-Vluyn 1974, und Peel, M. L., NHC I,4: The Treatise on the Resurrection, in: The Coptic Gnostic Library: Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introductions Texts Translations Indices, Leiden 1985, 123-157.

[53] Die didaktische Behutsamkeit erinnert an den Brief des Ptolemäus an Flora. Vgl. Epiphanius, Panarion 33,3,1-7,1.

[54] EpRheg NH 1,46,4-7. Übersetzung Berger/Nord, 1045.

[55] Vgl. EpRheg NH 1,45,40-46,2.

[56] Vgl. EpRheg NH 1,45,30-39.

[57] Vgl. EpRheg NH 1,45,18.

Lichts“ mit Christus beschrieben, der das „Wort der Wahrheit“ und die Siegel des Pneumas jetzt schon verliehen hat,[58] speziell Eph 2,5-6.8: „Aus Gnade seid ihr gerettet. Er hat uns mit Christus auferweckt und uns einen Platz im Himmel gegeben. [...] Denn aus Gnade seid ihr durch den Glauben gerettet, nicht aus eigener Kraft.“ Und es ist Christus *allein*, der die Auferstehung bewirkt ohne Mithilfe anderer Äonen. Der Aufstieg in den Himmel geschieht ausschließlich über Christus, es gibt keine magischen Paßworte, keine Zwischenprüfungen und Mittlerwesen (wie in der markosischen Mythologie). Alle Gläubigen, die ihren Glauben auf ihn werfen, werden mit auferstehen.

- Vor dem Hintergrund der Epheser-Theologie kann man das Sonnengleichnis entschärfen: Es wird wahrscheinlich als platonische Bildrede verwendet; es muß nicht aus dem Sophia-Mythos stammen, wo die Heimkehr der Funken ins Licht immer mit der Vermählung mit einem Paargenossen verbunden ist.[59] Eher ist an Epheser 4,7-16 zu denken, wo Christus hinaufsteigt in den Himmel und von dort aus das Haupt des Leibes ist, der aus den Gläubigen besteht.
- Auch die Äonen-Metaphorik läßt sich entschärfen, denn immerhin ist es Christus, der sich selbst verwandelt. Christus ist auch *selbst* erstanden, er hat den „Tod verschlungen“ und wurde nicht emporgezogen durch höhere pleromatische Vorgänge.[60] Christus war vor dem Weltbeginn das „Sperma der Wahrheit“.[61] Nicht die Gläubigen sind göttliche Spermien, sondern Christus ist der Keim aller Wahrheit.
- Der erste Teil gipfelt in einem hymnischen Lehrsatz: „Stark ist das Gefüge der göttlichen Welt der Fülle [System des Pleromas]. Klein ist dagegen das, was sich davon löste und was dann zu dieser sichtbaren Welt wurde. Das Göttliche wird umfaßt, es ist nicht entstanden, sondern es war schon immer.“[62] Mit „All“ ist nicht etwa der Kosmos gemeint, sondern laut 1,47,25 die Gesamtheit der von der Welt Erlösten.
- Wie sieht es mit der Dreiteilung der Menschen aus? Auch dieser Valentinianismus kann orthodox gedeutet werden: Die pneumatische „verschlingt“, „schluckt“ die psychische und fleischliche Seele. Die Auferstehung ist das Verschlucktwerden des Sichtbaren durch das Unsichtbare. Der Sohn bringt seine Gottheit und seine Menschheit (!) ins Pleroma ein. Die Metaphorik des „Verschluckens“[63] ist entscheidend, weil mit ihr das Mischungsverhältnis von Transzendenz und Immanenz beschrieben wird. Dadurch werden Ansätze von Kontinuität des Hiesigen mit dem Einstigen hergestellt: Das Pleromatische nimmt das Psychische in sich auf und durchleuchtet es; das Pneumatische umgibt und verdaut das Psychische. Der Autor denkt die endzeitliche Vollendung nicht

---

58 Vgl. Eph 1,3-14.5,2-20.

59 Zum Beispiel im Irenäus-Referat und in den Herakleon-Fragmenten. Dennoch kann das Fehlen des Sophia-Mythos kein Argument für die Abwesenheit valentinianischen Denkens sein. In den Herakleon-Fragmenten fehlt er ganz und im „Evangelium der Wahrheit“ ist der durch den planê-Mythos ersetzt.

60 Vgl. EpRheg NH 1,45,14-16.

61 EpRheg NH 1,46,35-36.

62 EpRheg NH 1,46,35-47,1. Übersetzung Berger/Nord, 1045. Freilich enthält dieses Zitat eine ontologische Inkonsequenz, die aber nur auftreten konnte, weil der Autor ein platonisches Bild für die Welt (Kugel in Kugel) mit der platonischen Unterscheidung (gewordene Welt/ungewordene Überwelt) unzulässig kombinierte. Er mischte räumliche Endlichkeit mit zeitlicher Unendlichkeit: Das „All“ wird von etwas noch Größerem umgeben; dennoch ist es ewig. Das kann man sich nur so vorstellen, daß etwas Überweltliches im Weltlichen eingeschlossen ist. Hier haben wir das erwartete gnostische Selbstverständnis vor uns.

63 Vgl. EpRheg NH 1,45,14 und 19; 1,46,1; 1,49,3-4.

als Entmischung unverträglicher Substanzen; vielmehr werden diese auf höherer Ebene verwandelt. Bilder, welche eine glatte Vernichtung des einen durch das andere enthalten, korrigiert der Autor. Das Licht von oben beseitigt die Finsternis nicht einfach, es verschlingt sie und das Wahre an den unteren Dingen kommt zur Erscheinung. Was bereits hier und nun beobachtbar, aber noch verdeckt ist, wird enthüllt werden. Hier zeigt sich der Versuch der Respezifizierung von Generalisiertem. Das Obere ist nicht einfach *über* dem Unteren, es enthält dieses, birgt dieses, hebt das Untere auf. Zwar wird - wie im Bild der Verklärung Christi - alles *anders* werden, aber es wird eben *alles* anders werden. Die Welt ist nicht außerhalb des pleromatischen Heilsgeschehens, sondern mittendrin. Der Autor stellt sogar einen himmlischen Körper in Aussicht. Darin ist meines Erachtens ein deutlicher Unterschied zur Entmischungsvorstellung des Valentinianismus zu sehen.

Woher kommt im *Rheginos-Brief* das ansonsten ungnostische Bemühen, die Immanenz an die Transzendenz zu binden? *Die hier vertretene These lautet, daß in diesem Text zwischen mittelbarem religiösen Wissen (Theologie, Philosophie) und unmittelbarem religiösen Wissen (Offenbarung) implizit unterschieden wird und deshalb Transzendenz und Immanenz enger verbunden werden.* Der Text weiß, daß die Erlösungsordnung (Pneumatisches nimmt Psychisches auf) nicht auf die Erkenntnisordnung anwendbar ist. Umgekehrt nämlich vermag das Psychische nicht das Pneumatische aufzunehmen. Es kann allenfalls „angetan" werden wie ein Gewand. Hier spielt natürlich die Kleidungs-Metaphorik der paulinischen Theologie herein.[64] Die Symmetrie von oben und unten ist aufgelöst. Es macht einen Unterschied, ob man die Oben-Unten-Differenz von unten oder von oben aus beobachtet. Christliche Theologie entsteht dort, wo dieser Unterschied erzeugt und problematisiert wird. Man muß sich entscheiden, welchen Standpunkt der Beobachter auf die religiöse Wahrheit einnimmt. Der Theologe kann zwar wechseln, aber er kann nicht gleichzeitig oben und unten sein, d.h. er kann nicht sicheres religiöses Wissen erweitern, indem er es auf unsichere Weise interpretiert. Irrtumsfrei sind dagegen die Lektüre und die liturgische Verwendung der geoffenbarten Schriften. Sie müssen gegen die Vermischung mit ihrer eigenen Interpretation abgeschirmt werden. *Die Theologie ist die Entdeckung des religiösen Wissens als reversibel und fallibel.* Man könnte auch irren. Gnostische Spekulation setzt alles religiöse Wissen oben an. Im Reich der religiösen Dinge kann man gar nichts Falsches sagen, man kann im schlimmsten Falle

[64] Vgl. 1Kor 15,53 (Unvergänglichkeit als Gewand des Vergänglichen); Gal 3,27 (Taufe heißt: Christus angezogen haben), Röm 13,12 (dunkle Taten ablegen, leuchtende Taten anlegen) und Eph 4,22-24 (Zieht den alten begierdeverhafteten Menschen aus, den neuen, Gott nachgebildeten Menschen an!). Das Bild taucht in leichter Variation im Philippus-Evangelium NH 2,57,19-23 und im Tractatus Tripartitus auf. Dort legt sich der Erlöser auf die Vollkommenen wie ein Gewand. Tractatus Tripartitus NH 1,87,1-2: „Aber der Sohn, an dem die Allheiten wohlgefallen haben, legte sich auf sie als Kleid, durch welches er Vollkommenheit dem Mangelhaften gegeben hatte." In den Paulusbriefen dient das Bild zur Paränese; man muß es sich überziehen. In der gnostischen Verwendung beschreibt es die Verwandlung der Gläubigen; man bekommt es übergezogen.

nichts sagen. Von der Welt aus gibt es nichts zu wissen, außerhalb des Lichtes gibt es nur Dunkelheit, außerhalb des Pleromas nur Kenoma. Wissenunterschiede werden in der gnostischen Theologie allenfalls im Pleroma selbst zugelassen, z.B. zwischen Sophia und Christus.

Im *Rheginos-Brief* bricht diese Differenz ansatzweise auf. Daher ist dieser Text trotz der Verwendung gnostischer Nomenklatur der orthodoxeste der Nag Hammadi-Schriften und kanonfähig. Er kennt einerseits die rückhaltlose absolute Offenbarung, bei der „nichts verborgen blieb“[65], andererseits kennt er den berechtigten Zweifel (den er nicht einfach häretisiert!), weil diese Offenbarung unsichtbar ist. Sie kann uns als reine *phantasia* erscheinen.[66] Ausdruck des Zweifels ist die Frage, ob man gleich nach dem Tode errettet werde. Den Tod müßten auch die Erwählten erleiden, auch für diese sei er harte Wirklichkeit. So sicher sind sich Autor und Adressat der angeblich schon erfolgten Auferstehung nicht. Die volle Auferstehung stehe noch aus. *Der Autor sieht seinen Gegenstand aus psychischer, immanenter Perspektive*. Er befindet sich noch „unten“, unter dem Gesetz der Natur und weiß sich davon noch nicht exemt.[67]

Systemtheoretisch formuliert: Er befindet sich auf der rechten, der anschlußfähigen Codeseite. Der Brief weiß, daß unter immanenten Bedingungen ein Teil des religiösen Wissens unsicher ist, mit anderen Worten: daß man glauben muß. Die Tatsache, daß wiederholt betont wird, die Auferstehung sei keine Täuschung, kein Wahn, sondern Wirklichkeit, dokumentiert diese Unsicherheit. Das Axiom allen Glaubens lautet: Totes wird auferstehen![68] Rheginos, der Adressat, solle nicht zweifeln. Dieses Axiom ist nicht Gegenstand der philosophischen Spekulation und Unterweisung. Es ist so evident, daß man es glauben *muß*. Aber es ist so verborgen, daß man es *glauben* muß. Der Autor kritisiert diejenigen, die meinen, es gebe Heilswissen über das von Christus Geoffenbarte hinaus[69] und sie hätten schon tiefere Einsichten, mit denen sie ihre eigene Auferstehung bewirken könnten und die sie in den Himmel brächten. Sie verlassen das „Wort der Wahrheit“. Der Autor führt also das „Wort der Wahrheit“ als begrenzendes, nicht als stimulierendes Prinzip ein. „Gebt nicht dem Philosophen, der in dieser Welt lebt, Anlaß zu meinen, daß er durch eigene Kraft und von sich aus zum Himmel zurückkeh-

---

65 EpRheg NH 1,45,5-9.

66 Vgl. EpRheg NH 1,48,11.12.15.28.

67 Vgl. Peel, M. L., Gnosis und Auferstehung. Der Brief an Rheginus von Nag Hammadi, Neukirchen-Vluyn 1974, 128 und 151.

68 EpRheg NH 1,46,7f.

69 Siehe EpRheg NH 1,43,34-44,1: „Sie suchen etwas, das weit über die Heilsgewißheit hinausschießt, die wir doch durch unseren Erlöser Jesus Christus erlangt haben.“ Übersetzung Berger/Nord, 1045. Wörtlich: „Sie suchen eher ihre eigene ewige Ruhe, die ...“ Die Ruhe ist der Wechselbegriff zum Umherirren und meint (z.B. Herakleon-Fragment 12) die himmlische Hochzeit, die Befestigung im Pleroma. Vgl. auch Irenäus, Adv. haer. 1,7,1.

re.“[70] Auferstehen wird nur der, der glaubt. Die Philosophen besitzen den wahren Glauben nicht, der Gnade ist und nicht Ergebnis der Erkenntnis. Glauben wird als das das wahre Wissen verstanden, das sich auf die geschehene Auferstehung Christi bezieht und nicht auf einen unerkennbaren Vater. Die ausschließliche Betonung der Pistis (und nicht der Ennoia, der Gnosis oder des Nous) ist eine ganz und gar nicht gnostische Empfehlung.[71]

Gnostische Texte stehen an der Schwelle zur Entstehung von Theologie. Wo immer religiöses Wissen in innere Evidenz verlagert wird, um dadurch die Gewißheit der Offenbarung zu reproduzieren, herrscht zwar große Selbstsicherheit, aber zugleich eine weitgehende Abwertung innerweltlicher Kommunikation. Wo umgekehrt religiöses Wissen in bezweifelbaren Glauben und unbezweifelbare Offenbarung geteilt wird, vermag es sich selbst zu kontrollieren und fortzusetzen.

---

[70] EpRheg NH 1,46,10-13.

[71] „... our author's reply is to emphasize the key role of *pistis*, a rather remarkable emphasis for a Gnostic (cf. Irenaeus, Haer. 1.6.1.). This *pistis* is both Christocentric and eschatologically oriented [...]“ Peel, M. L., The Treatise on the Resurrection, in: Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Notes, hg. v H. W. Attridge, Leiden 1985, 137-215, hier 170.

7 CODIERUNG/KONTINGENZFORMELN

Medien geben zwar an, welche Metaphoriken in einem System zugelassen sind, aber nicht, welche Ordnungsleistung damit vollzogen wird. Durch die Untersuchung der spezifischen Medien gelangt man zu einer äußerlichen Unterscheidung von Systemen. Man kann das eine vom anderen unterscheiden und man kann sich vom anderen unterscheiden, weil man mit anderen Dingen hantiert. Mediendifferenzen festzustellen gleicht der Beobachtung, daß jemand eine andere Sprache spricht, weil er andere Worte verwendet oder sich über Geräusche verständigt. Damit ist noch keine Erkenntnis verbunden, wie die andere Sprache strukturiert ist. Erst wenn man das Zentralmedium eines Systems freilegt, wird sichtbar, mit welcher Grundlogik alle Formen verbunden werden. Das Medium unterteilt sich selbst mittels einer Grundunterscheidung. Auf die Sprache angewandt: die Unterscheidung aller Wortverwendungen in Fragen und Antworten oder in Reden und Schweigen. In Systemen nimmt diese Stelle der Code ein, im religiösen System der Code Transzendenz/Immanenz. Er ist die ganz einfache, aber fundamentale Zwei-Seiten-Form, die alle vorkommenden Wissenformen zu religiösen macht.
Damit ergibt sich aber auch ein Unschärfeproblem. Wenn alle religiösen Formen diese Codierung verwenden, wie lassen sich dann orthodoxe von häretischen unterscheiden. Wie kommt es dann überhaupt zu Differenzen innerhalb des Religionssystems? Oben (4.3 und 4.4) wurde im systemtheoretischen Teil Codierung auf die Kontingenzformel hin zugespitzt. Sie macht den Unterschied. Daher wird im folgenden die Art und Weise untersucht, wie Justin, die Valentinianer und Irenäus ihre Codierung mit einer Formel symbolisieren und sich so gegen alle Fremdcodierungen abgrenzen.

7.1 Justins Kontingenzformel: Logos

7.1.1 Platonismus als Hintergrund

Im Gegensatz zur späten Stoa,[1] die die sittliche Stellung des Menschen im Kosmos formuliert, will der Mittelplatonismus (der Platonismus des 2. Jahrunderts) das Kosmos und Ethos Umgreifende denken. Kosmische und sittliche Ordnung sind dagegen für den Mittelplatonismus nur aus dem Wis-

[1] Die Stoa ging von der Gegenwart des Göttlichen im Weltlichen aus, weil die Gesetzmäßigkeit des Weltlichen göttlich *ist*. Im Hymnus des Kleanthes, dem Mythos der älteren Stoa, thront Zeus nicht im Himmel, er wirkt auf der Erde und den sie umgebenden Weltkreisen. Er lenkt Natur und Menschen als innewohnendes Naturgesetz und eingepflanzter Menschenwille. Man könnte diesen Hymnus anführen als Beispiel für personale Gottesverehrung in der Stoa und gegen pantheistische Vorstellungen. Aber gerade dieser Hymnus zeigt, wie gründlich sich die Figur des Zeus auflöst in Weltwirkungen. Vgl. Durant, W., Geschichte der Zivilisation. Bd. 2: Das Leben Griechenlands, Bern o. J., 745f.

sen um das eine welttranszendente Prinzip zu verstehen. Das an der Natur Sichtbare (Kosmos) und das von Menschen Geforderte (Ethos) bilden nur die äußere Struktur - und das ist der entscheidende Schritt von Stoa zum Mittelplatonismus[2] - von etwas Vorgängigem, das aber grundsätzlich entzogen ist. Man vermag nicht mehr des Urhebers des Alls in der Natur ansichtig zu werden, er muß auf andere Weise erschlossen werden. Dies gelingt annäherungsweise und *via negationis*. Wenn die Welt materiell ist, muß ihr Urheber geistig sein; wenn die Natur veränderlich ist, muß ihr Prinzip unveränderlich sein, wenn das Immanente vielerlei ist, muß das Transzendente eins sein. Es ist paradox, daß Versuche, dem Göttlichen mehr Transzendenz zuzuschreiben, es umso mehr an die Immanenz binden, wenn beide Pole in konträrer Entsprechung gedacht werden: $\underline{\neg A \mid A}$. Theologie benutzt die Kosmologie als Negativfolie, verbleibt damit aber in deren Logik. Bezeichnend hierfür sind Häufungen von negativen Adjektiven (un-aussprechlich, un-nahbar, unbewegt, eigenschafts-los). Die antike Logik gerät dabei an ihre Grenze. Sie führt das Viele auf das Eine zurück, aber nicht auf das Nichts. Daß das erste und oberste Sein im Neuplatonismus mit „eins" berechnet wird, sollte nicht als metaphorische Beliebigkeit abgetan werden, sondern gibt einen Hinweis darauf, daß die Null als Ursprung nicht gedacht werden kann und der Gedanke einer Transzendenz von Transzendenz wieder nur *via negationis* weiterverlängert wird. In Justins philosophischem Umfeld ist selbstverständlich, daß die Götter etwas Geistiges sind und sich deshalb auf ein Urprinzip zurückführen lassen. Entweder man ordnet die Götter zu einer Genealogie oder zu Teilmomenten eines umfassenderen Gottes. „Erst hier, im mittleren Platonismus, findet sich die explizite Feststellung, daß die Einfachheit Gottes nicht nur akzidentielle Zusammensetzung (und mithin Veränderung), sondern auch die Zusammensetzung aus Genus und spezifischer Differenz von ihm ausschließt, so daß er nicht definiert und folglich auch nicht begriffen werden kann."[3]

Zögerliche Kooptierung der Philosophie

Seit Paulus' strikter Unterscheidung von Weltweisheit einerseits (1Kor 1,22) und Erkenntnis Gottes andererseits (Gal 1,11f.), vor welchem „die Weisheit der Welt Torheit ist" (1Kor 3,19), gibt es im Christentum eine Allergie gegen pagane Philosophie. Es gehört zur frühen christlichen Predigt, zu betonen, daß nicht Rhetorik und bessere Argumente die Glaubensüberzeugung herbeiführen, sondern aller Erfolg „kraft Gottes" geschieht.[4] Predigt ist nicht Dialog, sondern Verkündigung. Ihre Wahrheit ist bereits vorausgesetzt, weshalb

---

[2] Vgl. Beyschlag, K., Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. 1: Gott und Welt, Darmstadt 1982, 103-105.

[3] Vgl. Pannenberg, W., Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: Pannenberg, W., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 294-346 hier 306.

[4] Diese Figur wird auch in der Einleitung zu „Adversus haereses" verwendet.

Dialog nur die Akzeptanz der Wahrheit, nicht aber die Begründung der Wahrheit befördern soll.

Das ändert sich mit den Apologeten. Die Christen treten mit Ende des 1. Jahrhunderts aus dem Windschatten der Juden, die ob ihrer Observanz der rituellen Gesetze eine beliebte Zielscheibe der paganen Kultkritik gewesen sind. In der Zeit Justins beginnt man allgemein, das Christentum auch dort als Lehre wahrzunehmen, wo es vorher nur in seiner Sozialform der Sekte oder des Ritus wahrgenommen worden ist.[5] Zögernd beginnt das Christentum, Philosophie bei sich zuzulassen. Das kann man mit sozialen Gründen erklären (philosophisch gebildete Konvertiten, philosophische Exegese der hebräischen Schriften), es läßt sich aber auch aus der Konkurrenzsituation erklären. Je stärker das Christentum als Lehre auftritt und sich vor anderen rechtfertigt, desto mehr muß es weisheitliche Interpretationen und philosphische Argumentationen importieren. Dieses Schicksal ereilt jede kognitive Minderheit, die sich innerhalb von Majoritätsstandards behaupten will.[6] Die Differenzierung hat begonnen, das Christentum hat den Anfangs-Antagonimus hinter sich gelassen: Statt zwischen bekannt und fremd (Evangelium und Weltweisheit) muß nun dimensional unterschieden werden zwischen wahr und falsch. Die Nebenfolge ist: Je mehr der Diskurs benutzt wird, desto mehr wird das Christentum kontaminiert und von selbst Gegenstand des Diskurses: Ist das Christentum wahr? Was ist wahr am Evangelium?

Christentum als Urphilosophie

Voraussetzung für die Einrichtung einer christlichen Schule ist die Annahme, das Christentum sei eine Lehre, in der man unterwiesen werden könne. Das Christentum kann nicht als eine irrationale Ersetzung des Denkens durch einen orientalischen Messiasglauben erfolgen, vor allem da das heidnische Rom den Beweis aus der jüdischen Prophetie nicht teilt. Es muß Gründe angeben, warum sich die Vernunft zugunsten einer höheren Vernunft zurücknehmen soll. Wie wir gesehen haben, bedeutet die Organisation als philosophisches Lehrhaus nicht, daß eine Schule sich auf profane Themen beschränkt. Philosophie bedeutet den Umgang mit grundlegenden Fragen der Lebensführung und des Gemeinwesens. Wenigstens den Schulen, die sich auf die akademische oder die peripatetische Tradition berufen, geht es darum, das Leben in die Form des Wissens zu bringen. Dieses Unternehmen wird in seiner Verbindlichkeit als religiöses Unternehmen verstanden. Augustinus zitiert den noch *un*getrennten Weisheitsbegriff der Stoa: „*rerum humanarum*

---

[5] Bisher war es von Sueton oder Tacitus nur als eine der vielen abergläubischen, aus dem Orient stammenden Praktiken diskreditiert worden. Vgl. Tacitus, Annales, 15,44.

[6] Berger spricht von „kognitiver Kontamination". Will ein Christ einem Heiden das Christentum nahebringen, muß er heidnische Argumente hinzuziehen oder das Vorhaben aufgeben (den Heiden für nicht erlösungsfähig erklären). Vgl. Berger, P. L., Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Frankfurt/New York 1994, besonders 1-52, hier 13 und 45.

divinarumque scientia“[7], Weisheit als Wissen(schaft) von den menschlichen und den göttlichen Dingen. Das Christentum differenziert im Laufe seiner Geschichte beide Gegenstände in verschiedene Wissenschaften und verteilt sie disziplinär auf Theologie und Philosophie: Weisheit (*sophia, sapientia*) richtet sich auf die göttlichen Dinge, Wissen (*gnôsis, scientia*) auf menschliche Dinge.[8]

Um sich als neue philosophische Schule neben die anderen mit Tradition und Lehrstühlen ausgestatteten Lehrhäuser stellen zu können, muß das Christentum auf eine Tradition verweisen können.[9] Deshalb wird es von Justin als vor-anfänglicher Beginn aller Philosophie dargestellt. Das Christentum habe schon das Geschäft der Philosophie betrieben, bevor es die hellenistischen Autoritäten aufgriffen hätten. Worin besteht das Geschäft der Philosophie?

Der *Dialog mit Tryphon* beginnt mit acht Kapiteln, in denen der Rückgang zur ersten Philosophie geschildert wird. Weil darin Abstand und Vermischung von Philosophie und Religion exemplarisch deutlich wird, sei der Ablauf referiert:

In *Kapitel 1* begegnet der Jude Tryphon Justin, begrüßt ihn wegen seines Philosophenmantels als Philosophen. Justin fragt ihn provozierend, was er von den Philosophen über Moses und Philosophen hinaus gelernt habe. Auf die Antwort, Philosophie handle von Gott, reagiert Justin: Die Philosophen seien sich uneinig oder daran desinteressiert, ob es einen oder mehrere Götter gebe, ob Gott besorgt sei um die Welt oder indifferent; und auf der anderen Seite, ob die Seele bestrafbar sei oder leidensunfähig.

In *Kapitel 2* nimmt Justin das Negativbild etwas zurück: Die Philosophie sei ein großes Gut, das Gott den Menschen gesandt habe und das der Weg zur Heiligkeit sei. Ihr Makel sei die „Vielköpfigkeit“, die daher komme, daß auf die „berühmten“ Philosophen nur noch autoritätshörige „Nachplapperer“ folgten, die „nicht nach der Wahrheit fragten“, die sich folgerichtig nicht Philo-Sophen nennen, sondern nach dem Gründer einer Schule. Justin belegt die Behauptung durch seinen Schul-Erfahrungen bei

- einem Stoiker, der nichts über Gott zu sagen weiß,
- einem Peripatetiker, der sofort Geld haben will,
- einem Pythogoräer, der die Kenntnis von Musik, Astronomie und Geometrie als Zulassungsvoraussetzung festsetzt,
- einem Platoniker, der ihn in die geistigen Dinge einführt, so daß Justin Ideen schauen lernt und hofft, nun Gott „unmittelbar zu schauen“.

In *Kapitel 3* erzählt Justin die Parabel vom Greis, den er an einem einsamen Strand trifft. Justin gibt sich als Philosoph zu erkennen und wird von dem Greis in ein Gespräch verwickelt, was Philosophie sei. Beide sind sich einig, daß sie weder sophistische Finesse noch unerleuchtetes Handeln sei, sondern die Berufung jedes Menschen.

---

[7] Augustinus, De trinitate 14,1,3.

[8] Der Beleg - nicht der Gegenbeweis - für diese Entwicklung sind die Bemühungen, beide wieder zusammenzudenken als aufeinander aufbauende Formen des Wissens, die eine natürlich, die andere übernatürlich. Auf dieses spätestens mit Berengar und Abaelard geradezu explodierende Problem kann hier nicht weiter eingegangen werden.

[9] Daß diese Selbststilisierung wenigstens auf Kollegenebene erfolgreich war, beweist die Wahrnehmung der Christen als „Schule“ durch Galen. Vgl. Walzer, R., Galen on Jews and Christians, London 1949, 44f.

Lehrbuchhaft wird Tun und Reden, Erkennen und Glück, Wissen des Sinnlichen (z.B. Tiere, Künste) und Wissen des Nichtsinnlichen (Göttliches und Menschliches) unterschieden.

In den *Kapiteln 4-6* entspinnt sich ein Schlagabtausch über die Erkenntnisfähigkeit der menschlichen Seele. Auf Fragen des Greises gibt Justin die platonischen Antworten: Sinnliches könne man durch „Beschäftigung" erkennen, das Göttliche dagegen nur durch unmittelbare Schau, durch direkte Anteilhabe. Diese komme der menschlichen Seele zu. Tierische Seelen schauten Gott nicht, weil sie von ihrem Körper daran gehindert würden. Manche menschliche Seelen schauten Gott nicht, weil sie ungerecht lebten. Der Greis führt die Inkonsistenz vor, daß einmal moralische Integrität, ein andermal Anteilhabe die Bedingung der Gotteserkenntnis sei. Die Kompromißformel lautet: Die Seele erkennt, daß ein Gott ist, aber sie schaut ihn nicht unmittelbar.

Danach werden die Ungezeugtheit und Unsterblichkeit der Seele verhandelt und als unmöglich verworfen: Laut Timaios sind die Seelen geschaffen, also sind sie vergänglich. Die Seelen müssen sterben, müssen für ihre irdisches Existenz bestraft/belohnt werden, aber nicht durch die Einkörperung in andere irdische Wesen. Auch sei die Seele selbst nicht göttliches Leben, sondern habe ihr Leben nur von Gott verliehen bekommen und müsse es wieder zurückgeben. Hierin hätten Pythagoras und Platon geirrt. Die gesamte Passage dient nur dazu, vorzuführen, daß der Platonismus die Unsterblichkeit der Seele nicht sichern kann.

In *Kapitel 7* ruft Justin, nachdem sich auch der letzte der vertrauenswürdigen Philosophen als fehlbar erwiesen hat: „Wen soll nun einer noch zum Lehrer nehmen, oder welches Lehrsystem kann ihm Nutzen bringen, wenn nicht einmal in dem des Plato oder Pythagoras die Wahrheit liegt?" Der Greis leitet über zu Männern, die älter sind als die Philosophen, die gerecht lebten, glücklich waren, von Gott geliebt wurden, die „die Wahrheit sahen" und sie unverstellt verkündigten. Sie hatten Recht, weil alles eintraf, was sie vorhersagten, und weil sie viele Wunder wirkten. „Man nennt sie Propheten".

In *Kapitel 8,1-3* resümiert Justin über diese Begebenheit aus Kapitel 3-7: „In meiner Seele aber fing es sofort an zu brennen, und es erfaßte mich die Liebe zu den Propheten und jenen Männern, welche die Freunde Christi sind. Ich dachte bei mir über die Lehren des Mannes nach und fand darin die allein verlässliche und nutzenbringende Philosophie. [...] Wenn nun auch dir an dir selbst etwas gelegen ist, du nach Erlösung verlangst und dein Vertrauen auf Gott setzest, so brauchst du, zumal du kein Fremdling auf diesem Gebiete bist, nur den von Gott gesandten Christus anzuerkennen und sittlich tadellos zu sein, um das Glück zu haben."

Der Text ist dreifach geschachtelt:

- Dial. 1 setzt an mit der Auseinandersetzung *Jude - Christ*, die ab Dial. 8,4 bis zum Ende weiterläuft.
- Dial. 2 schiebt die Auseinandersetzung *Philosoph - Schulen* ein (Justin - Stoiker, Justin - Perpatetiker, Justin - Pythagoräer, Justin - Platoniker); sie endet mit dem Resümée in 8,1-3.
- Dial. 3-7 beschreiben die Auseinandersetzung *Philosoph - Christ* (Justin als Platoniker - Greis).

Wie eine Zwiebel umfaßt der inter-religiöse Dialog den intra-philosophischen und dieser den platonisch-christlichen. Letzterer bildet den Höhepunkt, das Finale aller Wettbewerbe, an dem sich die daran hängenden Fragen entscheiden. Wer den Kern-Dialog gewinnt, hat die Frage nach der wahren Philoso-

phie beantwortet. Indem Justin diese Komposition an den Anfang des großen Tryphon-Dialoges stellt, der die Erfüllung der Schriften durch Christus und die Kurzsichtigkeit der jüdischen Gelehrten behandelt, *stilisiert er den gesamten Dialog als Suche nach der wahren Philosophie*. Wie die Philosophie in verschiedenen Schulen zerfallen ist, so ist auch die Propheten-Tradition in verschiedene Interpretationen zerfallen. Hinzu kommt, daß Tryphon nicht wie ein Rabbiner gezeichnet ist,[10] sondern als hellenistischer Intellektueller, der den Platonismus hoch hält,[11] die Evangelien gelesen hat[12] und die „Schriften" (Gesetz und Propheten) kennt.

Der Vorgang ist sozusagen eine Suche zweiter Ordnung: Suche nach der richtigen Suche nach Wahrheit. Justin nimmt eine Beobachterperspektive ein, von der aus er die verschiedenen philosophischen Schulen vergleicht. Er bleibt nicht an seinem platonischen System haften, sondern kritisiert es, weil es in der Seelenlehre versagt habe und weil es nicht zu dem führe, was es behaupte: zur unmittelbaren Gottesschau. Der Platonismus treibt über sich hinaus zum Christentum. Umgekehrt könnte man formulieren: das Christentum ist die Verlängerung oder Erfüllung des Platonismus.[13] *Justin ist Christ geworden, um Philosoph zu bleiben*. Am Ende resümiert er seine philosophisch-religiösen Suchbemühungen: „Dies ist der Weg und dies sind die Gründe, welche mich zum Philosophen gemacht haben. Ich hätte den Wunsch, daß alle vom gleichen Eifer wie ich beseelt wären und keiner von den Lehren des Erlösers sich abwenden möchte."[14]

> Auch wenn die Erzählung vom *school-hopping* eine feststehende Literaturform war, wie Hyldahl nachgewiesen hat, so ist Justins platonische Bildung doch eindeutig. Er kennt den Stil des Argumentierens; er weiß, wo der Platonismus kritikanfällig war; er

---

[10] In Dial. 20,2 wird der Jude Tryphon - gut platonisch - zum Stichwortgeber abstrahiert: „Da Tryphon einwenden wollte, (daß die Genesis schreibe) 'wie die Kräuter des Feldes', kam ich ihm zuvor mit der Bemerkung ..."

[11] Vgl. Dial. 8,3.

[12] Vgl. Dial. 10,2.

[13] Ob Justin tatsächlich ein Schul-Platoniker war, ist Gegenstand einer Kontroverse, die deshalb so gründlich ist, weil hiervon abhängt, ob er der erste große christliche Apologet, ein bekehrter Philosoph war oder „nur" ein Christ, der - um das Gespräch mit der Philosophie aufzunehmen -, sich als Philosoph ausgab. Hyldahls Studie zur autobiographischen Einleitung hat gezeigt, wie stark die philosophischen Gegner typisiert sind. Vgl. Hyldahl, N., Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, Kopenhagen 1966, 140-159. Hyldahl überdehnt meines Erachtens sein Konzept, indem er auch den Platonismus in die Typisierung mit einbezieht, weil Justin einer literarischen Vorlage folge und nicht - wie viele Forscher annehmen - von seiner persönlichen platonischen Bildung berichte. Für Justin sei der Platonismus nur eine - wenn auch die älteste - Phase auf dem Weg zur Urphilosophie gewesen. Andresen konnte dagegen überzeugend nachweisen, daß die Beurteilung der verschiedenen Schulen der mittelplatonischen Perspektive entspricht, z.B. Ablehnung der Aristoteliker, Teilakzeptanz der Pythagoräer. Vgl. Andresen, C., Justin und der mittlere Platonismus, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 44 (1952/53) 157-195, hier 160f.

[14] Dial. 8,2.

zitiert Apologie, Politeia, Phaidon und Timaios.[15] Justin exerziert das Denkerlebnis vor, wie sein absolutes Koordinatensystem Platonismus zum Relativen schrumpft, weil es in ein Neues einrückt. Der Übergang vom Platonismus zum Christentum ist kein Sprung, sondern eine Evolution. Nirgends schildert Justin seinen Austritt aus dem Platonismus oder dessen endgültige Verwerfung. Der Platonismus wird auch nach der Konversion noch als Beweis für das Christentum benutzt, weil er schon Wesentliches gesehen habe: Existenz Gottes, Erschaffung der Welt, Unsterblichkeit der Seele, Sittlichkeit des Philosophen. Der Wechsel von Philosophie zum Christentum geschieht versöhnt. Propheten und Philosophen arbeiten sozusagen am selben Projekt, nur die ersteren schon länger und besser als die letzteren. Das heißt aber doch, daß die Offenbarung an die Propheten nichts anderes ist als gesteigerte natürliche Erkenntnis. Besser: die Offenbarung ist Gottes Antwort auf die Suche nach dem Übersinnlichen. Sie ist nicht das übernatürliche Gericht, die Korrektur dieser Suche. Justin kann sich solch sanfte Übergänge erlauben, weil das Vernunftorgan des Menschen religiös noch nicht qualifiziert wird. Die Vernunft wird nicht beeinträchtigt durch die Erbsünde. Wo sie irrt, wird sie von außen durch Dämonen irregleitet.

Man muß sich vor Augen halten, daß sich die Christen vor der stadtrömischen Öffentlichkeit zwischen der antiken Kultur (die man ihnen abspricht) und der jüdischen Tradition (unter die man sie subsumiert) positionieren müssen. Bei den Apologeten schlägt diese Selbstdarstellung nach außen zurück auf das Selbstverständnis als „*tertium genus*“, die Kirche als drittes Volk, das Gott aus Heiden und Juden zugleich „herausruft“ (*ek-klesia*). Die Heiden, insbesondere ihre religiös höher stehende Form, die Griechen,[16] bilden das Mittelglied und die Vermittlung zwischen barbarischem Naturglauben und der Offenbarung in Christus. Die Christen berufen sich als dritte Art nicht auf etwas Neues, Zusätzliches, sondern auf eine Urphilosophie. Die ältesten Philosophen seien die Propheten gewesen. Sie seien dieser Urphilosophie am Nächsten gewesen. Das heißt: religiöses Wissen ist in der geschichtlichen Urzeit unverstellt möglich (Justin kennt die Erbsünde noch nicht). Laut Dial. 2,1 sei die Wahrheit den Menschen direkt von Gott geschickt worden; im Laufe der Zeit sei sie überformt worden, entstellt und vergessen. Der scheinbar unvermittelte Sprung von der Philosophie zu den Propheten in Dial. 7,1 ist für Justin nur eine chronologische Verlängerung in die Vergangenheit hinein. Obwohl die alttestamentliche Tradition nicht identisch mit der Urphilosophie sei, so sei sie doch ihre erste Niederschrift. Alle weiteren philosophischen Ansätze hätten sich dieses Kernbestandes an religi-

---

[15] Vgl. Hyldahl, N., Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, Kopenhagen 1966, 273-283. Für Justins direkte Platon-Zitationen genügte aber auch philosophisches Halbwissen. Es handelt sich um „Wanderstellen“, die überall zitiert und kopiert wurden. Nirgends greift Justin die weniger populären Dialoge auf, die nicht in Anthologien verbreitet waren. So wird das Fehlen der Logik (Pythagoras-Dialog) und die einseitige Bevorzugung der theologischen und moralischen Stellen erklärbar.

[16] Vgl. die religiöse Völkerkunde (Barbaren, Heiden, Juden, Christen) in Aristides, Apologie 2,2. Aristides arbeitet in einer Art Ausschlußverfahren alle ihm bekannten Kulturen ab, um schließlich zum Christentum zu gelangen.

ösem Wissen bedient, weswegen die griechische Philosophie überholt sei. Wohlgemerkt, sie sei nur überholt, nicht widerlegt. Denn wenn sie von Moses abgeschrieben habe, dann müsse sie wenigstens teilweise Wahrheit enthalten. Die Entlehnungstheorie verhindere eine schärfere Häretisierung antiker Weisheit. Die Unterschiede des religiösen Wissens zwischen den drei Parteien blieben Gradunterschiede. Das allen Gemeinsame sei nicht die Erlösung des Menschen, sondern das Wissen von Gott. Für Justin hat Gott in jüngster Zeit die geschichtliche Entstellung überwunden, indem er seinen Logos sandte. Dieser sei das ursprüngliche urphilosophische Wissen. Das Christentum könne sich als Erfüllung des Platonismus stilisieren, denn als Axiom gelte bei allen Philosophen, daß wahre *gnôsis* ein gutes Leben voraussetze. Die Suche nach Erkenntnis ist für Platoniker immer auch ein religiöses Unterfangen. Der Platonismus verwendet somit denselben Code wie das Christentum, was besonders einem platonisch vorgebildeten Theologen wie Justin entgegenkommen muß.

Für den Platoniker Justin und auch den Platoniker Valentin ist das Christentum daher eine Form der wahren Philosophie. Gerade der Platonismus eignet sich hervorragend, die ins Magische und Märchenhafte abgleitende Volksreligiosität zu kritisieren. Er lenkt den Blick ins Transzendente, in die Himmel, auf das Urprinzip. Deswegen wird der wiederentdeckte Platon-Dialog „Timaios“ zu einem geradezu kanonischen Buch: Er vereint kosmologische mit theologischer Spekulation bei gleichzeitiger Vernachlässigung des Rituellen. Justins Distanz zu Riten aller Art (heidnischen, jüdischen und auch christlichen)[17] dokumentiert seine Bevorzugung des religiösen *Wissens* gegenüber allen religiösen *Handlungen*, (was nicht heißt, dass Justin an *sittlichen* Handlungen uninteressiert gewesen wäre.[18] Die Reduktion auf wenige Platontexte[19] erleichtert das Einfügen nicht-platonischer Elemente. Der Platonismus fungiert wie eine Projektionsfläche. Philosophie und Religion bilden in Justins Augen ein einziges Wahrheitssystem.

---

[17] Vermutlich führt die Tendenz, Justin immer schon als orthodoxen Kirchenvater zu sehen, dazu, daß diese deutliche Enthaltsamkeit nicht berücksichtigt wird. Eine Ausnahme bildet Daly, R. J., Christian Sacrifice. The Judaeo-Christian Background before Origen, Washington 1978, 323-339. Er untersucht Justins Bezugnahmen auf „Opfer“ systematisch und vergleicht sie mit anderen frühchristlichen Autoren. Daly kommt zu dem Ergebnis, daß Justin Opfern alle damals üblichen Funktionen abspricht, einzig die Funktion der Sündenvergebung beibehält und diese auf die Eucharistie beschränkt. Vgl. auch Barnard, L. W., Justin Martyr. His Life and Thought, Cambridge 1967, 126-150.

[18] Kultisches Handeln wird reduziert auf die Feier der Eucharistie, wobei die Rolle der Priester stark abstrahiert und - analog zum Logosbegriff - universalisiert wird. Vgl. Justin, Dial. 116,3. An dieser Stelle wird vage ein allgemeines Priestertum angedeutet. Wie es allgemeine Sittlichkeit gibt, gibt es auch allgemeine Religionsfähigkeit.

[19] Aus Platons Werk waren nur einige Texte im Umlauf und hiervon wiederum nur einige Anthologien. Vgl. Dörrie, H., Die Erneuerung des Platonismus im 1. Jahrhundert, in: Dörrie, H., Platonica Minora, München 1976, 154-165.

7.1.2 Justins Code-Vermischung

Überlappung von Wahrheit und Transzendenz

Die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz zieht sich als Grundschema durch alle Variationen: Aufgrund dessen erscheint der Platonismus codetheoretisch als Religion. Konkurrenzen treten erst in der Programmebene auf (Gott versus Götzen). Diese muß Justin tilgen, weil er das philosophische Programm (Sittlichkeit) als Teil des christlichen integriert. Mit anderen Worten: Die Philosophie ist gar kein eigenes Funktionssystem mit eigenem Code - dann wäre sie rein menschliche Weisheit -, sondern sie läuft, ohne es zu wissen, als Religionssystem. Sie muß nur vom Christentum über ihren eigenen Gegenstand aufgeklärt werden. Sie enthält den Logos- und den Gottesbegriff, ohne ihn als Code zu benutzen.

Systemtheoretisch ist aber auch die Negativseite dieser Anpassung zu bedenken. Ist die Rekonstruktion des Christentums als Philosophie nicht bloß ein rhetorisches Mittel, um die römischen Autoritäten zu beschwichtigen? Es ist unwahrscheinlich, daß Justin das christliche Selbstverständnis nur aus didaktischen Absichten als Philosophie vorgeführt hat, weil er Außenstehenden das Christentum näherbringen wollte. Wäre dies der Fall, hätte er im Dialog mit dem Juden Tryphon auf dieses Stilmittel verzichtet, denn er reagiert damit wahrscheinlich auf innerchristliche (judenchristliche?) Anfragen, ob Christus wirklich die Erfüllung der Schriften sei. Aber gerade dieser Text beginnt mit der Selbststilisierung Justins als Philosoph und nicht - wie zu erwarten wäre - als Schriftgelehrter, was Justin nicht schwergefallen wäre.

Ein genauer Blick auf den Text zeigt, wie Justin den christlichen Code dem philosophischen unterordnet. Justin provoziert den philosophischen Juden Tryphon mit dem Problem: Soll man Philosophie betreiben, wenn man eine Religion besitzt? „'Und', entgegnete ich [Justin], 'dürftest du denn aus der Philosophie den großen Nutzen ziehen, den du von deinem Gesetzgeber und den Propheten hast?' 'Wie', versetzte jener [Tryphon], 'sprechen die Philosophen denn nicht immer von Gott und stellen sie nicht ständig Untersuchungen an über seine Einheit und Vorsehung? Oder ist es nicht Aufgabe der Philosophie, über das Göttliche nachzuforschen?' 'Gewiß', sagte ich ...“[20]. Justin meint diese Frage ernst. Für ihn und Tryphon sind die Suche nach Weisheit und die Lektüre der jüdischen Schriften funktional äquivalent: Beide handeln vom „Göttlichen“ und seinen Merkmalen (Einheit, Vorsehung, Herrschaft, Name). Die Theologie ist nicht eine Fach-Disziplin der Philosophie, sondern ihr Wesen.

Das Schema Wahrheit | Unwahrheit ist aus der Sicht der Philosophie[21] äquivalent mit den Unterscheidungen richtig | falsch, gut | böse und seiend | nicht-

---

[20] Dial. 1,3f.

[21] In Platons Politeia bleibt die Identität von politischem und menschlichem Guten stets vorausgesetzt. Die Sophistik und die römische Rechtsentwicklung schnürten das Paket

seiend. Das Gute ist Seinsprinzip und Erkenntnisprinzip in einem, weil es alles im Bestehen hält und weil in seinem Licht alles intelligibel ist. Ein so breites Schema kann von allen für alles benutzt werden. Es wird so getan, als sei das Codeschema symmetrisch, und doch bleibt es in seiner Anwendung asymmetrisch.[22] Das Unwahre (= Falsche, Böse) kann es ontologisch nicht geben, ist es doch *mê on*, nichtseiend. Die negative Codeseite bildet keinen eigenen Wert, sie ist nur die Privation der positiven Seite. Man kopiert das Nichts auf die Seinsseite, wo es neben der *epistême* (sicheres Wissen) als *doxa* „sein" darf. Das Seins-Schema ist letztlich einseitig und einwertig. Die christliche Überformung des Codes mit einem transzendenten und allmächtigen Gott ist dann scheinbar leicht, denn der christliche Gott ist einwertig. Er ist ohne Gegengott, er ist Ursprung all dessen, was es gibt. Justin benutzt diese Code-Unschärfe, um das Christentum in dieses breite Programm einzuschleusen. Er setzt – in gut antiker Tradition - das Gute (Wahre, Seiende, Richtige) mit Gott in eins. Das Christentum wird zu einer (in Justins Darstellung: der ältesten und besten) Methode zur Erkenntnis des Wahr-Guten. Deshalb beginnt Justin seine Apologie mit dem Appell an alle „Frommen und Philosophen, die nicht Vorurteilen folgen, sondern der Wahrheit (*tous kata alêtheian eusebeis kai philosophous monon talêtes timan.* 1Apol. 2,1). Wie die großen Philosophien, so will auch das Christentum zum glücklichen, sittlichen und gottesfürchtigen Leben führen.[23] Justin hat laut Dial. 1-8 das Christentum gewählt, weil es sowohl bei der Suche nach Gott, als auch nach dem richtigen Leben und nach dem wahren Höchsten befriedigende Antworten bietet. Den Stoikern fehle es an Theologie, den Aristotelikern an Ethik. Gott wird funktional zum Wahr-Guten und das Nichtgöttliche zur konträren Codeseite, dem Unwahren, das es ontologisch gar nicht gibt:

Wahr-Gutes | Unwahr-Nichtiges wird zu Gott | Nichtgöttlich-Nichtiges

Der philosophische Code vermag seine eigenen Inkonsistenzen zu schlucken, weil die rechte Code-Seite gar keinen eigenen Code-Wert darstellt. Neben dem Sein gibt es nicht ein „nichtendes Nichts", neben der Wahrheit gibt es nicht eine „Irre", sondern nichts. Diese Einwertigkeit ließe sich so darstellen:

Wahr-Gutes | ~~Unwahr-Nichtiges~~

---

ansatzweise auf. Sie artikulierten die Differenz zwischen bösen Absichten und gutem Tun, zwischen falschen Mitteln und guten Zielen, zwischen öffentlichem Nutzen und privatem Schaden.

[22] Vgl. Luhmann, N., Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1997, 902-906. Die logische Zweiwertigkeit des antiken Seinsschemas stand im Dienst einer ontologischen Einwertigkeit.

[23] Vgl. Dial. 8,2. Diese Zielangabe war ebenso unscharf wie populär, programmatisch wird sie von Seneca benutzt. Vgl. Epistulae 6,1 und 90,3.

Die Ersetzung des onto-agathologischen Schemas durch ein onto-theologisches hat codetheoretische Folgen,[24] denn die christlich-religiöse Codierung vermag nicht - wie die philosophische - ihr Gegenteil verlustlos auf die Positivseite zu kopieren. Das Problem des Zusammenhangs beider Codeseiten entsteht an Fragen wie: Wenn Gott der Schöpfer alles Seienden ist, ist er dann der Grund von Wahrem *und Falschem*, von Gutem *und Bösem*? Wer ist verantwortlich für die Differenz von wahr und falsch, gut und böse? Was oder wer ist der Ursprung der Dämonen? Vor allem die erkenntnistheoretische, offenbarungstheologische Frage wird virulent: Wenn die Welt nichts ist, wie wissen wir dann von Gott? Der christliche Gottesbegriff ist weniger aufnahmefähig als der Seinsbegriff, weil er anspruchsvoller ist. Warum?

Der radikal transzendente christliche Gott kehrt die Transzendierungsrichtung um, denn seine Trans-Szendenz ergibt sich nicht aus der aufsteigenden Abstraktion des Sinnlichen, bei der die höhere Stufe die niedrigere subsumiert. Seine Transzendenz besteht vielmehr im radikalen Gegenüber zum Sein *und zugleich* in der Möglichkeit, diese Transzendenz selbst aufzuheben. Gott kommt in der Welt vor (Schöpfer), in der Geschichte (Offenbarung) und sogar im individuellen Menschsein (Inkarnation). Der Gottesbegriff muß die Möglichkeit enthalten, in dem von ihm Unterschiedenen aufzutauchen, dabei aber als „Gott" unterscheidbar zu bleiben. Gott ist *nicht nur* das Höchste, Wahre, Schöne, Glück, er ist auch der Erniedrigte, Unkenntliche, Häßliche, Leidende. Diese Depotenzierung darf wiederum nicht überzogen werden, indem man Gott als Natur oder Weltseele in der Immanenz untergehen läßt. Daher muß „Gott" in Distanz zu beiden Seiten des Codes gelangen und damit in Distanz zum Code insgesamt:

<u>Göttliches | Nichtgöttliches</u>
Gott

Gott muß seine eigene Transzendenz noch einmal unterlaufen. Von Gott aus ist die Unterscheidung <u>Göttliches | Nichtgöttliches</u> noch einmal zu unterscheiden. Das ist nichts anderes als die Funktion der Kontingenzformel, die vom Code dadurch unterschieden ist, daß sie die Einheit der Differenz beider Seiten bezeichnet und so auf beiden Seiten gleichzeitig vorkommen kann.

Im folgenden wird aufgewiesen, warum Justin noch nicht zu dieser Form der Transzendenz kommt. Er erliegt dem Sog des von ihm usurpierten Seinsschemas, die Einwertigkeit im Gottesbegriff zu wiederholen. Er ist nicht imstande, eine einheitliche Kontingenzformel zu denken, und teilt sie auf in

[24] Es wäre eine gesonderte Studie wert, Heideggers Ontologie von der „Irre", dem „Gebirg", der „Lethe", dem „Nichten", dem „~~Sein~~" [sic!] als Umstellung von einwertiger auf zweiwertige Metaphysik zu rekonstruieren.

den transzendenten Schöpfer einerseits und den in die Immanenz eintretenden Logos (des Schöpfers):

Göttliches	Nichtgöttliches
Gott	Logos

Für Justin ist die antike Philosophie wie ein Suchmaschine, die ihren Suchbegriff noch nicht kennt. Die Philosophen sind eigentlich „christophil" („Freunde Christi", „*Christou philoi*" Dial. 8,1). Weil sie Gott suchen, sind sie anonyme Theisten, weil sie der Vernunft folgen, sind sie auch anonyme Christen, denn Christus ist das menschgewordene Programm der Philosophie. Erst die Auseinandersetzung mit den Häresien läßt später die positive Vermutung zusammenbrechen, wonach alle Vernunft den christlichen Gott sucht und umgekehrt das Christentum den Gott der Philosophie offenbart.[25] Nicht das Unvermögen der Philosophie, sondern die Selbstabgrenzung der Religion führt später zur Differenzierung beider. Irenäus, häretisiert die Philosophie als Ganzes, weil er in ihr eine Erfüllungsgehilfin der Häresie erblickt und weil die Offenbarung des Christentums genügt. Das heißt im Umkehrschluß: Bis zur Hinzuziehung eines *tertium comparationis* (eigentlich: *tertium dividuationis*) sind Christentum und Philosophie gleich codiert.

7.1.3 Universalisierungsfunktion des Logos

Mit der Verwendung philosophischer Begrifflichkeit im Christentum wird die Bedeutung des Christentums von einer sozialen Gruppe zu einer universalen Größe erweitert und die Christusvorstellung von einem lokalen Messias zu einem universalen Heiland.

Soziale Universalisierung

War das Christentum bis dahin nur ein Teil des durch Römer beherrschten und definierten *mundus*, so tritt es - zur Zeit Justins kontrafaktisch - als Uni-

[25] Tertullian formuliert (um 200, einige Jahre nach seinem Weggang aus Rom) seine Ablehnung der Philosophie - gerade der Philosophie, die von transzendenten Dingen handelt! - mit Verweis auf den Valentinianismus, dessen Gründer ein Platoniker sei und dessen Methoden aristotelisch seien. Die Philosophie macht bei Tertullian nicht nur Fehler, sie *ist* der Fehler. Vgl. Tertullian, De praescriptione haereticorum 7,3 und 6 (= Sources chrétiennes, Bd. 46: Tertullien. Traité de la prescription contre les héreétiques, Paris 1957, 96f.). Das berühmte Zitat lautet: „Was hat die Kirche mit Jerusalem zu tun? Was die Akademie mit der Kirche? Was die Häretiker mit den Christen? Unsere Lehre stammt aus der Säulenhalle Salomos, der selbst gelehrt hatte, daß der Herr in der Einfalt des Herzens zu suchen sei. Schade um die, die ein stoisches oder platonisches oder dialektisches Christentum hervorgebracht haben. Wir haben seit Christus Jesus kein Bedürfnis nach Neugierde, seit dem Evangelium benötigen wir keine Forschung mehr. Wir glauben (bereits). Nichts wollen wir darüber hinaus glauben. Denn dies glauben wir an erster Stelle: Wir müssen nicht darüber hinaus glauben." Tertullian, De praescriptione haereticorum 7,9-11 (Eigene Übersetzung).

versalreligion auf, in bezug auf die andere Kulte nur Ableitungen bilden.[26] Das historisch Jüngere kompensiert seinen Dignitätsnachteil durch die Behauptung, es sei das philosophisch Ältere. Das ist der systemtheoretische Kern der „Hellenisierung": Ein System nistet sich in ein anderes ein, übernimmt dessen Begriffe und wendet sie gegen das „Gast"-System.

Daß Justin den Logosbegriff nun inklusiv verwendet, erweitert und öffnet ihn nicht nur, es besetzt und begrenzt den Begriff zugleich. Justin tritt nicht an, um die antike Philosophie zu häretisieren, er will das Christentum als konkurrenzfähig erweisen. Die antike Philosophie enthält Wahres, weil sie in der umfassenderen Wahrheit enthalten ist, aber die philosophischen Wahrheiten sind unsicher. Sie treffen manchmal zu, manchmal nicht. Der Unterschied stellt sich graduell dar, als Stufung der Sicherheit religiösen Wissens. Es muß nur noch die oberste Rangstufe, die sichere Wahrheit, besetzt werden.[27] Die Apologetik vollzieht noch nicht Distanzierung durch Exklusion, wie später Irenäus, wohl aber eine Distanzierung durch Implikation: Was andere glauben und zugleich wahr ist, stammt von uns. Weil die Christen den Logos in seiner personifizierten Vollform[28] anbeten, sind alle religiösen Erkenntnisse vor oder neben dem Christentum nur zerstreute Vorformen dieser Vollform. Damit universalisiert Justin den christlichen Anspruch auf wahre Religiosität. Es entsteht das Paradox, daß die Apologetik auf der einen Seite für die Anerkennung des Christentums als neue Religion streitet, andererseits das Christentum als *die* Religion präsentieren will. Für die Verteidigung ist der Aufweis einer *universalen Kontinuität* der Religionen notwendig, für die Rechtfertigung der Aufweis der Diskontinuität (Überbietung). Justin löst das Paradox durch Differenzierung auf: Auf der Ebene der Religions*wahrheit* kann sich das Christentum mit anderen Religionen/Lehren solidarisieren, weil diese anteilig *Wahrheit* (Logos) enthalten. Es kann sich zugleich von ihnen absetzen, weil sie *nur anteilig* Wahrheit enthalten. Der Logosbegriff ist geeignet, Akzeptanz und Distanz gleichzeitig zu realisieren, weil er als kosmologischer Logos dehnbar (zur Einbeziehung des Außerchristlichen), als geschichtstheologischer Logos steigerbar ist (zur Valuierung der Wahrheit der Religionen). Auch auf der Ebene der Religionsausübung findet sich die Mi-

---

[26] Vgl. die Betrachtung zwischen Religionswissenschaft und Theologiegeschichte: Benz, E., Beschreibung des Christentums. Eine historische Phänomenologie, München 1975, 30-66.

[27] Wie Philo benutzten die christlichen Apologeten das Argument der erfüllten Prophezeiung. Vgl. Wolfson, H. A., The Philosophy of the Church Fathers, Bd. 1: Faith, Trinity, Incarnation, Cambridge 1956, 1-23 und 177-191.

[28] Vgl. 2Apol. 10, wo Christus als leibhafte Anwesenheit des ganzen Logos (*logikon to holon*, Justin verwendet in Anlehnung an die platonische Begriffsbildung statt des Substantivs „Logos" des öfteren das adjektivische Neutrum „*logikon*", um die Abstraktion zu erhöhen) bzw. des gesamten Logos (*panta ta tou Logou*) definiert wird, der jedem vernünftigen Mensch als Vernunftteilchen (*Logou meros*) innewohnt. Die verborgene Spitze der Stelle besteht darin, daß die Heiden den Logos nur erschließen können, wogegen der Logos sich bei den Christen selbst ausgesprochen hat.

schung aus Distanz und Solidarität. Im Blick auf den Staat solidarisiert sich das Christentum mit der Bitte um „vernünftige“ staatliche Toleranz mit anderen Religionen/Riten.

Zeitliche Universalisierung

Die Identifikation von Synchronizität mit Diachronizität bedeutet eine theologisch originelle Entscheidung Justins.[29] Mit dem Logos-Begriff lassen sich *alle religiösen Formen sowohl synchron als auch diachron miteinander in Verbindung* bringen. Synchron, da der Logos die Logik der Ethiken, der Religionen, der Philosophien gleichzeitig ist. Diachron, weil der Logos die Wahrheit von Anfang an ist, aber in geschichtlicher Entfaltung (Offenbarung) und sozialer Ausbreitung (Kirche). Der Logos ist nicht erst der Bringer der göttlichen Wahrheit in Christus, er war schon immer der Bringer aller Wahrheit überall. Bereits bei der Erschaffung der Welt war der Logos das Ordnungsprinzip, mit der Schöpfer die Welt einrichtete. Bei der Inkarnation kommt der präexistente Logos in sein Eigentum, das sich von seiner Ordnung entfremdet hatte.

Die Logos-Christologie, mit der Justin die Philosophie enteignet, ist eine Erweiterung des Verheißung-Erfüllungs-Schemas, mit dem er zugleich das Judentum enteignet. Mit der Logos-Christologie vermag Justin, die Geschichte - deren „fatale“ Willkür die Antike durch Vorbestimmung zu begrenzen suchte (vgl. 1Apol. 43: Was die Philosophen „*fatum*“ nennen, ist eigentlich die Unentrinnbarkeit des Lohnes für gute bzw. böse Taten), - absolut zu setzen und die geschichtlichen Ereignisse wie das Auftreten von Philosophen, Kulten, jüdischen Propheten zu relativieren. Es gibt also auch kein ewiges „Natur“-Gesetz, sondern nur ein durch den Herrn der Geschichte und den Herrn der Schöpfung gesetztes Gesetz. Als Problem ergibt sich die Frage, warum Gott den Logos zu einem kontingenten Zeitpunkt in die relative Geschichte schickt. Der Zeitpunkt der Inkarnation ist laut Justin so gewählt, daß *beide*, Juden und Heiden, die Verendgültigung ihres fragmentarischen Wissens (die Prophetie bzw. dessen Abschrift, die Philosophie) finden.[30] Weder jüdische Herkunft noch philosophisches Wissen garantieren die Erkenntnis der Wahrheit und des wahren Sittengesetzes ohne die Kenntnis Christi.[31]

Justin setzt hier die *logos spermatikos*-Argumentation ein. Den Heiden muß er beweisen, daß der eine Logos in vielerlei religiösem (philosophischem)

---

[29] Vgl. Andresen, C., Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum, Berlin 1955, vor allem 312-375. Andresen spricht vom „Geschichts*system*“ des Justin. Ebd., 347. Dies kann man nicht genug betonen. Wenn sich in der Theologie Justins überhaupt geschlossene Systeme finden lassen, dann in seiner Geschichtstheologie. Dort schließen sich die heterogenen Gedanken (Dämonen, Inkarnation, Mythen, Propheten, Riten, Eschatologie ...) zusammen, allerdings unter dem sehr generalisierten Begriff des Logos.

[30] Vgl. 2Apol. 7.

[31] Vgl. Dial. 44.

Wissen universalgeschichtlich gestreut vorhanden ist. Den jüdischen Dialogpartnern muß er beweisen, daß hinter den vielfältigen Offenbarungen des alten Bundes der eine Logos steht. Immer geht es um die Streuung religiösen Wissens, das in beiden unvollständig bzw. mißverständlich wird: In der Apologie sind die *spermata* nur Wissensfragmente der Philosophen, im Dialog wird die ständige Mißinterpretation der Erscheinungen durch die Juden hervorgehoben. *Religiöses Wissen leidet unter seinem Übergang in die Immanenz, darin sind philosophische und prophetische Tradition gleich.* Nicht umsonst beginnt der „Dialog mit dem Juden Tryphon" mit der Frustration, daß wahres religiöses Wissen durch Philosophie nicht zu finden sei. Die Philosophen haben doch ihr Wissen aus dem älteren Fundus der Propheten entlehnt und im Laufe der Geschichte entstellt. Aber ebenso entstellen die Deutungen der jüdischen Zeitgenossen Justins dieses Wissen. Erst die Kenntnis des vollen Logos, Christus, ermöglicht es, die Immanenz der philosophischen und prophetischen Aussagen zu überwinden. Die Philosophen werden durch Dämonen, die Juden durch falsche Deutungen (aus Hartherzigkeit und Oberflächlichkeit) von der Wahrheit abgehalten: „Wenn ihr, denen zur Auslegung der erwähnten Schriftstellen der weite Blick fehlt, dieselben so oberflächlich aufnehmet und nicht auf den Kern der Worte eindringet ..."[32] Die Wahrheit ist prinzipiell zugänglich, aber sie ist zugleich faktisch verborgen. Dafür sorgt der Fluch, der über Heiden und Juden zu gleichen Teilen liegt und den beide selbst auf sich gezogen haben, die einen durch Götzendienst und Laster, die anderen durch Hartherzigkeit und Übertretung der eigenen Gebote.[33] Diese sittlichen Übertretungen führen dazu, daß Heiden und Juden die Wahrheit auch dann nicht schauen, wenn sie ihnen vor Augen liegt, den einen als *sperma tou logou*, den anderen als *Schriften der Propheten*. Die Offenbarungskanäle, durch die das Transzendente in die Immanenz gelangt, wurden sozusagen verstopft.

Der Logos übernimmt alle geschichtsrelevanten Äußerungen Gottes. Der Vater verschwindet fast hinter der *Allzuständigkeit des Logos*, der bei Schöpfung, Offenbarung und Erlösung die Hauptrolle spielt.[34] Nicht von ungefähr hat die Dogmatik Schwierigkeiten mit Justins unscharfer Trennung zwischen Sohn und Geist und der überscharfen Trennung von Sohn und Vater. Justin gilt als Subordinationist: Was immer von Gott in die Welt gekommen ist, wurde - seit der Schöpfung über die Inkarnation des Logos selbst (Geist-

---

[32] Dial. 112, 1.

[33] Vgl. Dial. 95,1.4.

[34] Diese Allzuständigkeit erklärt Carl Andresen mit der geistesgeschichtlichen Nähe des justinischen Logosbegriffs zum Konzept der platonischen Weltseele mit dem Unterschied, daß der Logos nicht nur das Weltprinzip ist, sondern auch seine fortlaufende Selbstoffenbarung. Vgl. Andresen, C., Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum, Berlin 1955, 319 f.

Logos zeugt den Christus-Logos Jesus[35]) bis hin zur Parusie - durch den Logos vermittelt. Vermutlich legt Justin den Logos so universal an, damit er Gott-Vater von der Berührung mit der Materie entlasten kann. So kann die justinische Theologie einerseits dieselbe Transzendenzhöhe beanspruchen wie mittelplatonische Gottesvorstellungen, andererseits sich von antiken Mythen distanzieren, in denen die Götter direkt mit den Menschen kommunizieren, evtl. sogar geschlechtlich verkehren.[36] Je stärker der Immanenzbereich dem Logos zugeordnet wird, desto mehr wird Gott-Vater in einem Transzendenzbereich „abgeschlossen" und desto schwieriger wird es, den transzendenten Gott als Gegenüber von Immanenz und Transzendenz zu benutzen. Kontingenzformeln sind zu beiden Seiten der Codedifferenz äquidistant. Die Folge ist die partielle Blindheit Justins anderen Codes gegenüber, die eine ähnlich schwache Kontingenzformel enthalten.

Negative Universalisierung

Gegen den gestreuten Logos kämpfen die Dämonen. Ihnen rechnet Justin falsche Lehren oder die Unvollständigkeit der heidnischen Weisheit zu. Er entlastet damit die heidnischen Lehren. So kann er die Implikation (Christliches im Außerchristlichen) aufrechterhalten, ohne Exklusionen (Christliches nur im Christlichen) aussprechen zu müssen.[37] Die Dämonen haben die Funktion, alle Unwahrheit, speziell das Widerchristliche, zu erklären. Wie die Gegner des Sokrates sind auch die Christenverfolger dämonengesteuert. Wie Sokrates die Athener über ihre Einflüsterungen der Dämonen aufgeklärt und das mit dem Vorwurf des Atheismus und dem Tod bezahlt hat, so tun es heute die Christen. *Die eigentlichen Häretiker sind die Dämonen*. Sie verdarben die heidnischen Mythologien und entstellen noch heute die christlichen Bräuche und Lehren. Alle religiösen Schriftsteller leiden gleichermaßen unter der Deformierung durch die Dämonen: die Mythographen, die Philosophen und die Christen. Angesichts der Dämonen, deren Ziel die Irreführung der Menschen - nicht nur der Christen[38] - ist, entsteht eine Art Gefährdungssolidarität der Religionen, freilich mit dem Unterschied, daß die heidnischen Mythologien Exempel für Irreführung und die christlichen Lehrer Ausnahmen von der Irreführung sind. Der Preis dieser Universalisierung ist Selbstrelativierung des Christentums.

Aber dadurch wird die graduelle nicht schon zur substantiellen Differenz. Das Christentum muß sich als *einen* Beitrag - wenn auch den wichtigsten -

---

[35] Auch die Epiphanie bei der Taufe Jesu schreibt Justin dem Logos zu. Der Logos sagt zu Jesus: „Du bist mein Sohn." Vgl. Dial. 88,7.

[36] „Damit aber niemand aus Mißverständnis der genannten Weissagung [von der Jungfrauengeburt in Jes 7,14] uns vorwerfe, was wir den Dichtern vorwerfen, wenn sie erzählen, Zeus sei aus Liebeslust zu Weibern gekommen, (...)" 1Apol. 33,3.

[37] Vgl. 1Apol. 26; 54; 64.

[38] Vgl. 1Apol. 14,1 und 58,3. Justin akzentuiert die Verderbnisse durch Irreführung, weniger durch sittliche Verführung. Vgl. Tertullian, Apologeticum 22,4.

zum religiösen Gespräch anbieten, in dem alle Beiträge vergleichbar werden. Das Christentum kommt innerhalb seiner Beobachtung noch einmal vor: als Beobachter *und* als Beobachtetes, als Vorzeichen *und* als Teil in der Klammer. Dieser *re-entry* ist allerdings unvollkommen, denn er wird nicht geschützt oder verborgen. Die Wahrheitsproduktion wird in der Apologetik nicht begrenzt und zentralisiert. Es ist prinzipiell denkbar, daß der Logos nach seinem Erscheinen als Christus zusätzliche Erscheinungen vornimmt; nicht zufällig stammt der Begriff „*zweite* Parusie" von Justin. Das Christentum entdeckt sich in der universalen Geschichte und macht diese zur Vorgeschichte. Ein Problem tritt erst auf, als das christliche System bemerkt, daß ein funktionales Äquivalent (d.h. eine Religion, die dieselben Leistungen - Offenbarung und Erlösung - erbringt) dasselbe Schema auf das Kirchenchristentum anwendet: Für die Gnostiker ist die christliche Heilsgeschichte nur ein Episode innerhalb der Meta-Geschichte des Pleromas. Die Gnosis macht das kirchliche Christentum zu *seiner* Vorform.

7.1.4 Offenbarungsfunktion des Logos

Namenlosigkeit Gottes und des Logos

Nach Justin hat Gott keinen Namen: Die Menschen geben nur „Titel, die von seinen Wohltaten und Werken hergenommen sind", wie „Vater, Gott, Schöpfer, Herr und Gebieter".[39] Der Logos, sein gezeugter Sohn, der vor aller Schöpfung war, trägt den Namen „Christus". Aber auch dieser Name ist kein Begriff, der den Logos begreift. Er ist ein „Name, der ebenfalls einen unerkennbaren Begriff umschließt".[40] Der Name kommt nur daher, weil der Logos gesalbt wurde und die ganze Welt durch ihn „gefärbt" (*kechristhai*, von *chriô*: „kalken, teeren, streichen") ist. Justin will verhindern, daß der Logos benennbar wird. Dies läßt er sogar beim fleischgewordenen Logos nur mit Einschränkung zu: Jesus hat als „Namen und Begriff" (*onoma kai sêmasia echei*[41]) die Titel „Mensch und Erlöser", doch sind auch diese Namen Ausdruck seiner heilsgeschichtlichen Taten Menschwerdung und Erlösung. „Jesus" ist im Unterschied zu „Gott" oder „Logos" aussagekräftiger und doch nur eine heilsökonomische Funktionsbezeichnung. Was man über Gott und den Logos sagen kann, sind nur Bezeichnungen, mit denen er angerufen wird (*prosagoreuêtai*[42]) und die die Menschen aus den Taten und Funktionen Gottes ableiten. Die Rede von Gott ist nachträgliche Anwendung von Titeln, die

---

[39] 2Apol. 6.

[40] „*onoma kai auto periechon, agnôston sêmasian*" vgl. 2Apol. 6,3. „*Sêmasia*" meint ein Zeichen, das nurmehr durch ein Signal oder Merkmal bezeichnet. Vgl. Lampe, G.W.H. (Hg.), A Patristic Greek Lexicon, Oxford (9. Auflage) 1989, 1231. Linguistisch formuliert: Weil der propositionale Gehalt ganz auf die performative Funktion reduziert wurde, sagt diese Zeichen nichts mehr *aus*, es zeigt nur noch *an*.

[41] 2Apol. 6,4.

[42] 2Apol. 6,1.

aus dem Kult stammen. Diese wiederum werden gewonnen, wenn Menschen das Wirken Gottes beobachten.

Nicht die Selbstbezeichnung Gottes, sondern die medienbasierten Appellationen bilden demnach alle Theo-Logie. Hier liegt ein wesentlicher Grund für die Weichheit von Justins Codierung. Sie ist nicht geschlossen, nicht selbstreferentiell, sondern kann jederzeit umgebaut werden. Der Ausschlußwert des justinischen Gottes-„Begriffs" ist extrem gering. Justin vermag nicht zu sagen, wer Gott *nicht* ist, weil der Gottesbegriff selbst nur aus Ausschlüssen besteht. Daher zielt Justins Polemik auf die Dämonen und Geister, die keine falschen Götter sind, sondern falsche Mythen und Riten veranlassen. „Gott" ist nach Justin eine Chiffre (*doxa*) für ein unerklärliches Etwas (*pragma dysexêgêton*[43]), das der Menschennatur eingepflanzt (*emphytos*) ist. Deshalb kann der Mensch nur *zu* Gott rufen, aber nicht *über* ihn reden. Gott kann - Justin zufolge - etwas für den Menschen tun und der Mensch kann etwas vor Gott tun, nämlich nach seinen Geboten leben. Aber diese Praxis ist nicht reflektierbar, da Justin keine außerpraktischen Korrektive besitzt. Es ist bezeichnend, daß der Abschnitt 2Apol. 6,5-6 über die Namen Gottes unvermittelt in Dämonenpolemik umschlägt. Die Dämonen sind durch das Wirken Christi entmachtet und werden unter Anrufung der Namen Christi vertrieben. Auch die Parallelstelle 1Apol. 10 verbindet die disparaten Elemente (einerseits die Unbedürftigkeit und Unbenennbarkeit Gottes, andererseits die Lügennetze der Dämonen) zur selben Figur: Weil Gott unnennbar ist, ist die Durchsetzung seiner Erkenntnis so gefährdet. Die Dämonen haben verhindert, daß der Logos voll zur Geltung gekommen ist. Justin fehlt das Programm, er muß steil vom (weichen) Code auf das Medium schließen.

Offenbarungssteigerung

Weil man sich im 2. Jahrhundert von rhetorischer Manieriertheit abwandte und sich den Autoritäten der Vorzeit zuwandte, mußte sich das Christentum gegen den Vorwurf der neuen Erfindung wehren.[44] Justin macht sich das Anciennitätsprinzip für die jüdisch-christliche Tradition zu eigen: Wer älter ist, ist näher am Ursprung und an der Wahrheit: Moses ist älter als Platon. Das Alter einer Tradition ist für Justin deshalb ein Merkmal von höherer Authentizität, weil Tradierung als solche Verfälschung bedeutet. Die Offenbarung in Christus fungiert trotz der Prophetie-Erfüllung-Semantik als Korrektiv dieser Verfälschungen:

> „Was immer sich bei ihnen [den Philosophen] trefflich gesagt findet, gehört uns Christen an, weil wir nach Gott den von dem ungezeugten und unnennbaren [*arrêtos*, eigentlich: „unaussprechlichen"] Gott ausgegangenen Logos anbeten und lieben, nachdem er

---

[43] 2Apol. 6,3.

[44] In der Literatur der Kaiserzeit werden Behauptungen als uralte Weisheit vorgestellt. In der Gnosis werden die Himmel genealogisch aufgebaut: das Frühere, Emanierende ist höher als das Emanierte, Spätere. Vgl. Beyschlag, K., Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. 1: Gott und Welt, Darmstadt 1982, 99-117.

> unseretwegen Mensch geworden ist, um auch an unsern Leiden teilzuhaben und Heilung zu schaffen. Alle jene Schriftsteller konnten also vermöge des ihnen innewohnenden angeborenen Logoskeims nur dämonenhaft [*amydros*, eigentlich: „dunkel, unklar"] das Wahre schauen. Denn etwas anderes ist der Keim [*sperma*] einer Sache und ihr Nachbild [*mimêma*], die nach dem Maße der Empfänglichkeit verliehen werden, und etwas anderes die Sache selbst [*heteron auto*], deren Mitteilung [*metousia*] und Nachbildung nach Maß der von ihr kommenden Gnade geschieht."[45]

Der Logos zeugte sich selbst in die Welt, um die Verfälschungen und Verdünnungen religiösen Wissens aufzuheben. Dazu wurde er Mensch, teilte Leiden der Menschen, um ihnen die direkte Mitteilung vom unaussprechlichen Gott zu machen. Christus wird als Original den Abbildern gegenübergestellt. Die Logoskeime waren je nach Rezeptionsfähigkeit reduziert, Christus dagegen war *nicht* wie die Logoskeime eine Anverwandlung an die menschlichen Bedingungen. Christus *ist* nun die Vollform des Logos.[46] Nun könnte man meinen, hiermit habe Justin genügend Abstand zum Gnostizismus, jedoch laufen immer zwei Begrenzungen des Inkarnationsgeschehens mit: Erstens darf sich der Logos nicht gänzlich unter die Bedingungen der Immanenz begeben, weil dann die alten Übertragungsfehler auftreten, die aufzuheben der Logos in die Geschichte gekommen ist. Zweitens *kann* der Logos nicht vom Vater sprechen, denn dieser ist und bleibt „unaussprechlich". *Bei Justin meint die Inkarnation den Eintritt in die Geschichte, aber nicht den Eintritt in das Fleisch.* Die Funktion der Inkarnation liegt zum einen in der Beseitigung von Erkenntnishindernissen (Dämonen, Pseudopropheten), zum anderen in der breiteren Streuung der Vernunft. Der Erkenntniszuwachs durch das Christentum besteht in einer materialen Vervollständigung. Inkarnation dient vor allem der Information. Hier ist die Grenze zur Gnosis, die statt „logischen" „pneumatische Spermien" annimmt, ganz dünn.

Die Abtrennung des Logos vom Vater

Vom Vater gibt es nichts zu wissen, nicht einmal aus dem Alten Testament. Die Funktion des Logos besteht systemtheoretisch gesehen darin, den Vater

---

[45] 2Apol. 13,4-6.

[46] In einem Aufsatz - der Justins Denken fast gewaltsam als Vorläufer Rahnerscher Theologie interpretiert - weist Verweyen darauf hin, daß der justinische Logos „nicht primär im Bereich der Dinge - keine kosmologische oder ontologische Kategorie - sei, sondern das Wort sei, das zur unbedingten Verantwortung ruft." Verweyen, H. J., Weltweisheit und Gottesweisheit bei Justin dem Märtyrer, in: Baier, W. u.a. (Hg.), Weisheit Gottes - Weisheit der Welt, Bd. 1, St. Ottilien 1987, 603-613. Verweyen sieht darin einen theologischen Fortschritt. Es ist richtig, daß der Logos bei den Menschen letztlich als Sittlichkeitwissen ankommt, aber gerade durch diese Einseitigkeit wird Justins System anfällig für beliebige Codierungen. Wenn Justin so verschieden von den Gnostikern ist, wie Verweyen behauptet, weshalb nimmt er dann nicht den Kampf gegen sie auf? Justins Logos ist bei aller ethischen Implikation weniger ein Unterscheidungsmerkmal gegenüber der religiösen Umwelt als vielmehr ein Begriff, mit dem Justin die für Philosophen-Ohren mythologisch klingende Geschichte vom herabgestiegenen Gottessohn plausibel machen will.

zu verbergen. Daher bildet der Logos den einzigen Anschlußpol zur Welt, sei es bei der Erschaffung, sei es bei der Offenbarung. Der Logos kann als Engel erscheinen, er hat sich den Propheten gezeigt, ist in den religiösen Ahnungen der Menschen, insbesondere der Philosophen zugegen und ist schließlich und endgültig als Christus erschienen:
Vater || Logos | Engel (Erscheinung)[47]
Vater || Logos | Propheten (Schriften, mosaisches Gesetz)
Vater || Logos | Philosophen (Erkenntnis, allgemeines Gesetz)
Vater || Logos | Christus (Leib, Verstand, Seele)

In allen Verhältnissen wird die Dualität zwischen Vater und Logos[48] sichtbar. Die Verbindung von Sohn und Vater bleibt bei Justin funktional: Der Logos gehorcht dem Vater. Er ist ihm nicht ebenbürtig und nicht gleichursprünglich, sondern ausgesprochen, erschaffen und zum Zwecke der Weltschöpfung erzeugt (*gegennêsthai hypo tou patros*).[49] Justin nähert sich der gnostischen Emanationsmetaphorik an. Der Logos wird auf seine ökonomischen Funktionen (Schöpfung und Offenbarung) festgelegt, ein immanent-trinitarisches Leben wird nicht erwähnt. Die Offenbarungen des Logos sind vornehmlich ethischer und negativer Natur (Abschaffung der Mythen und Götzen). Was der Vater positiv sei, vermag nicht einmal der Logos zu sagen.[50] Der Logos ist eben nur etwas Erzeugtes, Sekundäres,[51] Nicht-Ewiges und damit etwas nicht im Vollsinn Transzendentes. Die Eigenständigkeit des Logos ergibt sich aus zwei theologischen Festlegungen Justins: Zum einen muß der Logos als Botschafter eigenständig in der Welt der Geschichte auftreten können. Weil er dazu die Gestalt wechselt, ist er radikal vom unwandelbaren Vater unterschieden. Zum anderen - und das ist das schwerwiegendere Problem - muß der Logos die Ferne des Vaters reproduzieren. Auch wenn Justins Wortgebrauch stets unscharf ist, gibt die Verwendung von Ungewordensein/Gewordensein doch Aufschluß: Der Vater ist wesensmäßig „Ungewordener“, der Sohn wesensmäßig „Erzeugnis“ (*gennêma*).[52] Justins Unsicherheit läßt sich am Abschnitt 127f. des „Dialogus“ gut illustrieren:

---

[47] In Klammern (...) steht jeweils das Medium, in dem der Logos erscheint.

[48] Goodenough führte die Aufspaltung von Vater und Logos auf die *direkte* Abhängigkeit von Philos Logos-Spekulation zu. Vgl. Goodenough, E. R., The Theology of Justin Martyr, Jena 1923, 139-175.

[49] Dial. 129,4. Er ist die „erste Kraft nach dem Vater des Alls“ (*prôtê dynamis meta ton petera pantôn*. 1Apol. 32,9), er stammt „vom ungewordenen und unaussprechlichen Gott“ (*apo agennêtou kai arrêtou theou*. 2Apol. 13,4).

[50] Die Einschätzung Grants „Yet he is clear that the logos is essentially a unity with the Father“ (Grant, R. M., Greek Apologists of the Second Century, Philadelphia 1988, 90) vermag ich nicht dem Text zu entnehmen.

[51] Er wird nur „an zweiter Stelle“ (*deutera chôra*) von den Christen verehrt. Vgl. 1Apol. 6; 61.

[52] Dial. 129,4. *A-gennêtos* ist bei Justin ein bevorzugter Differenzbegriff für den transzendenten Gott und kommt als Verbaladjektiv von *gennao*: „ich zeuge, bringe hervor, ge-

Engelchristologie

In Abwehr des Atheismus-Vorwurfs weist Justin darauf hin, daß die Christen nicht nur Gott und seinen Sohn „anbeten und verehren", sondern auch das „Heer der guten Engel" (*agathôn aggelôn straton*), die dem Sohn folgen und ihm ähnlich gestaltet (*exomoioumenôn*) sind.[53] Die Verehrung von Engeln steht in Spannung zum christlichen Herrenmahl, das dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist gilt, und zur Taufe, die auf den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, nicht auf die Engel erfolgt.[54] Die Verlegenheit der Kommentatoren[55] ist vor allem daran zu bemerken, daß sie diese Stelle einerseits als Kronzeugen aufrufen, weil dort Logos-Sohn und prophetischer Geist deutlich getrennt sind (ansonsten von Justin identifiziert), die Stelle aber andererseits entkräften, um Justin nicht dem Verdacht der Engelchristologie auszusetzen. Dennoch befindet sich der Logos zusammen mit der Engelschar auf derselben *rituellen* Ebene. Hierfür gibt es heilsgeschichtliche Gründe: Beide bilden den Antipoden zu Satan und seinen Dämonen, beide erfüllen die Funktion der Offenbarungsvermittlung. Justin begründet diese „Funktionsäquivalenz" ausführlich in Dial. 126. Der Logos übermittelt Prophetien wie Engel, er ist aber zugleich der Inhalt der Prophetien. Am Ende des *Tryphon-Dialoges* (127,4) rekapituliert Justin:

> „Also weder Abraham, noch Isaak, noch Jakob, noch sonst jemand sah den Vater und unnennbaren Herrn aller überhaupt und auch Christi. Sie sahen vielmehr den, der durch den Willen des Vaters Gott war, seinen Sohn, den, der Engel war, da er dem Willen des Vaters diente, den, der nach dem Willen des Vaters durch die Jungfrau auch Mensch wurde und geboren worden ist, den, der einst Feuer war, als er vom Dornstrauch aus mit Moses sprach."

Bereits den Schriften - so fährt Justin fort - sei zu entnehmen, daß der, welcher den Propheten und Patriarchen erschienen sei, dem Vater und Herrn „zu/untergeordnet" (*tetagmenos*)[56] und von ihm unterschieden sei. Alle Of-

---

bäre". Dagegen kommt *a-genêtos* von *gignomai* (Koine: *ginomai):* „ich werde, entstehe". Also: *gennao* meint „werden" in einem speziell biologischen Sinn, *ginomai* in einem allgemeinen Sinn. „*agenêtos*" (Ungewordensein) wäre demnach radikaler als „*agennêtos*" (Ungezeugtsein). Dennoch verwendet Justin ausschließlich letzteres für Gott.

53 Vgl. 1Apol. 6,2.

54 Vgl. 1Apol. 13 und 1Apol. 60f. Die englische Ausgabe schlägt eine Übersetzung vor, die dem Problem ausweicht: „taught these things to us and to the host . ..." Vgl. Roberts, A./Donaldson, J. (Hg.), The Ante-Nicene Fathers, Bd. 1: The apostolic Fathers - Justin Martyr - Irenaeus, Grand Rapids 1985 (1. Auflage) 1885, 164 Anmerkung 3.

55 Dölger entlastet Justin von dieser unorthodoxen Christologie, allerdings mit Hilfe einer späteren Unterscheidung von Amt und Funktion. Vgl. Dölger, F. J., ICHTHYS, Bd. 1: Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit, Münster 1910, 290. Dölger unterscheidet zwischen dem Wesen und der Aufgabe von Engeln. Christus komme nur letztere zu. Das Problem ist aber gerade, daß Justin das Wesen des Logos in seiner Funktion verankert.

56 Dial. 126,5. Die hierfür zitierte Textvariante von Exodus 6,2-4 wird auch von den Valentinianern benutzt. Vgl. Prigent, P., Justin et l'Ancien Testament, Paris 1964, 126, zi-

fenbarungen, Visionen, Auditionen im Alten Testament würden vom Logos veranlaßt. Nun liege es auf der Linie des Gedankens, den Logos ganz in dieser Funktion aufgehen zu lassen: der Logos als Erscheinung des Vaters.[57] Justin diskutiert hier eine Grauzone seines Systems. Der Logos ist in seinem Denken die Umbruchstelle von Transzendenz und Immanenz; von daher stellt sich die Frage: Gehört der Logos auf die Seite des Vaters oder auf die Seite der Welt? Bereits Harnack hat auf das Kuriosum hingewiesen, daß der Logosbegriff das Zentrum aller Apologetik bilde, aber nur in einer „amphibolischen Beschreibung", in welcher sein „transitorischer Charakter"[58] herausgestellt werde:

Vater || Logos | Welt oder Vater | Logos || Welt?

Der Logos als Dynamis-Emanation

Ist der Logos ein Gott, dann kommt es zum Konflikt mit der alttestamentlichen Tradition; ist er ein Engel, dann verrät man den eigenen Anspruch, die unmittelbare Offenbarung zu besitzen. Justin verwendet diese Position, um Markion zu häretisieren, der neben dem Schöpfer einen zweiten Gott zu kennen vorgibt. Der Logos ist etwas eigenes Göttliches;, aber ist er ein anderer Gott? Justin muß den Spagat zwischen Monotheismus und Christusoffenbarung schaffen. In Dial. 128 wird diese Frage diskutiert.

> „... ich weiß, daß einige diese Schriftstellen für sich beanspruchen wollen und behaupten, die Kraft, welche vom Vater aller ausgegangen und dem Moses, Abraham und Jakob erschienen ist, werde, wenn sie zu den Menschen sich herablasse und ihnen verkünde, was vom Vater kommt, Engel genannt, sie heiße Herrlichkeit, da sie bisweilen in unfaßbarer Pracht erscheine, heiße dann und wann Mann und Mensch, wenn sie gemäß dem Willen des Vaters in solchen Gestalten sich offenbare. Sie geben der Kraft den Namen Logos, da sie den Menschen die Worte des Vaters übermittle. [128,3] Diese Kraft soll vom Vater nicht getrennt oder geteilt werden können, gleichwie das auf Erden leuchtende Licht der Sonne - so sagen sie - geteilt werden könne; zugleich mit dem Untergang der Sonne verschwinde auch das Licht. So entsendet der Vater nach ihrer Lehre, so oft er will, seine Kraft und zieht, so oft er will, dieselbe zu sich zurück. Sie predigen, daß er auf die gleiche Weise auch die Engel ins Dasein rufe. [128,4] Daß es nun jedoch Engel gibt, die immer bleiben und sich nicht in jenes Wesen, aus dem sie geworden sind, auflösen, ist bewiesen. Daß die erwähnte Kraft, welche von dem prophetischen Worte - wie oft gezeigt worden ist - Gott und Engel genannt wird, nicht gleich dem Sonnenlichte nur dem Namen nach (für sich) besteht [*arithmeitai*], sondern tatsächlich für sich existiert [*alla kai arithmô heteron ti esti*: der Zahl nach etwas anderes sei], habe ich im vorhergehenden kurz auseinandergesetzt, da ich erklärte, diese Kraft sei vom Vater durch dessen Macht und Willen erzeugt worden, nicht jedoch sei

---

tiert in: Le Boulluec, A., La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles, Bd. 1: De Justin à Irénée, Paris 1985, 200. Ich werte das als einen weiteren Beleg dafür, daß sich Justin in dieser Passage mit gnostischen Vorschlägen auseinandersetzt.

[57] Die Modalisten griffen wenige Jahre nach Justins Tod diese Ideen auf (in Rom Praxeas!).

[58] Harnack, A. v., Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Sechs Vorlesungen, Darmstadt (1. Auflage 1927) 1967, 82.

> sie abgetrennt worden, so daß das Wesen des Vaters geteilt worden wäre gleich allem andern, das dann, wenn es geteilt und getrennt wird, nicht dasselbe ist wie vor der Trennung.“[59]

Justin argumentiert gegen „einige“,[60] die für die totale Abhängigkeit des Logos vom Vater eintreten. Für die Zitation dieser Gegenmeinung verwendet Justin an dieser Stelle auffällig neutrale Verben der Mitteilung. Unüblicherweise referiert er hier die Meinung seiner Gegner ausführlich, ohne Emotion und ohne deutliche Abgrenzung. Sie erscheint wie eine mögliche Interpretation. Zwar will er sich von ihr absetzen, sie weist aber so viel Berührungsfläche mit seiner eigenen Position auf, daß er nur über die komplizierte Lichtmetaphorik einige Unterschiede deutlich machen kann.[61] Die entschuldigende Einleitung zu dieser Passage („glaubt nicht, daß ich aus Redeüberfluß dieses zum wiederholten Male anspreche“) markiert, daß Justin sich selbst unterbricht, weil er Erklärungsbedarf bezüglich des Verhältnisses von Vater und Logos spürt.

Die „*tines*“ nennen die vom Vater ausgehende Kraft wahlweise „Logos“, „Anthropos“ oder „Angelos“. Sie erschien dem Moses und den Propheten anders als den Heutigen. Die Erscheinungen der „Kraft“ gingen vom Vater aus, wie das Licht von der Sonne aus- und mit ihr untergeht. Die Kraft sei vom Vater nicht unterschieden (*atmêton kai achôriston*), nehme beliebige Namen an (je nachdem, wie sie gerade erscheine: als Botschafter „Engel“, als Verkündigung „Logos“). Man hat diese Stelle vorschnell als Reaktion auf Angriffe von judenchristlichen Monarchianern[62] beschrieben, der eine Gott

---

[59] Dial. 127,2-4.

[60] „*tinas prolegein ... kai phasin ... legousi ... didaskousin*“, Dial. 128,2f.

[61] Obwohl Justin nie zum gnostischen Begriff der Emanation greift (*probolê*), was sich bei seiner unsicheren Verhältnisbestimmung Logos-Vater nahegelegt hätte, ist dennoch nicht ausgeschlossen, daß er dessen Zeugung oder „Seinsverursachung“ („*aitios te autô tou einai*“) emanatorisch denkt. Justins terminologische Unsicherheit kommt vollends in der letztgenannten Stelle Dial. 128,4 zum Vorschein, wo er der Sonnenlicht-Metaphorik (Wesens*minderung* bei Multiplikation: ein Sonnenstrahl kann ohne Sonne gar nicht für sich existieren) die Feuer-Metaphorik (Wesens*stabilität* bei Multiplikation: ein Feuer kann andere Feuer entfachen) gegenüberstellt. Beide Bilder wurden auch von Gnostikern verwendet, um zu zeigen, daß eine Emanationsquelle nicht durch Multiplikation gemindert wird (Sonnenmetaphorik) bzw. daß sie gemindert wird (sich verzehrendes Feuer).

[62] Vgl. Le Boulluec, A., La notion d’hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles, Bd. 1: De Justin à Irénée, Paris 1985, 200-202; Osborn, E. F., Justin Martyr, Tübingen 1973, 31f. Grillmeier, A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg/Basel/Wien (2. Auflage) 1982, 204 vermutet dahinter „jüdisch-modalistische Spekulationen“.

Zur Nomenklatur:

Monarchianismus ist eine Anwendungsform des strengen Monotheismus. Er läßt nur ein einziges Wesen als Autor des Heilshandelns zu. Der eine Gott handelt dann *als Sohn* in der Heilsgeschichte. Jesus repräsentiert den Vater. Man kann das Repräsentationsverhältnis auf zweierlei Weise verstehen:

könne kein zweites Wesen neben sich haben und deshalb müsse der Logos als Kraft an ihm gedacht werden. Aus dem Text geht aber nicht hervor, ob Justin hier nur fiktive Gegner für mögliche Einwürfe meint oder ob er tatsächlich „einige“ kennt, die seine Logostheologie für sich beanspruchen und den Logos vollständig als Äußerung des Vaters denken.[63] Ich vermute dahinter eingehende Diskussionen mit anderen philosophisch, vor allem metaphorisch (in Namen, Typen, Bildern) argumentierenden Christen, allen voran den Valentinianern.[64] Die Tatsache, daß Justin die Vertreter der Meinung in

---

- Repräsentiert die Immanenz die Transzendenz, ist Jesus eine Funktion Gottes (seine *dynamis* auf Erden). Wird der Funktionsträger erst in der Jordantaufe kooptiert, so spricht man vom *adoptianistischen Monarchianismus*. Diese Form war besonders für Judenchristen anschlußfähig, weil Christus als auf besondere Weise erwählter, adoptierter, erhöhter Prophet gedacht werden konnte.

- Wird umgekehrt die Immanenz von der Transzendenz repräsentiert, handelt es sich um den *modalistischen Monarchianismus*. Gottvater erscheint in Jesus bei der Taufe zum erstenmal (so Markion), er leidet und stirbt am Kreuz (Tertullian tituliert diese Version auch „Patripassianismus“, vgl. Tertullian, Adversus Praxean 2,29).

Der reflex entfaltete Monarchianismus liegt aber erst nach Justins Zeit vor, frühestens am Ende des 2. Jahrhunderts. Vgl. Grillmeier, A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg/Basel/Wien (2. Auflage) 1982, 240-245.

63 Man kann sowohl „Ich kenne einige, die hier einwerfen“, als auch „Ich weiß, daß einige hier einwerfen würden“ übersetzen. Mir erscheint erstere Lösung wahrscheinlicher, weil Justin nirgendwo sonst (außer annäherungsweise 2Apol. 6 und 10 und in der Parallelstelle Dial. 61) den ontologischen Status des Logos so eingehend erklärt wie hier.

64 Ich halte Dial. 128 für die deutlichste antignostische Anspielung. Es lassen sich auch an anderen Stellen Hinweise finden, daß Justin sich mit gnostischen Angriffen auseinandersetzt. In Dial. 30,1 wehrt er die „unlogische“ Meinung „von Menschen ohne Vernunft“ (*hypo tôn noun mê exontôn*) und ohne „Gnade der Erkenntnis“ (*charis tou gnônai*) ab, Gott habe nicht allen Menschen das gleiche Gesetz gegeben, sondern den Juden eines und den Christen ein neues. Genau diese antinomistische Position finden wir wieder im Brief des Gnostikers Ptolemäus an Flora (vgl. Lettre à Flora, hg. von G. Quispel, Sources Chretiennes, Bd. 24, Paris 1966). Justin weist auf die überzeitliche Identität Gottes hin: Ein einziger Gott könne nicht verschiedene Gesetze erlassen.

Vgl. Dial. 23, wo der Gedanke, daß der Gott Henochs, Mose und der Christen nicht derselbe sei, zurückgewiesen wird. „Mais l’orientation du Dialogue est souvent différente: à travers la discussion avec les Juifs sur l’explication de l’Écriture apparaissent des arguments qui ont une autre portée; Justin y reprend en effet nombre d’éléments qu’il avait développés dans sa polémique contre les hérétiques.“ Le Boulluec, A., La notion d’hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles, Bd. 1: De Justin à Irénée, Paris 1985, 193. Le Boulluec versäumt es, darauf hinzuweisen, daß Justin die Einheit der Offenbarung eben nur *halb* verteidigt. Das mosaische Gesetz wird als reines Zugeständnis, nicht als Wille Gottes gerechtfertigt. Es diene dazu, die Menschen - in diesem Fall die hartherzigen Juden - zu heiligen, indem es sie zur Beachtung des natürlichen Sittengesetzes führe, das ist: „das Gute, das Fromme (*eusebeia*) und das Gerechte tun“ (Dial. 45,3). Die Offenbarung an Mose war ein unvollkommenes, aber unerläßliches Instrument für eine Übergangszeit und für ein unentschiedenes Volk. Hätte Israel auf den verborgenen Sinn des geoffenbarten Gesetzes geschaut (durch spirituelle Exegese), hätte es darin das universale Gesetz erkannt (und sich nicht in buchstäbliche Befolgungen

Dial. 128,2-4 nicht als „Valentinianer“ etikettiert, schließt nicht aus, daß es sich um Valentinianer handelte, die sich - wenigstens nach außen hin - als Christen verstehen und betiteln.
Justin argumentiert für die Eigenständigkeit des Logos. Er sei „der Zahl nach [und nicht nur dem Namen nach] etwas anderes“ (*arithmô heteron ti esti*); er sei mehr als eine Eigenschaft oder Erscheinung Gottes: ein eigenes Wesen. Justin unterbricht seine Argumentation wieder und schränkt ein: Die *dynamis* werde zwar vom Vater erzeugt, aber nicht von ihm abgetrennt (*gegennêsthai* [...], *all' ou kata apotomên*)[65], wodurch das Wesen des Vaters geteilt würde. Justin ist selbst bei der Abgrenzung unsicher, wo die innere Meinungsvielfalt aufhört und wo die Sektiererei anfängt. Justin argumentiert gegen die Gnostiker, vermag sich aber nicht von ihnen zu trennen.[66]

7.1.5 Aufspaltung der Kontingenzformel

Justin rechnet jede Verkennung Gottes dem *moralischen* Zustand der Menschen zu, die sich von Dämonen verführen lassen. Dieser Zustand wäre durch Tugendhaftigkeit - stoischer Optimismus - jederzeit aufzuheben. Gott wäre prinzipiell erkennbar. Aus philosophischer Sicht kann Justin diesen Gedanken aber nicht ungefiltert zulassen, er würde Gottes Transzendenz gefährden. Gott zu erkennen kann höchstens bedeuten, seine Unaussprechlichkeit zu akzeptieren.[67] Hier schlägt voll durch, daß Justin noch keine prinzipielle Unzugänglichkeit Gottes auf *menschlicher* Seite kennt: Diese Funktion erfüllt der Topos der Erbsünde. „Erbsünde“ ist - systemtheoretisch gesprochen - die Unterbrechung aller Hochrechnungen von der negativen Codeseite „Transzendenz“ auf die Kontingenzformel „Gott“. Was sich die immanenten Menschen ersehnen, Paradies und Himmel, mag transzendent sein, ist aber nicht

---

verloren). Selbst wenn diese Argumente aus anti-gnostischen Zusammenhängen stammen, zeigt Justin hier eine starke Affinität zur allegorischen Schrifttheologie der Gnostiker.
In Dial. 89f., setzt sich Justin mit der typisch jüdischen Frage Tryphons auseinander, warum es notwendig sei, daß der Messias einen schändlichen Tod sterben mußte. Es geht hier *nicht* um modalistische Zweifel, ob er am Kreuz nicht wahrhaft gelitten habe. Gegen Le Boulluec, ebd., 202.

65 Dial. 128,4. Justins Argumentation wird an dieser Stelle selbstreferentiell: Der prophetische Logos habe ja selbst gesagt, daß die Dynamis Gottes (zwar) „Gott“ und „Engel“ genannt werde, aber doch etwas Eigenständiges sei. Aus Justins bisherigen Erläuterungen geht aber hervor, daß der prophetische Logos selbst eine Offenbarungsweise des Logos ist. Hier deutet sich an, daß man Asymmetrien einbauen muß, wenn man Interdependenzen verhindern will. Man muß eine Autorität bevorzugen, weil die gegenseitige Stützung von mehreren Autoritäten Tautologien erzeugt, z.B. der Logos bestätigt die Schrift, die Schrift bestätigt den Logos.

66 Auch Justins Gegenargument könnte von Valentinianern unterschrieben werden. Natürlich ist der Logos als Emanation dem Namen *und der Zahl* nach unterscheidbar. Niemand zählte so genau wie die Valentinianer. Letztlich ist sein Logos auch nur eine - wenn auch selbständig operierende - Erscheinung in der Welt.

67 Vgl. 2 Apol. 10,6.

identisch mit Gott. Ohne Erbsünde herrscht direkte Symmetrie von linkem Codewert und Kontingenzformel, wie bei Justin:

Transzendenz | Immanenz
Gott |

Systemtheoretisch wird diese Unterbrechung normalerweise durch Vermittlung der Kontingenzformel „Gott" mit der positiven Codeseite „Immanenz" aufgehoben. (Deshalb steht im Ideal-Schema „Gott" mittig unter dem vertikalen Strich, der die Codewerte trennt. Gottes Perspektive auf beide Codeseiten kommt in der immanenten Welt vor: als Christus.) *Justin bucht die faktische Unerkennbarkeit noch auf die Seite der Menschen, die prinzipielle Unzugänglichkeit auf die Seite Gottes.* Der Gedanke der Erbsünde dreht später das Verhältnis um: Gott hat sich dem Menschen anfangs faktisch genähert (die Paradiesgeschichte ist kein Vorspiel im Himmel, sondern Vorspiel zur irdischen Geschichte), aber der Mensch hat sich prinzipiell von ihm abgewandt.
Justin ist zu sehr Philosoph, um nicht daran festzuhalten, daß das religiöse Wissen, das in Prophetie, Philosophie und durch Christus selbst vermittelt worden ist, von derselben Art ist, weil es in allen Fällen vom Logos stammt. Die übertragene Information verändert sich nur *quantitativ*. Streng genommen offenbart Christus nicht besser, sondern nur mehr und vollständiger als die Philosophen und die Propheten. Justin hält am Übertragungsmodell fest: Der Logos ist die verlustfreie Übertragung Gottes in die Welt. Deshalb wird der Logos auch als Kommunikationsorgan des Vaters gedacht. Der Code Justins sieht so aus:

Transzendenz | Immanenz
Vater | Logos

Die Kontingenzformel - also die Instanz, die auf beiden Codeseiten gegenwärtig und von beiden Seiten unterschieden ist - wird arbeitsteilig aufgespalten: Der Logos übernimmt den Kontakt Gottes mit der Welt; er inspiriert Propheten, er ist gegenwärtig bei vernünftigen Philosophen, er erscheint in menschlicher, engelhafter Gestalt und in der Gestalt Christi. Von hier aus ist es nicht weit zum gnostischen Mißverständnis. Justins Unsicherheit verbietet es ihm, andere Meinungen als Häresie zu bezeichnen, weil er sich selbst für Unentschiedenheit entscheidet. Das Dilemma der Zuordnung von drei Größen (Vater, Logos, Welt) auf ein zweiwertiges Schema (Transzendenz, Immanenz) löst Justin, indem er den Logos entzwei reißt.

Vater |Logos (Sohn) ||Logos (Christus) | Welt

Einerseits wird der Logos der Herkunft nach beim Vater verortet (Sohn), andererseits wird er der Funktion nach der Welt zugeordnet (Christus oder

Pneuma). Als Christus ist er eigenständig, als Sohn ist er zweitrangig. Im Vokabular der entfalteten Trinitätslehre ausgedrückt: Immanente und ökonomische Trinität sind voll ausdifferenziert. Das Problem in Justins Codierung aber ist, daß der Logos trotz seiner Herkunft aus dem Vater keinen unmittelbaren Zugang zum Vater besitzt. Daher muß das Schema so lauten:

Vater | Logos (Sohn) || Logos (Christus) || Welt

Die Spaltung der Kontingenzformel verunsichert und macht religiöses Wissen unsichtbar. Was wir von Gott wissen, wissen wir aus Erscheinungen oder aus den Logoskeimen. Letztere sind nur potentielles Wissen (*nomos*: die allen Menschen gleiche Anlage zu Sittlichkeit und rechtem Kult), erstere sind nur typologisches Wissen (Schriften der Propheten, die aber konsequent christologisch-typologisch verstanden werden müssen). Beide sind wie Anschauungen ohne Begriffe. Der Begriff wäre die Vollform der Offenbarung, nämlich Christus. Aber auch der Christus ist nur Erscheinung für den „dahinter" liegenden, „durch" ihn sprechenden Logos, welcher wiederum „nur" zweitrangige Transzendenz ist. Auch den Kult will Justin nur typologisch verstanden wissen. Wahrer Gottesdienst muß immateriell vollzogen werden, weil der transzendente Gott keine materiellen Gaben benötigt.[68]
Die theologische Folge ist die Namenlosigkeit Gottes. Justin treibt die Transzendenz nicht ganz so weit wie die Gnostiker, die Gott auch von der Welterschaffung fernhalten. Bei Justin erschafft Gott die Welt, aber - abgepuffert - durch den Logos. Gott ist Herr der Welt, aber nicht mit ihr befaßt. Weil es von Gott nichts zu wissen gibt, sind alle Immanenzprogramme umso wichtiger, bilden sie doch die einzige Möglichkeit, sich auf Gott zu beziehen. So erklärt sich Justins starker Akzent auf religiöse Orthopraxie: Moralität als Vermeidung von Götzendienst und als Vollzug der wenigen richtigen Sakramente.[69]
Es zeigen sich zwei Transzendenzbrüche: der zwischen Vater und Sohn und der zwischen Sohn und Welt. Der Logos hängt zwischen Transzendenz und Immanenz, anstatt auf beiden Seiten vorzukommen:

Vater || Logos || Welt.

---

[68] Auch Chadwick hat auf die Aufsplitterung der Kontingenzformel bei Justin hingewiesen: „Justin brings together the biblical distinction of Father and Son with the Platonic distinction between God in himself and God as related to the world. 'Father' means God transcendent, 'Son' means God immanent." Chadwick, H., Philo and the beginning of Christian Thought, in: Armstrong, A. H. (Hg.), The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy, Cambridge 1970, 158-167, hier 163.

[69] Wie Philo das mosaische Gesetz so sieht Justin die jesuanische Bergpredigt als Ausformulierung des ewigen Naturgesetzes.

Der Logos bildet eine dritte Vermittlungsschicht, bei der immer unklar bleibt, ob sie wirklich ganz nach oben und ganz nach unten reicht. Die strenge Gesamtbinarität wird verteilt auf zwei Binaritäten. Einmal aufgelöst hat dieses Schema die Tendenz, sich in weiteren Zwischenschichten fortzusetzen. Bei Justin drängen sich die Dämonen zwischen Logos und Welt, bei den Gnostikern drängen sich Äonengruppen auf der linken Seite und Menschenklassen auf der rechten Seite dazwischen. Das systemtheoretische Raster für Religion verlangt eine einheitliche Kontingenzformel, welche den Wechsel zwischen den Gegensätzen garantiert. Wird aber die Codebinarität aufgelöst, benötigt man - um das religiöse Wissen begrenzen zu können - mehrere Kontingenzformeln, die wiederum durch eine einheitliche Formel vermittelt werden müßten:

Vater || Logos || Welt
Formel 1 || Formel 2
Formel 3

Der Logos ist göttlich, aber dem Gottvater nicht gleich. Er geht aus Gott hervor, aber erleidet dadurch eine Rangminderung. Die Ungleichheit wiederholt sich in der Immanenz: Der Christus ist nicht gleich der Logos,[70] sondern die höchste Steigerung an Erscheinung von etwas Überweltlichem in der Welt. Das ist die Logik des Emanationsgedankens. Etwas geht aus dem Höchsten hervor, ohne es zu mindern, aber auch ohne selbst die Rangstufe des Höchsten zu behalten. Diese unscharfe Codierung des Logos ist der tiefste Grund für Justins Blindheit oder Toleranz gegenüber gnostischen Richtungen.

[70] Der Christus ist leiblich-seelisch-vernünftige Erscheinung des Logos auf Erden, aber der Logos selbst wird hochabstrakt gefaßt als Neutrum, als „Logosprinzip“, wie C. Andresen *to logikon to holon* übersetzt hat; vgl. Andresen, C., Logos und Nomos, Berlin 1955, 336-344.

7.2 Valentinianische Kontingenzformel: Pneuma

Will man den Versuch unternehmen, das disparate Material gnostischer Schriften auf einige wenige Grundunterscheidungen zu reduzieren, muß man sich dem methodischen Problem stellen: Darf die Gnosis als Einheit behandelt werden, obwohl sie sich selbst nie als System mit einheitlichem Code darstellt? Unser Vorhaben kann so wenig gegenstandsgerecht sein wie der Versuch, in „Grimms Märchen" ein System zu entdecken. Wir steigen in den hermeneutischen Zirkel ein: Man findet das, wonach man sucht. Aber aus systemtheoretischer Sicht ist Selbstreferentialität nicht als Makel, sondern als besonders stabile Form der Wissensorganisation zu beurteilen.

Ein hervorragendes Beispiel, gnostische „Theologie" zu rekonstruieren, ist das Werk von Orbe.[1] Es bietet eine bisher unerreichte Vollständigkeit bei der dogmatischen Zusammenschau aller gnostischen Texte zum Thema „Erlöser". Orbe läßt die verschiedensten Texte sich gegenseitig ergänzen. Er orientiert sich dabei an den Kategorien, die von der kirchlichen Tradition vorgegeben werden, und füllt sozusagen die kirchliche, dogmatische Heilsgeschichte mit gnostischen Aussagen. Man kann fragen, ob durch dieses Verfahren das nicht-dogmatische Selbstverständnis der Gnostiker ungebührlich systematisiert und vor allem chronologisiert wird. Gnostiker denken nicht diachron, alle Erlösung ist synchron und augenblicklich. Allerdings muß man Orbe zugestehen, daß eine Übernahme *gnostischer* Kategorien die Ergebnisse unvergleichbar gemacht hätte.[2] Orbe weiß, daß er geographisch und chronologisch weit gestreute Materialien zu einer intellektuellen Einheit zusammenfügt. Die Gnosis hat kein Lehramt, keinen geregelten Schriftgebrauch und kein anerkanntes Schulhaupt. Was berechtigt dann aber, sie als Einheit zu behandeln? Ist „Gnosis" nur ein Forschungskonstrukt für eine wuchernde Vielfalt nicht-orthodoxer frühchristlicher Spekulationen? Mit diesen Fragen könnte man Orbes dezidiert dogmatische Perspektive grundsätzlich ablehnen.

Man kann systemtheoretisch aber auch umgekehrt argumentieren: Selbstverständlich wird die Gnosis *als Einheit* rekonstruiert, denn die Gnosis *kann* nur als Einheit (von Vielem) wahrgenommen werden. Die Gnosis bildet das symmetrische Gegenüber zur Selbstwahrnehmung der Kirche als etwas mehrgestaltiges Eines (vier Evangelien, aber eine Schrift; viele Phasen, aber eine Geschichte). Nur weil sich eine konsistente, orthodoxe Theologie herausbildet, kann auch die Disparität der gnostischen Fragmente auffallen. Die Häresiologen bauen einerseits die Gnosis aus unzusammenhängenden Texten auf, um ihr andererseits Widersprüchlichkeit vorzuwerfen. Das ist ein schönes Beispiel für die Entstehung operativer Komplexität. Die Häresiologen beginnen, sich ihre Gegenstände und ihre Ziele selbst zu konstruieren. Sie

---

1 Vgl. Orbe, A., Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III, Madrid 1976, 2 Bände.

2 Vgl. Orbes Selbstreflexion in: Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III, Madrid 1976, Band 2, 625.

bilden ein eigenes operativ geschlossenes System aus, das fähig ist, „nicht nur durch äußere Vorgaben, sondern *aus sich heraus* Handlungsziele zu bilden."[3] Die Häresiologen *definieren* ihre Gegenstände, sie *verhalten* sich nicht einfach zu etwas Fremdem, sondern sie *handeln* aus eigener Initiative. So wird verständlich, warum sie aus der Fülle gnostischer Themen nur einem schmalen Teil Aufmerksamkeit schenken und allem anderen nicht.[4] Das orthodoxe System verfügt bereits über ein breites Spektrum von Handlungsoptionen: Es muß nicht alles, was christlich klingt, durch Interpretation in das Bisherige einbauen, es kann auch glatt ablehnen und direkt akzeptieren. Dies ist nur möglich, weil die kirchliche Theologie aufgrund eines von ihr verwendeten Leitkriteriums zwischen „wichtig" und „weniger wichtig" unterscheidet. Qualifizierte Ablehnung kann es nur geben, wo taxiert worden ist. Ohne interne Taxonomie kann man Fremdes gar nicht *ablehnen*, man kann es nur *abblenden*. Die Systemtheorie wählt einen anderen Zugang als Orbe.

7.2.1 Akt und Inhalt der gnostischen Erkenntnis

Eine in ihrer Abstraktheit für codetheoretische Betrachtung anschlußfähige Definition der Gnosis stammt von Colpe. Er deutet die Gnosis von der Grundannahme her, „daß die Erkenntnis Funktion eines Erkenntnisorgans geworden ist, das Substanzqualität erlangt hat u. behandelt werden kann wie jede andere Substanz, ja wie eine Person. Diejenige Behandlung, die das Charakteristikum des hier darzustellenden Erkenntnisbegriffes darstellt, besteht in der dualistischen Zerspaltung des Erkenntnisorgans. Die beiden daraus resultierenden Bestandteile sollen Hypostasen genannt werden [...]. Es ist das hypostatisch zerspaltene Selbst, das im Zentrum eines bestimmten Erlösungsdenkens steht."[5] „Das Faktum, daß ein Prophet aufgetreten war, der durch doketische Gleichsetzung mit einer jenseitigen Selbst-Kraft divinisiert werden konnte, gab den Gnostikern ein Moment an die Hand, durch welches sie das ursprünglich in zeitloser Seinsfunktion wesende Selbst zum Substrat eines ein Zeitschema konstituierenden Prozesses zerdehnen konnten."[6] In Colpes Artikel kommen wiederholt zwei Merkmale in den unterschiedlichen Gnosiszweigen vor: die Hypostasierung und die Mythisierung. Erstere zerspaltet den Erkenntnisakt, letztere zerdehnt ihn. Beide Merkmale können auch unabhängig voneinander auftreten. Die Ausdifferenzierung von gnostischem Denken und seine Zuordnung zu mythischen Figuren läßt sich so darstellen:

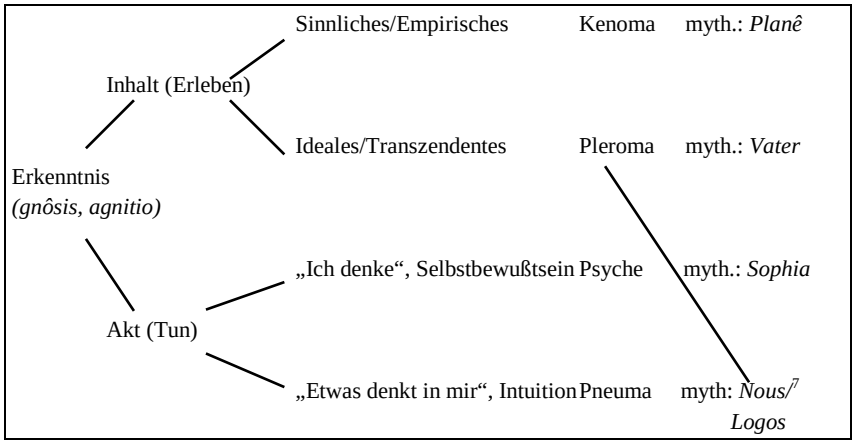
---

[3] Willke, H., Systemtheorie, Stuttgart/Jena (4. Auflage) 1993, 103-108.

[4] Orbe moniert beispielsweise, daß der gnostische Beitrag zur Priesterschaft Christi nicht lobende Erwähnung findet. Die Häresiologen waren so sehr auf auf das Doketismus- und Adoptianismus-Problem focusiert, daß sie alle Gemeinsamkeiten übersahen.

[5] Colpe, C., Art. Gnosis II, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1981, Bd. 11, 537-659, hier 540f. Weiterführungen der Definition siehe auch 559, 570, 584f.

[6] Ebd., hier 635.



Jede Erkenntnis kann nach ihrem Subjekt oder ihrem Objekt befragt werden (Wer denkt? Was wird gedacht?). So wird klassisch-metaphysisch zwischen dem Akt und dem Inhalt des Erkennens unterschieden. Systemtheoretisch entspricht dem die Unterscheidung in Außenzurechnung (Erleben) und Innenzurechnung (Tun). Die Inhalte des Denkens können eingeteilt werden in Sinnliches und Ideales (Empirisches und Transzendentes oder Vergängliches und Festes). Das Sinnliche hat die Tendenz, das Denken des Menschen zu füllen und zu beschäftigen, aber eigentlich gibt es an ihm selbst nichts zu erkennen. Es ist Schatten, Irre, Leere, Kenoma. Die idealen, oberen Dinge sind dagegen Licht, Wahrheit, Fülle, Pleroma. Ihnen gilt die Aufmerksamkeit der Religion und der Philosophie der Antike.

Der Erkenntnisakt kann eingeteilt werden in das sich selbst zugängliche, „selbstbewußte" Denken (später: „ich denke") und das sich selbst unzugängliche Denken (später: „etwas denkt in mir" oder „Intuition" oder „absolutes Bewußtsein"). Das Selbstbewußtsein wird im gnostischen Diskurs als das Psychische bezeichnet (im gnostischen Mythos als die Sophia). In der psychischen Schicht finden die Verständigungen und Mißverständnisse zwischen den Alltagsmenschen statt. Die Sprache und die Verkündigung der Kirche ist dort angesiedelt.

Das absolute Bewußtsein dagegen wird als das Pneumatische (im gnostischen Mythos durch den Logos oder Nous) bestimmt. Diese Erkenntnisakte werden als heteronom beschrieben: „eingepflanzt", „herabgefallen", „aus dem Schlaf

[7] Der diagonale Pfeil veranschaulicht den „gnostischen Kurzschluß". Er besteht in der Annahme eines Vermögens, das die eigenen Grenzen übersteigt. Diese Annahme teilt auch die Metaphysik und jede Religion. Bei der Gnosis kommt aber hinzu, daß das Vermögen als ein substanzhafter Besitz gedacht wird, den man aus eigener Kraft aktivieren kann. Die Gnosis schließt das religiöse Paradox von Transzendenz und Immanenz kurzschlüssig zusammen: das Göttliche ist in mir, das unverbunden Heteronome in der Autonomie, theologisch formuliert: naturhafte Gnade.

gerissen“. Über sie kann man nicht sprechen, sie sind dem Denken innerlicher, als es sich selbst innerlich zu sein glaubt. Spontane Erkenntnisse, Ideenblitze, Intuitionen werden als Aufleuchten des vorhandenen Pneumas dem Offenbarer im Himmel zugerechnet, der zuvor Lichtsamen gestreut hat und im Akt durch eine Intervention (des Heiligen Geistes, des Christus, des Soter) Gnosis ermöglicht. Es besteht nur eine Verbindung zwischen Pleroma und Pneuma, nicht zwischen Pleroma und Psyche. Alle denkerischen Anstrengungen sind vergeblich. Die Allegorie der suchenden, aber nie findenden Philosophie ist die gleichnamige „Sophia“.

Was zunächst nur Aspekte des Denkens sind, gerät unter der gnostischen Hypostasierung zu eigenständigen Agenten. Die Vermischung von Religion und Philosophie, von Erlösungs*erzählungen* und Erkenntnis*bemühungen* führt dazu, daß Begriffe mit Personeigenschaften ausgestattet und Begriffsbeziehungen als dramaturgische Zusammenhänge dargestellt werden. Psyche und Pneuma werden als Sophia und Logos zu Protagonisten, die selbst denken, wollen und erkennen. Diese Selbstanwendung der Begriffe führt zu einer ungemeinen Komplizierung. Ein als handelndes Wesen gedachter Begriff bietet mehr Kombinationsmöglichkeiten als ein definierter Begriff. Die Vermischung von Religion und Philosophie hat als weiteren Effekt die Verunklarung des Erkennens. Das Letztziel der Gnosis besteht in der Erkenntnis des Vaters. Das Nahziel der Gnosis besteht in der Erkenntnis der Nichtigkeit der Welt, d.i. im Aufbruch aus Irrtum, Schlaf, Unruhe. Aber: Der Vater ist prinzipiell unerkennbar, und an der Welt ist prinzipiell nichts zu erkennen. Die Gnosis reduziert sich damit nicht - wie man vermuten möchte - auf negative Theologie, auf Erkenntnis von Erkenntnisgrenzen. Die Unerkennbarkeit des Vaters und der Welt stimuliert geradezu die Spekulation über ihn. Weil man nichts Genaues über ihn sagen kann, muß man umso mehr über ihn nachdenken. Die Gnosis entkoppelt Wissen und Kommunizieren.

Erkenntnisse, die durch das Pleroma zum Vater führen, sind einzig und allein als absolutes Bewußtsein/Pneuma möglich. Dieses wiederum ist kein steuerbarer Akt des suchenden Menschen, es wird als Gnade gewährt. Die Gnade der pneumatischen Erkenntnis ist willkürlich gestreut. Es gibt kein Programm, mit dem man sich darauf vorbereiten könnte. Diese Unsicherheit provoziert - anders als man vermuten möchte - ein fieberhaftes Suchen. Der Fromme will Tag und Nacht über die oberen Dinge nachsinnen, um eventuell eine blitzhafte Erkenntnis zu erhalten. Eine der wenigen praktischen Anweisungen in den valentinianischen Schriften lautet: „Am Sabbat soll man sich um das Heil kümmern. Deshalb sollte man am Sabbat über den Tag im Himmel sprechen [...]. Sagt es mit Überzeugung: Ihr selbst seid der vollkommene Tag, und in euch wohnt das Licht, das nicht untergeht. Sprecht über die Wahrheit mit denen, die sie suchen. Sprecht über die Einsicht [*gnôsis*] mit

denen, die sich in ihrem Irrtum verfehlt haben. [...] Beschäftigt euch mit eurem Eigenen [mit euch selbst], nicht mit anderen Dingen."[8]

7.2.2 Unkommunizierbarkeit religiösen Wissens

Vermischung von Wahrscheinlichkeit und Wahrheit

Gnostisch sind religiöse Wissensformen, die folgende Merkmale aufweisen: Gnostiker haben sich aufgrund von Geistesverwandtschaft „erkannt" und sich gegenseitig anerkannt. Sie sind Licht vom Licht. Das Wesentliche kann man nicht in Worte fassen, so daß religiöses Wissen ausschließlich als vertikale Offenbarung erlangt werden kann, nicht durch lehrbare Tradition und einzuübende Sittlichkeit. Weil es nur evidentes (oder kein) Wissen von Gott gibt, kann sich reversibles, annäherndes Wissen (Theologie) nicht herausdifferenzieren. Jede theologische Spekulation, jede Schriftauslegung wird in der Gnosis zur weitergeführten Offenbarung. Der Imperativ lautet daher, sich einzudenken in die Geheimnisse der Religion und anderen, so gut es geht, davon zu berichten. Dies gelingt immer nur indirekt, weil Glaube letztlich nicht kommunizierbar ist. Die „Tradition" geht von Bewußtsein zu Bewußtsein in Gewißheit gemeinsamer Zugehörigkeit zu einer fremden Welt. Glaube findet nicht in der Immanenz statt.

Das Wahrscheinliche erscheint meist spektakulärer und attraktiver als die „ungeschminkte Wahrheit".[9] Wahrscheinliches (*verisimilis*, *eikotas*) erscheint erstens möglich, obwohl (oder: gerade weil) es unwirklich und unaussprechlich ist. Es ähnelt zweitens der Wahrheit, weil es in Bildern angedeutet wird. Die Mischung aus Mysterium und Bildreichtum ist das Erfolgsrezept der gnostischen Lehre. Das Mysterium wird in negativer Theologie ausgesagt, die Bilder werden in plastischen Mythen ausgeschmückt. Die Gnosis tritt deshalb weder ausschließlich im Gewand von Mythologie auf, denn dazu hat sie zu stark reflektierte Anteile, noch tritt sie nur im Gewand der Philosophie auf, denn dazu ist sie zu mythologisch. Man weiß bei der Gnosis nie, ob es um Wissen von Wahrem oder um Glauben an Wahrscheinliches geht.

Multiplikation des Transzendenten durch Emanation

Der Emanationsbegriff kann gut zur Unterscheidung von Gnostizismus auf der einen Seite und Christentum auf der anderen Seite herangezogen werden.

---

[8] EvVer NH 1,32,24f. 32,32-39. 33,13f. Die wahre Diakonie am anderen (Krankenpflege, Hungrigenspeisung, Stützung des Strauchelnden, EvVer NH 1,33,1-6) besteht darin, ihn zur Beschäftigung mit den oberen Dingen aufzurütteln.

[9] „*Suasorius enim et verisimilis est et exquirens fucos error*." „Der Irrtum ist nämlich verführerisch, schaut der Wahrheit ähnlich und schminkt sich gern." Adv. haer. 3,15,2. *Fucus* meint sowohl verbergende Maske als auch eitle Schminke. Die gleichnamige Aufsatzsammlung Jaschke, H.-J., Irenäus von Lyon. „Die ungeschminkte Wahrheit", Rom 1980 ist eine fromme Darstellung des Kirchenvaters ohne Hinzuziehung gnostischer Originalschriften. Deshalb nimmt Jaschke Irenäus' Polemiken gegen die gnostische Unmoral zu ernst und konstruiert daraus die entscheidenden Differenzen.

Christlich wird *aporroia* (*derivatio*, Aus-/Abfluß) oder *probolê* (*emanatio*, Hindurch-/Hervorsickern)[10] nur verwendet, wo das Verhältnis des Logos zum Vater unklar - meist eine subordinatianistische Variante - gedacht wird. Justin ist ein Beispiel dafür. Erst die Zentrierung der göttlichen Hypostasen auf den einen Gott verbietet den Gebrauch definitiv. Irenäus ist ein Beispiel hierfür. Bis dahin eignet sich die Vorstellung einer Emanation der zweiten Person aus einer ersten Person, weil „Emanation" schon damals als unklarer[11] Ausdruck gilt. Der gnostische Emanationsbegriff erfüllt drei Funktionen bei der Vermittlung von Transzendenz mit Immanenz:
Einerseits wird etwas substanziell Göttliches nach unten gegeben, andererseits erleidet das Emanierende dadurch keinen Verlust. Für den Rezipienten bedeutet das umgekehrt vollständige Information. Schon ein kleiner Tropfen, ein Funke, ein Hauch gibt Aufschluß darüber, wie das Göttliche in seiner Gesamtheit ist. Die Emanation ist nur ein quantitative Minderung des Göttlichen, das Teilchen enthält die volle Qualität. So läßt sich metaphorisch ausdrücken, daß himmlisches Pneuma in den Menschen wohnt. Sie schauen zwar nicht in den Himmel, aber sie wissen, was es im Himmel gibt.

Anonymisierung: Nichtzurechenbare Aktivität

Im Gegensatz zur homerischen Vorstellung, nach der Emanation nur Gestaltänderung bedeutet (Zeus rieselt als goldener Regen auf die eingeschlossene Danae nieder), mußt der Gnostizismus ein viel höheres Transzendenzgefälle überwinden. Das Problem der Gnosis ist, die Kommunikation über den gänzlich weltfremden Gott nicht dadurch zu verunmöglichen, daß man auch immanentes Wissen von ihm verbietet (wie es die Mystik oder der Zen verlangt). Wenn es im Irdischen Wissen vom Pleroma gibt, dann kann es nur durch eine Herabminderung hierher geraten sein. Wenn es aber durch Herabminderung hierher geraten ist, ist dann auch die Information entstellt? Wie also ist Wissen vom Transzendenten zu sichern, ohne das Transzendente zu gefährden? Auch hier bietet die Unschärfe der „Emanation" eine paradoxe

[10] *Aporroia* und *probolê* beschreiben den Zusammenhang von Wahrnehmungsakt und wahrgenommenem Gegenstand. Man stellte sich die Beziehung als Ausfließen von feinstofflichen Teilchen vor. Ein Duftöl „emaniert", verströmt den Duft; eine Lichtquelle verstrahlt das Licht, indem es sichtbare Teilchen verschickt (so Empedokles). Bei diesem Vorgang nahm man eine Minderung der Quelle an: das Öl verdunstet, die Kerze verbrennt. Gleichzeitig kannte man Beispiele, in denen das nicht der Fall war: Die Sonne strahlt, ohne abzunehmen. In dieser Undeutlichkeit bot sich der Emanationsbegriff an, wenn man Zusammenhänge zwischen dem Transzendenten und der Immanenz darstellen wollte, bei denen man im Unklaren lassen mußte, wie diese Vervielfältigung geschah.

[11] Dörrie hat beschrieben, wie schnell und konzentriert der Emanationsbegriff von der gebildeten Theologie des Mittelplatonismus und vom Christentum ausgemerzt worden ist und von nun an eine unterschwellige Existenz im Bereich des Magischen und Astrologischen führte (böser Blick, siderische Einflüsse). Vgl. Dörrie, H., Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken, in: Dörrie, H., Platonica minora, München 1976, 70-88.

Lösung: Wie ein Funke auch losgelöst von seiner Quelle weiter leuchtet, so informieren Pneumasamen weitab von ihrem Ursprung, dem Pleroma, ihren „Wirt". Sie sind also nicht Erzählungen über oder Begriffe von etwas, sie sind kleine, aktive Offenbarungen (sich selbst erzählend, sich selbst begreifend). Das Aktivitätsgefälle wird beibehalten. Der radikal transzendente Gott kann ja nie Objekt einer fremden Aktivität sein. Dies widerspräche dem antiken (zumal christlichen, platonischen und gnostischen) Gottesbegriff. Das Höchste kann keinen passiven Abfluß erleiden, es muß - wenn denn schon etwas von ihm ausgeht - dieses aktiv senden. Dennoch darf unter gnostischen Bedingungen solcher Hervorgang aus dem Göttlichen in das Nichtgöttliche nicht als positive Selbstmitteilung gedacht werden, weil die Immanenz nicht einfach ein Gegenüber und Außen zum Pleroma ist, sondern immer auch pejorativ das Reich der Dunkelheit, der Leere (*kenoma*), der Irrnis. Deshalb entsteht die Emanation zwar aktiv, aber sozusagen ohne Absicht. Wie der männliche Erguß (der ebenfalls mit *apporroia* bezeichnet wird) und das Strahlen der Sonne, so sprießen Emanationen hervor. Danach aber bilden sie eigenaktive Wesen, die - im Gegensatz zum höchsten Wesen - behandelt werden können. Erst jetzt kann sie der böse Demiurg unter die Materie mischen, erst jetzt können sie eine exemte Existenz im Körperlichen führen. Der Emanationsgedanke dient dazu, die pleromatische Substanz vor der Senkung des Transzendenzniveaus und der Kontamination mit Immanenz zu schützen; kommunikationstheoretisch gesprochen: Die Information wird strikt von der Mitteilung entkoppelt (allerdings bleiben Information und Verstehen strikt *ge*koppelt). Das Pneuma bleibt letztlich vom Fall aus dem Pleroma unbehelligt. (Das Leiden am Fall wird ganz der Sophia delegiert, die es ebenso unbeeindruckt überwindet.)

Multiplikation ohne Teilung

Das philosophisch schwierigste Problem stellt das Postulat der Gleichwesentlichkeit dar.[12] Ein vollkommenes Wesen kann nur Vollkommenes weitergeben. Dieser Gedanke durchzieht die damals verbindliche Kosmologie des Timaios. Bei einer Emanation darf das Emanierte nicht geringer sein als das Emanierende, und der Hervorgang ist die Verdoppelung des Wesens ähnlich der Teilung eines Tropfens in zwei gleichartige und gleichförmige. Diese Vervielfachung läßt sich naturphilosophisch ohne Schwierigkeiten denken. Auf das höchste Wesen angewandt, bedeutet dies aber den Verlust der Einzigkeit, der im philosophischen Klima der Spätantike nicht akzeptabel erscheint: Der Mittelplatonismus beginnt eben, das Nebeneinander der platoni-

[12] Das Transzendente wäre sich selbst gegenüber transzendent, wenn es sich identisch teilen könnte. Dieses Problem ist unlösbar, solange nur auf der Ebene der Codewerte experimentiert wird. Erst durch eine Kontingenzformel kann Einheit bei gleichzeitiger Vielheit kommuniziert werden, weil sie zwischen Einem und Vielem oszillieren kann.

Nichtdifferenzierbares (Transzendenz) | Differenziertes (Immanenz)

Identifizierung

schen Prinzipien auf ein Ur-Eines zu konzentrieren. Das Christentum übernimmt aus dem Alten Testament den strengen jüdischen Monotheismus. Die Stoa reduziert sogar die Gott-Welt-Differenz über Durchdringungsmodelle auf eine ontisch-logische Einheit. Die Valentinianer halten das Problem in der Schwebe: Eine Emanation ist etwas göttliches Eigenes, aber nichts ewiges Ungewordenes. Zum ontologischen Vokabular der Valentinianer gehört bereits der Begriff *homoousios*.[13]

7.2.3 Spaltung der Mittlerwesen

Der Hochgott der Gnosis thront nicht im Himmel, sondern ist selbst für die Himmelswesen unerreichbar, unerkannt, transzendent. Er ist Transzendenz von Transzendenz. Die Engel, Emanationen, Äonen wissen nur auf Umwegen von ihm. Aber nur über diese Wesen kommt die Erkenntnis des oberen Gottes zu den Menschen. Das Mittlerwesen ist also zweigeteilt: Einerseits bringt es Kunde von oben, andererseits ist es selbst auf der Suche. Es *hat* die Offenbarung, es *ist* aber nicht die Offenbarung (anders im Kirchenchristentum, wo der Offenbarer Christus zugleich Inhalt der Offenbarung ist). Im ptolemäischen Mythos wird der Mittler in zwei Figuren geteilt: die unwissende Sophia und den wissenden Soter. Oder: Im Perlenlied ist der Königssohn zugleich Erlösender (findet Perle) und Erlöster (findet sich).

Ist die Spaltung von himmlischem Vermittler und himmlischer Mitteilung einmal vollzogen, hat sie die Tendenz, sich fortzusetzen. Obwohl die Gnosis betont, das Transzendente sei das absolut Unaussprechliche, finden alle Unterscheidungen an diesem Pol statt.

Transzendenz | Immanenz wird am Transzendenzpol fortgesetzt:[14]

---

[13] Es ist bemerkenswert, daß sie ihn verwenden, um Beziehungen von Materiellem, Seelischem und Geistigem zu klären. „Wesensgleichheit“ bestehe zwischen dem (psychischen) Schöpfergott und psychischen Dingen, sowie zwischen der (äußeren) Sophia und den geistigen Menschen. Die Substanzenschichten sollen mit diesem Begriff in sich kompakt und voneinander getrennt gehalten werden. Vgl. Adv. haer. 1,5,1; 1,5,5; 1,5,6. Dagegen bestehe zwischen dem materiellen Menschen und dem psychischen Weltbaumeister (Demiurg) nur eine wesensungleiche Beziehung und Bildähnlichkeit *kat'eikona*. Wesensgleiche Beziehungen werden auch *kath'homoiosin* (Gleichnisähnlichkeit) genannt. In den Fragen des Verhältnisses von Hochgott zu Mittlergott kommt das figürliche, typologische Denken des Valentinianismus zum vollen Einsatz: Die Identität der Pneuma-*ousia* hier auf Erden mit der Pneuma-*ousia* im Pleroma ist letztlich Formen-Identität. Eine materiell gedachte Natur-/Stoffidentität wird bewußt vermieden. Das irdische Pneuma wird deshalb nicht einfach aus himmlischem Pneuma geformt, sondern „in Ansehung“ (1,4,5; 1,5,5) der Oberen als „Bild“ der Oberen (1,5,1) hervorgebracht. Diese Bilder bilden das Oben *direkt* ab und stellen so Wesensgleichheit her. Allerdings sind sie so beschaffen, daß sie nicht jeder erkennt, allen voran der bloß psychische Weltenbaumeister nicht.

[14] Das Codeschema lautet formal: Unbestimmbares | Bestimmtes. Über das Unbestimmbare kann man nichts sagen. Nur das Bestimmte bietet Anschlüsse, so daß man auch schreiben kann: Anschlußloses | Anschlußfähiges.

... Bythos |Vater
Logos | Sophia
Pleroma | Immanenz
Pneuma

Demzufolge kann man den gnostischen Code schreiben:

Immanenz	Transzendenz[15]
Pneuma	

7.2.4 Gnostizismus als Pneumatosophie

Im folgenden wird diese allgemeine Beschreibung an einem valentinianischen Text erhärtet. Hier wird auf einen der wenigen echten Valentin-Texte zurückgegriffen. Das Pleroma besteht aus Pneuma,[16] Gott selbst ist Geist, und in der Welt finden sich Pneumakeime wieder. „Tout ce Pneuma, contenu d'abord en un seul être, s'est multiplié en Valentiniens."[17] Das Pneuma erleidet und erwirkt die Erlösung, zunächst weil es in die Fremde gestreut wird, dann weil es zusammen mit dem Logos als Heiliges Pneuma gesendet wird. Pneuma ist das Medium (Gabe, Formung, Befruchtung), mit dem der Logos/Soter die Welt rettet. *Der gesamte „Gnostizismus" ließe sich umbenennen auf den sachgerechteren Titel „Pneumatosophie"*. Aus der Fülle der Belege greife ich - möglichst auf verschiedene Quellen gestützt - heraus:

- Pneuma stabilisiert den Himmel, die Äonen im Pleroma sowie auf Erden die Pneumatiker.
- Pneuma verliert sich in die Welt hinein, sammelt sich aber bereits durch Selbsterkenntnis.
- Pneuma kehrt jetzt schon heim, es wird ganz sicher am Ende aus dem Exil zu seiner „besseren Hälfte", den engelhaften Syzygien heimkehren.[18]
- Abwesendes Pneuma ist in der Welt anwesend als „Duft, Hauch".[19]
- Pneuma ist Subjekt und Objekt der wahren Gnosis.[20]
- Alles religiöse Suchen ist eine Abfallform des Pneumas, nämlich Sophia. Sie muß ihre Grenzen erkennen, da sie nur die Urgroßnichte[21] des Geistes ist.

---

[15] Anschlußfähig ist demnach nicht die Immanenz, sondern die Transzendenz. Das Kirchenchristentum hat sich anders entschieden.

[16] Vgl. Sagnard, F.-M. M., La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irenée, Paris 1947, 572-574. Dieses Werk besteht zum großen Teil aus Systematisierungen der verschiedenen valentinianischen Quellen. Etwas tautologisch wirkt das Ergebnis, daß sich in den unterschiedlichen Quellen dieselben Vokabulare und Strukturen finden lassen, nach denen man gesucht habe.

[17] Sagnard, F.-M. M., La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irenée, Paris 1947, 573.

[18] Vgl. Herakleon-Fragmente.

[19] Vgl. EvVer NH 1,34,1-34; PhilEv NH 2,77,36und Adv. haer. 1,4,1.

[20] Vgl. PhilEv NH 2,44,29f. „Du sahst den Geist und wurdest Geist.".

- Pneuma ist nicht ein drittes Element, sondern der Grundstoff, aus dem alles besteht. Materie (*hylê*) und Bewußtsein (*psychê*) bilden nur Vakuumblasen und Ungeformtheiten innerhalb des Pneumas.
- Pneuma ist - im Gegensatz zum Vater und zum Sohn - das Allzugängliche. „Der 'Vater' und der 'Sohn' sind einfache Namen. Der 'Heilige Geist' ist ein doppelter Name. Sie sind nämlich an allen Orten. Sie sind [mal] oben, sie sind [mal] unten, sie sind [mal] im Verborgenen, sind [mal] in den offenbaren (Dingen). Der Heilige Geist ist in der Offenbarung, er ist unten, er ist im Geheimen, er ist oben."[22]
- Ebenso „hängt" im Valentin-Fragment 8 alles am Pneuma. Es soll im folgenden gesondert interpretiert werden.

> „Ernte
> Alles sehe ich durch Pneuma aufgehängt,
> alles erkenne ich als vom Pneuma getragen:
> Fleisch an Seele gehängt,
> Seele aber an Luft gebunden,
> Luft aber an Äther gehängt,
> aus der Tiefe (*bythos*) aber Früchte (*karpoi*) hervorgebracht,
> aus dem Mutterschoß (*mêtra*) aber ein Kind hervorgebracht."[23]

Der Hymnus verwendet ein verbreitetes Bild von der „Kette der Wesenheiten". Mit dieser Figur konnte man Disparates miteinander in Zusammenhang bringen (seien es Dinge der Welt, seien es Götter des Olymps). Wegen des fehlenden ontologischen Bruches sei der Hymnus nicht gnostisch, so ein Argument Markschies'. (Im Gegenteil, man könne mit Hilfe des Ketten-Bildes künstlerisch das Unzusammenhängende in seiner totalen Abhängigkeit und Abkünftigkeit darstellen.) Der Text besinge nach Art alttestamentlicher Schöpfungspsalmen eine graduelle Seinsstufung; der transzendente Gott halte durch sein Pneuma alles in Ordnung. Markschies[24] deutet die gnostischen Leitbegriffe (*bythos, mêtra, karpoi*) daher wörtlich: Sie bezögen sich auf die Fruchtbarkeit der materiellen Welt bzw. auf das wunderbare Wirken des Pneumas in der Natur. Markschies lehnt aus Gründen der späteren Datierung naheliegende Parallelen mit dem Evangelium Veritatis ab, in dem von der „Tiefe dessen, der jeden Raum umfaßt, ohne daß es einen gibt, der ihn umfaßt",[25] die Rede ist. Ebenso sieht er kaum Parallelen zu Irenäus, Adv. haer. 1,1,3 (die 30 Verstärkt wird die Parallele zum Irenäus-Referat, wenn man den Bericht über die valentinianische Vorstellung einer endzeitlichen

---

[21] In den meisten Äonen-Genealogien emaniert der Nous das Pneuma und den Logos. Letzterer emaniert den Anthropos und dieser die restlichen Äonen, inklusive Sophia. Vgl. die Systeme bei Irenäus, Tertullian, Hippolyt.

[22] PhilEv NH 2,59,11-18.

[23] Übersetzung Markschies, Ch., Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Tübingen 1992, 218.

[24] Vgl. ebd., 252 und 355.

[25] EvVer NH 1,22,25-28.

Ernte hinzunimmt (vgl. Adv. haer. 1,7,1). Das Fruchtbringen im Pleroma ist zugleich der letzte Weltenbrand. Es mögen „bloße Motivparallelen" sein, die zwischen den Valentin-Fragmenten und dem Irenäus-Referat herrschen, aber das spricht nicht gegen eine Verwandtschaft dieser Texte. Gnostisches Theologie-Treiben verstand sich zum großen Teil als Rekombination von Motiv- und Bildersequenzen. Motive sind immer schon kleine Komplexe aus verschiedenen Elementen. Sie bilden das Erstmaterial, mit dem die Gnostiker arbeiten. Wie in der pythagoreischen Mathematik ergibt die Proportion von Proportionen, die Verkettung von Komplexen neue Erkenntnisse, nicht die Auslegung eines einzigen Motivs.[26] So scheint die motivische Nähe zu den Beschreibungen in Adv. haer. 1,2,6 unabweisbar. Dort referiert Irenäus das zentrale eschatologische Bild der Ptolemäer von der Äonen-Harmonie folgendermaßen:

> „Das ganze Pleroma der Äonen [hat ...] das Schönste und Blühendste zusammengetragen und eingesammelt [Motiv der Ernte],
> das jeder Äon in sich hatte; und das haben sie passend zusammengefügt und harmonisch vereint [Motiv der Seinsordnung]
> und emanierten eine Emanation [Motiv des Hervorbringens]
> zu Ehre und Ruhm des Bythos - vollkommenste Schönheit und Gestirn des Pleroma [abermals Motiv der Seinsordnung],
> vollkommene Frucht: Jesus, der auch Soter heißt und Christos und Logos, nach dem Vater [*patrônymikôs*],
> und das All, weil er ja von allen abstammt [*dia to apo pantôn einai;* Motiv der Seinsordnung]."[27]

Man muß die beiden ersten Verse des Valentin-Psalms über das Pneuma als Vorzeichen für die restlichen Verse interpretieren und sie so aus der Kette der Wesenheiten herausnehmen: Das Pneuma fungiert als Kontingenzformel, mit der alle anderen Unterscheidungen verglichen und verbunden werden können. Auch in der stoischen Ontologie durchwaltet es als „*pneuma diêkon kai synechon*" den Kosmos und steht „*pneuma noeron kai aidion*" „doch auch über allem".[28] Das Pneuma agiert auf jeder der im Psalm genannten Ebenen; so ließe sich diese Deutung mit Wolbergs Deutung der letzten Zeile verbinden, wonach der Mutterschoß (Marias) vom Pneuma ein Kind (den Erlöser)

---

[26] Daß ein Äon in den Valentinfragmenten nicht dieselbe Systemstelle einnimmt wie im Hippolyt- oder Irenäus-Referat, ist kein hinreichender Grund, verschiedene Quellen anzunehmen. Die Emanationsreihen sind so kompliziert, die Benennungen so ähnlich, daß auch ohne Absicht Varianten entstehen. Hinzu kommt, daß Schüler ihren Lehrer weiterentwickeln wollen und nicht einfach tradieren. Der Valentinianismus ist ein beeindruckendes Beispiel, wie breit sich eine Schule innerhalb einer Generation auszweigen kann. Vgl. die Fortentwicklung des Mythos in der „Valentinianischen Abhandlung" NH 11,22-39.

[27] Par. Hippolyt, Refutatio 6,32,1ff.

[28] Wolberg, Th., Griechische und religiöse Gedichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, Bd. 1: Psalmen und Hymnen der Gnosis und des frühen Christentums, Meisenheim am Glan 1971, 28. Wolberg deutet die Stelle dahingehend, daß das Pneuma ein Hinweis auf die Geistempfängnis des Soter (Kind) sein könnte.

empfangen habe.[29] Das *Pneuma ist demnach nicht ein Gegenstand der Betrachtung, sondern das Medium der Schau.*

Bythos bzw. Mutter | Früchte bzw. Kind | Äther | Luft | Psyche | Fleisch
Pneuma

Nur wer das Pneuma besitzt, überblickt den Gesamtzusammenhang der oberen und der unteren Welt. Wo der Übergang von Transzendenz und Immanenz genau verläuft, bleibt unklar; klar sind nur die Koordinaten ganz oben (= Tiefe) ganz unten (= Fleisch). Auch Valentins übrige Fragmente sind unentschieden bezüglich der Frage, ob die Weltgewalten und die himmlischen Gewalten unabhängig voneinander operieren. Haben die Engel die Welt ohne Wissen oder im Namen des oberen Adam geschaffen (vgl. Fragment 1)? Die Engel bilden zwar den Menschen, aber sie erschrecken, weil er mehr ist, als sie gemacht haben, und weil im Menschen ein Same der oberen Ousia schlummert. Deshalb „verderben" die Engel ihr Werk, den Menschen. Valentin weitet die Theodizeefrage nach vorne hin aus: Die Menschen sind nicht schlecht, weil sie gefallen sind, sie sind schlecht, weil sie aus dem Konkurrenzneid ihrer Erschaffer nachträglich mißgebildet wurden. Jeder christliche Philosoph wird sich die Frage gestellt haben, woher die Versuchbarkeit im Paradies stammt. Valentin antwortet darauf mit seinem eigenen Mythos vom Fall der Sophia.
Theologisch entscheidend ist Valentins Auffassung, die Engel befänden sich auf der Ebene des Schöpfers: Sie sind nicht verführende Mitgeschöpfe des Menschen, sie agieren vielmehr wie niedrige Äonen, Demiurgen, die die Welt regieren. Den Samen von oben mag Gott hineingelegt haben, aber die Existenz des Samens unten ist bleibend im unklaren. Valentin formuliert damit ein Hauptproblem der Gnosis, nämlich die Frage, bei wem der Same sitzt und wie man ihn erkennt. Den Schöpfer-Engeln verdankt der Mensch seine imperfekte Konstitution. Der Mensch ist kein personaler Beginn, sondern eine weitere Konsequenz aus dem Beziehungsgeflecht der oberen Wesen. In dieser Hinsicht ist Fragment 8 zu verstehen: Alles hängt mit allem zusammen, aber nur derjenige, der das Pneuma besitzt, vermag dies zu sehen. „Ernte" meint das „Zusammenklauben" des Verstreuten durch geistiges Heraus-Sehen. Valentin besingt die Gabe, aus dem ontologischen Glissando die wichtigen Schichten und Hervorgänge zu erschauen.

7.2.5 Die gnostische Einheit von Einheit und Zweiheit

Markschies stellt die ontologische Kontinuität aller Dinge im Fragment 8 dem den strengen Dualismus der Valentin-Schüler gegenüber, bei denen die

[29] Vgl. ebd., 34.

Dinge „streng geschieden“[30] seien. Die Alternative von Dualismus/Monismus ist ein verbreitetes Schema, mit dem Gnosisforscher und Dogmengeschichtler einteilen. Es unterbietet aber das Reflexionsniveau der Gnosis selbst. Im zweiten Jahrhundert geht es nicht um das „Entweder - Oder“ von Zweiheit und Einheit, sondern stets um das rechte Vermittlungsverhältnis. Formal läßt sich die Unterscheidung Eines/Vieles mit der Unterscheidung Identität/Differenz kreuztabellieren, so daß sich vier Möglichkeiten ergeben:

	Einfachheit, Identität	Unterschiedenheit, Differenziertheit
Einheit	*Gott*	*Kosmos*
Vielheit	*Schöpfer*	*Schöpfung*

Die vier Möglichkeiten lauten also: Identische Einheit (Gott in sich), identische Vielheit (Welt in sich), differenzierte Einheit (Schöpfer), differenzierte Vielheit (Schöpfung). Die Gnosis wählt die ersten beiden Möglichkeiten, die Orthodoxie die letzten. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Valentinschüler Herakleon. Irenäus weiß von Herakleon, daß er ein Vertreter jener Schulmeinung ist, nach der das Kenoma (*vacuitas/kenoma*) nicht emaniert sei, sondern gleichursprünglich mit dem Vorvater. Hierüber seien sich die Valentinianer uneins. Dies widerspricht meines Erachtens nicht der Auskunft Hippolyts, Herakleon setze nur *einen* Ursprungsäon voraus.[31] Die Valentinianer können dasselbe auf verschiedene Weise ausdrücken:

1. Man kann das Pleroma und das Kenoma gleichberechtigt gegenüberstellen. Dann ist der Beginn dualistisch und schafft Folgeprobleme bezüglich der Allmacht des Vaters. Dies zu erkennen bedarf keiner philosophischen Bildung, sondern nur einer gewissen spekulativen Freiheit, die sich die Valentinianer nehmen.

2a. Man kann annehmen, das Kenoma stamme aus dem Pleroma. Zwar ist dann der Beginn monistisch, aber unlogisch, weil das Pleroma dann nicht mehr koextensiv mit dem All ist.

2b. Man kann annehmen, das Kenoma sei selbst ein Äon innerhalb des Pleromas. Es heißt dann nur anders, nämlich „Schweigen“ oder „Stille“. Dann ist der Beginn monistisch und enthält doch eine dyadische Ausgangskonstellation.

Diese systeminterne Zweiheit ist die Lösung der Valentinianer. Das System schließt sich ab, indem es das Außen innen integriert. Man kann sich vorstellen, daß die Valentinianer diese paradoxe Lösung ihren Kritikern entgegengehalten haben und daß Kritiker wie Irenäus dieses Paradox als Irrtum ausgeschlachtet haben.

---

[30] Markschies, Ch., Valentinus Gnosticus?, Tübingen 1992, 256.

[31] Vgl. Hippolyt, Refutatio 6,29.

Sowohl die Gnostiker als auch die Orthodoxen sind Monisten und Dualisten *zugleich*.[32] Beide ringen mit dem Problem, wie das Viele aus dem Einen kommt. Was zunächst simpel klingt - die Ausdifferenzierung von etwas Undifferenziertem -, wird zum unlösbaren Paradox, wenn man beides gleichzeitig denken muß. Das Eine zersplittert ja nicht in viele Fragemente und hört damit auf zu existieren, es bleibt neben der Vielfalt weiter bestehen und büßt somit seinen Einheits-Titel ein. Wie kann man dann das Eine und das Viele als Differenz denken? Die Gnostiker denken die Differenz radikal, erzeugen aber dadurch theorietechnische Kosten. Wenn das Eine extrem transzendent wird und das Viele extrem immanent gesetzt wird, *müssen* Vermittlungsverhältnisse auftreten. Es läßt sich dann nämlich über das Eine gar nichts mehr sagen, es sei denn in einer streng negativen Theologie. Über das Viele läßt sich ebenso kaum etwas sagen, weil es ohne Intelligibilität gedacht ist. Wird das „Fleisch" zur reinen Materie, verliert es jede Form und damit seine Aussagbarkeit. „Fleisch" gerät so zum Grenzbegriff, wie später in der Scholastik die *materia prima*. Die Spreizung der Pole (Bythos und Sarx) dehnt die Mitte:

absolute Transzendenz | Vermittlung A | Verm. B | ... | Verm. Y | Verm. Z | absol. Immanenz

Absolut gedachte Transzendenz ist nicht mehr respezifizierbar. Wenn man überhaupt etwas über sie sagen könnte, könnte man es nur in himmlischen Sprachen ausdrücken. Oder man benötigte himmlische Wesen, die von ihr künden. Aber selbst diese vermittelte Offenbarung könnte nicht von irdischen Ohren wahrgenommen und vom irdischen Verstand erkannt werden. Das Irdische muß dem Himmlischen sozusagen entgegenkommen. Dieses Entgegenkommen kann temporär oder geschichtet gedacht werden. Entweder das Irdische anverwandelt sich dem Himmlischen im Laufe der Zeit, dann gibt es eine Geschichte der wachsenden Annäherung. Das ist die Lösung der Orthodoxie.[33] Oder das Irdische besteht aus vielerlei Schichten der unterschiedli-

[32] „Man kann dies [die Vielfalt innerhalb des Valentinianismus] ja etwa daran sehen, wie selbst in zentralen Prinzipienfragen gestritten wird: Innerhalb der einen valentinianischen Schule wurde, wie Hippolyt mit Genugtuung berichtet, sowohl die Einheit wie die Dualität des Prinzips gelehrt". Markschies, Ch., Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Tübingen 1992, 397. Aber: In den Valentinus-Fragmenten selbst klaffen prinzipielle Widersprüche; etwa zwischen der Seinskette in Fragment 8 und der Verderbtheit des Menschen in Fragment 1. Oder: In Fragment 5 wird in wenigen Worten die Differenz zwischen der abbildlichen Schöpfung und dem vorbildlichen Äon entfaltet und doch die Einheit von schlechtem Abbild und lebendigem Vorbild aufrechterhalten, weil durch die Betitelung des Bildes (*onoma*) alles Fehlende (*hysterêma*) ergänzt werden kann.

[33] Ob diese wiederum durch irdische Anstrengung (religiöse Übung) oder durch himmlische Erziehung (göttliche Intervention) erlangt wird, sei dahingestellt. Weil sich das orthodoxe Christentum für die temporäre Variante entschieden hat (eine überindividuelle Heilsgeschichte und ein individuelles geistliches Wachstum), wird die Differenz von

chen Nähe. Das ist die Lösung der Gnosis. Die Stratifikation der Transzendenz-Immenanz-Vermittlungen geschieht im Himmel über die Äonen-Lehre und innerhalb des Kosmos durch die Menschenklassen-Lehre. Beide Figuren sind funktional äquivalent. Das heißt: Dort, wo die Menschenklassen-Lehre (Pneumatiker | Psychiker | Hyliker) nicht explizit entfaltet ist, wird diese Stratifizierung durch die Äonen-Lehre besorgt: Bythos | Nous | Logos | ... | Sophia. Jedes Glied vermittelt zwischen seinem Ursprung und seinen Emanationen. Weil aber die Vermittlungen nicht immer gelingen, werden alternative Vermittlungen eingesetzt. So springt der Christos ein, um zwischen Sophia und dem Pleroma insgesamt, speziell zwischen Sophia und dem Propater, zu vermitteln.

Die Vielzahl der Vermittlungen bedeutet nicht, daß die Gnosis Transzendenz und Immanenz vermischt. Im Gegenteil. *Die Vermittlungen sind notwendig, weil Vermischungen unmöglich sind*. Gnostisch definiert sind Irdisches und Himmlisches, Kenoma und Pleroma inkompatibel. Sie lassen sich nicht ineinander übersetzen, weil sie auf gänzlich anderen Ebenen angesiedelt sind. Die gnostische Spekulation legt ihren ganzen Impetus in den Nachweis, daß der Kosmos weder aus der Substanz noch aus dem Willen des Pleromas entstanden ist, sondern fremdmotiviert und unabsichtlich. Wer in der Welt vom Pleroma spricht, tut es bereits im Pleroma.

Die extreme Differenz von Immanenz und Transzendenz in der Gnosis führt dazu, daß beide formal das Gegenteil voneinander werden. Die Gesamtdifferenz wird auf höherer Ebene nur wiederholt. In die Vermittlungsskala

Transzendenz | A | B | ... | Y | Z | Immanenz

wird - quasi unsichtbar - ein fundamentaler ontologischer Unterschied eingetragen:

Transzendenz | A | B | ... || ... | Y | Z | Immanenz

Dies hat zur Konsequenz, daß jede Seite formal spiegelbildlich zu anderen Seite ist und sich damit die Gesamtdifferenz auf beiden Seiten wiederholen kann.

```
          A |...||...| B
Transzendenz | A  |  B | ... || ... | Y | Z | Immanenz
```

Im Pleroma und *im* Kenoma findet sich dieselbe unvermittelte Transzendenz-Immanenz-Differenz wie *zwischen* Pleroma und Kenoma. Es gibt keine Außenperspektive auf den Hochgott, wie sie im orthodoxen Christentum der inkarnierte Christos auf den Vater hat, der damit die Möglichkeit von außen-

---

menschlicher Leistung und göttlichem Beitrag unter dem Titel „Werke oder Gnade“ eine nie aufzulösende Spannung bilden. Irenäus entwickelte später daraus sein Konzept von der pädagogischen Heilsgeschichte *dispositio*.

beobachtender Theologie überhaupt eröffnet.[34] Valentinianismus spricht pneumatisch von Gott oder gar nicht.

[34] Der orthodoxe Christus „streckt sich“ nicht nur aus in das Kenoma, sondern begibt sich dorthin. Dies führt zu den paradoxen Situationen wie dem „Hadern“ Christi, der dem Vater gleichwesentlich ist, mit dem Willen des Vaters, z.B. in Getsemani oder am Kreuz.

7.3 Kontingenzformel des Irenäus: der Sohn

Der häufigste Vorwurf des Irenäus an die Häretiker ist der „unerkennbare/ unaussprechliche Gott/Vater". Das Motiv findet er bei Simon, Menander, Kerinth, Karpokrates, Kerdon, den Markosiern und natürlich den Valentinianern.[1] Wieso kritisiert der Kirchenvater etwas, was zutiefst in die biblische Religion gehört, nämlich daß Gott kein halbseidener Olympier, keine Volksgottheit, kein Ortsnumen, kurz: kein irdischer Götze ist, sondern der transzendente Herr der Geschichte? Müßte Irenäus nicht zufrieden sein mit der Transzendenzsteigerung der Gnostiker? Ist die Namenlosigkeit und Unwißbarkeit nicht ein christliches Desiderat? Die Gnostiker sind religionsgeschichtlich keine Abweichler, im Gegenteil: Sie sind die Konservativen. Denn sie führen die Errungenschaften religiöser Spekulation weiter und übertragen sie auf die christlichen Texte: Im Gott der Bibel erkennen sie eine erkennbare Seite (das ist der Schöpfer der Welt) und eine unerkennbare Seite (das ist der Vater, von dem allein der Sohn weiß) wieder.

7.3.1 Transzendierungsstop: Gott zeigt sich aus Liebe

Irenäus löst das Problem der Un*erkennbarkeit* Gottes mit dem Heils*willen* Gottes:

> „Er [Gottvater] ist der Weltschöpfer (Demiurg), der diese Welt der Menschheit zugewiesen hat. Seiner Größe nach [*secundum magnitudinem*] ist er allen Wesen, die von ihm geschaffen wurden, unbekannt, denn niemand von den Alten oder den heute Lebenden hat seine Höhe erkundet; seiner Liebe nach [*secundum dilectionem*] wird er aber ständig durch den erkannt, durch den er alles erschaffen hat. Das aber ist sein Wort, unser Herr Jesus Christus, der am Ende der Zeit Mensch unter Menschen geworden ist, um das Ende mit dem Anfang zu verbinden [*coniungeret*], daß heißt den Menschen mit Gott. Deshalb haben die Propheten, die von demselben Wort das Charisma der Prophetie empfangen hatten, seine Ankunft im Fleisch angesagt, durch die die Vermischung und Vereinigung [*commixtio et communio*] Gottes mit dem Menschen nach dem Gefallen [*secundum placitum*] des Vaters vor sich ging. Von Anfang an hat das Wort Gottes vorhergesagt, daß Gott sich von den Menschen sehen lassen, mit ihnen auf Erden verkehren und reden und seinem Geschöpf helfen würde, indem er es rettet und sich von ihm aufnehmen [*perceptibilis ab eo*] läßt [...], so daß der Mensch den Geist Gottes umarmt [*complexus*] und in die Herrlichkeit des Vaters eingeht."[2]

Das orthodoxe Christentum stellt sich in diesem zentralen Text als eine Unterbrechung der damals üblichen Transzendenzsteigerung dar, indem es die gnostischen Unterscheidungen rückgängig macht:
- Der Agnostos *ist* der Demiurg (christlich: der Vater ist der Schöpfer).

---

1 Vgl. Adv. haer. 1,21,3f; 1,23-27.

2 Adv. haer. 4,20,4. Ähnlich 4,20,5: „Aber seiner Größe und unaussprechlichen Herrlichkeit nach 'wird niemand Gott sehen und am Leben bleiben' (Ex 33,20), der Vater ist ja unfaßbar. Seiner Liebe, Menschenfreundlichkeit und Allmacht nach gesteht er denen, die ihn lieben, auch zu, Gott zu sehen." und 4,20,6: „Aber der, der alles in allen wirkt, ist nach seiner Beschaffenheit und Größe für alle Wesen, die von ihm gemacht sind, unsichtbar und unsagbar, auf keinen Fall aber unbekannt."

- Der Logos *hat die Funktion* des Demiurgen (Schöpfungsmittlerschaft).
- Der Logos *ist* der vom Vater geliebte Sohn, in dem sich Gott und Mensch vermischen.

Für die Erkennbarkeit Gottes heißt das: Wer auf den Sohn hört, kann den Vater erkennen. Der Sohn gibt das Wissen über den Vater in der Welt weiter. Dieses Wissen ist allerdings von vornherein begrenzt, denn Gott hat den Menschen als endlich Erkennenden erschaffen. Der Mensch hat ein ihm verträgliches Maß an Erkenntnisfähigkeit von Gott erhalten, nicht mehr und nicht weniger. Diese Begrenzung provoziert die Frage, warum Gott etwas zurückbehält und warum er den Menschen nicht mit unendlicher Erkenntnisfähigkeit ausgestattet hat. (Sie zu stellen, ist ein Zeichen, daß man wie Eva der Schlange bereits zugehört hat.) Gott selbst hat die Unwissenheit der Menschen verfügt. Es liegt nahe, ihm bösen Willen oder Neid zu unterstellen, wie es die paradiesische Schlange tut. Die Gnostiker entlasten Gott, indem sie den Ursprung des Unwissens an einen Untergott delegieren. Irenäus dagegen entlastet Gott, indem er aus der Wissensordnung in eine Willensordnung wechselt.

Gott ist der Größe nach unerkennbar, aber nicht der Liebe nach. Gottes dem Menschen zugewandte Seite ist *dilectio*, Liebe, ist der Wille, sein Geschöpf mit sich zu vereinigen. Den Angelpunkt bildet Christus, der sowohl mit Gott identisch und somit informationsfähig als auch mit dem Menschen identisch und somit mitteilungsfähig ist. In der reinen Wissens- oder Erkenntnisordnung würde nach Irenäus schon das Gefälle Schöpfer - Geschöpf verhindern, daß der geschaffene Mensch den schaffenden Gott erkennt, sowie ein Tongebilde seinen Töpfer nie erkennt. In der Willens- oder Liebesordnung dagegen wird diese Unmöglichkeit auf zweierlei Weise aufgehoben: erstens indem sich Gott durch die Inkarnation, auf den Menschen zubewegt (ihn „vorbereitet",[3] „erzieht"), zweitens indem der Mensch sich durch Gehorsam auf Gott zubewegt (sich „weich",[4] „empfangend" hält). Diese gegenseitige Zuneigung vervollkommnet den Menschen. Irenäus kann darin keine ungebührliche Selbstvergöttlichung sehen, weil er in der Liebe eine Selbstbegrenzung vermutet: Wer Gott wirklich liebt, liebt damit gleichzeitig ihn als Schöpfer und anerkennt sich selbst als Geschöpf. Im Gegensatz zur prinzipiell

---

[3] Vgl. Adv. haer. 4,20,5: „Der Geist bereitet den Menschen für den Sohn Gottes vor, der Sohn führt ihn zum Vater, der Vater verleiht die Unvergänglichkeit zum ewigen Leben, das jeder einzelne dadurch gewinnt, daß er Gott sieht."

[4] Vgl. Adv. haer. 4,39,2f.: „Denn nicht du machst Gott, sondern Gott macht dich. Wenn du also ein Werk Gottes bist, dann warte auf die Hand deines Künstlers, die alles zum günstigen Zeitpunkt macht, zum günstigen Zeitpunkt von dir aus gesehen, um dessen Erschaffung es geht. Biete ihm dein Herz an, sensibel und nachgiebig, und bewahre die Gestalt [*figura*], in der der Künstler dich gestaltet hat; habe Feuchtigkeit in dir, um nicht zu verhärten und die Spuren seiner Finger zu verlieren. Bewahre aber die Gestalt, dann steigst du zum Vollkommenen auf [*ascendes ad perfectum*]; denn durch Gottes Kunst wird der Lehm in dir verborgen."

unabschließbaren Erkenntnis, ist die Liebe bescheiden. Sie bläht sich nicht auf. Der liebende Gläubige ist - im Gegensatz zum neugierigen Gnostiker - mit dem zufrieden, was Gott ihm zeigt. „Der Mensch kann Gott nämlich nicht von sich aus sehen [*a se non videbit*]; wenn Gott es aber will [*ille autem volens videbitur*], dann wird er für die Menschen sichtbar, wem, wann und wie er will.“[5] Systemtheoretisch gesprochen: Was auf der Code-Ebene konträr getrennt ist, nämlich Unerkennbarkeit und Wissen, ist durch die Kontingenzformel „Gottes Heilswille“ als Einheit bezeichenbar.

7.3.2 Spekulationsstop: Gott erscheint im Fleisch

Irenäus gibt als Merkmal der Häretiker an, daß es bei ihnen „keinen einzigen Lehrsatz [gibt], nach dem ‘das Wort’ Gottes ‘Fleisch geworden ist’ (Joh 1,14).“[6] Wo immer die Transzendenz in die Immanenz kommt, ohne davon affiziert zu werden, liegt Gnosis vor. Irenäus besteht darauf, daß Gott nicht nur die Gestalt eines Menschen annimmt. Er will verhindern, daß sich die Transzendenz spaltet in einen Teil, der im Himmel bleibt, und einen Teil, der auf Erden wandelt.[7] Sonst könnte Gott den Menschen nicht erlösen, denn nicht durch Vergöttlichung des Menschen, sondern durch Menschwerdung Gottes wird der Mensch zu Gott erhoben.

Der Inkarnations-Gedanke wird von Irenäus zum Lackmus Test für Gnosis befördert. Wie ein *cantus firmus* durchzieht dieser Gedanke sein ganzes Werk: Christus ist Mensch geworden, der Logos hat Fleisch angenommen, Gott hat das Materielle geschaffen, es wird eine fleischliche Auferstehung geben, Eucharistie ist Nahrung für den Auferstehungsleib, der Geist spricht konkret in Propheten und Charismen. Belege hierfür zu geben, wäre eine Fleißarbeit, aber unnötig, weil jede Seite seines Werkes diese Stoßrichtung verfolgt.[8] Sogar Loofs, der die theologische Originalität des Irenäus auf ein Mindestmaß reduziert hat, anerkennt die Betonung der Menschwerdung als ein Charakteristikum des Lyoner Bischofs.[9]

---

5 Adv. haer. 4,20,5.

6 Adv. haer. 3,11,3.

7 Vgl. Adv. haer. 3,16,1

8 Explizit findet sich die Fleischwerdung Christi in Adv. haer. 3,16-21, die Auferstehung des Fleisches in Adv. haer. 5,1-14. Belege sind übersichtlich zusammengetragen und diskutiert in Joppich, G., Salus carnis. Eine Untersuchung in [sic!] der Theologie des hl. Irenäus von Lyon, Münsterschwarzach 1965.

9 Vgl. Loofs, F., Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Schriften bei Irenäus, Leipzig 1932, 352. Loofs spricht von „henprosopischer Christologie“, die Menschsein und Gottbleiben nicht auf zwei Erscheinungsweisen verteilt. Es erscheint immer derselbe Herr. „Denn der geschichtliche Jesus Christus war ihm der ‘Sohn Gottes’, *weil* in ihm der *präexistente* ‘Sohn Gottes’, der Logos, Mensch geworden war; und die Begriffe ‘*ho hyios tou theou*’ und ‘*ho logos tou theou*’ sind daher für Irenäus in weitem Umfange gleichwertig.“ Ebd., 349.

Irenäus' Emphase steigert sich von Buch zu Buch, bis er in Adv. haer. 5,31,2 die Unverweslichkeit des Fleisches (nicht nur Unsterblichkeit der Seele!) aus der Identität von Christi Kreuzigungsleib mit seinem Osterleib, seinem Himmelfahrtsleib, seinem Wiederkunftsleib beweist. Diese Aussagen stehen in einem derart krassen und offensichtlichen Gegensatz zur *sarx-pneuma*-Differenz bei Paulus (auf den sich Irenäus laufend bezieht, besonders 1Kor 15), so daß Irenäus entweder Paulus überhaupt nicht verstanden hat (so Harnack und Bousset) oder einen weiteren Gebrauch des *sarx/caro*-Begriffes pflegt. Letztere Deutung erscheint plausibler. *Der Sarx/caro* – Begriff besitzt bei Irenäus eine Entgrenzungsfunktion, keine „begreifende" Funktion. Er wird auf beiden Seiten des Codes eingesetzt, kann also in ganz gegensätzlichen Zusammenhängen auftauchen. Auf der einen Seite bezeichnet er als *plasma/plasmatio* die Gottgeschaffenheit alles Irdischen, (Unvergänglichkeit *incorruptibilitas*) auf der anderen Seite die Vergöttlichungsfähigkeit alles Irdischen Gottähnlichkeit *similitudo*, Heil *salus*). In einer übernatürlichen „Transformation" durch den Geist (Vgl. Adv. haer. 5,9,1-4.) und eine „Konfiguration" mit dem Logos wird aus dem irdischen Fleisch himmlisches „Fleisch", wird Geist. Irenäus behauptet also nicht nur eine proportionale Analogie von Irdischem und Himmlischem, sondern darüber hinaus eine Art materielle Kontinuität. „Fleisch" ist das ins Transzendente kopierte Immanente, die Konvertierung erfolgt durch Gott über das Kriterium der Ähnlichkeit mit ihm:

„Auferstehung im Fleisch" | Fleisch
Gottähnlichkeit

Der Ausschlußwert von *caro* als Inbegriff alles von Gott in der Schöpfung oder in der Auferstehung Gemachten ist demnach nicht *pneuma/spiritus*, sondern *plasma/figmentum*. Das ist die zweite häretisierte Bedeutung von *plasma*: der Inbegriff für alles Erfundene, Phantasierte, Konstruierte.[10] Nach Irenäus kann man *figmenta* denken, aber solche Gedanken bewegen sich außerhalb der Schöpfung und außerhalb des Wissens (*extra agnitionem*).[11]

plasma als menschliche Hinzuerfindung | *plasma* als Gottgeschaffenes
Heilsordnung

Die Heilsordnung regelt, was „innen" und was „außen" liegt. Sie unterscheidet, was anschlußfähig ist (Weg zur Gottähnlichkeit) und was anschlußlos behauptet wird (*ad-inventio*). Aus ihr und nur aus ihr rekonstruiert Irenäus den Gedanken der Inkarnation: Christus muß die gesamte *plasmatio* wieder-

[10] Vgl. Adv. haer. 1,11,4.
[11] Adv. haer. 2,4,2.

holen, auf sich nehmen, zusammenfassen, auflösen, um sie zu ihrem eigentlichen Entwicklungsziel zu bringen.[12] Gott ist Mensch geworden gemäß seiner Heilsordnung, die sich - und das ist entscheidend - nach dem Heil des Menschen richtet. Der Alternativvorschlag war ja, eine Heilsordnung anzunehmen, die neben oder über der Entwicklung der Welt läuft, als Drama im Himmel.

Wieso - könnte man fragen - genügt es nicht, daß ein Äon auf einen präexistenzen Menschen herabsteigt, ihn orientiert und wieder heimkehrt? Warum ist diese empirische Realität die heilsrelevante? Wäre sie es nicht, ergäben sich funktionaliter Probleme der Respezifikation: Die Betonung der Inkarnation Gottes auf der einen Seite und der Erlösbarkeit des Fleisches auf der anderen Seite sollen sicherstellen, daß das Heilsgeschehen nicht selbstreferentiell wird: Das Fleisch fungiert als Interdependenzunterbrecher. Der gnostische Mythos erliegt dieser Gefahr teilweise. Das Heilsgeschehen findet in einer eigenen Heilswelt statt (vor und über der menschlichen Geschichte) und kann nicht mehr auf die empirische Welt bezogen werden. Es geht im Mythos nicht um die Erlösung des Menschen, sondern um die Erlösung der Erlöser (Äonen).

Die Inkarnation fungiert als Spekulationsstop. Man kann und darf nicht weiter denken als bis zu der Gleichung „*filius Dei filius hominis factus est*“.[13] Irenäus bestimmt die Verbindung von Gott und Mensch nicht aus innergöttlichen Vorgängen, sondern aus innerweltlichen „Bedürfnissen“, er lehnt es ab, über die Selbstteilung Gottes oder Mischungsverhältnisse in Christus nachzudenken. Die gegensätzlichen Aussagen, daß der Sohn des Schöpfers Geschöpf wird, daß der Nichtwerdende etwas Werdendes wird, daß der Unsichtbare sichtbar wird, werden zusammengeklammert durch den Sohnbegriff. Alles, was sich über ihn sagen läßt, muß aus der ökonomischen Funktion geschlossen werden. Die Inkarnation offenbart nur das, was geoffenbart werden soll. Das bedeutet für die Worte und Taten Jesu, daß sie hörbare und sichtbare Zeichen sind, die man als solche ernstnehmen muß. Die Menschen sehen eben nur das Sichtbare des Unsichtbaren, das Werden der Erlösung und nicht das „Dahinter“. Man kann nur immanent über die Transzendenz sprechen. Das ist radikale theologische Selbstbegrenzung.

7.3.3 Inflationsstop: Gott offenbart sich als Beziehung

Irenäus kritisiert vor allem in Buch 2 die ausufernde Bildlogik. Man möchte vermuten - obwohl keine direkte Abhängigkeit besteht -, daß Irenäus den „Brief des Ptolemäus an Flora“ kannte. Adv. haer. 4,19,1 liest sich wie eine Antwort darauf. Dort wird anhand der alttestamentlichen Opfers das Problem der Abbildhaftigkeit des Bildes erörtert. Irenäus stellt dort klar: Es gibt nur

---

[12] Vgl. Adv. haer. 3,18,7; 3,21,10; 3,22,1; 3,22,2.

[13] Die Gleichung kommt auch in der Formulierung vor: „*unitio Dei et hominis*“ Adv. haer. 5,1,3.

ein Bildverhältnis, nämlich die Entsprechung von den überirdischen zu den irdischen Dingen: „*terrena* [...] *congruit typos esse eorum quae sunt caelestia*", weil sie vom selben Gott gemacht sind: „*ab eodem tamen Deo facta*." Weitere Bildverhältnisse seien auszuschließen:

> „Von den überirdischen und geistigen Dingen, die für uns unsichtbar und unaussprechlich sind, nun aber zu behaupten, sie seien Bilder von noch einmal anderen himmlischen Dingen und eines anderen Pleromas und Gott sei das Abbild eines anderen Vaters, das bringen nur Leute über sich, die von der Wahrheit abgeirrt und Toren ohne Gefühl sind. Denn solche Leute stehen, wie ich wiederholte Male gezeigt habe, unter dem Zwang, dauernd Bilder von Bildern und Abbilder von Abbildern [*typos typorum et imagines imaginum adinvenire*] zu erfinden und ihren Geist nie beim einen und wahren Gott verbleiben lassen zu können. Ihre Gedanken sind nämlich über Gott hinausgegangen, und in ihren Herzen haben sie sich über den Meister erhoben [*supergressi*]; dem Anschein nach haben sie sich über ihn erhoben und ihn überstiegen, Tatsache ist aber, daß sie vom wahren Gott abgelassen haben."[14]

Übertragen wir die Reduktion der vielen möglichen Abbildungsverhältnisse auf ein einziges auf die gnostische Bildlogik, so ergibt sich: Der Sohn ist zwar das Bild des Vaters (das sagen auch die Gnostiker), wie auch der Vater Urbild des Sohnes ist. Irenäus führt aber als dritte Größe „Gott" ein. Dieser Term kontrolliert die Beziehungen zwischen Vater und Sohn. Sohn und Vater *zusammen* sind erst im Vollsinn „Gott" zu nennen. Erst das Verhältnis der gegenseitigen Darstellung von Sohn und Vater *ist* Gott, nicht nur ein weiteres Bild von ihm. Das ist der entscheidende Spekulationsstop, den die Orthodoxie einfügt. Unter allen Ähnlichkeitsverhältnissen gibt es eine Ausnahme, und diese heißt Identität.[15]

Legende: Bei der graphischen Darstellung unterscheiden wir Identitätsverhältnisse (=) von Ähnlichkeitsverhältnissen (:).

„Sohn = Gott = Vater"

Diese Gleichung enthält die gesamte antignostische Polemik: Die erste Gleichung besteht auf der Identität des Inkarnierten mit dem Gottessohn (nicht nur gesandter Äon „Christus"). Die zweite Gleichung besteht auf der Identität des himmlischen Vaters mit dem Schöpfergott (nicht nur ein zweitrangiger Weltbaumeister). Man kann daraus aber nicht beliebige weitere Gleichungen erschließen: „(Sohn = Vater) = (Gott = Vater)", denn die Aussage, daß der Sohn vom Vater stammt, und die Aussage, daß der Sohn Gott ist, besitzen unterschiedlichen Status.[16]

---

[14] Adv. haer. 4,19,1.

[15] Systemtheoretisch ist „Identität" nichts anderes als eine Anweisung, das Suchen nach weiteren Näherungswerten zu unterlassen.

[16] In der späteren Sprachregelung der Kirche spiegelt sich die Differenz der Aussagen in den unterschiedlichen Semantiken, die in Trinitätslehre und Zweinaturenlehre eingesetzt wird: Die Beziehung zwischen Sohn und Vater wird über den *ousia*-Begriff aus-

Löst man die orthodoxe Gleichung „Sohn = Gott = Vater“ auf in ihre Einzelgleichungen

„Sohn = Gott“ und „Vater = Gott“,

dann zeigt sich, daß die linke und rechte Seite nur in einem Ähnlichkeitsverhältnis, nicht in einem Identitätsverhältnis stehen:

(Sohn = Gott) **:** (Vater = Gott).[17]

Der Terminus „Gott“ bildet das verbindende und zugleich unterscheidende Glied zwischen „Sohn“ und „Vater“. Er muß beiden gegenüber äquidistant bleiben und mit beiden identisch sein können. Man kann theologisch sagen: Gott ist das gegenseitige Abbildungs-Verhältnis von Vater und Sohn.

„Gott = (Sohn **:** Vater)“

- „Gott“ und „Vater“ sind bei Irenäus sachlich gleich, aber funktional verschieden. Man darf sich von den dauernden Gleichungen Vater = Gott, Gott = Schöpfer, Vater = Schöpfer nicht die funktionale Differenz von Gott und Vater verdecken lassen.
- „Gott“ ist zunächst der Differenzbegriff zu „Götter“ oder „Götzen“.[18] Irenäus verbietet sich den Plural oder die Steigerung dieses Wortes.[19] Dagegen kann es durchaus verschiedene Bedeutungen von „Vater“ geben. „Gott“ ist so umfassend zu gebrauchen, daß damit die gesamte Heilsgeschichte (Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs *und* Gott Jesu Christi[20]) und die gesamte Welt (Himmel und Erde) miteinbezogen werden können. „Gott“ ist zudem der Differenzbegriff zu „Mensch“: „*Deus facit, homo autem fit.*“[21] Gott ist ein in sich selbiges Wesen, der Mensch befindet sich ob seiner Geschöpflichkeit in einer Entwicklung, in einem Nacheinander (*dispositio*, *recapitulatio*). Als Gegenüber des Menschen ist Gott ein Ziel, dem sich der Mensch annähern kann, das er aber ohne Gott nicht erreicht. Der Größe nach ist Gott unerkennbar, nur in seiner Liebe zeigt er seine Größe.

---

gedrückt (*homoousios*), die Beziehung zwischen Christus und Gott über den *physis*-Begriff (*en dyo physesin*).

17 Dagegen fällt in der Gnosis der Gottesbegriff als Vermittlung und Unterscheidung von Sohnfunktion (Offenbarung) und Vaterfunktion (Erlösung) aus. „Gott“ kann in der Gnosis mehreres bedeuten: erstens den Vater, dann den darüberliegenden Bythos, aus dem alles kommt, und zum dritten den Demiurg, der die Welt gemacht hat. Die Gleichung müßte unter gnostischen Vorzeichen so aussehen:

„Sohn **:** Gott **:** Vater“.

Die linke Seite besteht aus der Nicht-Identität von Sohn und Gott, weil jener weder mit dem himmlischen Vater noch mit dem psychischen Demiurgen identisch ist. Die rechte Seite besteht aus der Nicht-Identität von Vater und Gott, weil jener weder mit dem Demiurgen noch mit dem Bythos identisch ist. In der Sprache des ptolemäischen Mythos ausgedrückt:

„Soter **:** Demiurg **:** Bythos“.

18 Vgl. Adv. haer. 3,6,1 und 4,1,1. Die Gotteslehre ist hauptsächlich in Adv. haer. 3,6-15 und 4,6-7 entfaltet.

19 Adv. haer. 4,2,5: „Bei solchen Titeln gibt es nämlich weder einen Komparativ noch einen Superlativ.“

20 Vgl. Adv. haer. 3,12,11.

21 Adv. haer. 4,11,2; vgl. auch 4,39,2.

Sein Liebe aber ist dargestellt in seiner Hinwendung zur Welt, insbesondere in der Beziehung von Vater und Sohn.

- Der „Vater" wird vom Geist „Höchster" genannt, damit die Menschen Gott erkennen.[22] Erst in der Auseinanderlegung des einwertigen „Gott" in zweiwertige Vater-Sohn- oder Vater-Geist-Differenzen wird Gott zugänglich. Diese Auseinanderlegung bedeutet keine Vervielfältigung, welche Irenäus den Gnostikern vorwirft, die den anfänglichen Gott „Vater" und den erschaffenden Gott „Schöpfer" als zwei Götter auf derselben Ebene denken. Bei Irenäus bleibt „Gott" die Kontingenzformel. In der dogmatisch streng aufgebauten „Epideixis" wird die Heilsgeschichte geschildert. In Abschnitt 30 tritt Jesus Christus auf. Bis Abschnitt 29 ist fast ausschließlich von Gott (der Juden, der Heiden) die Rede, ab Abschnitt 30 wird Gott vom Sohn als „Vater" geoffenbart. Mehrfach exegetisiert Irenäus Mt 11,27: „Niemand erkennt den Sohn als der Vater, und den Vater erkennt niemand als der Sohn und wem der Sohn (beide) offenbaren will."[23] Gott, der Schöpfer, wird bereits von den Heiden aus der Schöpfung erkannt, aber Gott, den Vater, kann der Mensch erst kennen, seit der Sohn aufgetreten ist und sich wie auch seinen Vater geoffenbart hat. Der Sohn ist ja die spezielle Vernunft, der Logos Gottes,[24] den man benötigt, um den Vater zu erkennen. Irenäus bringt das Abbildungs-Verhältnis der beiden auf die Formel: „*invisibile etenim filii pater, visibile autem patris filius*".[25]

  Fazit: „Gott" ist einwertig, „Vater" ist zweiwertig.

Wir benutzen das oben eingeführte semiotische Instrumentarium, um in einer Art Gegenrechnung die Beziehung von „Gott", „Vater" und „Sohn" metaphorologisch auszudrücken.

Gott als Name	=	Sohn als Name	:	Vater als Name
Gott als Begriff		Sohn als Begriff	:	Vater als Begriff[26]

Daraus ergibt sich:

Gott als Name	=	Sohn als Name	
Gott als Begriff		Vater als Begriff	

---

[22] Vgl Epid. 8.

[23] Adv. haer. 4,6,1. Vgl. auch 3,11,6. Brox (Fontes Christiani 8/2, Adversus haereses, Freiburg/Basel/Wien 1993, 50 Anmerkung 34) vermutet, in 2,6,1 unterlaufe Irenäus ein Fehler. Er stelle das Zitat so um, daß es der gnostischen Argumentation entgegenkomme, der Vater sei bis zum Auftreten des Sohnes auch den Propheten unbekannt gewesen. Ich halte es nicht nur für eine Unachtsamkeit, sondern für den Ausdruck von Irenäus' Überzeugung, daß Gott als Vater wohl auf vernünftige und natürliche Weise erkannt werden kann, daß aber der Vater vom Sohn „gezeigt" werden muß, auch wenn der Sohn bereits vor dem Auftreten Christi einige zu dieser Erkenntnis geführt haben soll. Vgl. Adv. haer. 4,6,7.

[24] Adv. haer. 4,6,3.

[25] „Denn das Unsichtbare am Sohn ist der Vater, das Sichtbare am Vater aber der Sohn." Adv. haer. 4,6,6.

[26]

Subjektssignifikant	:	Prädikatssignifikant
Subjektssignifikat	:	Prädikatssignifikat

Legende: Über dem Bruchstrich steht das bezeichnende Zeichen unter dem Bruchstrich das bezeichnete Zeichen. Mit Subjekt ist das grammatikalische Subjekt gemeint, mit Prädikat das grammatikalische Prädikat. Die Doppelpunkte bedeuten „verhält sich wie".

Wir dürfen - da wir ein Identitäts- und kein Ähnlichkeitsverhältnis ausdrücken wollen - die metaphorische Substitution im folgenden Schritt nicht vornehmen.[27] Somit bleibt „Gott“ als Begriff *und* als Name erhalten. *Gott ist das Verhältnis des Namens des Sohnes zum Begriff des Vaters*. Der Sohnes-Name steht für die immanente Zugänglichkeit (Dingvorstellung), der Vater-Begriff für die transzendente Unzugänglichkeit (Wortvorstellung).

Gott = Sohn
Vater

Der entfaltete Gottesname und -begriff ist also nur dreigliedrig darzustellen, weil er zugleich bezeichnend und bezeichnet sein muß. „Gott“ ist weder mit dem Sohn noch mit dem Vater noch mit der Identität beider zu identifizieren, sondern mit der gegenseitigen Darstellung beider. Semiotisch ist „Sohn“ der Signifikant (der offenbarende Christus) für das Signifikat (den Vater im Himmel). Beides zusammen erst kann man „Gott“ nennen. Strenggenommen kann man Gott gar nicht „nennen“, außer als Beziehung von Bezeichnetem und Bezeichner, denn Benennung benötigt Zeichen.
Die semiotische Bestimmung der orthodoxen Position lässt sich exakt - und das soll als ein Beweis für die Richtigkeit der These gelten - in das Codierungsschema übersetzen:

Transzendenz (Vater) | Immanenz (Sohn)
Gott

„Sohn“ fungiert hier als Name (Dingvorstellung) und wird der immanenten Welt zugeschrieben. „Vater“ dagegen fungiert als Begriff (Wortvorstellung) und wird der transzendenten Überwelt zugeschrieben. Die Kontingenzformel „Gott“ sorgt dafür, daß beide Pole ineinander übersetzbar bleiben. Der Name des Sohnes, also „Jesus Christus“, bildet den Anschlußpol für weitere Programmierungen (Nachfolge, Hören seiner Worte). Der Begriff des Vaters, also die Adresse aller Bezeichnungen, bildet den Abschlußpol, über den hinaus nicht gedacht, spekuliert, assoziiert werden kann. Für ihn gibt es keine höheren Bilder, es gibt nur das immanente Bild des menschgewordenen Sohnes.
Irenäus hat die gnostische Metaphernflut durch die Betonung der Kontingenzformel „gedeckelt“. Er selbst wendet die Bildlogik bei der Deutung des Alten Bundes an, wie auch Justin es getan hat und die Gnostiker es tun. Diese

---

[27] Die Substitution lautet:
~~Gott als Name~~ : Sohn als Name ergibt Sohn als Name
Gott als Begriff : ~~Sohn als Begriff~~ Gott als Begriff.
Der Sohn als einziger, aber nur bildhafter Zugang zu Gott.

Texte müsse man stets auf ihre „Figuren" und „Typen" hin lesen.[28] Der Sohn ist *das* Bild des Vaters in doppelter Hinsicht: Der Vater hat es *selbst* gemalt, und er hat seinen *eigenen* Sohn gemalt. „Das ist, wie wenn ein König eigenhändig ein Bild von seinem Sohn malt."[29] Der Sohn wiederum verherrlicht den Vater und erklärt ihn in aller Deutlichkeit nicht nur in Parabeln, sondern „*verbum* [...] *claritatem monstrabat patris*".[30] Man kann Gott nicht direkt erkennen, weil er dem normalen Verstand unzugänglich ist, aber man kann über die Offenbarung des Sohnes den Vater erkennen. Das heißt: Christus ist nicht eine Parabel des unerkennbaren Gottes; sondern: Seine Beziehung zum Vater *ist* die Offenbarung Gottes selbst.

7.3.4 Emanationsstop: Gott zeugt nur *einen* Sohn

Der eine Gott ist sowohl Grund der innergöttlichen Hervorgänge *als auch* Grund des Kosmos. Die Zeugung der zweiten Person, des Sohnes, wird eng mit der Erschaffung des Kosmos verbunden (Sohn als Schöpfungsmittler, Inkarnation des Sohnes in die Welt, Sohn als Erlöser der Welt). Die Innendifferenzierung steht ganz im Dienst der Außendifferenzierung: Der Vater erschafft die Welt durch den Logos. Nur in bezug auf das Heilsgeschehen in der Schöpfung kann Gott in Vater, Sohn und Geist differenziert werden. Der eine Gott ist von der Schöpfung aus gesehen nur eins. Und umgekehrt ist die Schöpfung von Gott aus gesehen nur eine. Es gibt weder verschiedene Welten noch verschiedene Himmel. Anläßlich der ökonomischen Trinität werden die immanente Trinität beobachtbar und das freie Spiel göttlicher Filiationen begrenzt:

Schöpfer | Schöpfung

Aber - kann man entgegnen - die Orthodoxie kennt doch *drei* göttliche Personen. Der Sohn und der Geist sind beide „zweite Personen", durch die das

---

[28] Vgl. Adv. haer. 4,26,1 oder 4,30,1: „*typum quaerere*". Diese Faustregel entnimmt Irenäus den Predigten des von ihm als Apostelschüler bzw. Hörer von Apostelschülern verehrten anonymen Presbyters. Gedanklich besteht in dieser Art der Exegese eine besondere Nähe zu Justin. Das Eröffnungsstück 4,33,1 steht sogar in direkter Beziehung zu Justin, 1Apol. 52,3. Nur geht Irenäus einen Schritt weiter: Er schließt andere Schriften aus, wo Justin noch die antiken Mythen und Philosophen als Beweismaterial heranzieht. (Die wenigen Bezugnahmen auf Homer - z.B. Adv. haer. 1,9,4; 2,14,2; 4,33,3 - dienen allesamt dazu, zu zeigen, daß man mit diesem Märchenmaterial alles machen kann.) Zudem ordnet Irenäus alle Vorbild-Abbild-Verhältnisse in den allumfassenden Heilsplan ein. Erst von diesem aus sind die Typologien verständlich. Justin geht dagegen induktiv vor: Aus den vielen typologischen Zusammenhängen baut er einen kumulativen Beweis für die Wahrheit des Christentums. Irenäus dagegen beweist aus der Vorentscheidung Gottes für einen bestimmten Heilsplan die vielen Einzelentsprechungen.

[29] Adv. haer. 4,17,6.

[30] Adv. haer. 4,20,11.

Eine wieder in sein Gegenüber (das Zweite) eintritt (re–entry). Wie ist die göttliche Innendifferenzierung zu denken, ohne daß die Filiation unkontrolliert weiterläuft?

Vater Sohn Geist | Schöpfung Christus Charismen

Gott kommt über die zweiten Personen in sein „Eigentum", er kommt durch seine Innendifferenzierung in das Außendifferenzierte. Systemtheoretisch tritt die Unterscheidung wieder in das Unterschiedene ein. Dieser Vorgang ist paradox: Außen und Innen müssen gleichzeitig gewahrt bleiben. Weder kann die zweite Person *ganz* immanent werden, dann wäre sie nicht als direkter Eintritt von außen beobachtbar und man könnte immer an ihren Übertragungsleistungen zweifeln (wenn sie z.B. nur Mensch, Prophet, Exemplar wäre), noch kann die zweite Person *ganz* transzendent bleiben, dann wäre sie gar nicht beobacht- und kommunizierbar (z.B. nur ein göttlicher Erkenntnisfunke, dem alle Immanenz äußerlich bliebe). *Alle göttlichen Personen müssen daher auf beiden Seiten der Unterscheidung vorkommen*. Dies gelingt nur, wenn sie durch die Kontingenzformel einerseits als Gegenüber der Schöpfung kommunizierbar sind (als ökonomische Trinität) und wenn andererseits der Gottesbegriff als Gegenüber zur Unterscheidung von Gott und Welt kommunizierbar ist (als immanente Trinität):

Sohn Geist Vater als ökonomische Trinität | Schöpfung
Gott als immanente Trinität

Irenäus kann auf diese Weise die Separierung von göttlichen Eigenschaften zu eigenen Wesen verhindern. Er beobachtet die Drift der Eigenschaften bei den Gnostikern, berichtet aber auch von deren Lösungsversuchen. Im ptolemäischen Mythos werden alle Äonen, die vorher emaniert worden waren, wieder eins, nachdem sie von Christus und Pneuma über die Unerkennbarkeit des Vaters und ihre eigene Begrenzung instruiert worden sind. „Jeder [der Äonen] wurde zu einem Nous, jeder zu einem Logos, jeder zu einem Anthropos, jeder zu einem Christos; und entsprechend wurden die weiblichen Äonen jede zu einer Aletheia, jede zu einer Zoe, einem Pneuma und einer Ekklesia."[31] Sie alle fügen sich für die Valentinianer zu einer herrlichen Blüte ineinander. Irenäus weist auf die Univozität der auseinanderdriftenden Äonen hin: Es sei bewiesen, „daß Logos, Monogenes, Zoe, Phos (Licht), Soter, Christos und Sohn Gottes ein und derselbe sind ..."[32] Aber wieso sollten Valentinianer Äonen wieder zusammenlegen, wenn sie sie aufgrund sorgfältiger Schriftbetrachtung erst getrennt haben? Sie glauben ja, das Problem, ganz verschiedene Dinge wie Abstieg (des Logos), Predigt (Jesu), Erscheinung

[31] Adv. haer. 1,2,6.
[32] Adv. haer. 1,9,3.

(Christi) zusammenzudenken, gelöst zu haben. Irenäus greift daher zu einer Art ontologischem Gottesbeweis: Gott ist so vollkommen, daß seine Eigenschaften nicht an ihm haften, sondern er jede Eigenschaft voll und ganz erfüllt und ist: „denn er ist ganz Gedanke, ganz Wille, ganz Verstand, ganz Licht, ganz Auge, ganz Ohr, ganz Quelle alles Guten."[33] Irenäus verbietet eine Realdistinktion innerhalb Gottes. Alle heilsökonomischen Distinktionen (Schöpfer, Offenbarer ...) fallen in Gott (trinitätstheologisch: immanent) zusammen: Gott handelt als Ganzes, nicht durch Teilwesen. Die Einheit Gottes nach innen zu betonen, heißt natürlich, sich Probleme bezüglich der Unterscheidbarkeit des Sohnes einzuhandeln. Wenn Irenäus die Hypostasierung des Äons „Gedanke" oder „Nous" verhindern will, wie kann er dann auf der anderen Seite Eigenständigkeit des Christuslogos zulassen?

7.3.5 „Sohn" als blinder Fleck

Tatsächlich ist die trinitarische Stellung des Christuslogos *der* blinde Fleck in der Theologie des Irenäus. Zwar wird das Verhältnis der gegenseitigen Offenbarung von Vater und Sohn ausführlich und immer wieder traktiert, aber zu fragen, wie der Sohn aus dem Vater hervorgeht, fällt bei Irenäus unter das Neugier-Verbot. Der Mensch hat auf das Wort Christi zu hören (anstatt es bezüglich seiner Authentizität zu bezweifeln), er hat sich mit den vorliegenden Evangelien zu bescheiden (anstatt weitere Texte hinzuzunehmen), und er hat den Sohn als Sohn des Vaters zu glauben (nicht seine Zeugung zu erfragen).

> „Wenn mir darum einer mit der Frage kommt: 'Wie ist der Sohn vom Vater emaniert?', dann erwidere ich ihm: Diese Emanation beziehungsweise diese Geburt oder das Aussprechen (des Wortes durch den Vater) oder das Sichtbarmachen (des vorher verborgenen Sohnes) oder mit welchem Namen man seine unaussprechliche Geburt benennen will, weiß niemand, weder Valentin noch Markion, weder Saturninus noch Basilides, weder Engel noch Erzengel, weder Mächte noch Gewalten, sondern ganz allein der Vater, der gezeugt hat, und der Sohn, der gezeugt wurde."[34]

Die Kommunikationsanweisung des Irenäus lautet daher: Du sollst die Sohnschaft bezeugen, aber du sollst sie nicht erklären. Irenäus will die philosophischen Fragestellungen, die bei Justin Aufgabe der Religion sind, vermeiden, nämlich die Frage nach Anfang und Ende der Welt oder die Unterscheidung von weltzugewandtem Logos und transzendentem Vater. *Bei Irenäus spricht nicht der Logos durch Christus, sondern Christus spricht als fleischgewordener Logos, als menschgewordener Gott.* Um dieses religiöse Paradox, daß Gott Mensch sein kann und damit das Menschsein vergottet, dreht sich die

---

[33] Adv. haer. 1,12,2 (par. 2,13,3; 2,13,9; 2,28,3; 4,11,2). Die Wendung ist einer der wenigen Hinweise für philosophische Kenntnisse bei Irenäus. Er extemporiert die Formel des ersten „Entmythologisierers" Xenophanes: „*houlos hora, houlos de noei, houlos de t'akouei*". („Gott ist ganz Gesicht, auch ganz Verstand, auch ganz Gehör"). Diels/Kranz 21 B24.

[34] Adv. haer. 2,28,6.

gesamte Theologie des Irenäus.[35] Es ist der Punkt, von dem aus alles beobachtet wird, der aber selbst nicht beobachtet werden kann.[36] Sieht man dieses Frageverbot vor dem Hintergrund der philosophischen und der gnostischen Theologie sowie der Theologie des Justin und des Theophilus, die von Irenäus hochverehrt werden, dann wird deutlich, wie gewaltsam Irenäus sich auf biblische Bilder vom Sohn beschränkt. Bei Irenäus kommt Gott ganz auf die Erde, aber man darf nicht fragen, woher. Man muß das, was Gott von sich kundgetan hat, benutzen, um auszudrücken, wer er ist. Der „Sohn" kann nie als Codewert einem anderen Gegenwert gegenüberstellt werden, denn in ihm ist alles vereinigt: Fleisch und Geist und Seele, Gott und Mensch, Logos und Sophia. „Sohn" wird ausschließlich als Einheitssymbol verwendet, das heißt man kann ihn bekennen, aber nicht weiter auflösen.

himmlischer Vater | irdischer Christus → Offenbarung: Aussagen über den Sohn
Sohn

7.3.6 Codetheoretische Zusammenfassung

Für alle Offenbarungsreligionen ist die Position der Figur entscheidend, die dem Hochgott am nächsten steht und ihn erkennt. Wie kann man durch/über diese Figur den unerkennbaren Gott erkennen? Erst der orthodoxe Code des Irenäus entscheidet sich dafür, die zweite Person, welche das Paradox aus Unerkennbarkeit und Erkennbarkeit in der Schwebe hält, ganz auf die Ebene der Kontingenzformel zu verlegen, anstatt sie als eine Codeseite zu denken. Die Erkennbarkeit gehört damit schon in das umfassende und begrenzende Prinzip (die Kontingenzformel) hinein. Daher muß in der orthodoxen Position der Offenbarer sowohl Teil der Immanenz als auch Teil der Transzendenz sein. Der Offenbarer ist Grund für alle natürliche Theologie (Rückschluß aus Schöpfung auf ihren Erschaffer) als auch Grund aller direkten Offenbarung (Inspiration der Propheten, der Evangelien und der Kirche):

Transzendenz (Logos des Vaters) | Immanenz (Jesus Christus)
Gott (zweite Person)

Fehlte der Offenbarer auf einer der beiden Seiten, so könnten die in der Immanenz befindlichen Menschen das Transzendente nur durch „Immer-schon-erkannt-Haben" (gnostische Pneumafunken) erkennen:[37]

---

[35] Daher beginnt Buch 5, in dem Irenäus am selbständigsten seine Theologie entfaltet, mit dem Artikel über Christus.

[36] Irenäus läßt die beiden Aussagen unverbunden nebeneinander stehen: Der Sohn „koexistiert" mit dem Vater seit Ewigkeit, der Sohn ist vom Vater gezeugt. Adv. haer. 2,30,9: „*Semper autem coexistens Filius Patri*."

[37] Oder durch die Beobachtung der göttlich bevölkerten Welt (homerische Naturgötter) erreichen Transzendenz (Götter) | Immanenz (in Naturdingen)
olympische Vorgänge.

Transzendenz (Äonen des Vaters)	Immanenz (Funken)
Äonen	

Bei den Gnostikern wird von der Transzendenz auf die Immanenz geschlossen; alles in der Welt Geschehende ist eine Nebenfolge und ein fernes Abbild der Schichtungen im Pleroma. Die Kontingenzformel ist materialiter identisch mit der Transzendenz-Seite und bildet nur die formale Wiederholung des Pleromas, weswegen sie zwar gut die Logik innerhalb der Transzendenz wiedergibt (Ausgleichsvorgänge im Pleroma), die Verbindung zur Immanenz aber eine bloß abbildhafte Beziehung ist. Die Kontingenzformel unterscheidet sich zu wenig vom Code und unterscheidet folglich die Codeseiten zu wenig. Deshalb entsprechen sich beide Seiten ungestört und sind aufeinander abbildbar. Es gibt sozusagen keinen Puffer zwischen den Seiten, mit dem Überschüsse oder Unterbietungen erzeugt werden könnten (so z.B. ein unvorhersagbares Endgericht oder ein grundloser Anfang). Codetheoretisch teilt sich die Kontingenzformel, wenn sie zu eng einer der Codeseiten nachgebildet wird. Sie bildet dann das symmetrische Abbildverhältnis des Codes noch einmal ab:

Transzendenz (Pleroma)	Immanenz (Funken)
Pneuma	Sophia Achamoth

An Justin kann man sehen, wie sich eine zu große Symmetrie auch auf den christlichen Code auswirkt. Der Logos wird zu einem arbeitsteiligen Organ Gottes ausdifferenziert, das für alle Einwirkungen Gottes (funktional äquivalent zur Transzendenz) auf die Immanenz zuständig ist. Die Betonung dieser Funktion führt zu einer Annäherung des Christus an die reinen Funktionswesen Engel. Die Engelchristologie Justins kann somit als notwendige Folge eines Codierungsfehlers rekonstruiert werden:

Transzendenz	Immanenz
Gott	Logos

Justin und Irenäus halten an der Unbegreiflichkeit Gottes fest, aber aus verschiedenen Gründen. Für Justin ist Gott grundsätzlich unbegreiflich, aber der Logos war immer schon fragmentarisch begreifbar. Christi Offenbarung enthüllt nur den Grad der Fragmentierung, weil er die Vollform der Gotteserkenntnis ist. Dagegen argumentiert Irenäus, daß Gott vor Christi Erscheinen nicht erkennbar gewesen sein konnte. Ansonsten wäre die Offenbarung Christi überflüssig. Gott enthüllt sich erst nach und nach durch sein Wirken in der Geschichte. Irenäus mußte durch seinen Gottesbegriff zu einer anderen Begründung der Unbegreiflichkeit kommen als durch die Betonung der Entzogenheit in einem entlegenen Pleroma. Denn innerhalb des Pleromas

vollziehen sich die Emanationen und Vermählungen logisch nachvollziehbar. Der Unbestimmbarkeitspol „Transzendenz“ wird dadurch bestimmbar und immanent gemacht. Gegen die Pleromageschichte setzt Irenäus die Heilsgeschichte, die in der Immanenz stattfindet. Sie ist unableitbar, unvorhersehbar, Gott agiert in ihr aus seiner geschichtsmächtigen Souveränität heraus. Nur *post eventum* läßt er sich „bestimmen“, durch seine eigene Offenbarung läßt er sich Namen geben. Gottes Unbegreiflichkeit ist demnach keine notwendige metaphysische Bestimmung, sondern das Resultat aus dem Heilswirken Gottes in der Welt. Irenäus steht für die Orthodoxie, die weiß, daß Gottes Geheimnis nur in der Welt kommuniziert werden kann und daß dies von Gott so gewollt ist. Die sozialen, historischen, kontingenten Bedingungen gehören zur Botschaft selbst. Gott offenbart sich nicht *in der Immanenz*, Gott offenbart sich *als immanent*.

8 PROGRAMME

Im Unterschied zu Codierungen sind Programme flexibel. Sie stellen die Reaktionsfähigkeit eines Systems auf andere Situationen dar, sind sozusagen Selbstdefinition auf Vorrat. Weil ein System wahrnimmt, daß die Verwendbarkeit seiner Codierung durch den „Lauf der Zeit", durch Abnützung, Mißverständnisse, neue Mitglieder, neue Konkurrenten gefährdet ist, sorgt es für diese Fälle vor. Das System betreibt seine Selbstfortsetzung, indem es aktuell schon mögliche Zukünfte vorwegnimmt. So kann es als anderes (als sich Reformierendes, sich Korrigierendes, sich Bestätigendes) identisch bleiben und rückwirkend seine Kontinuität behaupten, weil der Fall der Diskontinuität bereits antizipiert worden ist. Einfache Systeme in einfachen Umwelten können mögliche zukünftige Umwelten vorwegnehmen und „planen". Das hat aber seine Grenzen. Je länger der Zeitraum und je komplexer die Umwelten, desto stärker wird sich das System auf sich selbst verlassen und die Eigenflexibilität erhöhen müssen, anstatt für eventuelle Fälle vorzubauen. Systeme bilden eigene Organe der Selbstveränderung aus, um besser auf Umweltveränderungen reagieren zu können. Programmierung wird also erst notwendig, wo einerseits nicht mehr von einer automatischen Selbstdurchsetzung ausgegangen werden kann, andererseits nicht mehr alle Ressourcen für die derzeitige Selbstdurchsetzung benötigt werden, sondern bei Gelegenheit abrufbar bleiben; wo also nicht alle Personen, nicht alle Ideen, nicht alle Funktionen in ihrer aktuellen, sondern in ihrer potentiellen Bedeutung gewichtet werden können. Wir untersuchen im folgenden Justin, den Valentinianismus und Irenäus daraufhin, worin die Notwendigkeit einer Programmierung gesehen wird und welche Ressourcen hierfür freigestellt werden. Worin besteht ihrer Meinung nach die Zukunftsfähigkeit der Rede von Gott?

8.1 Justins Programm

Justin vertritt die These, daß das Christentum durch die staatlichen Behörden ungerecht behandelt werde. Das Fortbestehen des Christentums hängt ganz eng zusammen mit der von Rom tolerierten Religionsfreiheit. Wäre sie gegeben, würde sich die vernünftige Religion von selbst durchsetzen. Jeder, der anständig lebt und vernünftig denkt, wird - frei von äußerlichen Hindernissen - zur christlichen Botschaft stoßen. Zusätzlich vertraut Justin darauf, daß die Vorbildlichkeit der Christen eine Attraktion nach außen ausübt. Wer Christ wird, wird auch ein moralisch besserer Mensch, das kann jeder sehen. Der nicht mit der Erbsünde, nur mit Irrtumsgeistern rechnende Justin *braucht keine Programme*, weil das Christentum das Ziel der natürlichen, selbsttätigen Erkenntnisgeschichte der Menschheit ist. Man muß nur die Hindernisse aus dem Weg räumen, und diese Hindernisse sind nicht religiöser Natur.

Deshalb ist Justins Kontingenzformel so schwach und ohne Begrenzungskraft. Sie braucht nichts zu kontingentieren. Die Existenz des Christentums wird letztlich durch keinerlei Kontingenzverdacht gefährdet und benötigt daher keine Kontingenzabsorption. Der Logos ist immer und überall. Man braucht für seine Auffindung kaum vorzusorgen.

8.2 Valentinianisches Programm: Neugier

Sicher wird man einiges von den Schilderungen des *vir ardens* Tertullian abziehen müssen,[1] dennoch kann sein Gesamteindruck, die Valentinianer seiner Generation - er weiß sich in Zeitgenossenschaft mit Ptolemäern und einem zeitgenössischen Axionicus[2] - träten großspurig auf, als gesichert gelten. Sie lehren mit dem Gestus, ein großes, kaum auszusprechendes Geheimnis zu besitzen, und zwingen die Hörer in eine Art Minderwertigkeitskomplex. Tertullian fühlt sich - wie auch Irenäus - gezwungen, die Einfachheit und Öffentlichkeit der kirchlichen Botschaft zu rechtfertigen. Er faßt seine Kritik an den Valentinianern in prägnanten Passagen zusammen: Sie fliehen das Vertraute und wenden sich dem Unbekannten zu, sie fliehen das Einfache und bevorzugen das Viefältige.[3]

8.2.1 Ästhetische Faszination

Wie kaum ein anderer hat von Balthasar den Neugier-Charakter der Gnosis herausgestellt, er spricht von der Gnosis als „religiös getarnte Lüsternheit“: „Die Gnosis aber, die, weithin aus Mitteln und Materialien der Bibel, sich ein absolut unchristliches Gebäude von höchstem intellektuellem und religiösem Anspruch aufgeführt hatte und viele Christen zu sich hinüberzog: dies war der Gegner, dessen das christliche Denken bedurfte, um sich selbst ganz zu finden. [...] Nie ist unverhüllter der Mensch, seine Struktur, seine Not und Tragik auf den Wandschirm des Himmels projiziert worden, um ihn durch Betrachtung dieses Großbildes seiner selbst zu faszinieren und angeblich zu erlösen.“[4] Von Balthasar kritisiert das Erlösungsversprechen der Gnosis, weil sich der Gläubige in der Betrachtung des Erlösungsdramas „verliere“ und diese „Ekstase“ mit der Erlösung verwechsle.

---

1 Tertullian parallelisiert in der Eingangspassage die Valentinianer mit den eleusinischen Mystagogen und Mysten. Vgl. Adversus Valentinianos 1. Wären die Valentinianer so verschwiegen, wie er es schildert, wäre Tertullian wohl kaum an die Vielfalt von Versionen des Mythos gekommen.

2 Tertullian, Adversus Valentinianos 4. Die Zeitgenossenschaft mit den Ptolemäern schließe ich daraus, daß er Material von den besonders produktiven Ptolemäusschülern, das er nachträglich noch erhalten hat, in Kap. 33-37 anfügt.

3 Vgl. Tertullian, Adversus Valentinianos 3 und 4.

4 Balthasar, H. U. v., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 2: Der Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, 32f.

Die gnostischen Systeme präsentieren sich wie Romane oder Heldensagen, die über ihre „story" hinaus vor allem Identifikationsangebote an den Leser machen. Je feiner die Lektüre und Kenntnis der Handlung und der Akteure, desto leichter wechselt der *lector in fabulam*. Zwar kennt auch die biblische Tradition kunstvoll geschriebene Erzählungen (Joseph, Jona, Esther), aber diese legen nie nahe, den ästhetischen Gewinn mit dem soteriologischen Anspruch zu vermischen. Das Drama des Jona-Buches besteht aus einer Geschichte zwischen Gott und einem Menschen unter Berufungsdruck. Sie erzählt weder das Drama, das in Gott vor sich geht, noch dasjenige, das im Menschen stattfindet. Der Text schaut nicht hinter die Kulissen. Dagegen erzählen gnostische Mythen alles, was auf der Bühne stattfindet, *und alles, was dahinter stattfindet*. Der Leser weiß, daß er mehr weiß als alle anderen, weil ihm nicht einfach die Interaktion Gott - Mensch mitgeteilt wird, sondern auch die Regieanweisung. Er erlebt das „Hochgefühl, ins innere Räderwerk des Seins selbst zu blicken".[5] Wer weiß, wie etwas funktioniert, weiß damit auch, wie es anders funktionieren könnte. Das Geschehen wird für ihn kontingent.

Sophia als Neugier

Das Erlösungsdrama der Gnosis entzündet sich im ptolemäischen Mythos an der *Unwissenheit und dem Wissenwollen* der Sophia. Die Ausgangslage ist folgende: Der Vater wird ausschließlich vom Nous erkannt. Dieser wird von der Sige (Schweigen) gehindert, „da sie diese alle zum Nachdenken [*eis ennoian*] bringen wollte und zu dem Verlangen [*pothon zêtêseôs*], ihren Propater, von dem die Rede war, zu suchen."[6] Aber die forsche Sophia reißt sich von ihrem Partner los und stürmt in „leidenschaftlicher Leidenschaft [*epathe pathos*]"[7] nach oben. Dort wäre sie von der Gesamtsubstanz beinahe aufgelöst worden, wäre sie nicht vom Grenz-Äon Horos abgedrängt und wieder zu sich selbst gebracht worden (*epistrepsanta eis heauton)*. Der Mythos führt eine subtile Unterscheidung ein zwischen einem suchenden Nachdenken über Gott, das richtig ist, und einem leidenschaftlichen Hinaufstürzen, das falsch ist und von Gott wegführt.[8] Die Valentinianer verstehen sich keineswegs als enthusiastisch-mystische, sondern vielmehr als spekulativ-ergründende Christen. Wer nicht die Befugnis hat, Gott zu ergründen, soll es auch nicht versuchen. Er soll in seinem natürlichen Gottverlangen und so in der Nähe Gottes bleiben. Dies klingt zunächst sehr bescheiden. Dann wären die Valentinianer die Vertreter theologischer Bescheidenheit. Aber Sophia ist das Vorbild der Psychiker, nicht der Pneumatiker.

---

5 Ebd., 40. Balthasar schwankt in seinen Verurteilungen: Einerseits wirft er der Gnosis vor, sie öffne die Gottheit, andererseits daß sie sie verdunkle. Vgl. ebd., 41-43.

6 Adv. haer. 1,2,1.

7 Adv. haer. 1,2,2.

8 Vgl. Quispel, G., Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951, 88. Quispel nimmt an, diese Unterscheidung „natürlicher Drang - krankhafte Leidenschaft" stamme aus der Stoa.

Der Mythos geht weiter: Nach der Sophia-Episode macht der Nous die Gnosis allen Äonen offenbar. Über die Wirren der Weltentstehung gelangt durch Ausgeburt (nicht durch Schöpfung) etwas dem Pleroma Wesensgleiches (Frucht, Same, Gnade)[9] in einige Seelen in der Welt. Diese sind Teile der unmittelbaren Gottesschau, wie sie auch die Äonen genießen. Daß im Pleroma ausgerechnet der Äon namens Sophia (Weisheit, vor allem Philosophie) fällt und nicht der Nous (Gotteskenntnis) oder der Theletos (Streben) und daß Sophia ausgerechnet vom Äonenpaar Christos/Pneuma orientiert wird, ist nicht eine etymologische Laune, sondern theologisches Programm: Auch das liebevolle Streben (*philia*) nach Weisheit, nach Wissen über Gottes Sein, führt von Gott weg. Sophia weiß nicht, daß der Propater unerkennbar ist. Sophia fällt nicht etwa, weil sie ein Gebot überträte, sondern weil sie unwissend ist.

Worin besteht die Unwissenheit genauerhin? Sophia will den schlechthin Unerkennbaren erkennen. Dabei übertritt sie die Grenze zwischen dem Pleroma und dem Zentrum des Pleromas, zwischen den Emanationen und dem einzig nichtemanierten Bythos. Übertrifft die Gnosis damit nicht die Transzendenzanforderungen der christlichen Theologie? Entspricht dieser Mythos nicht genau dem religiösen Code: Unterscheidung der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz? Vermeidet der Mythos nicht den populärreligiösen Fehler, die Transzendenz ausschließlich als Gegenüber der Immanenz zu behandeln?

Programmierungsfehler der Gnosis

Die valentinianische Gnosis begeht bei aller Vorsicht gegenüber Transzendenzverletzung einen Programmierfehler: Die Unerkennbarkeit Gottes wird als gesteigerte Transzendenz anstatt als respezifizierbare Transzendenz von Transzendenz und Immanenz gedacht. Im Grunde stellt das Pleroma nichts anderes dar als eine Immanenz auf höherem Niveau. Anstatt Gott aus der Transzendenz zu nehmen und als Kontingenzformel zu verwenden, verankert der Gnostizismus Gott im Pleroma. Gnosis will Gott schützen, indem sie seine Zugänglichkeit erschwert (Das ist der esoterische Zug: Vorschaltung des Nous, des Christos ...) und seine Merkmale abstrahiert (Das ist der gnostische Zug: Hypostasierung aller Äußerungen). Alles, was Gott ist, wird als eigener Äon verselbständigt. Gott bleibt wie eine Hülle zurück, die alles umfaßt, doch selbst unfaßbar ist. Über ihn darf man nichts sagen, und über ihn ist nichts zu sagen. Die Transzendenzsteigerung der Gnosis geschieht durch reine Negation gegenüber der Immanenz (Unnennbar, Undenkbar, Unsichtbar). Gott ist selbst für die Äonen unerkennbar. Der Code wird auf der Transzendenzseite ausgezogen und zum spekulativen Programm erhoben. Gnostische Ethik und gnostischer Ritus sind Weltnegationsprogramme.

---

[9] Vgl. Adv. haer. 1,4,5; 1,5,5; 1,6,4.

Die orthodoxe Position dagegen negiert anders: Anstatt nur die Immanenz zu negieren, negiert sie Immanenz und Transzendenz. Das ist die Umkehrung der Abstraktionsrichtung. „Umkehrung" meint nicht eine nebulöse Aufhebung in noch höhere Sphären, sondern die Konkretisierung, die Respezifikation des Abstrahierten; codetheoretisch gesprochen: den re-entry des Ausgeschiedenen in das Unterschiedene und die Ermöglichung des Gedankens, daß Gott selbst in die Welt kommt. Der wahrhaft transzendente Gott darf codetheoretisch nicht auf den Himmel beschränkt bleiben, er muß auch in die Welt kommen können. „Gott" fungiert als Kontingenzformel für beide Codeseiten. Er ist nicht die Differenz zwischen Transzendenz und Immanenz, sondern der, welcher diese Differenz differenziert und zusammenhält. Die Kontingenzformel bestimmt Anlässe und begrenzt das Spektrum der Differenzierung. Der wahrhaft transzendente Gott ist die Einheit der Differenz von Transzendenz und Immanenz. Er ist folglich nicht allein bestimmt als Negation der Immanenz, sondern auch als Negation der Transzendenz, als Affirmation der Immanenz. Gott ist der Herr des Himmels, er ist aber auch der Herr der Schöpfung. Gerade letzteres wird im Gnostizismus an den Demiurgen delegiert. Letztlich treibt dieser Wille zum Wissen das Heilsgeschehen an, weil die Liebe zu Gott als Erkenntnisdrang mißverstanden wird. Die soteriologische Ausrichtung des gnostischen Mythos ist von Anfang an philosophisch; als Liebe zur Weisheit orientiert, Weisheit freilich nicht in Dingen der Lebensgestaltung, sondern in Dingen des Göttlichen. Die Liebesmetaphern brechen bei Irenäus die religiöse Spekulation ab, bevor das Gottesbild in nicht mehr anbetungsfähige Einzelteile zerfällt.

8.2.2 Geheimnis als Kommunikationsverbot

Bevor wir das Wissensprogramm der Gnosis und ihre Bekämpfung durch Irenäus untersuchen, müssen einige systemtheoretische Erläuterungen zur Einschränkung von Wissen durch Kommunikationsverbote und durch Medienbegrenzung gegeben werden.

Nach unserer Definition handelt religiöse *Kommunikation von Inkommunikablem*, da sie sich am Bezugsproblem entzündet, Unbestimmbares handhabbar zu machen. Esoterisch wird eine Religion, wenn sie die Kommunikation selbst inkommunikabel macht. Man muß unterscheiden, ob eine Kommunikationsbeschränkung Nichtkommunizierbarkeit eines Mysteriums oder Geheimhaltung von Wißbarem meint. Die gnostischen Schriften beziehen sich immer wieder auf geheime Unterweisungen Jesu an seine Jünger. Sie erhalten privilegierte Einsichten in transzendente Vorgänge und kommunizieren Unwißbares als geheimes Wissen. Auch die Gnosis handelt mit Inkommunikablem, doch bezieht sich die Inkommunikabilität auf die Operation (Weitergabe von Selektionsgewinnen), nicht auf die Unterscheidung (Erzeugung von Selektionsgewinnen). Das hat schwerwiegende Folgen, weil unter der Decke der Geheimhaltung Kommunikationen blühen: Geheimhal-

tung heißt, etwas der Negierbarkeit zu entziehen, um Negationen intern abarbeiten zu können.

Die Funktion des Pneumas ist es, zu zeigen, daß die Welt kein Pneuma besitzt und daß es nur sporadisch und ungleichmäßig gestreut in ihr vorkommt. Pneumasamen sind kein übernatürliches Existential, das allen zukommt, sie sind Prädestination, über die wiederum nur die Prädestinierten Bescheid wissen. Weil *Geheimhaltung selbst als religiöser Vorgang gewertet wird* (nicht als sozialer Vorgang), wird der Eingeweihte dazu verpflichtet, das Wissen vom Geheimen als geheimes Wissen zu kommunizieren. Abgeschlossenes religiöses Wissen läßt sich leichter auf sich selbst beziehen und mit sich kombinieren. Das Wissen bestätigt sich zunehmend selbst und unterdrückt Negierbarkeit.

Anschaulich wird das an der repetitiven Struktur des ptolemäischen Mythos: Dasselbe wiederholt sich auf verschiedenen Ebenen. Was bei der oberen Sophia inkonsistent ist (Fall aus Pleroma durch Hinwendung zum Höchsten, Adv. haer. 1,2,4), kann mit dem Parallelvorgang der unteren Sophia erklärt werden („Hinwendung" ist nicht pneumatische Erkenntnis, sondern psychischer Art, Adv. haer. 1,5,1). Hinzu kommt, daß die Zunahme an Unterstellungen und Vermutungen von außen zur Beschleunigung der Abschottung beiträgt. Der ptolemäische Mythos kennt das schlechthin Inkommunikable: den Bythos. Seine Unerkennbarkeit ist derart absolut, daß die Spekulationen über ihn blühen. Jemand, der gar nichts von sich offenbart, muß sich alles gefallen lassen.

„Kommunikationsverbote erlauben sonst nicht mögliche oder doch unwahrscheinliche Kommunikation."[10] Der Sinn esoterischer Geheimhaltung besteht darin, religiöses Wissen wenigen Eingeweihten und Geistbegabten mitzuteilen. Die Restriktion des beliebigen „Weitersagens" ermöglicht gezieltes Weitersagen und stärkt gerade dadurch Vertrauen (vgl. das Beichtgeheimnis, die ärztliche Schweigepflicht oder das Bankgeheimnis).[11] Nur demjenigen, dem man abnimmt, daß er seine Affekte unter Kontrolle hat und „etwas für sich behalten kann" will man Geheimnisse anvertrauen. Nur demjenigen, dem man abnimmt, daß er nicht jede Belanglosigkeit „unter dem Siegel der Verschwiegenheit" weitersagt, glaubt man Geheimnisse. Damit ist ein wesentliches Merkmal der geheimen Kommunikation erfaßt: Heimlichkeit lohnt sich nur bei wichtigen Dingen. Es geht bei Geheimnissen immer um Innerstes (Beichte), Entscheidendes (ärztliche Diagnose), Wertvolles (Kontostand). Es geht um etwas, das sich kaum ausdrücken läßt, weil es besonders intim (Sünden), besonders angsterregend (Krankheiten), besonders gefährlich (Besitz) ist. Wäre offenbar, daß die geheime Botschaft aus normalem oder gar bana-

[10] Hahn, A., Soziologische Aspekte von Geheimnissen und ihren Äquivalenten, in: Assmann, A./Assmann, J. (Hg.), Schleier und Schwelle, Bd. 1: Geheimnis und Öffentlichkeit, München 1997, 23-39, hier 23.

[11] Das gilt auch beim Verrat: Nur wenn der Verräter sicher sein kann, daß sein Verrat geheim bleibt, wird er ihn begehen.

lem Wissen besteht, würde die Geheimhaltung stoppen, weil keiner etwas ohne Nachrichtenwert weitersagt („Das weiß schon jeder"), oder weil viele es öffentlich machen („Das darf jeder wissen"). Die geheime Kommunikation von banalem Wissen löst sich bald in Öffentlichkeit auf.[12] Man kann also schließen: Wo immer Geheimnisse auftauchen, wird etwas Besonderes verborgen. Man kann aber argwöhnen: Ist ein Wissen nur deshalb eine Besonderheit, weil seine Verbreitung künstlich verknappt wurde? Daher muß genauer geklärt werden, worin Geheimnishaftigkeit besteht. Hier bieten sich zwei Möglichkeiten an: Geheimnisse, die man nicht wissen *darf*, und Geheimnisse, die man nicht wissen *kann*. Von außen bleibt ununterscheidbar, ob sich das Geheimnis auf die *Kommunikation* oder auf das *Bewußtsein* von Inhalten bezieht. Geheime Kommunikation beschränkt den Kreis der Mitwisser. Man nennt sie *Arkana*. Geheimes Wissen dagegen schränkt die Intelligibilität des Gegenstandes ein. Man kann ihn nie ganz ergründen, weil er anders oder größer ist als das menschliche Wissensvermögen. Man nennt diesen Fall *Mysterien*.

Arkandisziplin: Nicht-Kommunizieren-Dürfen

Die Arkandisziplin herrscht nicht erst bei Geheimbünden, wo sie die Geheimhaltenden zusammenschweißt, weil das Geheimnis vernichtet wird, wenn nur ein einziger sein Schweigen bricht,[13] sondern dient allen Gesellschaften zur Strukturierung. Nicht jeder braucht alles zu wissen. Die Ungleich-Verteilung von Wissen darf nicht als Benachteiligung mißgedeutet werden, sie dient zunächst der Entlastung. Kinder sollen nicht vor dem Übergang ins Erwachsenenlager die „Geheimnisse" des Krieges, der Sexualität oder der Religion wissen. Daher geht mit der Initiation eine gezielte Unterweisung einher: militärische Übung, sexuelle Aufklärung, religiöse Kenntnisse. Die Unterwiesenen rücken in den Kreis der Geheimnisträger auf. So können Jung und Alt, Schwach und Stark, Unreif und Geschlechtsreif und - für den religiösen Bereich - Laie und Priester unterschieden werden. Diese Arkana sind aufgeschobene Enthüllungen. Sie dienen dazu, Erwartungen zu übertreffen. Man verheimlicht eine lange und kontinuierliche Vorbereitung und überrascht die Öffentlichkeit mit einem fertigen Ergebnis.[14] Auch das Neue

---

[12] Nur unter sozial gespannten Bedingungen kann Banales als Geheimnis kommuniziert werden, weil es zur Abgrenzung benötigt wird, z.B. Parolen für den Zutritt.

[13] Vgl. die klassische Studie Simmel, G., Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (= Gesamtausgabe Bd. 11), Frankfurt am Main 1992, 383-455.

[14] Diese Dialektik aus künstlicher Verknappung und plötzlicher Übertragung von Information verbindet unterschiedliche Phänomene miteinander: zum Beispiel eine Überraschungsfeier mit einer Papstwahl und einer Kabinettssitzung. Der Prozeß wird geheimgehalten, das Ergebnis schließlich als unumstößlich präsentiert. Würde man von der Mühe und den Kosten der Vorbereitung erzählen, wäre die Feier gestört. Ebenso wäre die Akzeptanz von Beschlüssen gefährdet, würde man von dünnen Mehrheiten und gleichwertigen Alternativen berichten. Daß man von turbulenten Papstwahlgängen nichts zu berichten weiß, ist ein Beweis für das Funktionieren der Arkandisziplin.

Testament kennt Arkana, zum Beispiel das sogenannte „Messiasgeheimnis“[15], ein Leitmotiv des Markusevangeliums (Dämonenerkenntnis, Schweigegebote, Jüngerunverständnis, Parabeltheorie[16]). Der Redaktor fügte immer wieder retardierende Elemente ein, um die Messiaserkenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz und der Frauen am Grab umso grandioser hervortreten zu lassen. Das „Messiasgeheimnis“ ist ein vorläufiges und personenbezogenes Geheimnis und auf Auflösung hin angelegt. Es besagt nicht die Unerkennbarkeit des Gottessohnes. Im Grunde behandelt das Markusevangelium damit keine Erkenntnis-, sondern ein Multiplikatorenfrage. Die immense Reaktion der christlichen Theologie auf das „Messiasgeheimnis“ belegt, wie fremd Esoterik dem Kirchenchristentum war und ist.

Das orthodoxe Christentum hat sich gegen die Ungleich-Verteilung innerhalb der eigenen Gemeinschaft entschieden. Jeder Getaufte hat Zugang zum vollen heilsrelevanten religiösen Wissen. Auch die Wissensdifferenz nach außen wird durch die Pflicht zur Mission und zum standhaften Bekenntnis vor weltlichen Autoritäten nivelliert. Das Christsein und das dazugehörige Wissen sind vom Selbstverständnis her *factum publicum*. Es gibt weder Verheimlichungspflicht noch Verheimlichungsrecht. Der Glaube ist geradezu das Gegenteil von Geheimnis, nämlich Feststehen (hebräisch: *ämät*).

Eine Sonderform des Arkanums ist die notgedrungene Geheimhaltung, an der sich die frühchristliche Frage entzündet, wann und wo der *status confessionis* gekommen ist. Die Gnostiker tendieren hier zur Notlüge, indem sie die Verheimlichung des religiösen Bekenntnisses angesichts äußerer Bedrohung erlauben. Dies ergibt sich sowohl aus den Klagen der Kirchenväter über die Feigheit[17] und Laxheit[18] der Gnostiker als auch aus dem Selbstverständnis der

---

[15] Den Begriff geprägt hat Wrede, W., Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen (4. Auflage) 1969 (1. Auflage 1901). Wrede erklärt die jesuanische Esoterik so: Da Markus Material vorliegt, das Jesus als auferstandenen Messias zeichnet, er aber dieses Material in die vorösterliche Geschichte einbauen will, läßt er Jesus seine eigene Messianität bewußt verbergen. Vgl. in aller Kürze Marxsen, W., Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme, Gütersloh (4. Auflage) 1978, 142f., und aus relgionswissenschaftlicher Sicht Stroumsa, G. G., From Esotericism to Mysticism in Early Christianity, in: Stroumsa, G. G., Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism, Leiden/New York/Köln 1996, 147-168, hier 160f. Stroumsa beobachtet die von der Patristik bis heute andauernden Versuche „to explain away such verses“.

[16] Mk 4,10-12: „Als er mit seinen Begleitern und den Zwölf allein war, fragten sie ihn nach dem Sinn seiner Gleichnisse. Da sagte er zu ihnen: Euch ist das Geheimnis [*mystêrion*] des Reiches Gottes anvertraut; denen aber, die draußen [*tois exô*] sind, wird alles in Gleichnissen gesagt; denn sehen sollen sie, sehen, aber nicht erkennen [*blepôsin kai mê idôsin*]; hören sollen sie, hören, aber nicht verstehen [*akouôsin kai mê syniôsin*], damit sie sich nicht bekehren und ihnen nicht vergeben wird.“ *Blepein* und *idein* bezeichnen die Differenz zwischen dem vergeblichen aktiven Er-Blicken des Menschen und dem gnädigen Sich-sehen-Lassen Gottes.

[17] Vgl. Adv. haer. 3,18,5: Von der Forderung Jesu, das Martyrium auf sich zu nehmen; 4,33,9: Die Martyrien der Kirchenchristen sind ein Beweis für die Wahrheit der aposto-

Gnostiker, die sich als Pneumatiker wähnen und in ihren Inquisitoren ohnehin nur Psychiker sehen können. Ihnen die eigene geistige Herkunft zu erklären, wäre nicht nur gefährlich, sondern darüber hinaus auch sinnlos.

Mysterium: Nicht-Kommunizieren-Können

Von *Mysterien* kann erst dann gesprochen werden, wenn die Geheimnisträger wissen, daß ihr Wissen prinzipiell unauslotbar ist. Das Mysterium verdankt sich seiner Kommunikationsform: Nicht weil ein Transzendentes unaussprechbar ist, wird es geheim kommuniziert, sondern weil es geheim kommuniziert wird, ist es unaussprechbar. Bereits Platon bestimmt das *mystêrion* als philosophische Schau des unergründlich Transzendenten, der wahren Schönheit.[19] Selbst wenn man es öffentlich ausspräche, verlöre es seinen Geheimnischarakter nicht.[20] Wer über das Mysterium nachdenkt oder von ihm spricht weiß, daß er es nur in Symbolen und Gleichnissen tut. Je transzendenter das Geheimnis angesetzt wird, desto unsicherer ist das immanente Wissen und desto irrelevanter seine Kommunikation in der Immanenz.[21] Die Bildung von Formen zu verbindlichen Ketten wird mit zunehmendem Ab-

---

lischen Tradition. Irenäus verwendet hier ein Argument, das von Justin schon benutzt wird. Dieser bewies den Vorzug Jesu vor Sokrates damit, daß dieser für seine Idee zwar selbst in den Tod gegangen, daß aber keiner seiner Anhänger für seine Lehre in den Tode gegangen sei. Vgl. 2Apol. 10,7. Bei Irenäus wird dies zu einem martyriologischen Gottesbeweis ausgebaut.

18 Vgl. Rudolph, K., Geheimnis und Geheimhaltung in der antiken Gnosis, in: Rudolph, K., Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze, Leiden/New York/Köln 1996, 220-243, hier besonders 229-233. Rudolph weist auf die Erfindung der „Adiaphora" durch Irenäus hin, wenn er den Gnostikern (Adv. haer. 1,6,3) „Indifferenz" bezüglich schändlichen Praktiken wie Essen von Götzenopferfleisch und Teilnahme an heidnischen Festen und Zirkusspielen vorwirft. Auch wenn die Libertinismus-Vorwürfe der Häresiologen meist pauschal sind, sehe ich in diesen Vorwürfen durchaus Irenäus' eigene Beobachtung aus seiner Zeit in Rom oder Lyon, wo es ebenfalls ein Theater gab. Er trifft damit das souveräne Selbstverständnis der urbanen Valentinianer, die meinten, von der Schädlichkeit solcher Vorgänge abstrahieren zu können. Bei aller Bildung gehörten die Valentinianer wahrscheinlich nicht zur oberen Elite, sondern zu den religiösen und philosophischen Laienintellektuellen der mittleren Bildungsschicht (Händler und Beamte) in den Städten des römischen Reiches. Soziologisch spricht für diese Verortung, daß Händler und Beamte ihre Nicht-Aristokratie durch die Annahme eines metaphysischen Adels als Pneumatiker kompensieren konnten. Die klassische Stelle für diese Hypothese ist Weber, M., Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen (5. Auflage) 1972, 304-310.

19 Vgl. Platon, Symposion 210a.

20 Ein „Mysterienkult", bei dem diese Differenz nicht mitkommuniziert wird und der einen magischen Kult auf Eingeweihte beschränkt, fällt unter die Kategorie „Arkanum". Vgl. Böhlig, Mysterion und Wahrheit. Ein Beitrag zur Theologie und Religionsgeschichte des Neuen Testaments, in: Böhlig, A. , Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte, Leiden 1968, 3-40, hier besonders 13-16.

21 So erklärt sich die Geringschätzung des Martyriums durch die Gnostiker: Welchen Sinn hat es, in der Welt Glaubenssätze standhaft zu bekennen, wenn diese Sätze das Geheimnis nicht wiedergeben?

stand schwieriger, die Vervielfältigung von Formen und ihre lose Koppelung leichter. Gerade das Wissen, daß man das Geheimnis nie ganz wissen kann, schützt dieses. Es kann kaum geschändet werden. Die ständigen Angriffe des Irenäus, die Gnostiker würden Gott durch ihre Hinzuerfindungen lästern, lassen vermuten, daß Irenäus die Gnostiker theologisch nicht verstanden hat. Man kann den Unerreichbaren nicht tangieren, man kann ihn höchstens nicht erkennen. (Lebhaft schildert Irenäus das bedeutungsvolle Schweigen der Gnostiker: Zeige man ihnen eine Schriftstelle, so wögen sie den Kopf hin und her und meinten, es sei unmöglich, jedem den tieferen Sinn zu erklären. Besser sei es zu schweigen, weil man damit die obere Sige abbilde.[22])
Der Gnostizismus verteilt das religiöse Wissen auch innerhalb der Gemeinschaft ungleich: Es gibt Pneumatiker, die das Wissen haben. Es gibt Psychiker, die nicht wissen können, ob sie das Wissen haben. Und es gibt Hyliker, die es nicht haben. Die drei Klassen sind nicht Phasen des religiösen oder moralischen Wachstums, sondern religiöse Asymmetrien, die Annahme einer religiösen Chancen-Ungleichheit.[23] Dieser Umstand lädt dazu ein, über das Geheimnis im Schutz der Immanenz-Transzendenz-Dichotomie beliebig nachzudenken. Es liegt in der Tendenz von Mysterien, die Geheimhaltung zu verlängern. Das ist dann der Fall, wenn auch die Symbole des Mysteriums für mysteriös gehalten werden. Das religiöse Wissen gibt nicht Aufschluß über das Transzendente, es ist Anlaß zu weiterer Ergründung. Die Gnosis hat sich für diese Alternative entschieden. Symbole und Gleichnisse des Pleromas bilden selbst noch einmal ein Geheimnis, das es aufzuschließen gilt. Dies kann durch Zahlenspekulation, Personentypologien oder Fremdzitate geschehen. Jede religiöse Kommunikation wird dadurch entwertet. Die Offenbarung bietet eigentlich keine Offenbarung, sondern ist Anlaß weiterzusuchen.

Vom Horchen zum Hören: Rezeptionsverunsicherung

Für Geheimnisse im religiösen Bereich ist das Gefälle von Gott (= überirdischer Geist) und Mensch (= irdischer Leib) konstitutiv. Jede Religion muß dieses Gefälle überwinden, damit sie von Gott reden kann. Sie muß es aber auch aufrechterhalten, damit Gott einen kognitiven Vorsprung behält, was zu seinem Wesen gehört. Die Gnosis hat das Gefälle extrem steil angelegt, die Orthodoxie hat als Reaktion darauf einen kleineren Neigungswinkel angesetzt. Zwischen Gott als Geist und dem Menschen als Leib sind Spontaneität und Rezeptivität ungleich verteilt. Gott spricht, der Mensch hört. Gnostisch formuliert: Der Propater spricht den Logos, die Menschenseele wird mit Engeln vermählt. Irenäisch formuliert: „*Deus quidem facit, homo autem fit*.“[24]

---

[22] Vgl. Adv. haer. 4,35,4.

[23] Diese Asymmetrie löst viele Probleme: den unterschiedlichen Erfolg der Missionspredigt (Warum glauben manche, manche nicht?), die Aporie der göttlichen Gnadenwahl (Warum kommt der Gläubige zum Glauben, der andere nicht?), die Vieldeutigkeit der Offenbarung (Warum liest der eine dies daraus und ein anderer anderes?).

[24] Adv. haer. 4,11,2.

Gott handelt aktiv, der Mensch verhält sich passiv. Für die Erlangung von religiösem Wissen bedeutet das: Gott spricht, der Mensch nimmt seine Offenbarung entgegen. Dazu muß er schweigen. Für die Beschreibung des Kontakts mit Gott spielen deshalb vor allem Metaphoriken eine Rolle, die das Rezeptive betonen: das Hören, nicht das Horchen, das Schauen, nicht das Lugen/Spähen. Das Transzendente läßt sich nicht zum Gegenstand von Erkenntnis machen, es gibt sich selbst zu erkennen. Auf der immanenten Seite führt dies zu der Anweisung, der Gläubige möge still werden, warten und demütig aufblicken. Was bereits aus der zwischenmenschlichen Interaktion bekannt ist - nämlich daß man nur reden kann, wenn die anderen den Mund halten -, kann auf das Verhältnis zu Gott übertragen werden: Gott redet nur, wenn der Mensch ganz Ohr ist. Es trifft auch auf die schriftlich fixierte Offenbarung zu: Der Leser versteht die heiligen Schriften nur, wenn er die Zeichen sprechen läßt und darauf verzichtet, seine eigene Sprache hineinzulesen. Die Gnostiker haben dieses Modell hypostasiert: Die Offenbarung *ist*, wo das Weltliche nicht ist; bzw. das Weltliche ist dasjenige, wohin das Pleromalicht nicht dringt. Nicht: In der Welt ist das Göttliche verborgen, sondern: Die Welt ist die Verborgenheit des Göttlichen.[25]

[25] Nicht-valentinianische Gnosis wie die Naassener vertieft diese Dichotomie. Erst bei diesen nicht-hellenisierten Gnostikern findet man das, was man gemeinhin mit „Dualismus“ bezeichnet. Danach ist die Welt aktive Verbergung durch täuschende Gegengötter. Offenbarung geschieht dann als Kampf gegen diese Mächte und die Intervention des Heilands. So endet der „Naassener-Psalm“ mit der Bitte Jesu an den Vater:
„Sieh drein, Vater.
Vom Bösen gesucht, schweift dieses auf der Erde
umher, was von deinem Wehen ist
es sucht dem bitteren Chaos zu entfliehen
und weiß nicht, wie es durchkommen soll.
Darum sende mich, Vater.
Mit Siegeln will ich herabsteigen,
alle Äonen will ich durchwandern,
alle Geheimnisse will ich eröffnen,
die Gestalten der Götter will ich zeigen.
Das Verborgene des heiligen Weges
will ich überliefern, Erkenntnis erweckend.“
Hippolyt, Refutatio 5,10,2. in: Foerster, W., Die Gnosis, Bd. 1: Zeugnisse der Kirchenväter, Zürich/Stuttgart 1969, 362. Dualistische Voraussetzungen führen zu einer Selbstverstärkung der Esoterik durch folgende Figur: Wenn es in der Welt widrige Mächte gibt, dann muß die Wahrheit vor ihnen geschützt werden. Die Wahrheit kann nicht wie eine „Perle im Schmutz“ unbeeinträchtigt ihr Exil überdauern, man muß beide auseinander halten. Das kann unter zwei Perspektiven geschehen: Entweder entfernt man den Schmutz durch Zurückdrängen des Immanenten (Askese, Weltabkehr) oder man pflegt die Perle durch Abschottung von profaner Berührung (Nicht-Aussprechen, Bilderverbot). Bei den Valentinianern kann ich weder das eine noch das andere finden und würde sie daher vom Dualismus- wie auch vom Esoterik-Verdacht freisprechen.

Vom Hören zum Lesen: Multiplikationsverunsicherung

Esoterik entsteht stets an der Reibungsfläche von Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Sobald die Augen/Ohrenzeugen-Kette zur Urprungsoffenbarung reißt und die Gläubigen sich auf ein heiliges Dokument verlassen müssen, entsteht der Verdacht, nicht alles, was gesagt worden sei, sei auch niedergeschrieben worden. Die spätantiken Intellektuellen wissen die Zuverlässigkeit der mündlichen Überlieferung zu schätzen. Sie haben dabei nicht die Weitergabe eines Gerüchts vor Augen, sondern den antiken Schulbetrieb, in dem man das Wesentliche durch Vor- und Nachsprechen auswendig lernte. Clemens von Alexandrien zitiert ein Lehr-Axiom Platons: „Das sicherste Mittel dagegen ist aber, wenn man nichts aufschreibt, sondern alles dem Gedächtnis einprägt. Denn es ist ganz unmöglich, daß das, was einmal geschrieben ist, nicht an die Öffentlichkeit kommt."[26] Gerade die religiösen Wahrheiten stehen in Verdacht, durch schlechte Kopisten und schlampige Diktate nicht adäquat zu Papyrus/Pergament gebracht worden zu sein. Der Verdacht der Unzuverlässigkeit haftet jedoch auch der mündlichen Weitergabe an, denn göttliche Offenbarungen sind keine Schulstunden, in denen man nachfragen und wiederholen kann. Sie überfallen den Menschen unerwartet und teilen ihm unfaßliche Dinge mit.

Weil das Hören unzuverlässig ist, beginnen einige Offenbarungsberichte mit dem Schreibbefehl[27] oder die Offenbarung wird von einem Parakleten assistiert, damit der Visionär das Gehörte behalten kann.[28] Die christliche Tradition kennt in den ersten beiden Jahrhunderten beides: die *Worte* des Herrn oder der Apostel und die *Schriften* über den Herrn oder die Apostel. Man kann nun den Wahrheitsgrad des religiösen Wissens auf *logoi* und *graphê* ungleich verteilen, indem man annimmt, Christus habe den Aposteln nicht alles in Deutlichkeit gesagt, sondern nur verschlüsselt, weil sie dafür noch nicht reif waren. Sie zu verstehen bedarf der Hinzuziehung der mündlichen Tradition.[29] Je stärker aber die *logoi* zu *graphai* werden, indem man sie in

---

[26] Clemens von Alexandrien, Stromateis 5,65,3 (= BKV, Bd. 36, 176).

[27] Vgl. Apk 1,19; Jakobus-Apokryphon NH 1,2,7-1,2,16. Die „Jakobus-Apokalypse" stellt sich vor als Niederschrift einer Erscheinung des Auferstandenen, während die Jünger sich an die öffentlichen und geheimen Offenbarungsworte des Herrn erinnern. Die „Epistula Apostolorum" überspringt das Übertragungsproblem, sie tritt als Brief Christi an seine Jünger auf, enthält aber Erinnerungen und Wissen *aus der Sicht* der Jünger. Vgl. EpAp 1-2.

[28] Vgl. Joh 14,26: „Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe." Hermas wird von seiner Vision überfordert: „So hörte ich große und wunderbare Dinge, die ich mir aber nicht merken konnte." Hirt des Hermas, Vision 1,3,5. Berger, K./Nord, Ch., Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt am Main/Leipzig 1999, 818-913, hier 820.

[29] Irenäus wirft den Valentinianern vor, sie entwerteten durch die Annahme einer unvollständigen „Erstschrift" die apostolische Autorität. Vgl. Adv. haer. 3,1,1. Seine bekannte

Herrenwortsammlungen fixiert, desto mehr „verschwindet“ die mündliche Tradition. Auf dieser Linie liegt das weit verbreitete „Thomas-Evangelium“. Es will Verborgenes mitteilen („Das sind die Worte Jesu, des Lebendigen. Sie waren bis jetzt verborgen. Didymos Judas Thomas hat sie aufgeschrieben.“[30]), hebt aber dadurch, daß es Herrenworte *als Schrift* präsentiert, deren Heimlichkeit auf: Das ThEv war weit verbreitet. Schriften sind - auch wenn sie als Apokryphon daherkommen - immer exoterisch. Nichtschriftliches Wissen kann dagegen durch Verschweigen verheimlicht werden. Es kann als Ahnung auch in großer Unbestimmtheit vorliegen und eignet sich daher, das Unbestimmbare schlechthin, die Transzendenz, darzustellen.

Die immense Produktion von Schriften im 2. Jahrhundert bringt als Komplementärphänomen die Vermutung hervor, der Offenbarer habe noch vieles gesagt, was nicht aufgezeichnet worden sei: „Es gibt aber noch vieles andere, was Jesus getan hat. Wenn man alles aufschreiben wollte, so könnte, wie ich glaube, die ganze Welt die Bücher nicht fassen, die man schreiben müßte.“[31] Nicht nur, daß der Herr das Geoffenbarte verschlüsselt weitergegeben hat, er hat einiges gar nicht oder nur ganz bestimmten Jüngern gesagt.[32] So springt die Unvollständigkeitsvermutung vom Mündlichen auch auf das Schriftliche über. Plastisch ist das im „Jakobus-Apokryphon“ ausgedrückt. Dort anerken-

---

Lösung war nicht, parallel dazu eine apostolische mündliche Tradition anzunehmen (also Zusatzwissen), sondern die Weitergabe einer Auslegungsregel.

Stroumsa hat versucht, eine geheime mündliche Tradition im orthodoxen Christentum bis hinauf zu Origenes nachzuweisen. Vgl. Stroumsa, G. G., *Paradosis*. Esoteric Traditions in Early Christianity, in: Stroumsa, G. G., Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism, Leiden/New York/Köln 1996, 27-45. Seine Belege müßte man einzeln entwerten; exemplarisch nur zu ebd., 41: Die Mahnung des Clemens von Alexandrien, das „geheime Markus-Evangelium“ solle geheim bleiben, sei kein Beitrag zur Esoterik, sondern solle verhindern, daß Häretiker (hier die Karpokratianer) es für ihre Zwecke mißbrauchen.

30 Thomas-Evangelium, praef., in: Berger, K./Nord, Ch., Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt am Main/Leipzig 1999, 646-669, hier 646. Puech übersetzt: „Dies sind die geheimen Worte, die Jesus, der Lebendige, gesprochen hat und die aufgeschrieben hat Didymus Judas Thomas.“ Puech, H.-C., Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente, in: Hennecke, E./Schneemelcher, W. (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 1: Evangelien, Tübingen (3. Auflage) 1959, 159-271, hier 203.

31 Joh 21,24. Die Bemerkung entspricht dem den ersten Schluß des Johannes-Evangeliums in 20,30 nach: „Noch viele andere Zeichen, die in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind, hat Jesus vor den Augen seiner Jünger getan.“

32 Die Thomas-Tradition geht von einer Spezialverkündigung für den Didymos aus, die nicht in der gesamtapostolischen Tradition weitergegeben wird: „Jesus nahm Thomas beiseite und sagte drei Worte zu ihm. Als Thomas zu den anderen Jüngern zurückkam, fragten sie ihn: ‘Was hat Jesus zu dir gesagt?’ Thomas antwortete: ‘Wenn ich euch auch nur eines von den Worten, die er mir gesagt hat, weitersagen würde, würdet ihr Steine nehmen und mich damit bewerfen (...)’.“ Thomas-Evangelium NH 2,32,10-51,28, hier 34,7-13 [= Logion 13. Zählung nach Harnack] Übersetzung nach Berger, K./Nord, Ch., Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt am Main/Leipzig 1999, 646-669, hier 649.

nen die Apostel, daß Petrus und Jakobus Spezialwissen vom Herrn erhalten haben, aber sie warten nicht ab, bis ihnen Jakobus alles mitgeteilt hat. Stattdessen gehen sie in alle Lande hinaus. Mit anderen Worten: Die apostolische Tradition ist unvollständig, man benötigt Zusatzwissen, das nur wenige besitzen. Das Wissen um das Mündliche befähigt den Wissenden, bisher verborgene Bedeutungsschichten in den Schriften zu entdecken. Wer nur liest oder hört, hat den pneumatischen Sinn nicht verstanden. Nur wer den geheimen Schlüssel kennt, liest mit Erkenntnisgewinn. Die Lektüre der gängigen Schriften durch den einfachen Kirchenchristen wird damit entwertet.[33]

8.2.3 Geheimwissen zur Depotenzierung des Apostolischen

Anhand eines Originaltextes, der „Paulus-Apokalypse“ wird nun die Überdehnung der Rezeptions- und Multiplikationsverunsicherung durch die Gnostiker vorgeführt, um in den nächsten zwei Kapiteln die Reaktion des Irenäus zu schildern.

Bereits das Lukas-Evangelium beantwortet die Frage nach der Begrenzung des Apostelamts. Nur wer Jesus zur Zeit seines öffentlichen Wirkens von Taufe bis zur Himmelfahrt gesehen hat, kann als Apostel gelten. Man hat einen Schlußstrich bei der letzten Erscheinung Christi gezogen. Aber was war die letzte Erscheinung? Warum soll Himmelfahrt die letzte Erscheinung gewesen sein, da der Herr doch seine bleibende Gegenwart selbst zusagte und es neben der Erscheinung des Auferstandenen auch andersförmige Begegnungen mit ihm gab, wie etwa die in Emmaus oder vor Damaskus? Bereits in den Evangelien erscheint Christus nicht nur den Aposteln, wieso sollte dann die apostolische Tradition deckungsgleich mit autoritativem Wissen über/von Christus sein?

Der Erscheinung in Emmaus konnte den Gnostikern als Vorbild dienen: Christus ist erfahrbar „hinter“ den immanenten Erscheinungen. Nur Menschen mit einer besonderen Fähigkeit nehmen diese übersinnliche Form der Transzendenz wahr. Bei einer genauen Lektüre der Evangelien kann man ebenfalls erkennen, daß hinter der sinnlichen Erscheinung Jesu der herabgestiegene Christus steht. Man muß folglich alles auf seinen dahinter liegenden Sinn befragen. Das Ziel aller religiösen Beschäftigung ist dann die Erkenntnis, daß das Wahre nicht im Wirklichen und Öffentlichen liegen kann. Dieser Zweifel erstreckt sich auch auf die Dokumente der Kirche, die das äußere

[33] Die Orthodoxie hat nie zur Verheimlichung religiösen Wissens gegriffen, sondern funktionsäquivalent zu seiner Begrenzung. Dies geschah durch Kanonbildung, die die Produktion apostolischer Kenntnisse stoppte. Zudem begrenzte die Orthodoxie durch Vollständigkeitsregeln (Kontingenzformeln) wie Irenäus’ *regula* das Anwachsen der Unvollständigkeitsvermutung. Wäre dies nicht geschehen, kommt es zu einer kommunikationszerstörenden Spirale aus neuen Schriften und dahinterliegenden verborgenen Geheimnissen.

Gotteswort darstellen, aber noch nicht die „Herzensworte“.[34] Die Dokumente sind letztlich Zeugnisse über den irdischen Jesus in irdischer Sprache und durch Menschen. Bloßes Lesen und Hören der neutestamentlichen Texte muß dann als uninspiriert gelten. Die gnostische Theologie interessiert sich für das, was der Auferstandene aus dem Jenseits berichtet, weniger für die Tatsache, *daß* er auferstanden ist. Die kanonischen Evangelien beschränken sich auf letzteres, weswegen die Bezeugung durch eine große Menge typisch für Auferstehungsszenen ist. Daher wachsen sich gnostische Auferstehungsberichte zu lehrhaften Dialogen mit dem Auferstandenen aus.[35] Und deshalb dehnen sie die Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt, in der der Erlöser sich als transzendentes Wesen in der Immanenz befindet, von den lukanischen eineinhalb Monaten auf eineinhalb Jahre aus.[36] Sie wollen damit dokumentieren, daß „even one who belongs to the circle of original apostles may need additional visions and revelations in order to share in the authority of the apostolic circle.“[37]

Die Gnostiker können auf ein Argument zurückgreifen, das auch im Kirchenchristentum üblich war: Das Alte Testament ist wahr, hat aber nur Verweischarakter und ist insofern unvollständig. Wieso sollte es sich nicht ebenso mit den Evangelien verhalten? Die valentinianische Schrift „Apokalypse des Paulus“[38] schildert den Aufstieg des Völkerapostels durch alle Himmel bis

---

[34] Vgl. die Bemerkung Clemens’ zum valentinianischen Schriftverständnis. Clemens von Alexandrien, Stromateis 6,52,3f.

[35] Das Interesse an den Details des Jenseits findet sich nicht ausschließlich in der Gnosis. Auch die nichtgnostischen Schriften aus der Mitte des 2. Jahrhunderts wie das „Unbekannte Berliner Evangelium“ oder die „Apokalypse Petri“ erzählen von Himmel und Hölle, gnostische Schriften wie der „Brief an Rheginus“ oder „Evangelium Veritatis“ behandeln sehr unspektakulär die bereits erfolgte Auferstehung. Die „Epistula Apostolorum“ ist eine ausführliche Instruktion des Auferstandenen an seine Apostel, allerdings mit explizit antignostischer Intention. Vgl. EpAp 1. Alle Texte in: Berger, K./Nord, Ch., Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, 928-932 (=UBE), 1164-1189 (=ApkPetr), 1043-1047 (=EpRheg), 1050-1065 (=EvVer), 990-1018 (=EpAp).

Der „Brief der Apostel“ setzt ähnliche Schwerpunkte wie Irenäus: Vater-Sohn-Verhältnis, leibliche Auferstehung, Warnung vor Simon, Kerinth und allen von ihnen abstammenden Häretikern.

[36] Irenäus, Adv. haer. 1,3,2 besagt, daß der Auferstandene 18 Monate (das irdische Wirken Christi dauert im von den Valentinianern bevorzugt benutzten Johannes-Evangelium zwei volle Jahre) bei seinen Jüngern war. Das entspricht einer Angabe im Jakobus-Apokryphon NH 1,2,19f., wo Jesus noch 550 Tage nach seiner Auferstehung erscheint.

[37] Pagels, E., Visions, Appearances, and Apostolic Authority. Gnostic and Orthodox Traditions, in: Aland, B. (Hg.), Gnosis, Göttingen 1978, 415-430, hier 421.

Porphyrius, Vita Plotini 16 berichtet von der Vorliebe der Gnostiker - die er mit den Christen identifiziert! - für Offenbarungsschriften. Ein spektakuläres Detail: Porphyrius zählt in diesem Zusammenhang einige Apokalypsen auf, darunter zwei in Nag Hammadi wiedergefundene Schriften, Zostrianos und Allogenes.

[38] NH 5,17,17-5,24,9.

hinauf in den zehnten und höchsten. Paulus wird vom Pneuma, das ihm in Gestalt eines Kindes erscheint,[39] geleitet und von „Mit-Aposteln“ begleitet. Im vierten und fünften Himmel läßt er die Gerichtsengel hinter sich, im sechsten begegnet er einem Pförtner, im siebten Himmel einem alten Mann, von dem angedeutet wird, daß er der Schöpfer ist.[40] Im achten Himmel hat er die Schöpfung ganz hinter sich gelassen und befindet sich bei der Ogdoas, der pleromatischen Achtheit.[41] Dort sieht er die „zwölf Apostel“, im zehnten Himmel schließlich begrüßt er seine „Mit-Geister“.[42] Die Apostel sind offensichtlich *nicht* im höchsten pneumatischen Himmel platziert. Auch sie müssen noch zwei Etagen weitergehen, um zum Vollbesitz des Geistes zu gelangen. Die Augenzeugenschaft der Zwölf garantiert also nicht den Besitz der wahren Erkenntnis. Aber Paulus, der nie den leibhaftigen Jesus gesehen hat, ist in den höchsten Himmel gelangt. Ihn begleiten Mit-Apostel, wobei fraglich bleibt, ob mit „Apostel“ die Zwölf gemeint sind oder jeder, der mit Paulus in den Himmel schaut. Die apostolische Autorität mag während des irdischen Lebens Jesu begonnen haben, aber die Wahrheit seiner Sendung wurde erst denjenigen klar, die persönlich von ihm instruiert wurden, und nicht den Gruppen der großen Auferstehungsszenen. Deshalb bringen die Valentinianer dem Einzelgänger und Nachzügler Paulus - oft auch der Außenseiterin Maria Magdalena[43] - mehr Achtung entgegen als der Gruppe der Zwölf. Von diesen nehmen die Valentinianer an, dass sie vom Herrn nur mittelbar und verschlüsselt unterrichtet worden sind. „Der Heiland hat die Apostel gelehrt, zuerst figürlich und geheimnisvoll [*typikôs kai mystikôs*], dann in Gleichnissen und rätselvoll [*parabolikôs kai ênigmenôs*], drittens klar und ohne Umschweife [*sapsôs kai gymnôs*] unter vier Augen [*kata monas*].“ [44] Die symbo-

---

[39] Ein solches Knäblein, das sich als der Logos zu erkennen gibt, erschien laut Hippolyt, Refutatio 6,42,2 auch Valentinus (= Fragment 7). Daß Valentinus in dieser Vision den „tragischen Mythos“ geschaut habe, ist eine Mutmaßung des Hippolyt, der manche Forscher unkritisch folgen. Vgl. Blum, G. G., Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus, Berlin/Hamburg 1963, 108. Die anderen Valentinfragmente rechtfertigen einen solchen Schluß nicht.

[40] Vgl. ApkPaul NH 5,23,27f.

[41] Vgl. Adv. haer. 1,1,1; 2,15,1.

[42] Das „Mit-“ verweist auf die geheime Gleichgesinntheit der Pneumatiker schon in der Welt. Die Klasse der Gnostiker versteht sich untereinander ohne umständliche und langwierige Erziehung. Wer versteht, hat die Gnosis immer schon gehabt, er bekommt sie nicht erst durch die immanente Mitteilung apostolischer Traditionen. Im „Apokryphon des Johannes“ wird Johannes aufgetragen, die Lehre den Menschen gleichen Geistes „*homopneuma*“ zu predigen. Nur sie seien fähig zu erkennen. Vgl. Johannes-Apokryphon NH 2,31,26-37.

[43] Belege zusammengestellt bei Pagels, E., Visions, Appearances, and Apostolic Authority. Gnostic and Orthodox Traditions, in: Aland, B. (Hg.), Gnosis, Göttingen 1978, 415-430, 425.

[44] Clemens von Alexandrien, Exzerpte aus Theodot 66 (= Foerster, W., Die Gnosis, Bd. 1: Zeugnisse der Kirchenväter, Zürich/Stuttgart 1969, 296). Extraits de Théodote, hg. von F. Sagnard, Paris 1970, 190 (= Sources Chretiennes, Bd. 23).

lische Instruktion der Apostel bedeutet im Umkehrschluß, daß sie von den Valentinianern für die Meister der allegorischen Exegese gehalten werden. Wenn es eine apostolische Tradition für die Gnostiker gegeben hat, dann bestand sie in der tradierten Fähigkeit, den tieferen Sinn zu erschließen.

Daraus kann nicht geschlossen werden - wie es in der Forschung oft getan wird -, daß die Gnostiker Wahrheit über Privatoffenbarungen erlangen wollten. Für die These, die Gnosis sei eine ekstatisch-mystische Richtung, finden sich meines Wissens zuwenig Hinweise.[45] Die Gnostiker sind Exegeten mit Lehrhäusern, Vorlesungen und Schriftprinzipien. Die Beschäftigung mit Texten führt zu einer (intellektuellen, weniger einer ekstatischen) Intuition, nicht umgekehrt.

In welch hohem Maße die Valentinianer *schrift*orientiert sind, zeigt sich in ihrer Verwendung der ganzen Breite neutestamentlicher Texte. Das „Evangelium veritatis" zitiert fast (bis auf die Pastoral- und einige katholischen Briefe) den ganzen „Kanon" bereits, bevor die Kirchenväter ihn abgrenzen.[46] Wohlgemerkt: Das „Evangelium veritatis" *kennt* diese Schriften, aber es zitiert sie nicht.[47]

8.2.4 Die Neugierreduktion des Irenäus

Irenäus wirft den Gnostikern stereotyp Phantasterei und Willkür vor. Er baut seinen Vorwurf vor dem Hintergrund seines Wahrheitsideales auf. Im Gegensatz zu Hippolyt benutzt er „*alêtheia/veritas*" extrem häufig als Begriff für die Evidenz des christlichen Glaubens. Der Gegenbegriff zur irenäischen Wahrheit ist die *planê:* der Irrtum und die Falschheit. Sowohl „Adversus

---

[45] Das ansonsten so ertragreiche Werk Blum, G. G., Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus, Berlin/Hamburg 1963 sieht als Quelle hinter dem Evangelium Veritatis eine „visionär-mystische Erfahrung". „Diese wird auch auf direktem pneumatischen Wege durch eine mystische Wesensschau vermittelt." Ebd., 102f. Inhalt dieser Schau sei das eigene Selbst. Es handele sich also um eine „durch und durch esoterische und deshalb frühe Form einer christlich beeinflußten Gnosis." Ebd., 105. Hier wird meines Erachtens moderne Selbstfindungs-Esoterik in die spätantike Religiosität hineinprojiziert. (Zudem halte ich es für verfehlt, ekstatische Religiosität als einen Beleg für Frühdatierung zu nehmen. Freilich gibt es Montanisten, aber sie sind Mitte des zweiten Jahrhunderts eher eine Renaissance alter Ideale als das Fortdauern frühchristlicher Begeisterung.) Im Evangelium veritatis ist weder vom Selbst die Rede noch von einer Erscheinung. Blum unterstellt, diese Schrift sei an den tradierten Schriften nur interessiert, insofern sie das „religiöse Urwissen" aus den Visionen bestätigten.

[46] Vgl. Schelkle, K. H., Das Evangelium veritatis als kanongeschichtliches Zeugnis, in: Biblische Zeitschrift 5 (1961) 90-91.

[47] Blum hat darauf hingewiesen, daß die Valentinianer in bezug auf die neutestamentlichen und die alttestamentlichen Texte von *prophêtikoi logoi* sprechen, anstatt von *graphai*, weil es sich hier „nicht um Dokumente von geschichtlichen Heilsereignissen handelt, sondern um prophetische Zeugnisse der gnostischen Heilserkenntnis." Blum, G. G., Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus, Berlin/Hamburg 1963, 114.

haereses“ (1 praef. 1f.) als auch „Epideixis“ (1f.) beginnt mit dem Hinweis auf die Lügen der Häretiker. Wahrheit wird durch das kirchliche Christentum definiert, nicht das Christentum durch Wahrheit. Wahrheit ist bei Irenäus ein Programm, wie religiöses Wissen organisiert sein muß, es ist nicht der Code, wie Wissen zustande kommt.

In der gesamten Antike wird die Frage nach dem Wissen von Gott immer auch als Problem der Wissensgrenzen von Gott gedacht: Die intellektuelle Anstrengung kann, wenn sie eine gewisse Schwelle übersteigt, zu illegitimem Wissen führen (aus Übermut: *hybris*, aus Neugier: *periergia*). Später wird dies als moralische Fehlhaltung, als ein falsches Wollen (*curiositas)* disqualifiziert. Zunächst geht es aber nicht um falsches Wollen, sondern um falsches Wissen. Daß es Grenzen der Sinnlichkeit gibt, ist damals selbstverständlich. Wo aber liegen die Grenzen im Außersinnlichen, im Transzendenten? Irenäus ist von dieser Frage getrieben: Wann hat die religiöse Suche ihr Ende? Was ist das notwendige und hinreichende religiöse Wissen? Kommunikationstheoretisch formuliert: Womit läßt sich das Medium religiösen Wissens einschränken? Irenäus sieht die Gefahr, daß Menschen, geblendet vom Komplizierteren, immer weitersuchen, obwohl sie das Gesuchte bereits vor sich haben. Die Gnostiker seien beispielsweise immer auf der Suche und gelangten so von einem Gott zum anderen.[48]

In der Vorrede zum ersten Buch warnt Irenäus vor dem Irrtum, der sich nicht in seiner Nacktheit zeige, sondern in einer täuschenden Umkleidung.[49] Der Irrtum gebe sich eine Gestalt, die die Wahrheit überbiete*: alêtheia alêthesteran*, „wahrer als die Wahrheit“. Sie gebe sich den Anschein von Wahrheit, ohne Wahrheit zu sein. Diese Oberfläche diagnostiziert Irenäus als *phantasia*. Damit verwendet er die klassische metaphysische Unterscheidung von Sein und Schein. Pikant wird diese Unterscheidung in ihrer Anwendung auf die Wahrheit selbst. Nach Irenäus gibt es Wahrheiten - das heißt Wahrheitsbehauptungen -, die wahr erscheinen, aber unwahr sind. Es geht demnach nicht aus der Form der Aussagen hervor, ob die Inhalte orthodox sind. Das Bekenntnis zu einem höheren Wesen muß noch nicht der kirchliche Glaube sein. Religiöses Verlangen ist für Irenäus weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung für Orthodoxie. Er spricht von Aussagen (*legomena*) der Gnostiker oder der Falschlehrenden (*paradidaskontôn*), um den performativen Charakter der Häresie hervorzuheben. Er will sie in ihrer Manifestation als Text oder Rede, in Lehrsälen oder auf Marktplätzen dingfest machen.[50] Deshalb widmet er das ganze erste Buch und große Teile des zweiten Buches der Dokumentation. Er will justiziables Beweismaterial sammeln und damit verhindern, daß sich die Häretiker ein orthodoxes Ausse-

---

[48] Vgl. Adv. haer. 4,9,3; 5,20,2.

[49] Vgl. Adv. haer. 1 praef. 2. Nur Experten erkennten die Fälschung. Die christlichen Gnostiker seien Wölfe im Schafsfell, sie redeten ähnlich, aber sie dächten unähnlich.

[50] Als Strategie von „Adversus haereses“ gibt Irenäus an, die falschen Lehren offenbar zu machen (*poiêsai phaneran*). Adv. haer. 1 praef. 3.

hen geben, indem sie die Evangelien achten und dennoch wahrere Wahrheiten in Form von Evangelien-Kommentaren hinterherschicken.

Kritik der Inflation

Irenäus kritisiert, daß die gnostischen Erzählungen reale Distinktionen in den Gottesbegriff eintrügen: die Güte werde nur von einem Teil Gottes ausgesagt und ihm nicht als Wesenseigenschaft zugeschrieben. Daher agiere die Charis im Mythos als eigenes Wesen. Distinktheit läßt Irenäus nur zwischen Gott und seinem Sohn zu.[51] Indem die gnostische Rede von Gott nicht zwischen Attributen, die er „hat", und Hypostasen, die er „ist", unterscheidet, inflationiert sie den Gottesbegriff durch die Personifikation göttlicher Eigenschaften. Die Gottesrede wird dadurch unkontrollierbar. *Wer* Gott ist, ließe sich dann nurmehr aussagen in Narrationen darüber, *was* er tut und wie er es tut. Die Polynymisierung Gottes durch die Gnosis führt auf lange Sicht zu seiner Anonymisierung. Und tatsächlich residiert das Pleroma in strikter Unzugänglichkeit von außen und in strikter Hermetik nach außen. Irenäus sichert die Zugänglichkeit Gottes durch die Begrenzung seiner Aussagbarkeit. Ohne es reflex zu formulieren, verbietet er den univoken Gebrauch von Attributen Gottes, als seien sie Namen für verschiedene Akteure. Dem setzt er die Einheit *des Inhalts* (*hypothesis*) der Offenbarung entgegen, obwohl damals offensichtlich war, wie verschieden in den Gemeinden gepredigt wurde. Er verlegt alle Äquivozität auf die Interaktionen, die in der Kirche stattfinden: Es liege eben am unterschiedlichen Erkenntnisvermögen (*kata synesin*) der Prediger, wenn die Predigten unterschiedlich ausfallen. Dagegen ist die Divergenz der gnostischen Mythen nach Irenäus im Fehlen eines einheitlichen Wahrheitsfundamentes begründet. Er sieht als erster das Problem der Inflationierung von religiösen Begriffen darin, daß sie „über den Schöpfer und Demiurgen hinaus als dessen und ihre eigene Mutter die Enthymesis eines verirrten Äon hinzuerfinden (...), daß sie nun über diese wieder hinaus

[51] Allerdings kennt Irenäus die Kategorienunterscheidung Hypostase-Attribute noch nicht. Erst 150 Jahre später setzt sich mit Athanasius und den Kappadoziern die *ousia/hypostasis*-Unterscheidung (Nicäa verwendet beides noch synonym), mit Augustinus 250 Jahre später die Sein/Haben-Unterscheidung (Gottes Sein und Gottes Haben sind identisch, außer in bezug auf die trinitarischen Personen, die einander haben, aber nicht dasselbe sind. Vgl. De civitate Dei 11,10) und mit Chalcedon die *hypostasis/physis*-Unterscheidung durch.

Von einem im strikten Sinne „analogen" Begriffsgebrauch kann aber auch bei Irenäus noch nicht gesprochen werden. Dies setzte eine Distanz zur Bildersprache der Bibel voraus, die ihm fehlt, zitiert er doch die biblischen Bilder und Gleichnisse in ihrer von der Tradition verbürgten Autorität. Er identifiziert unausgesprochen, daß das, was die Bilder über Gott aussagen, dasselbe ist wie das, was Gott von sich selbst mitteilen wollte. Der Schrifttheologe Irenäus kennt allenfalls eine offenbarungsvermittelte Bildanalogie, keine Seinsanalogie. Vgl. Epid. 47 und 99. Dort geht Irenäus' Begriffsaskese so weit, die Unterschiedenheit von Vater und Sohn nur hinsichtlich ihrer heilsökonomischen Funktion zuzulassen: Der Sohn ist „notwendig", um die Auserwählten dem unzugänglichen Vater zuzuführen.

ein Pleroma, dann ein Volk von dreißig und schließlich von unzählbar vielen Äonen dazu lügen...“.[52] Aber er identifiziert diesen Vorgang nicht allein als Problem in den gnostischen Systemen, sondern auch als Gefahr für den christlichen Glauben. An dieser Stelle wird die Doppelfunktion deutlich, in der Irenäus die Gnosis wahrnimmt: einerseits als konkurrierendes System, andererseits als abnorme Variante des Christentums. Er vermag an der Gnosis zu explizieren, was mit dem Christentum geschähe, wenn es nicht die unendliche Vervielfältigung seiner religiösen Begriffe kontrollierte.

Natürlich lösen die gnostischen Hinzufügungen viele theologische Probleme - wie z.B. die Annahme eines Demiurgen von der Theodizeefrage entlastet oder die Annahme mehrerer Christusse die Spannung des heilsökonomischen und trinitätsimmanenten Erlösungswerkes Christi auflöst -, aber sie schaffen auf ihrer Rückseite neue: Wenn die Erschaffung der Welt durch den Demiurgen als Akt außerhalb des Pleromas stattfindet und damit außerhalb des göttlichen Willens, dann muß erklärt werden, wie die „guten“ Pneumafunken in diese Welt kamen. Der Schöpfungakt zerfällt in zwei Vorgänge: den beabsichtigten minderwertigen Vorgang (Formung der Materie) und den guten, unbeabsichtigten Vorgang (Einbringen von Pneuma). So spaltet sich der Mythos in neue Differenzierungen und benötigt Zusatzannahmen, weil die Folgeprobleme beantwortet werden müssen. Einmal begonnen schreitet die Inflation fort. Es handelt sich um eine *additive Häresie*, die der Glaubenswahrheit zwar nichts wegnimmt, aber Unnötiges hinzufügt.

Kritik des Zusätzlichen

Die Kritik des Irenäus zielt darauf, dieses Übermaß an Wissen auf die geoffenbarten Schriften zu begrenzen. Hinter sie könne nicht zurückgefragt werden. Der Glaube an die Offenbarung ist die Beschränkung auf Gottes Selbstmitteilung. Der Gläubige dürfe nur die Perspektive auf Gott einnehmen, die Gott selbst ihm einräume. Nur über die Rezeption der *Geschichte* Gottes mit den Menschen sei Gott bestimmbar, nicht über die Schau auf Gott selbst. Irenäus kritisiert daher die Berufung auf Spezialtraditionen, die angeblich mehr Wahrheit enthalten als die Dokumente der Apostel in ihrer kirchlichen Auslegung. Die Gnostiker setzen der Orthodoxie nicht eine neue Tradition entgegen, sondern wollen eine zusätzliche Tiefenschicht innerhalb der kirchlichen Tradition entdeckt haben: „Alle anderen, die von der fälschlich sogenannten Gnosis aufgeblasen sind, erkennen die Schriften zwar an, verdrehen aber die Auslegungen.“[53] Sie halten dies für notwendig, denn die „Apostel seien noch in jüdischen Vorstellungen befangen gewesen, als sie das Evangelium predigten; sie für ihren Teil seien aber unverdorbener und weiser [*sinceriores et prudentiores*] als die Apostel.“[54] Wenn die Valentinianer im

---

[52] Adv. haer. 1,10,3. *parepinoein* „hinzu-erfinden“ und *epipseudesthai* „dazu-lügen“.
[53] Adv. haer. 3,12,12.
[54] Ebd.

Gewande einer paganen Gnosis aufträten, nähme Irenäus sie als heidnische Philosophen wahr. Weil sie sich aber innerhalb der christlichen Codierung bewegen und christliche Schriften verwenden, provozieren sie die Abwehrreaktion des Bischofs. Irenäus nennt ihren Beitrag nicht einfach Erfindung, sondern „*Hinzu*erfindung" (*adinventio*), nicht einfach Unwissen, sondern „fälschlich so genanntes Wissen", „Pseudognosis". Gerade die Nähe zur kirchlichen Tradition erzeugt die Allergie, aus der heraus „Adversus haereses" entsteht.

Kritik des Komplizierten

Die Denkfiguren des Irenäus sind einfach, und Einfachheit fordert er auch von den Häretikern. Ihre Argumentationen hält er schon deshalb für falsch, weil sie die einfache, wirkliche Welt verlassen und aufsteigen zur komplexen, übersinnlichen Welt. Er selbst zieht es vor, ein Ungebildeter (*idiota*) zu bleiben.[55] Während Justin die Philosophie als einen Weg zu Gott ansieht, weil sie sich mit den überirdischen Dingen beschäftigt,[56] kritisiert Irenäus diese Denkformen, weil sie zu wenig irdisch seien und sie dem gesunden Menschenverstand und der unmittelbaren Bedeutung der Schriften widersprächen.[57]

Zum Beispiel an der Theodizeefrage wird die theologische Selbstbegrenzung des Irenäus deutlich. Er spricht ausführlich von Satans Wirken,[58] der Existenz des Bösen in der Welt und dem ewigen Feuer für die Bösen, aber er unternimmt - aus Opposition zur Gnosis - keinen Versuch, die Herkunft des Bösen zu erklären.[59] Man kann dies seiner theologischen Unbedarftheit zurechnen, aber ich sehe das Fehlen von Theodizee-Spekulation als Beleg seines Anliegens, religiöses Wissen zu begrenzen. Es gibt Dinge, die der Mensch nicht wissen darf, weil Gott selbst will, daß sie Geheimnis bleiben: „Auch einige Grenzen setzte (Gott) ihm, damit er, wenn er das Gebot Gottes halte, stets so verbleibe, wie er war, das heißt unsterblich; wenn er es aber nicht halte,

---

55 Vgl. Adv. haer. 2,26,1.

56 Vgl. Justin, Dial. 3,4-7. Dort wird Philosophie als Erkenntnis des Wahren und Guten, sprich: des Göttlichen und Sittlichen definiert.

57 Vgl. Vallée, G., A Study in anti-Gnostic polemics. Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius, Waterloo-Ontario, 1981, 12-33. Vallée stellt heraus, wie primitiv die philosophischen Argumente Irenäus' sind. Darin ist ihm Recht zu geben. Aber zugleich verfehlt diese Kritik die entscheidende Weichenstellung des Irenäus. Vallée untergliedert seine Untersuchung von Irenäus' Häresiologie in a) philosophische Argumente, b) theologische Argumente, c) sozio-politische Motive. Dies unterläuft aber gerade den Verzicht des Irenäus auf Philosophie. Denn er versucht gar nicht erst, Anschlüsse an die laufenden Diskussionen zu finden, weil er seinen Argumentenpool auf die Schrift beschränkt und - noch weiter reduzierend - den Pool der möglichen Schriftargumente begrenzt, und zwar mit Verweis auf das Konsensprinzip (*regula*) mit der apostolischen Tradition.

58 Vgl. Adv. haer. 5,21-30.

59 Vgl. Timothy, H. B., The Early Christian Apologists and Greek Philosophy exemplified by Irenaeus, Tertullian and Clement of Alexandria, Assen 1973, 38f.

sterblich werde, aufgelöst zur Erde, von der seine Erschaffung ausgegangen war."[60] Es gehört zur natürlichen Bestimmung des Menschen, das Übernatürliche nicht eigenmächtig zu suchen. „*Irrationabiliter autem inflati, audaciter inenarrabilia Dei mysteria scire vos dictis*."[61] Umgekehrt gehört es zum Hochmut der Gnostiker, Gott nichts vorbehalten zu wollen.[62]
Systemtheoretisch gesprochen: Man kann und darf Gott nicht symmetrisch beobachten, weil das eine Unterscheidung, also eine zweiwertige Codierung erforderte, die Gott auf eine Seite buchen würde. Gott aber kann nicht mittels des Codes beobachtet werden,[63] weil Gott die Einheit der Codedifferenz symbolisiert. Seine Transzendenz darf nicht so gedacht werden, als ließe sie sich via negationis von der Immanenz aus bestimmen. Gott ist *super omnia*,[64] also auch über der Beobachtung, innerhalb derer er vorkommt. Deshalb schreibt der orthodoxe Code „Gott" nicht nur in die Transzendenz, sondern auch in die Kontingenzformel.

Sicherung der Tradition

„Wie unser Erkennen also Stückwerk [*ex parte*] ist, so müssen wir auch in all den Fragen (die Antworten) Gott anheimstellen, ihm, der uns die Gnade stückweise [*ex parte*] schenkt."[65] Dieser paulinische Gedanke[66] kann auf mehrerlei Weise zugerechnet werden: Ist es die Unfähigkeit des Menschen zu erkennen, oder ist es die Rücksicht Gottes, sich nur fragmentarisch zu erkennen zu geben? Irenäus entscheidet sich für letzteres. Gottes Offenbarung ist pädagogisch. Sie passt sich dem Fassungsvermögen der Hörer an. Die gesamte Heilsordnung wurde von ihm gemäß der Natur der Dinge angepasst und eingerichtet, so daß dem Zuwachs an Erkenntnis der Zuwachs an Gnade entspricht.[67] Gott erzieht das Menschengeschlecht, damit es ihn immer besser verstehe und ihm immer ähnlicher werde. Dies ist für Irenäus der Grund, warum die Menschen nicht die vollständige Offenbarung besitzen. Valentin, Ptolemäus und Basilides würden dagegen behaupten, das absolute Wissen über alle Dinge zu besitzen, „*universaliter universam cepisse* [...] *agnitionem*".[68]

---

60 Epid. 15.
61 Adv. haer. 2,28,6.
62 Adv. haer. 2,28,4. „*nihil Deo reservetis*".
63 Vgl. Hafner, J. Ev., De visione diaboli. Beobachtung von Beobachtung bei Nikolaus Cusanus und Niklas Luhmann, in: Hafner, J. Ev./Müller, S./Negele, M. (Hg.), Nachdenken der Metaphysik, Augsburg 1998, 11-35.
64 Vgl. Adv. haer. 2,28,7.
65 Adv. haer. 2,28,7.
66 Irenäus zitiert mehrfach 1Kor 13,9: „Stückwerk ist unser Erkennen und Stückwerk unser prophetisches Reden."
67 „*qui tamen aptat secundum subiacentium naturas et dispositionem*", Adv. haer. 2,35,4.
68 Adv. haer. 2,28,9.

Diametral entgegengesetzt argumentiert Irenäus an anderen Stellen[69] in bezug auf die Weitergabe der Offenbarung durch die Apostel. Hier gälten keinerlei didaktische Rücksichten. Die Apostel verkündigten die Wahrheit eins-zu-eins, unabhängig von der Fassungskraft der Hörer: „Denn wenn auch die Sprachen überall in der Welt verschieden sind, so ist doch der Inhalt [*dynamis*] der Überlieferung (überall) ein und derselbe. Die Kirchen, die es in Germanien gibt, glauben und überliefern nicht anders [...]. Die Tatsache, daß je nach Fassungskraft [*kata synesin*] die einen mehr, die anderen weniger wissen, bedeutet nicht auch, daß sie die Lehre [*hypothesis*] inhaltlich abändern und sich einen anderen Gott ausdenken ...“[70] Anlaß dieser emphatischen Beteuerungen ist die rezeptionskritische Exegese der Evangelien durch die Gnostiker, der Text der Evangelien sei mehrschichtig zu lesen, insbesondere weil die Apostel ihren Hörern nicht alles zugleich hätten zumuten wollen.[71] Um die Juden nicht abzuschrecken, hätten sie davon abgesehen, den Unterschied von himmlischem Vater und weltlichem Schöpfer zu offensichtlich zu machen. Wenn das so wäre - folgert Irenäus -, „dann hat keiner die Wahrheit von ihnen erfahren. [...] Bei solchen Redensarten wird sich natürlich bei nie-

---

[69] Vgl. Adv. haer. 3,12,6f.

[70] Das Zitat läuft weiter: „Es ist vielmehr so, daß die Inhalte der Parabeln [*ta hosa en parabolais*] wiederholt überdacht werden, um sie in die Grundgedanken der Wahrheit einzuordnen [*synoikeioun tê tês alêtheias hypothesei*], und die Aktivität und die Heilsordnung Gottes für die Menschheit werden erläutert; [...] man will verstehen, warum Gott, der doch unsichtbar ist, den Propheten nicht nur in einer einzigen Gestalt, sondern immer wieder anders erschien [...], warum ‘der Logos’ Gottes ‘Fleisch wurde’ [...], warum der Anfang am Ende erschien; und entwickeln, was die Schriften über Ende und Zukunft enthalten [...]. Das (unterschiedliche Glaubenswissen) besteht aber nicht darin, über den Schöpfer und Demiurgen hinaus als dessen und ihre eigene Mutter die Enthymesis (Absicht) eines verirrten Äon hinzuzuerfinden und mit der Lästerung so weit zu gehen [...]. Statt dessen besitzt - wie gesagt - die gesamte Kirche auf der ganzen Welt ein und denselben Glauben.“ Adv. haer. 1,10,2-3. Das Kapitel 10 bildet neben Kapitel 22 die einzige Unterbrechung der Häresie-Darstellung in Buch 1. Es ist eine Zusammenfassung des Häretischen und des Orthodoxen auf engstem Raum, bei der Irenäus sich selbst mehrmals unterbricht, wenn er in 1,10,1 die Wahrheitsregel und in 1,10,3 die Heilsordnung einschiebt.

[71] Dies ist keineswegs eine spezielle Polemik des Irenäus, sie kann vielfach mit „Ptolemäus’ Brief an Flora“, den „Herakleon-Fragmenten“ oder dem „Philippus-Evangelium“ belegt werden. Wie alle Exegeten (besonders die damals aufgeklärten Ausleger der antiken Mythen) dieser Zeit verwendeten auch die Gnostiker die Methode der Allegorese. Hier treffen zwei ganz unterschiedliche Weisen aufeinander, mit Schrift umzugehen: Die Gnostiker verweilen bei einer Stelle, um die verschiedenen Aussagen herauszulesen, denn es muß wenigstens eine pneumatische und eine psychische Bedeutung gewonnen werden. Irenäus denkt dagegen flächig. Im Verweilen bei einer Schriftstelle sieht er bereits eine unerlaubte Auswahl. Man müsse immer das Ganze (die ganze Schrift, den ganzen Heilsplan) mitbedenken. Vgl. Adv. haer. 4,33,15: „... wird der wahre Pneumatiker erklären, indem er für jede einzelne Aussage zeigt, in bezug auf welches charakteristische Detail am Heilsplan des Herrn es jeweils gesagt ist, und indem er außerdem den gesamten Leib des Heilswerkes des Sohnes Gottes zeigt.“

mand die Richtschnur der Wahrheit [*regula veritatis*] finden ...“[72] Um der Verläßlichkeit der Tradition willen muß Irenäus selbst ausschließen, daß die Evangelien adressatenorientiert geschrieben sind. Aus der Schrift wird klar, daß alteingesessene Gottesvorstellungen nicht bestätigt, sondern grundsätzlich korrigiert werden. Juden und Heiden wird der menschgewordene Gottessohn gepredigt, obwohl sie ihn als Ärgernis oder Torheit empfinden müssen. Im Gegensatz zu den Häretikern besaßen die Apostel „*perfecta cognitio*“,[73] d.h. hinreichende und vollständige Erkenntnis von Gott und dessen Sohn, die sie unverändert weitergaben.

Kommunikation Gottes und Kommunikation über Gott

Irenäus spricht den Gnostikern die *agnitio* ab, weil sie je nach Fassungsvermögen den Irrtum weitergäben. Den Aposteln spricht er die *cognitio*[74] zu, weil Gott ihnen je nach Fassungsvermögen die Wahrheit offenbart habe. Die Kirche sei ein immer und überall unveränderliches Gefäß, durch das die Wahrheit sicher weitergereicht werde.[75] Irenäus trennt scharf zwischen der *Kommunikation Gottes mit der Welt* (Offenbarung) und der *Kommunikation über Gott in der Welt* (Tradition): Gotteserkenntnis von Gottes Seite her ist adressatenorientiert und daher unvollständig. Gott ist mehr als nur die Transzendenz der Immanenz. Gotteserkenntnis von der Seite des Menschen her ist nicht adressatenorientiert und daher vollständig. Wenn es also Übertragungsverluste gab, dann hat Gott sie so gewollt, weil er sein Geschöpf nicht überfordern wollte und weil er den Menschen als begrenzt fassungsfähig geschaffen hat.[76] Die Gnostiker dagegen vermischen die Kommunikation Gottes und Kommunikation über Gott, wie sie auch Kommunikationsunmöglichkeit und Kommunikationsverbot vermischt haben. Gnostische Tradition besteht darin, daß jedes Tradentenglied die Offenbarung selbst erfährt. Der gnostische Lehrer berichtet von dem, was er selbst geschaut hat, nicht von dem, was er nur (von anderen) gehört hat. Dementsprechend ist gnostische Lehre nicht eigentlich Unterweisung (*didaskalia),* sondern Teilhabe an einer tiefen Erkenntnis.
Daraus ergeben sich immense kommunikationstheoretische Konsequenzen: Die gnostische Programmierung führt letztlich dazu, daß Medium (alles was man religiös wissen kann) und Code (die Grundunterscheidung des eigenen Systems) entkoppelt werden, weil sich Bewußtsein und Kommunikation trennen. Die Grundunterscheidung eines Systems wird ganz in das Bewußtsein verlagert, wo man es nur in Privatoffenbarungen und in der Introspektion

---

[72] Adv. haer. 3,12,6.
[73] Adv. haer. 3,12,7.
[74] Aus der Gegenüberstellung von *agnitio* und *cognitio* läßt sich kein semantischer Gegensatz konstruieren. Irenäus gebraucht die Begriffe sowohl für die häretische als auch für die orthodoxe Erkenntnis. Vgl. Adv. haer. 4,33,8.
[75] Vgl. Adv. haer. 3,24,1, die Zusammenfassung von Irenäus’ Erkenntnistheorie.
[76] Der Mensch ist immer nur gottfähig (*capax Dei*), gottähnlich, nie Gott gleich. Dies kommt nur dem Sohn zu.

der begabten Seele erfahren kann. Über den Code kann man letztlich nicht reden, weil die Welt unfähig ist, Transzendentes zu transportieren, und Transzendentes unfähig ist, in die Welt einzugehen. Die Orthodoxie hat durch den Inkarnationsgedanken diesem Problem entsprochen. Sie hat entschieden, daß das Transzendente in der Welt nicht nur in Form von Bewußtsein (Denken, Sehnen, Erfahren) gegenwärtig ist, sondern auch in Form von Kommunikation (Interaktionen, Organisationen, Kirche). Die Gemeinschaft der Glaubenden ist nicht eine Ansammlung von „Bewußtseinen", Seelen, sondern ein System von Kommunikationen.

Gottes Pädagogik in Schöpfung und Heilsgeschichte

Der ontologische Gegensatz zwischen Geschöpf und Schöpfer, Passivität und Aktivität, Werden und Sein wird bei Irenäus zusammengehalten durch die Liebe/die Erhaltung von oben und das Vertrauen/den Glauben von unten: „Alle Aktivität des Geschöpfs ruht auf einer je tieferen Passivität."[77] Gott gewöhnt den Menschen nur langsam daran, ihn zu tragen: „Weil das Geschöpf von Gott nicht außerhalb der Fülle ausgestoßen, sondern von seiner Güte und Geduld durchgetragen wird, darum vermag es selbst Gott zu tragen."[78] Zwar liegt in der Natur kein Anspruch auf vollendende Gnade, aber die Natur enthält die Fähigkeit, vollendet zu werden. Die Natur ist bei Irenäus betont erlösungsfähig. Der Erlöser muß Mensch werden, da nur Fleisch das Fleisch erlösen kann.[79] Gott muß allen theologischen Bemühungen assistieren, denn die religiöse Fassungskraft des Menschen ist keine natürliche Ausstattung, sondern gnädige, erleuchtende Begleitung durch den Geist.[80]

Gott gewährt seine Offenbarung in der Inkarnation. Er tut dies aus einer unbegreiflichen Demut heraus, aus Liebe zu den ihn suchenden Menschen. „Demut" und „Liebe" sind Motive, die nicht in der Erkenntnisordnung liegen. Daher kann die gnostische Theologie diesen demütigen Zug Gottes nicht mitvollziehen. Bei den Valentinianern hebt Gott seine Unfaßlichkeit nicht von selbst auf, sie wird durch den Nous oder die Achamoth in einem Vorgang durchbrochen, der dem Propater letztlich äußerlich ist und ihn nicht berührt. Die Gnosis läßt nur die Immer-schon-Identität mit Gott (Pneumatiker) oder die Differenz zu ihm (Psychiker) zu. Eine durch Gott aufgerichtete eschatologische Existenz der Seele vor Gott ist nicht vorgesehen. Irenäus begreift den Menschen in Steigerungsbildern: Er ist Glorie Gottes, die Gott ihm verleiht; er ist Gefäß, das gefüllt sein will; er ist Pflanze, die wachsen

---

[77] Balthasar, H. U. v., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 2: Der Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, 63.

[78] Ebd., 57. Nicht das Geschöpf als Geistträger, sondern als Fleisch ist gottesfähig!

[79] Der geschaffene Mensch gleicht seinem Schöpfer durch seinen fleischlichen Leib (nicht durch die schöne Seele!) und ist nicht ein schlechte Kopie durch einen schlechten Kopisten, wie es der Demiurg wäre. Vgl. Adv. haer. 5,6,1.

[80] Irenäus hat den Ptolemäern in ihrer Meinung Recht gegeben, daß die Kirchenchristen die Gnade von Gott nur leihweise zum Gebrauch (*en chrêsei* Adv. haer. 1,6,4) erhalten hätten, und nicht als festen Besitz.

soll; er ist Kind, das erzogen werden muß. Gott gibt nicht alles von Natur aus, er will es *nach und nach* schenken. Die Vergottung des Menschen setzt die Fassungskraft des Menschen voraus, die vor allem darin besteht, sich auf Gott hin offen zu halten, für sein Erziehungswirken empfänglich zu bleiben. Irenäus benutzt die zeitliche Ordnung, um den systematischen Spannungen zu begegnen, die durch die gnostischen Alternativmodelle entstanden sind. In der Tat sind die Fragen der Theodizee und der Historiodizee (Wie kann der allmächtige Schöpfer Leiden und Unwissenheit zulassen und weshalb reagiert er so spät darauf?) „logisch" gelöst, indem der Erzeuger der Welt und der Erzeuger des Pleromas getrennt werden und damit auch die Verantwortung für die Fehler der Schöpfung nicht im Pleroma liegt.[81] Das Kommen des Erlösers in Jesus von Nazareth bildet einen Teil oder Widerschein eines größeren Erlösungsgeschehens (im Pleroma bzw. an seiner Grenze). Für Gnostiker stellt nur die Konsistenz der Vor-/Über-Geschichte (im Pleroma, unter den verschiedenen Welten) ein Problem dar, nicht die Geschichte selbst. Die irdische Geschichte hat sich schon auf höherer Ebene vor-ereignet. Nicht zufällig heißt einer der Äonen „Mensch".

Aus der Rücksichtnahme Gottes leitet Irenäus den Gedanken einer universalen Heilsgeschichte als geordnetes Nacheinander ab:[82] „Der Mensch wird eingewöhnt, Gott zu gehorchen, seinen Geist zu tragen, in der Welt zu pilgern, seinem Wort nachzufolgen; es gibt nach Irenäus sogar eine eschatologische Eingewöhnung in die Ewigkeit: das tausendjährige Reich der auferstandenen Gerechten."[83] Die geschaffene Welt ist immer noch im Wachsen begriffen, sie entfaltet sich auf Gott hin. Gottes Pädagogik hat einen Zeitplan (*dispositio*), sie benutzt die Zeit, um den Menschen sachte in die Welt des Heils einzugewöhnen. Anders als Justin, bei dem das religiöse Nichterkennen schöpfungstheologisch erklärt wird, und anders als die Valentinianer, die Nichterkennen als Grundzug allen In-der-Welt-Seins denken, verlegt Irenäus das Nichterkennen in den Heilswillen Gottes. *Begrenztes religiöses Wissen muß daher nicht als Makel betrachtet werden, es ist gerechtfertigte Ignoranz.*

8.2.5 Selbstreferentieller Abschluß der Offenbarung

„Wenn auch 'niemand den Vater kennt außer dem Sohn und niemand den Sohn außer dem Vater und wem es der Sohn offenbart hat' (vgl. Mt 11,27; Lk 10,22), so erkennen doch alle (vernunftbegabten[84]) Wesen dies eine, daß es einen einzigen Gott gibt, den Herrn aller Dinge".[85] Das Argument steht in klarer Opposition zur gnostischen Lehre, der wahre Gott (Vater des

---

[81] Vgl. hierzu die brillante Studie Koslowski, P., Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus, Wien 1993.

[82] Irenäus streckt die Offenbarung in mehrere Bünde: Adam, Noah, Mose, schließlich Christus.

[83] Balthasar, H. U. v., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 2: Der Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, 79.

[84] Und sogar die vernunftlosen Tiere! Vgl. Adv. haer. 2,6,3.

[85] Adv. haer. 2,6,1.

Pleromas) sei erst durch den Sohn bekanntgemacht worden, wogegen die jüdischen Propheten den unteren Gott (Schöpfer der Welt) verkündigt hätten. Irenäus muß also die Gotteserkenntnis *ante Christum natum* verteidigen. Hier sind die Fronten vertauscht: Die Gnostiker begrenzen die Erkennbarkeit des Vaters, Irenäus weitet sie aus. Aber in „Adversus haereses" 4,6-7 greift Irenäus anhand genau dieses Matthäus-Zitates das Thema von der Erkennbarkeit Gottes noch einmal auf und entfaltet es. Es sei richtig, daß der Vater durch den Sohn und nur durch den Sohn geoffenbart werde. Der Sohn als Logos/Verbum habe sich bereits dem Abraham und vielen anderen offenbart, weil der Logos „schon immer bei seinem Geschöpf war."[86] Irenäus zieht daraus zwei antignostische Schlüsse:

- Der Vater ist nicht grundsätzlich unerkennbar.
- Der Sohn offenbart den Vater *und zugleich sich*![87]

Diese selbstreferentielle Figur ist der Schlüssel zur Theologie des Irenäus. Offenbarung zeigt an, was als Offenbarung zu gelten hat. Die Selbstautorisierung des Sohnes schließt die Offenbarung ab. *Man muß daher an den Offenbarer (Sohn) in gleicher Weise glauben wie an den Geoffenbarten (Vater).* Durch Christus wird gesagt, wer der Christus Gottes ist. Der Sohn ist nicht nur das Sichtbare des Unsichtbaren, sondern das Sichtbare des Unsichtbaren *und des Sichtbaren*. Er definiert, was Sichtbarkeit ist. Diesen Zirkelschluß drückt Irenäus in Tautologien aus: „Der Herr hat vielmehr gelehrt, daß niemand Gott kennen kann, wenn nicht Gott ihn belehrt - und das heißt, daß man ohne Gott Gott nicht erkennt [*sine Deo non cognosci Deum*] -, und daß genau das der Wille des Vaters ist, daß er erkannt wird."[88] Durch Gott erkennt man Gott *und die Gotteserkenntnis.* Das Was und Wie der theologischen Erkenntnis fallen in eins. Irenäus macht diese Figur mit seiner Wahrheitsregel explizit:

<u>unsichtbarer Vater | sichtbarer Sohn</u>
Offenbarung durch Sohn

---

[86] Adv. haer. 4,6,2.

[87] Irenäus ergänzt in Adv. haer. 4,6,3 das Matthäus-Zitat folgendermaßen: „indem er von sich selbst und auch vom Vater lehrte, wie beide sind". Die Gleichrangigkeit der Offenbarung über den Vater mit der Offenbarung über den Sohn wird in 4,6,6 und 4,6,7 wiederholt. Siehe hierzu die Anmerkungen in Brox, N., Fontes Christiani 8/4, 48f. und Rousseau u.a., Contre les hérésies. Livre 4, Bd. 1: Introduction, notes justificatives, tables, Paris 1965 (= Sources Chretiennes, Bd. 100/1), 206-208; Orbe, A., El Dios revelado por el Hijo. Análisis de Ireneo, Adv. haer. IV,6, in: Augustinianum 32 (1992) 5-50. Tremblay, R., La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irenée de Lyon, Münster 1978, 80-86 passim hebt voll auf die Sichtbarwerdung des Unsichtbaren ab. Das ist noch ganz das platonische, justinische Erscheinungsschema. Tremblay übersieht den neuen Akzent, daß das *Sichtbare als Sichtbares* das Unsichtbare offenbart.

[88] Adv. haer. 4,6,4.

Wenn nun jemand Gott vor Christus oder außerhalb des Christentums erkennt, dann ist diese Erkenntnis nicht allgemein religiös oder „logisch“ (Justin), sie ist bereits christlich. Die anonymen Theisten sind bei Irenäus anonyme Christen. Ob jemand, der von Gott spricht, christlich ist oder häretisch, läßt sich nur durch Christen feststellen. Entscheidend ist, ob die Gottesrede in die Heilsgeschichte eingepaßt werden kann. Das ist eine deutliche Verschärfung gegenüber Justin. Bei Justin genügt die Rede von Gott, bei Irenäus muß der Glaube an den Offenbarer Gottes hinzukommen, damit etwas als christliches religiöses Wissen gelten kann. Das ist nicht bloß die Steigerung einer notwendigen zu einer hinreichenden Bedingung, sondern die Transformation einer systemexternen zu einer systeminternen Bedingung. Das System bestimmt nun, was das System ist und wie Bestimmen zu erfolgen hat.

Beziehen wir diese Beobachtungen auf die dreifache Selektion von Kommunikation, so können wir als Ergebnis festhalten:

- *Sachliche Begrenzung*: Die Gnostiker zerbrechen sich die Köpfe über komplexe Detailfragen, anstatt die einfachen Zentral-Wahrheiten zu pflegen.[89] Die heiligen Schriften und nicht innerweltliche Zusammenhänge sind der angemessene Gegenstand religiöser Spekulation. Um sie zu verstehen bedarf es keiner komplizierten Methoden.[90]
- *Zeitliche Begrenzung*: Der Gläubige soll geduldig sein. Gott sorgt dafür, daß sich der Mensch an sein Wort „gewöhnt“, deshalb hat er die Heilsgeschichte eingeräumt. Immer wieder ertönt der Refrain „*Deo committimus*“,[91] d.h. Unerklärliches sei Gott zu überlassen.
- Irenäus schließt *kommunikative Begrenzung* religiösen Wissens (Geheimhaltung) aus. Was Gott will, daß man von ihm weiß, das kann auch gewußt und gesagt werden.

Als Beruhigung für die verbotene Neugier bietet Irenäus an: Was den Menschen in dieser Welt irrational erscheine, wird Gottes Heilsplan letztendlich als rational enthüllen. Die Aufgabe des rechtgläubigen Menschen besteht darin, *innerhalb* Gottes Heilsplan zu bleiben! Dieser hat klare, in der *regula* definierte Koordinaten: Er beginnt mit der Schöpfung und endet mit dem endzeitlichen Gericht/der Auferstehung; oben ist der eine Gott und unten der Satan. Außerhalb dieser Gegenstände bewegen sich Fragen wie: „Woher

---

[89] Vgl. Adv. haer. 2,26,2; 2,28,9. Irenäus schlägt vor, doch einmal darüber zu spekulieren, wieviele Spatzen an einem Tag gefangen werden. Freilich ist das ironisch als eine Art Beschäftigungstherapie für Gnostiker gemeint. Aber hinter der Ironie steht seine Abgrenzungsbemühung: Nicht alles, was komplex und interessant ist, ist auch religiös. Er will Bereiche in der Welt als säkular auf sich beruhen lassen, anstatt alles mögliche Irdische als ein zu deutendes Gleichnis für das Überweltliche zu denken.

[90] Irenäus geht stets von der Annahme aus, Schriften des Alten und Neuen Testaments seien konsistent, öffentlich und eindeutig, haben sie doch nur einen einzigen Autor. Vgl. Adv. haer. 2,27,2f. Jedoch, die Schrift behandelt nicht alle interessanten Fragen, in ihr wird nur gesagt, was Gott von sich selbst sagen will. Vgl. Adv. haer. 4,14,2; 4,38,1.

[91] Adv. haer. 2,28,2. Statt *committere* auch *commendare*, *cedere*, *reservare*, *referre*.

kommt Gott?“, „*Antequam mundum faceret Deus, quid agebat*?“[92], „Was ist nach dem Gericht?“, „Gibt es noch höhere Himmel?“ Weil sie außerhalb der *dispositio* liegen, sind sie auch jenseits der menschlichen Vernunft. Der Heilsplan Gottes bestimmt und begrenzt also den Vernunftgebrauch. Die Vernunft - und damit alle von ihr behaupteten Wahrheiten - ist ein Element im „System Heilsplan“; nicht aber ist der Heilsplan Gottes - so glauben Philosophen und Häretiker - ein Begriff innerhalb des „Systems Vernunft“. In der Selbstanwendung heißt das: Was Irenäus schreibt, ist wahr, weil es sich an die Grenzen des Heilsplans hält; was die Gnostiker schreiben, ist falsch, weil es unvernünftig ist, und es ist unvernünftig, weil es diese Grenzen überschreitet. Gnosis ist wiederum „zu transzendent“. Sie beachtet nicht die Selbstbindung des transzendenten Gottes an einen in der Immanenz stattfindenden Heilsplan, den er der Kirche in verständlichen und überschaubaren Formeln übereignet hat.

[92] Adv. haer. 2,28,3.

8.3 Das Programm des Irenäus: die Glaubensregel

Den Christen wurde durch Celsus von heidnischer Seite vorgeworfen, nicht-intellektuell zu sein und die Vernunft auf dem Altar eines blinden Glaubens zu opfern. Auf der christlichen Seite hat Tertullian gefordert, die Philosophie aus dem Glauben herauszuhalten. Der christliche Glaube verlangt von seinen Anhängern Gehorsam und Demut gegenüber den Quellen der religiösen Autorität: Bibel und Kirche. Beide Quellen werden im Laufe des 2. Jahrhunderts rational begründet: die heiligen Schriften durch den Weissagungsbeweis (Justin), die Tradition durch den Sukzessionsbeweis (Irenäus). Der Zweifel an Autorität und die Betonung von Autorität verstärken sich gegenseitig. Bei Irenäus kommt die Entwicklung zum Halten und richtet sich auf sich selbst: Wie ist zu entscheiden, ob der Sukzessionsbeweis und der Weissagungsbeweis, der Spekulationsbeweis und der Anciennitätsbeweis (z.B. Homerzitate) recht haben? Deshalb führt Irenäus eine dritte Größe ein: die Glaubensregel. Mit ihr definiert er, was als vernünftig und wahr *im christlichen Sinne* zu gelten hat. Die Glaubensregel ist nicht ein weiterer Beweis eines Beweises eines Beweises, sondern die Festlegung, welche Grenzen allen Beweisverfahren gesteckt sind. Sie vermag die spekulativen und die magischen, die ekstatischen und die ethischen Tendenzen auszubalancieren. Sie deckt auf, daß eine zu starke Differenzierung von spekulativen und magischen oder ekstatischen und ethischen Elementen zu verschiedenen Heilsordnungen führt. Die Valentinianer sind einen solchen Weg gegangen, sie wollten nicht eine neue Religion, sondern innerhalb der christlichen Religion ein neues Stockwerk für eine besondere Menschen- und Äonenklasse. Zeichentheoretisch heißt das: Das spirituelle Stockwerk der höheren Bedeutungen hat kaum mehr etwas mit dem rituellen Stockwerk der heiligen Symbole zu tun. Die Regel des Irenäus klammert Abstraktes und Konkretes.

8.3.1 Theologie als Grammatik

Lindbeck, ein lutherischer Systematiker mit Erfahrung im interkonfessionellen[1] und interreligiösen Gespräch, hat ein linguistisches Modell entwickelt, mit dem er das Funktionieren der religiösen Sprache rekonstruiert. Sein kirchenpolitisches Engagement galt dem ökumenischen Dialog, der nur dann am Laufen gehalten werden kann, wenn die Beteiligten fähig und bereit sind, das Wesentliche ihrer Tradition nicht in einer bestimmten Textgestalt dogmatischer Formulierungen zu sehen, sondern in den Entstehungsregeln, unter denen diese Formulierungen zustande gekommen sind. Lindbecks Strategie ist es also, die Materialität dogmatischer Aussagen und ritueller Handlungen auf ihren funktionalen Sinn zurückzuführen. Sie sind für ihn nicht nur Defini-

[1] Lindbeck war lutherischer Beobachter beim Zweiten Vatikanischen Konzil.

tionen von Glaubensgegenständen, sondern auch Definitionen von Glaubensgegenstands-Definitionen.[2]

[2] Vgl. Lindbeck, G. A., Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994, 36. Lindbeck hat für die ersten Jahrhunderte drei formale Regeln ausgemacht: a) das monotheistische Prinzip (Es gibt nur einen Gott), b) das Prinzip der historischen Bestimmtheit (Jesus Christus ist ein raumzeitlich datierbarer Mensch), c) das Prinzip des „christologischen Maximalismus" (Alle religiöse Bedeutung läßt sich auf Christus beziehen).
Die kirchliche Orthodoxie ist für ihn diejenige Interpretation des Christentums, die allen Prinzipien am ehesten entsprochen und am wenigsten kognitive Dissonanzen erzeugt hat. Vgl. ebd., 139.
Der englische Originaltitel lautet: The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age, Philadelphia 1984. Das Buch ist zu verstehen aus der pluralistischen Situation in den Vereinigten Staaten. Dort tritt Christentum als Lehre auf, die „truth claims" erhebt. Paradoxerweise erlaubt die Pluralität von Religionen und Denominationen gerade die Bildung von Nischen, in denen religiöse Ansprüche geschützt bestehen können. Anders als die bundesdeutschen „Großkirchen", die einen öffentlich-rechtlichen Status genießen, müssen amerikanische Denominationen weniger Rücksicht auf die Konsequenzen ihres Handelns für Staat und Nachbarkonfessionen nehmen. Die Staat-Kirche-Trennung in den Vereinigten Staaten bringt alle Denominationen auf Äquidistanz zur Gesellschaft und zueinander. Das interkonfessionelle Gespräch ist demnach selten bilateral, sondern beginnt immer als Selbstbehauptung einer Denomination im Konzert mit den vielen Konkurrenten. Es ist bezeichnend, daß gerade die Konfessionen, die einen geschichtlich-kulturellen Vorsprung besaßen, wie die sog. mainstream-protestants, am meisten an Einfluß und Größe verloren haben. Vgl. Albanese, C. L., America, Religions and Religion, Belmont (2. Auflage) 1992 und klassisch: Niebuhr, H. R., The social sources of denominationalism, New York 1929. Unter pluralen Bedingungen sind die einzelnen Positionen weniger empfindlich gegeneinander, weil die Vielzahl der Außenpositionen es verunmöglicht, alle Differenzen innerhalb der eigenen Position abzubilden. Abgrenzung erfolgt stattdessen als Behauptung, weniger als Zurückweisung. Erst an der Behauptung lassen sich andere messen, einschließen oder ablehnen. Will jemand in dieser Situation über die Hermeneutik dieser Kommunikationen nachdenken, wie Lindbeck es tut, so muß er eine linguistisch-philosophische Perspektive außerhalb aller Beteiligten einnehmen. In diesem Sinne ist Lindbeck „postliberal", weil er die Logik der Kommunikation rekonstruieren will und nicht der liberalen Empfehlung folgt, jeden in seiner monadischen Existenz zu belassen, solange er sich auf einen gemeinsamen Bezugsrahmen (z.B. Rechts- und Wirtschaftssystem der Nation) bezieht.
In USA ist es ein „Sakrileg, zu denken, daß das intimste Innere religiöser Erfahrung sozial geformt ist" (Lindbeck, G. A., Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994, 21), weil das Selbst als Baustein, nicht aber als Resultat gesellschaftlicher Wirklichkeit gedacht wird. Das gilt für den emotionalen und noch mehr für den religiösen Bereich, in dem das „innere Wort", die Widerfahrnis des Anspruchs Gottes gemäß der erweckungsbewegten, pietistischen Variante des Protestantismus das Erstgegebene ist. Lindbeck hat eine Welle von Reaktionen ausgelöst, siehe nur Tilley, T., Inventing Catholic Tradition, New York 2000, 88-122 und McGrath, A. E., The Genesis of Doctrine. A Study in the Foundations of Doctrinal Criticism, Oxford 1990, 26-34 und 172-200.

Aussagen erster und zweiter Ordnung

Lindbecks Theorie ist eine der wenigen christlichen Religionstheorien, die fähig sind, die Konkurrenz von religiösen Auffassungen und ihre Kommunikation über Regeln angemessen zu beschreiben. Es ist sein Verdienst, darauf hingewiesen zu haben, daß die zentralen Lehraussagen der Religion stets Aussagen *erster und zweiter* Ordnung sind. Aussagen erster Ordnung sagen, was ist, und haben ontologischen Status. Aussagen zweiter Ordnung sagen, was sein soll, und haben funktionalen Status. Religion verwendet beide Ordnungen vermischt, Theologie vermag sie aber auseinanderzuhalten.

> Ein einfaches Gedankenexperiment verdeutlicht Lindbecks Regel-Logik: Unter ein normales Blatt Spielkarten wird eine rote Pik 7 gemischt. Wie wird der Fehler entdeckt? Rechnen sich die Beteiligten den Wahrnehmungsfehler selbst zu oder der Logik des Spiels oder erkennen sie die Unmöglichkeit bestimmter Karten? Wenn letzteres der Fall ist, besitzen sie ein Verfahren, mit dem sich einzelne Karten als Mischung aus reinen Kategorien darstellen lassen. Es muß hierzu die Fähigkeit entwickelt werden, zwischen Aussehen und Bedeutung zu unterscheiden. Die Entdeckung der Gnosis gleicht dem Aufdecken von falschen Karten. Zuerst spielen Gnostiker mit, reden vom Vater und von Christus, bis zu einem bestimmten Zeitpunkt die anderen Mitspieler bemerken, daß die Gnostiker zwar auf denselben Motiv- und Symbolfundus zurückgreifen, aber ihn anders kombinieren und gebrauchen.

Man kann Religion entweder als System von Aussagesätzen mit Wahrheitsansprüchen oder als Ensemble nichtmitteilungsfähiger Symbole innerer Erfahrungen betrachten. Lindbeck nennt diese Zugänge „Propositionalismus“ und „Symbolismus“. Treffen unterschiedliche religiöse Auffassungen aufeinander, dann kann der Propositionalismus nur die Weiche zwischen Selbstverleugnung und Fremdtäuschung anbieten. Entweder eine Position entwertet ihre früher „unumstößlichen“ Sätze um willen interkonfessioneller oder interreligiöser Konvergenz oder sie hält an der lehrmäßigen Irreversibilität fest. Es gibt nur die Alternative zwischen doktrinärer Konsistenz oder ökumenischer Versöhnung, nie beides. Denn die Interpretation ist relativ zur Intention, nicht umgekehrt. Vertreter des Symbolismus dagegen verstehen die Lehrsätze als Symbole für vorgängige Erfahrungen, die nie adäquat formuliert und kommuniziert werden können. Deshalb ist ihre Ausdrucksform sekundär und polyvalent, steht sie doch für eine unbestimmte Zahl von Widerfahrnissen oder Überzeugungen. Weil diese nicht eindeutig zugeordnet werden können, ist es umgekehrt schwer, Überzeugungen auszuschließen. Die symbolische Auffassung der Religion läßt die Annahme zu, daß verschiedenste Symbola ähnliche (oder diesselben) Überzeugungen ausdrücken. Ein Christ und ein Esoteriker können sich durch unterschiedliche Riten derselben Transzendenz zuwenden. Die Symbole sind relativ zu den Erfahrungen, nicht umgekehrt. Kurz: der Propositionalismus ist kompromißlos, weil er klar differenziert; der Symbolismus ist synkretistisch, weil er nach außen unscharf differenziert.

Lindbeck schließt aus, daß Religion auf eine ihrem Zeichensystem äußere unmittelbare, nur vage in Archetypen auszudrückende Wirklichkeit zurück-

geführt werden kann, wie es der erfahrungs-[3] und existenzzentrierte[4] Ansatz tut. Stattdessen sei zu akzeptieren, daß Religion ihren eigenen Wirklichkeitsbegriff definiert. Eine Welt, die als Resultat der biblischen Schöpfungsge-

---

[3] Religion ist danach Ausdruck einer gemeinsamen religiösen Kernerfahrung, die Quelle der Normierung von Religion ist. Die ursprünglichste aller möglichen Erfahrungen ist die geschenkte Liebe Gottes. Gott sorgt auch dafür, daß die Erfahrung adäquat ausgedrückt wird. Wegen der kulturellen Variabilität ist aber die invariable Gotteserfahrung nicht eindeutig durch Merkmale zu beschreiben.

Eine Konsequenz dieser Theorie ist die notwendige Nicht-Belegbarkeit der Urerfahrung, denn alle Ausdrücke sind schon kategorial verfaßt. Die Erfahrung selbst ist letztlich transzendental nicht-empirisch und nicht-objektiv, da in ihr das Subjekt erst als religiöses Subjekt konstituiert wird. Gottes Wort und Anspruch machen den *Hörer* des Wortes erst im Vollsinn zum Hörer *des Wortes*. Die Rede über eine Urerfahrung hat nur dann Sinn, wenn man Rahners und Lonergans Voraussetzung teilt, wonach die Transzendentalität von Erfahrungen selbst erfahren werden kann. Vgl. Rahner, K., Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941. Diese Art von Erfahrung trägt schon Offenbarungsmerkmale. Sie vermag auf die eigene Ermöglichung zu blicken, weil dieser Grund nicht nur als formale Bedingung der Möglichkeit, sondern personal gedacht wird: Gott als Urquell aller menschlichen Selbst- und Weltwahrnehmung.

Das expressive Modell scheint sich auf den ersten Blick besser zu eignen, um den interreligiösen und interkonfessionellen Dialog zu unterbauen. In einer anthropologisch fundierten Religiosität sind Religionen relativ. Daß eine gemeinsame religiöse Erfahrung auch ein friedliches religiöses Gespräch ermöglicht, muß aufgrund historischer Beobachtungen bezweifelt werden. Warum stehen die intrareligiösen Kriege (europäische Konfessionskriege, innermuslimische Kriege, die Ausmerzung des Buddhismus in Indien um die erste Jahrtausendwende) in ihrer Gewalttätigkeit den interreligiösen Kriegen in nichts nach? Erst auf der Diskursebene entscheiden sich Identität oder Differenz. Die Erfahrungsebene ist indifferent, solange sie nicht ihre Innerlichkeit verläßt. Wenn sie „expektoriert", ausgesprochen werden, werden sie damit anfällig für Gewißheitsansprüche, genauso wie auf der Diskursebene Wahrheitsansprüche formuliert und angezweifelt werden können. Für die soziale Verträglichkeit spielt es keine Rolle, ob die Wahrhaftigkeit von Aussagen über Erfahrungen oder über die Wahrheit von erfahrungsunabhängigen Aussagen behauptet wird. Entscheidend ist die Mittelwahl, die sich mit dem Mitteilungsdruck (Zeugnis, Predigt, Mission, Zwangsbekehrung) verändert.

[4] Religion ist danach ein Ausfluß des Sich-Befindens. So kommt es zur Entobjektivierung von Religion, denn die Glaubenden suchen die religiösen Gehalte zunächst als Entsprechung ihrer existentiellen Situation (meist in Form von Grenzerfahrungen, Seelenerlebnissen) zu deuten. Wenn etwas auch in der Tiefe des eigenen Selbst gefunden wird, kann eine religiöse Tradition vom einzelnen angeeignet werden. Läuft diese Selektion, so macht sich die Überzeugung breit, daß Religion Privatsache sei. Vgl. Luckmann, Th., Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main (2. Auflage) 1993, 108-150. Daß die Akzeptanz religöser Sätze als freie Übernahme geschieht, wird aber zum Problem, wenn das Subjekt sich nicht mehr an ein begrenztes Spektrum traditioneller Angebote hält (für Europa das Christentum), sondern es eigenmächtig erweitert, indem es fremde (z.B. fernöstliche) Traditionen heranzieht. Das ist konsequent, wenn eine Art übergeschichtliche, erfahrbare Substanz vorausgesetzt wird, aus der komplementär eine universale Religiosität entstanden ist. Aber was autorisiert fernöstliche Traditionen als Kandidaten? Ist es nicht der eigene religiöse Code, der fremde Texte oder Praktiken als religiöse in Frage kommen läßt? Ist die eigene existenzielle Sinnsuche nicht bereits semantisch und syntaktisch geformt?

schichte gesehen wird, ist anders als die Welt, die in den Bildern des Timaios-Mythos interpretiert wird. Religion legt über die Dogmatik[5] fest, was als wirklich und was als überwirklich zu gelten hat. Erst nach dieser Unterscheidung kann programmiert werden, worauf sich Erfahrung beziehen darf.[6] Lindbeck betrachtet Religion dagegen als ein kulturelles Symbolsystem, das Erfahrung erst ermöglicht: „Es gibt zahllose Gedanken, die wir nicht denken, Empfindungen, die wir nicht haben, und Realitäten, die wir nicht wahrnehmen können, ehe wir nicht in der Lage sind, ein geeignetes Symbolsystem zu gebrauchen."[7] Dieses System folgt apriorischen Regeln. Im Unterschied zu Kant bestimmt Lindbeck Apriorizität als eine soziohistorische, nicht als transzendentale Vorgängigkeit. Insofern sind Symbolsysteme plastisch und passen sich den geschichtlichen Kontexten an.[8] Religion ist nicht der Ausdruck eines bestimmten Weltgefühls - so etwa Jonas' These von der Gnosis als Symptom eines spätantiken Weltschmerzes -, sondern der Standpunkt, von dem aus ein Weltgefühl beobachtet werden kann, und die Brille, in der ein Weltgefühl beschrieben werden kann.

> „Eine Religion ist vor allem ein äußeres Wort, ein *verbum externum*, welches das Selbst und seine Welt formt und prägt, anstatt Ausdruck oder Thematisierung eines schon gegebenen Selbst oder einer vorkonzeptionellen Erfahrung zu sein. Das *verbum internum* (traditionellerweise von Christen mit dem Wirken des Heiligen Geistes gleichgesetzt) ist ebenso von entscheidender Bedeutung, würde aber im theologischen Gebrauchsmodus des Modells eher als Vermögen zum Hören und zur Annahme der wahren Religion,

---

5 Das englische *doctrine* meint bei Lindbeck mehr als fachdisziplinäre Dogmatik. Er umgreift mit diesem Begriff die Gesamtheit aller autoritativen Regeln einer religiösen Gemeinschaft, nach denen sich sowohl die religiöse Rede als auch das religiöse Handeln richtet. Der deutsche Übersetzer gibt es mit „Lehre" wieder, allerdings hebt Lindbeck *doctrine* immer wieder von Expressionen (Ausdruck religiöser Erfahrungen) einerseits und von Propositionen (systematische Definitionen von Gegenständen) andererseits ab.

6 Ob es sich bei einer religiösen Erfahrung um eine empirische oder eine transzendentale Erfahrung handelt, ergibt sich aus der vorgängigen Festlegung, inwiefern man Transzendentes erfahren kann oder ob man der Begegnung mit dem Transzendenten nicht einen ganz anderen Titel geben muß: Schau, Wiedergeburt, Ruf, Vereinigung ...

7 Lindbeck, G. A., Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994, 58.

8 Ein weiterer Unterschied zu einem rein formalen Modell: Die Symbolsysteme sind bei Lindbeck Kategoriensystem und *Materialsystem* zugleich. Sie bieten neben den formalen Unterscheidungen auch die materialen Bezeichnungen, mit denen Erfahrungen erfaßt und *ausgedrückt* werden können. Erst so werden sie für andere verständlich. Ohne es ausdrücklich zu sagen, unterscheidet Lindbecks Entwurf zwei Funktionen: eine rezeptive Differenzierung und eine expressive Identifizierung. Mithilfe der ersten vermag ein Individuum Erfahrungen voneinander zu trennen und zu kategorisieren. Aus dem Reizchaos werden distinkte Gegenstände (hier: Erfahrungen) ausgefällt. Dies entspräche der Funktion von Kants transzendentaler Ästhetik. Die Funktion, die der transzendentalen Logik zukommt, wird bei Lindbeck von demselben System übernommen. Die Symbole ermöglichen nämlich über die Rezeption hinaus auch noch die Expression. Dies muß nicht in Sätzen geschehen, sondern wird im Bereich der Religion vor allem von der Sozialisation und von der Einführung in bestimmte Riten besorgt.

> des wahren externen Wortes, denn als gemeinschaftliche, in verschiedenen Religionen je verschieden artikulierte Erfahrung verstanden werden, wie das im erfahrungsorientierten Expressivismus der Fall wäre."[9]

Sowohl die Wahrnehmung als auch die Benennung und die Kommunikabilität von Erfahrung setzt nach Lindbeck ein geeignetes Symbolsystem voraus. Damit dreht er die kausal-empirische Entstehungsfolge, wie sie populär verstanden wird, um. Logisch und chronologisch sind zuerst die Formen, später die gehandelten Inhalte. Die Formen sind aber selbst soziokulturelle Kategorien und insofern ebenfalls empirisch. Das mag als eine Schwäche in Lindbecks Vorschlag erscheinen. Wie läßt sich die Entstehung von (Erfahrungs-) Kategorien aus Erfahrungen erklären, die selbst Ergebnisse kategorialer Filterung sind? Erfahrungen setzen die Kategorien voraus, und diese Kategorien sind empirisch beobachtbar. Womit beobachten wir aber Kategorien, wenn sie nicht transzendental, sondern als Ergebnisse soziokultureller Filterung gedacht werden? Damit verlegt sich die gesamte Begründungspflicht auf die soziokulturelle Betrachtung von Religion.

Lindbecks produktive Inkonsequenz besteht nun darin, daß er seine Theorie nicht in Ethnologie und in Religionssoziologie aufgehen läßt, sondern eine Einbruchstelle des Nichtimmanenten einbaut: Das *verbum externum* übt seine Prägekraft auf Subjektbiographien und Kulturentwicklung aus. Neben der internen Logik von Handlungszusammenhängen ist es das historisch artikulierte Wort, das das Innerweltliche formt. Das *verbum externum* sitzt der Religion wie ein Stachel im Fleisch, weil es nie vollständig integrierbar ist. Der Gründungsmythos, die Gründerfigur, der Offenbarungstext, der Zentralritus (systemtheoretisch: der Code) wird in einer Religion ja gerade deshalb als zentral und fundamental anerkannt, weil er nicht als historisch-soziokulturelles Produkt, sondern als Quelle des eigenen religiösen Systems angesehen wird.

Offenbarung als story (Code) und durch Syntax (Programm)

Jede Religion besteht in ihrem Kern aus einer weitererzählbaren Geschichte. Es gibt viele *stories*, aber nur solche, bei denen es um etwas geht, das viel wichtiger ist als alles andere im Universum, können als religiös bezeichnet werden. Die Geschichte legt den lexikalischen Rahmen, den Motivfundus, fest. Aber darüber hinaus müssen der syntaktische Rahmen, wie das lexikalische Material kombiniert werden kann, und der semantische Rahmen, die Bedeutungsspektren der Motive, festgelegt werden. Wann und wo soll man die Geschichte erzählen, wie soll man sie verstehen und mit welchem lexikalischen Fundus darf man sie erläutern? *Der Code braucht ein Programm.* Es ist eine Schwierigkeit in der religiösen Sprache, beides auseinanderzuhalten, weil Religion das, was zu glauben ist, und die Art, wie man es glauben soll, zunächst zusammen aussagt. Wenn das Christentum „Jesus ist der Herr" aus-

[9] Ebd., 58.

sagt, fungiert dieser Satz als Code „Jesus - und kein anderer - ist der Herr“ und zugleich als Programm „Jede Zunge bekenne: Jesus ist der Herr.“[10] Die *regulae* einer Religion *enthalten* die Gebrauchsanweisung, aber sie formulieren diese Anweisung nicht in einer funktionalen Form. Die Glaubensregeln bieten vielmehr „exemplarische Manifestationen oder Applikationsparadigmen von Regeln.“[11] Das Vaterunser exerziert bereits vor, wie es gebetet werden soll; die Geschichten über Jesus fordern zur Nachfolge auf.

Anders als im künstlerischen Bereich dürfen Code und Programm nie ganz verschmelzen, sonst geht die *story* mit der ersten Kontextänderung oder der ersten Interpretation unter. Religion will ja nicht nur Ausdruck einer Epoche, Situation oder Person sein, wie es das Selbstverständnis von Kunst ist. Religion will vielmehr vom Wichtigsten und Unfaßbaren sprechen. Die *story* hiervon soll immer weitererzählt werden können. Gerade weil sie eine einfache, klare Geschichte ist, muß sie geschützt werden. Sie muß ihren eigenen Kontext festlegen, in dem sie erzählt wird, um von ihm unabhängig zu werden. Der Code muß sich selbst erst als Code entdecken, indem er Programme abdifferenziert. Die Geschichten von Jesus werden als besondere *Texte* entdeckt und nicht nur als Aufzeichnungen von Erinnerungen der Apostel. An Texten kann man bestimmte Syntax und Semantik ablesen, die die *story* umgeben. Paradoxerweise macht diese Fixierung der Syntax die *story* elastisch für verschiedene Situationen, Erfahrungen oder Personen.[12] Der Widerspruch läßt sich leicht auflösen: Im Gegensatz zum lexikalischen Fundus sind Syntax und Semantik Regeln. Weil Regeln der Struktur nach Konditionale sind, also Wenn-Dann-Angaben, sind sie als Information fest, jedoch als Operation flexibel. Syntax und Semantik fungieren als Programme, die einen Code (hier: die *story*) schützen. Der Code braucht nicht mit einer einzigen Formulierung identifiziert zu werden, sondern kann über seinen Festlegungen schweben und sich eine gewisse inhaltliche Unbestimmtheit vorbehalten. So bleibt er identisch, während und weil die Programme wechseln. Weil es Ver-

---

[10] Jeder religiöse Satz - sei er ein dogmatischer, ethischer oder liturgischer Satz - behauptet, fordert oder feiert Inhalte *und* eine den Inhalten vorgängige Regellogik. Zum Beispiel kann das Vaterunser als Gebet gelesen werden. Man kann die Authentizität seiner Symbole hinterfragen oder seine Begriffe propositionalisitsch analysieren. Dann stellen sich die Fragen, wer dieser Gott sei, was sein Name sei, wo der Himmel sei. Das Vaterunser kann darüber hinaus als Anweisung zum Beten gelesen werden. Dann stellen sich Fragen in anderer Absicht: Wenn man zu Gott betet, soll man ihn Vater nennen, seinen Namen verehren, soll man um das Kommen seiner Herrschaft bitten? Aussagen auf der regulativen Ebene sind operative Anweisungen und „regulieren Wahrheitsbehauptungen, indem sie einige ausschließen und andere zulassen, aber die Logik ihres gemeinschaftlich autoritativen Gebrauchs hindert sie daran oder feit sie dagegen, inhaltlich detailliert aufzuführen, was damit behauptet werden soll.“ Lindbeck, G. A., Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994, 39.

[11] Ebd., 123.

[12] Vgl. ebd., 126.

änderungen als kontextuelle Veränderungen nach außen exportieren und mit Programmen abfedern kann, vermag ein System „seine" stabile Identität zu entwickeln. Für das System steht fest: Das „Wesentliche" (die Geschichte von Jesus, dem Gottessohn) wird auf immer neue Weise ausgesagt, aber es bleibt identisch, weil das System Kontrolle über das „auf immer neue Weise" ausübt.

Die Koppelung von story (Code) und Syntax (Programm)

Innerhalb des Zeichensystems gibt es verschiedene Möglichkeiten, dasselbe auszudrücken (der Sohn Gottes heißt für die Griechen Kyrios/Logos; für die Juden Messias/Christos). Aber Regeln der Äquivalenz von Aussagen liegen *im* System und nicht außerhalb, etwa ontologisch in der Selbigkeit des Dings oder anthropologisch in einem überzeitlichen religiösen Bedürfnis. Daß mit Kyrios und Christos dasselbe gemeint ist, ergibt sich nur aus dem *Gebrauch* dieser Worte. Eine Regel bestimmt also den Zusammenhang zwischen unterschiedlichen Formulierungen. Was aber heißt „bestimmen"?

Nicht eine entlegene, unerreichbare Wahrheit ist verantwortlich für Zusammenhang (oder Abstoßung), wie bei einem Geheimcode, der auf der Oberfläche der Zeichen nicht ersichtlich ist. Die religiösen Regeln sind nie ganz von dem, was sie regeln, entkoppelt. *Sie sind keine Metasprache*. Was die Regel ist, läßt sich in der religiösen Sprache selbst sagen. Die Aussagen zweiter Ordnung sind also nur im Gewand von Aussagen erster Ordnung gegenwärtig. Systemtheoretisch: Die Codes liegen uns nicht wie transzendentale, nur einer besonderen Logik erreichbare Tiefenschichten oder wie der Religion äußerliche wissenssoziologische Gesetze vor, sondern *als religiöses Programm*. Wie das Christentum funktioniert, läßt sich in christlicher Sprache sagen; man benötigt dazu keine externen Autoritäten. Das bedeutet nicht, daß keine neuen Begriffe hinzugefügt werden dürfen und nur die biblische Sprache verwendet werden darf, aber Neuhinzunahmen können nur als Element (nicht als Zweitcode) ins System integriert werden. Wie die Syntax und die Semantik gebaut sind, läßt sich mit den Mitteln des lexikalischen Fundus beschreiben. Deshalb besteht die irenäische Glaubensregel aus Paraphrasen und langen Zitaten aus den als geoffenbart angenommenen und mit Hilfe eben dieser Regel korrekt interpretierten Schriften, nicht aus philosophischen Erwägungen über die Wahrheit von Wahrheit. Auch die stets bemühten Begriffe „Wahrheit" und „Wirklichkeit" sind als Elemente in den umfassenden und „alles rekapitulierenden" Heilsplan integriert.

Die Maßgabe, daß sich der Code in seiner eigenen Programmsprache ausdrücken lassen muß, ist nur unter Brechung von logischen Regeln zu erfüllen. Streng genommen kann der Code nur von außen beobachtet werden.[13] Wer

[13] Wenn man innerhalb des Religionssystems von „Transzendenz" spricht, ist dieser Begriff religiös codiert. Wenn man außerhalb des Religionssystems von „Transzendenz" spricht, kann der Begriff vielerlei Codierungen annehmen: freier Überstieg des Selbst über sich hinaus (Existenzphilosophie), überwältigende Schönheit (Kunst), Vergesell-

ihn „entdeckt“ und als Ganzes formuliert, der hat „durchschaut“, wie das System funktioniert, und steht damit bereits außerhalb des Systems. Innerhalb des Systems gibt es nur codierte Werte, nie aber die Codewerte selbst (wie auch Augen nur immer Beleuchtetes sehen, nie aber das Licht). Aber man kann innerhalb des Systems anhand der Programme auf den Code zurückschließen. Die Programme sind die systeminternen Repräsentanten des Codes. Wie ist die Beziehung von Programm zu Code zu denken?

Zunächst besteht die Schwierigkeit im unterschiedlichen Genre. *Programme* sind Anwendungsanweisungen und nach einer Wenn-Dann-Logik gebaut. Sie bereiten Entscheidungen für mögliche Situationen vor, damit im Ernstfall Operationen an Operationen gehängt werden können. Was muß man tun, wenn jemand von zwei „Christussen“ spricht? Ein Code ist dagegen eine Grundunterscheidung und erzeugt erst die Differenz, innerhalb derer Informationen als Informationen möglich werden. Er ist nach einer trifft-nicht-zu | trifft-zu - Logik gebaut. Eine Unterscheidung läßt sich logischerweise nicht in Entscheidungen ausdrücken, weil erstere eine Information ist, letztere eine Operation.[14] Man muß das statische Modell verlassen, wonach ein höchster abstrakter Begriff durch niedrigere, konkrete Begriffe wiedergegeben wird. Im statischen Modell wird die Wiedergabe auf zwei Weisen gedacht:

- als Proportionalität (Urbild-Abbild); das Programm *stellt* den Code *dar*.
- als Substantialität (Ganzes-Fragment); das Programm *ist ein Teil* des Codes.

Je nach Modell sind Code und Programm verschieden weit voneinander entfernt: Im ersten Fall sind die Vollzüge der Religion nur ein Gleichnis für Gott (Das Reich Gottes kündigt sich in Zeichen an.). Im zweiten Fall sind sie teilweise identisch mit ihm (Das Reich Gottes hat schon begonnen.).

Mit der vorliegenden Untersuchung wird eine dritte, dynamische Variante gewählt:

- als Instrumentalität (Mittel-Zweck); das Programm *stellt* den Code *her*.

Die Paradoxie sticht sofort ins Auge. Wie kann ein Programm den Code herstellen, zu dessen Ausführung es doch erst geschrieben wurde? Dieses Paradox bezeichnet die Autopoiese religiösen Wissens. Der Code erzeugt die religiös unterschiedene Welt. Will man nun vom Code sprechen, kann man das nur tun, indem man ihn als zweiwertige Vollform zerbricht. Der Code ist als symmetrische Alternative gebaut, als Form bietet er daher stets Anschlüsse auf beiden Seiten, d.h. Transzendenz und Immanenz sind zunächst gleichrangig: „Oben ist wie Unten und Unten ist wie Oben“. Noch ist nicht ausgemacht, ob es besser ist, bei Gott zu sein oder in der Welt. Aber über Gleich-

---

schaftung des Individuums (Soziologie). Weil es außerhalb von Systemen keine regulierenden Programme gibt, herrscht dort Äquivozität.

[14] Es geht hier in systemtheoretischem Gewand um das metaphysische voluntas-intellectus-Problem: War zuerst der Wille zu entscheiden (Option, Präferenz, Ziel) oder der Verstand zu unterscheiden (Kategorien, Begriffe, Wahrnehmung)? Muß man erst etwas wissen, um etwas tun zu können, oder muß man erst etwas tun, um etwas wissen zu können?

rangiges kann man nicht sprechen. Das wäre wie eine Behauptung, bei der man zugleich die Widerlegung mitbehauptet. Die Programme erst fällen eine Entscheidung und ermöglichen es, daß man in der Welt vom Code reden kann. Die Vollform Transzendenz | Immanenz wird hierzu asymmetrisiert: Transzendenz wird auf der Codeebene bevorzugt.[15] Es wird entschieden, daß die Transzendenz der Ursprung von allem ist und daß sie Ziel aller Vorgänge in der Immanenz ist bzw. diese das Mittel für den Zweck Transzendenz sind:

Transzendenz | Immanenz

Nun kann einseitig und eindeutig angeschlossen werden. In der Immanenz - dem anfänglich Unterschiedenen - kann man nun von der Anfangsunterscheidung reden und sie weitergeben:

Transzendenz | Immanenz → „Transzendenz | Immanenz"

Die Unterscheidung des Codes wird in Entscheidungen des Programms weitertransportiert und dadurch stets erneuert. Man darf hier und jetzt „Gott" sagen.

8.3.2 Zur Forschungsgeschichte der Glaubensregel

Systembildung als Verfallsgeschehen?

Die frühere dogmengeschichtliche Forschung betonte im Gefolge Harnacks und Seebergs den Aspekt der Normierung. Die Grundthese lautete: Nachdem die persönlichen Bindungen und der gemeindliche Enthusiasmus verflogen waren, mußte der Glauben anderweitig abgesichert werden, zumal häretische Tendenzen im Umfeld aufkamen. So trat die objektive Lehrgesetzlichkeit an die Stelle der subjektiven Glaubensüberzeugtheit. Die Patristiker der kritischen Dogmengeschichtsforschung werteten die Verobjektivierung als Abfall von der jesuanischen Botschaft, als Verweltlichung, Hellenisierung, Verkirchlichung.[16] Objektivität wurde durch Verschriftlichung (Kodifizie-

[15] Auf der Programmebene ist es umgekehrt: Nur an der Immanenzebene kann angeschlossen werden, nur von Immanenz kann auf Transzendenz geschlossen werden. Natur ist - so das dogmatische Axiom - Voraussetzung für Übernatur.

[16] Zwar hat Harnack die Institutionalisierung des Glaubens als langsame „Verweltlichung" gewertet („Religion der Sitte und darum der Form und des Gesetzes") und als Entfernung vom Wesen des Christentums („Religion der lebendigen Empfindung und des Herzens", Harnack, A. v., Das Wesen des Christentums, Stuttgart 1950, 117) kritisiert, er hat aber stets die Notwendigkeit dieses Vorgangs betont. Harnack spricht an einigen Stellen positiv von „Zweckmäßigkeit", an anderen negativ von „verhängnisvollste[r] Wendung in der Geschichte des Christentums". Vgl. ebd., 122; Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, 365. Hätte sich das Christentum nicht hellenisiert und verweltlicht, es wäre verschwunden. Harnacks Vorschlag, worin das Wesen des Christentums - unverstellt von wissenschaftlicher Dogmatik und Philosophie - bestehen soll, unterbietet sei-

rung von Gemeinderegeln, Kanonisierung der Heiligen Schrift) und Veramtlichung (Bischofscharisma statt freier Charismen) errungen. Deshalb vermutete die ältere Forschung hinter der *regula veritatis* ein schriftliches, irgendwie definiertes Dokument, meist das Taufbekenntnis.[17] Diese Vermutung hat sich in der jüngeren Forschung geradezu umgedreht.[18] Man betont nun die Mündlichkeit und das organische Wachsen der Glaubensregel. Sie sei einfach Ausdruck des christlichen Selbstverständnisses und „Zusammenfassung“[19] des Glaubens der Kirche. Sie sei demnach nichts Künstliches und Strategisches, wie es die kritischen Dogmengeschichtler den - ohnehin wenigen - Dokumenten unterstellen. Für diese neue Naivität spricht die Quellenlage. Es gibt tatsächlich kaum Hinweise auf schriftlich fixierte Regeln. Was uns an Regeln aus dem zweiten Jahrhundert vorliegt, wird durch einen inneren Zusammenhang zusammengehalten. Auch lassen sich keine Hinweise auf organisierte Fixierungsvorgänge finden (Synoden, Konzilien), die Entwicklung geschah anonym, wie von selbst.

Die Kosten der besagten Naivität sind ihre blinden Flecken. Sie sieht nicht, was sie nicht sehen kann, wohingegen die ältere Forschung zu sehen vermochte, was sie nicht sehen konnte. Daß sich eine dogmengeschichtliche Entwicklung ohne Autor vollzieht und nur wenige Dokumente hervorbringt, heißt nicht schon, daß ein organisches Wachstum vorliegt. Sie kann ebensogut Ergebnis einer scharfen Auseinandersetzung und einer umfassenden Selektion sein. Daß wir heute an „Christus = Jesus = Gottessohn = Erlöser = Logos“ glauben, kann man für eine geradlinige Entwicklung halten, die sich aus den Heiligen Schriften ergab. Diese Sicht sieht aber nur dasjenige, was

---

ne Verdienste, die Gesamtentwicklung von Dogmatik aus ihren historischen und wissenssoziologischen Bedingungen zu erklären. Der Leser staunt, wie jemand, der auf umfassende und geniale Weise die Dogmengeschichte rekonstruiert hat, derart naiv dem damals geisteswissenschaftlichen Trend zur antidogmatischen Gewissensreligion anhängt.

17 Weil die Wahrheitsregeln nicht das Taufbekenntnis wiedergeben, sondern sich vorwiegend auf die Entstellungen durch die Gnostiker richten, scheidet Benoit die *regula*-Passagen kategorisch aus. Ihm geht es nur um das Auffinden von Vorformen des Symbols bei Irenäus. Vgl. Benoit, A., Saint Irénée. Introduction à l’étude de la théologie, Paris 1960, 203 und 208f. Benoit minimiert die Glaubensregel zu einer von Irenäus eher unbewußt eingesetzten Norm. Dagegen habe Irenäus die drei Größen („sources d’autorité“, „critères de la vérité“) Vernunft, Schrift und Tradition ganz gezielt eingesetzt. Benoit lenkt die gesamte Aufmerksamkeit seiner Untersuchung auf die Symbol-Fragmente. Für diese Unterbewertung der Glaubensregel ist Benoit zurecht von Brox kritisiert worden. Vgl. Brox, N., Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon, Salzburg/München 1966, 111 Anmerkung 22a.

18 Vgl. Beyschlag, K., Grundriß der Dogmengeschichte, Bd.1: Gott und Welt, Darmstadt 1982, 149-152. Dort wird die „klassische“ Literatur angegeben. Beyschlag selbst gehört zu den entschiedenen Gegnern der älteren sogenannten kritischen Dogmengeschichtsforschung.

19 Vgl. Campenhausen, H. v., Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea, in: Campenhausen, H. v. Urchristliches und Altkirchliches. Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1979, 278-299, hier 288.

sich durchgesetzt hat. Sie beobachtet in erster Ordnung. Gerade an der *regula veritatis*, die ja als Regel, als Anweisung, als Programm auftritt, kann man ablesen, daß ein bestimmtes semantisches Regelwerk für die Durchsetzung des einen und die Ausschaltung von anderem verantwortlich war. Das verlangt aber ein Beobachtung zweiter Ordnung, eine künstliche Nichtnaivität.

Zwei Beispiele für Beobachtung erster und zweiter Ordnung

In einem vielzitierten Aufsatz zur Glaubensregel kommt Hägglund nach umfangreicher Sichtung der Verwendung dieser Figur bei Irenäus (*regula veritatis*), Tertullian (*regula fidei*) und Clemens v. A. (*regula ecclesiastica*) zu folgendem Ergebnis:

> „Die 'regula fidei' setzt voraus, dass der Inhalt des christlichen Glaubens vom Anfang an eine Einheit bildet. Keine nachträgliche Systematisierung, keine Notwendigkeit der Häresiebekämpfung haben das Lehrgebäude der christlichen Theologie geschaffen, wenn auch die verschiedenen Ausführungen dieses Lehrgebäudes sekundär sind. Denn der Inhalt des Glaubens liegt ursprünglich als eine Totalität, eine zusammenhängende 'Ordnung' vor, die mit der 'regula fidei' und mit der in der Schrift bezeugten, göttlichen Heilsordnung zusammenfällt. [...] Es gibt sozusagen eine 'natürliche' Ordnung der Dogmatik, die nicht in einer gemeinsamen Idee, sondern in der Einheit des A. und des N.T.s begründet ist, eine Ordnung, die ihrer Art nach nicht so sehr systematisch als vielmehr geschichtlich ist."[20]

Wohlgemerkt, Hägglund zitiert hier nicht die Intention der Kirchenväter, sondern führt sein wissenschaftliches Ergebnis vor. Die Regel sei keine „nachträgliche Systematisierung", sie sei die Formulierung dessen, was ist. Beobachtung erster Ordnung sagt, was jemand sieht. Beobachtung zweiter Ordnung sagt, wie jemand sieht, und vor allem, was er deshalb *nicht* sehen kann. Hägglund kann nicht sehen, daß die Diskussionen um den wahren Glauben ebenso wirklich waren wie das Bewußtsein, den wahren Glauben zu besitzen: Die Gnostiker verstehen sich als Christen, und viele Gemeindechristen lesen neben den synoptischen Evangelien auch gnostische Offenbarungsberichte. Daß nur die einen und nicht die anderen Offenbarungen gelten, muß geregelt werden. Natürlich muß jede Regel behaupten und „voraussetzen", daß ihre Geltung nicht erst anläßlich einer Infragestellung entsteht, sondern daß sie immer schon bestanden hat. Diese „Zurückdatierung" ist die Funktion der Glaubensregel. In erster Ordnung kann man diese Behauptung beobachten. Weshalb aber soll man diese Perspektive übernehmen, die lange Zeit nur eine von vielen möglichen war? Nur weil sie sich durchgesetzt hat? Auch wenn man die faktische, geschichtliche Durchsetzung als Heilswillen Gottes begreifen will, enthebt das nicht von der Aufgabe, die kontingente Situation darzustellen, die vor der Durchsetzung geherrscht hat.

Man kann daher Hägglunds Ergebnis bereits im ersten Satz hinterfragen: Was heißt „voraussetzen" und warum ist es notwendig geworden, das Selbstver-

---

[20] Hägglund, B., Die Bedeutung der 'regula fidei', in: Studia theologica 12 (1958) 1-44, hier 35 und 36.

ständliche nun explizit und definiert vorauszusetzen? Wieso wird eine Kommunikation wichtig und folgenreich, in der behauptet wird, daß das Geglaubte immer schon die Wahrheit war? Hägglund muß solche Fragen aktiv abblenden: „Es ist also nicht Aufgabe der Dogmatik, die Einheit der Theologie in einer Grundidee des Christentums zu suchen. Sie kann vielmehr eine tatsächliche, ursprüngliche Einheit der Offenbarung voraussetzen, die nicht eine innere Verbindung der verschiedenen Aussagen der Dogmatik nachträglich zu Wege bringt, sondern in der wirklichen Ordnung der Heilsgeschichte wurzelt."[21] „Die Dogmatik würde dann einen Standpunkt wählen, von dem aus sie über Wahrheit und Falschheit in der Offenbarung entscheiden könnte. Das wäre ein Verrat nicht nur am christlichen Glauben".[22] Nicht um Wahrheit der Offenbarung geht es in unserer theologischen Reflexion, sondern um Selbstdurchsetzung einer bestimmten Interpretation der Wahrheit der Offenbarung. Welche Funktion hat die Behauptung, es gebe eine „tatsächliche" und „ursprüngliche" Einheit? Es ist deutlich, daß sich der Dogmatiker auf Tatsachen und Ursprünge stützt, deren Tatsächlichkeit und Ursprünglichkeit erst in einem harten theologischen Ringen im 2. Jahrhundert formulierbar und tradierbar werden. Solche Einsichten ergeben sich aber erst in einer Beobachtung zweiter Ordnung. Hägglund ist überzeugt, daß die immer neue Zusammenfassung des biblischen Zeugnisses zur immer deutlicheren Herausbildung der Wahrheit führt. Die *regula* sei nichts anderes als der Hinweis, daß nur in der Heiligen Schrift die Wahrheit zu finden sei. Es ist aber genau umgekehrt: Die Verunsicherung, daß es auch Schriftgebrauch außerhalb der Wahrheit geben kann, hat Irenäus dazu gebracht, eben nicht einfach mit Schriftzitaten zu antworten, sondern eine Anweisung zu formulieren, die „hinter" der Schrift steht. Hägglund ist zunächst zuzustimmen, „dass erst durch die ‚regula' die Häresien als solche kenntlich werden. Ohne die ‚*regula*' keine Ketzer."[23] Man muß aber ergänzen, daß *durch die Glaubensregel auch die Orthodoxie erst kenntlich wird.* Nur aus der unbekümmerten Rückschau eines Dogmengeschichtlers[24] kann man in der Glaubensregel die explizite Fassung dessen sehen, was allen Rechtgläubigen ohnehin selbstverständlich ist. Die Häresien wären dann nächträgliche und sekundäre Wucherungen am Körper der Wahrheit. Aber solche Interpretation ist Projektion aus der Siegerperspektive, ohne anzugeben, warum der Sieg des einen über das andere gelang.

---

[21] Ebd., 36.
[22] Ebd., hier 40.
[23] Ebd., 39.
[24] Hägglund bestimmt seine Aufgabe als Dogmatiker, das Dogma zu tradieren. Die 'regula fidei' sei in seiner Arbeit erkenntnisleitend. Die Regula gebe dem christlichen Wissenschaftler vor, was er und in welcher Hinsicht er alles zu untersuchen habe. Vgl. ebd., 41-43. Er muß sich aber fragen lassen: Wie kann er die regula zum Gegenstand der Reflexion machen, wenn sie zugleich die Methode der Reflexion bestimmt? Sein Vorgehen ist konsequent selbstreferentiell, aber man muß in zweiter Ordnung beobachten, wie diese Selbstreferentialität funkioniert.

Als Gegenbeispiel einer distanzierteren, aber adäquateren Analyse der Glaubensregel sei die komprimierte Studie von Hefner angeführt.[25] Hefner hat beobachtet, daß bisherige Studien zu Irenäus stets bei einem der gängigen *loci theologici* beginnen, sich darauf konzentrieren und dann Schwierigkeiten haben, andere *loci* dazu ins Verhältnis zu setzen. Wie verhalten sich die Autoritäten Schrift und Tradition, Bischof und Bekenntnis zueinander? Er schlägt vor, zunächst alle „specific instances of authority"[26] zurückzustellen und zu fragen, wie überhaupt Autorität und Wahrheitsansprüche erzeugt werden. Er beschreibt „*hypothesis*" als ein „operating concept",[27] mit dem Irenäus alle Fragen nach innen und nach außen flexibel beantworten kann: einmal die Einheit des Glaubens, dann seine Apostolizität, ein andermal seine Vernünftigkeit. Dies geht nur, weil er einen funktionalen Begriff benutzt, der über allen anderen Autoritäten steht und der von diesen je nach Diskussionslage neu und anders bestückt werden kann. Die anderen Autoritäten buchstabieren nur aus, was die „total 'hypothesis' of the truth"[28] bestimmt. Hefner zieht einer Analyse des Wortfeldes die Beobachtung des Gebrauchs vor, da der Gegenstand „*hypothesis/regula*" nicht an diesen Begriff gebunden ist, sondern als Argumentationsmanöver vorkommt. Hefner wandelt die Was (ist das?)-Fragen in Wie (geht das?)-Fragen um. Das ist die Umschaltung von einem essentialistischen zu einem funktionalistischen Vorgehen.

Hefner gelangt zu dem Ergebnis, daß die *hypothesis/regula* sich zwar *formaliter* durch die vermittelnden Autoritäten ausbuchstabiert und daß sie *materialiter* den gesamten Heilsplan Gottes, die *dispositio*, umfaßt, daß sie aber funktionaliter das Verständnis von den richtigen Autoritäten und dem wahren Heilsplan festlegt. So zirkulär und unscharf dadurch der regula-Begriff wird, so klar wird aber der operative Gewinn: Irenäus versetzt sich in die Lage, den Gegnern ein System zu unterstellen und ein eigenes Gesamtsystem dagegenzustellen.[29] Dabei ist er nicht an bestimmte Formulierungen gebunden, macht aber bestimmte Formulierungen verbindlich, indem er sie in die *regula* einbaut. Darüber hinaus kann er das gesamte Christentum als ein Ganzes behandeln. Systemtheoretisch gesprochen: Der unübersichtliche Komplex aus alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften, aus Vater, Sohn, Logos, Geist und Jesus, aus Lehrer-, Presbyter- und Bischofsamt wird durch eine „Grundannahme" zusammengehalten und operationalisierbar. Ohne es explizit zu formulieren, hat Hefner die Funktion der Kontingenzformel bei Irenäus entdeckt.

---

[25] Vgl. Hefner, Ph., Theological Methodology and St. Irenaeus, in: The Journal of Religion 44 (1964) 294-309.

[26] Ebd., 294.

[27] Ebd., 296.

[28] Ebd.

[29] „... the *Fragestellung* which illumines his entire work: one system or organism or 'hypothesis' of the truth is pitted against another as the most adequate key for interpreting the divine revelation." Ebd., 304.

8.3.3 Vorformen der Glaubensregel

Urchristliche Symbole

Die urchristlichen Glaubenssymbole bestehen aus einfachen Prädikationen: in den Evangelien: „Dieser ist/Du bist der Christus", „Dieser ist/Du bist der Sohn Gottes."; bei Paulus: „Herr ist Jesus."[30] Sie sind in aller Munde und werden zu verschiedensten Gelegenheiten gebraucht. Von daher ist es ist nicht notwendig und auch nicht möglich, ihnen einen ganz bestimmten Sitz im Leben nachzuweisen.[31] Christ ist nur, wer die „Jesus = Gottessohn"-Semantik benutzt. Sie bildet den Unterschied zu anderen religiösen Semantiken. Will sich jemand taufen lassen, kann man seine Christwürdigkeit daran ablesen, daß er die „Jesus = Gottessohn"-Semantik bereits beherrscht.[32] Man kann das übliche Entstehungsverhältnis umdrehen: Nicht das Christsein bringt christliche Symbole hervor, sondern der Symbolgebrauch bringt das Christsein hervor. Obwohl sich beim wiederholten Gebrauch in standardisierten Situationen (z.B. in der Taufbewerberbefragung oder der Katechumenenunterweisung, also in mündlichen Interaktionen) erste Verfestigungen ergeben, läßt sich mindestens bis Mitte des 3. Jahrhunderts kein sprachlich fixiertes Glaubensbekenntnis nachweisen.[33] Glaubensregeln sind nicht identisch mit Glaubensbekenntnissen.[34] Auch wenn es in Rom vor 150 bereits feste

---

[30] Diese Prädikationen (in allgemeinen und katechetischen Kontexten) und Akklamationen (in liturgischen Texten) werden zusammengestellt und auf ihre angebliche Formelhaftigkeit hin untersucht in Campenhausen, H. v., Das Bekenntnis im Urchristentum, in: Campenhausen, H. v., Urchristliches und Altkirchliches. Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1979, 217-272.

[31] Vgl. Norden, E., Agnostos theos. Unterschungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Berlin 1913, 263-276. Norden sieht den Weg von einer losen Aufzählung der Heilstatsachen zu einer Glaubensformel erst um das Jahr 200 durchschritten. Für seinen Vorschlag, bereits in 1Kor 15,1ff. und Röm 6,17 werde eine Formel verwendet, in der eine „Struktur" (gestorben, auferstanden, sitzt zur Rechten des Vaters) angelegt sei und die auf Petrus und die Zwölf zurückgehe, sehe ich keine zwingenden Belege. Auch Norden ist äußerst vorsichtig, das Symbol einem liturgischen Ort zuzuordnen.

[32] Die sittliche Christwürdigkeit wäre als spezifische Differenz zu anderen religiösen Gruppierungen zu wenig. Sie war allenfalls eine notwendige Bedingung. Auch Juden, Heiden, Häretiker lebten tugendhaft. Wie an Irenäus' polemischen Passagen sichtbar, wurde Heteropraxis immer erst nachträglich unterstellt, nachdem die Heterodoxie beobachtet worden war. Heteropraxis innerhalb der Orthodoxie ist für das Religionssystem zunächst Sünde, nicht Abfall.

[33] Vgl. Carpenter, H. J., Creeds and Baptismal Rites in the First Four Centuries, in: Journal of Theological Studies 44 (1943) 1-11. Das erste *synodal* fixierte Glaubensbekenntnis ist das Nizänische Glaubensbekenntnis von 325. Diese Form der Fixierung wurde stilbildend. Vgl. Denzinger, H./Hünermann, P., Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i. Br. u.a. (37. Auflage) 1991, 62-64 (= DH 125f.).

[34] Der Konsens der älteren Kirchengeschichtsforschung war von einer Identität von Regel und Bekenntnis ausgegangen. Vgl. Zahn, Th., Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche, in: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 2 (1881) 302-324. Dagegen schreibt van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien dans

Symbole gibt, sind sie als Teile des Taufritus und anderer Riten wie Dämonenexorzismen[35] an liturgische oder katechetische Situationen gebunden; allerdings werden sie noch in verschiedenen Fassungen nebeneinander verwendet. Aus der Vielzahl der gefundenen Symbole läßt sich schließen, daß sie sich in freundlicher Konkurrenz zueinander befunden haben.

Ein Vorläufer

Für die einzige Vorform der Glaubensregel im vollen Sinne halte ich 1Tim 3,15f., weil dieser kleine Christushymnus (Anfang 2. Jahrhundert)[36] seine apostolische Anbindung und seine Verkündigung durch die Gemeinde explizit in das Glaubensbekenntnis einbindet:

> „Falls ich aber länger ausbleibe, sollst du wissen, wie man sich im Hauswesen Gottes verhalten muß, das heißt in der Kirche des lebendigen Gottes, die die Säule und das Fundament[37] der Wahrheit ist. Wahrhaftig, das Geheimnis unseres Glaubens ist groß:
>
> Er wurde offenbart im Fleisch, gerechtfertigt durch den Geist,
>
> geschaut von den Engeln, verkündet unter den Heiden,
>
> geglaubt in der Welt, aufgenommen in die Herrlichkeit."[38]

Dieser tritopaulinische Text setzt kirchliche Ordnung bereits voraus. Die *ekklêsia* versteht sich als Haus Gottes und Säule der Wahrheit gegen Irrlehren („im Fleisch" könnte gegen Doketisten gerichtet sein). Ihre Funktion besteht in der Bewahrung des „Mysteriums unserer Frömmigkeit" (*eusebeia*), also des in den Gemeinden faktisch tradierten Christusbekenntnisses. Sowenig wie mit „Mysterium" ein unergründliches Rätsel gemeint ist, sondern ein jetzt schon tradierbarer Text, sowenig ist mit „Kirche" ein künftiger Tempel Gottes gemeint, sondern die existierende Gemeinde. Die Praxis der Gemeinde taucht im Hymnus selbst wieder auf: „geglaubt in der Welt". Diese selbst-

---

la littérature patristique des trois premiers siècles, Paris 1933, 288f.: „Ensuite, malgré des points de contact nombreux, le résumé des vérités de foi tel qu'Irénée le présente dépasse notablement le contenu de tout symbole connu. Enfin, Irénée affirme souvent que les hérétiques 'professaient' de langue le mêmes vérités que les chrétiens de la grande Église; ils conservaient donc le symbole de l'Église tout en altérant la règle de la foi ... La règle ou objet de la foi n'est donc pas le symbole, puisque les hérétiques, qui pourtant emploient le langage de l'Église, professent une foi ayant un autre objet." Zitiert in: Benoit, A., Saint Irénée. Introduction a l'étude de sa théologie, Paris 1960, 208.

35 Vgl. Dial. 85.

36 Die kategorische Ablehnung unter Hinweis auf die in der Kirche verbürgte „Wahrheit" und die Erwähnung von Fachtermini wie „Falschlehren" (oder „Antithesen", Titel bei Markion) einer „sogenannten Gnosis" (Titel bei Irenäus) in 1Tim 6,20 sprechen für eine späte Datierung. Daß die Ablehnung ohne inhaltliche Argumentation geschieht noch in der Hoffnung, über die Gemeindezucht regeln zu können, verwehrt meines Erachtens eine Datierung in die zweite Jahrhunderthälfte.

37 „Säule und Fundament" wird von Irenäus mehrfach zitiert: Adv. haer. 3,1,1 und 3,11,8.

38 Vgl. Die Pastoralbriefe, übersetzt und erklärt von N. Brox, Regensburg (5. Auflage) 1989, 155-166; Die Pastoralbriefe. Erste Folge, Auslegung von L. Oberlinner, Freiburg/Basel/Wien 1994, 150-171.

referentielle Figur, die Programmierung des Codes, wird später bei Irenäus vollendet werden.
Dennoch weist der Text noch eine gewisse Unbedarftheit auf. Die gnostischen Anfragen scheinen noch fern zu sein: Weder wird Leiden und Tod Christi erwähnt noch ist Inkarnation eindeutig bestimmt. „Offenbart im Fleisch" muss nicht „Fleisch geworden" meinen, es kann auch als Offenbarung im Reich des Fleischlichen und Hyletischen verstanden werden. Zudem erhält „geglaubt in der Welt" als Gegensatzpol von „aufgenommen in Herrlichkeit" einen universalen Charakter, so daß hier die kosmologische Bedeutung des Ausdrucks seine ekklesiologische überdeckt.

Glaubensregel, keine Sittenregel

Weshalb haben die Anweisungen zum christlichen Leben eigentlich nicht Eingang in die Glaubensregel gefunden? Warum hat sich keine Sittenregel entwickelt?[39] Obwohl es einfacher gewesen wäre, einen Verhaltenscodex aufzustellen und anhand dessen die Mitgliedschaft zu bestimmen, läuft die Selbstdefinition des Christlichen über die Doktrin, nicht über die Moral. Orthopraxie ist innertheologisch eine Kongruenz des rechten Glaubens, nicht seine Voraussetzung. Die Offenbarung erreicht auch Sünder. (Platonisch dagegen: Erkenntnis erlangt nur der Tugendhafte.) Zudem können sich die Christen damals von ihrer Umwelt kaum durch das unterscheiden, *was* sie tun. Sie wollen und müssen sich durch das unterscheiden, *warum* sie es tun. Sie sind sichtlich bemüht, den damals allgemein geforderten Anstand zu wahren, also nicht-ausschweifend, nicht-okkult, nicht-sensationslüstern zu handeln und zu leben. Das Unterscheidende (die Torheit) ist nicht die Moral, sondern die Botschaft von einem universalen Gott, der als Jude erschienen sei und sich habe kreuzigen lassen. Daran werden Christen erkannt und so erkennen sie einander. Handlungen sind zunächst indifferente Ereignisse, die erst erklärt werden müssen, wenn sie nicht beliebiger Zurechnung ausgeliefert sein wollen. Weniger-Essen ist erst dann Fasten, wenn die religiöse Absicht mitkommuniziert wird. Es könnte auch durch Armut, Krankheit oder Eitelkeit motiviert sein.

Glaubensregel bei Justin?

Justins trinitarische Formeln sind so häufig[40] und einander so ähnlich, daß man lange Zeit annahm, er paraphrasiere feste Texte. Der inhaltliche Rahmen scheint abgesteckt (Vater/Schöpfer - Sohn/Lehrer - Geist/Offenbarer). Neben trinitarischen und monarchischen Reihen tauchen auch christologische auf,[41] in denen stereotyp Zeugung, Geburt, Lehre, Kreuzigung, Sterben, Auferste-

---

[39] Die Versuche der Didache und des Rigoristen Tertullian, eine *regula disciplinae* zu installieren, haben sich nicht durchgesetzt. Auch bei Tertullian läuft die gegenseitige Erkennung der Christen über die *doctrina fidei*.
[40] Vgl. 1Apol. 6,2; 13,3; 61,3.10; 65,3; 67,2.
[41] Vgl. 1Apol. 21,1; 31,7; 42,4; 46,5; Dial. 63,1; 85,2; 126,1; 132,1.

hung und Himmelfahrt (manchmal auch Wiederkunft) aufgelistet werden. Beide Symbolformen existieren noch nebeneinander. Der Lehrer Justin greift auf Argumentationshilfen aus seinem katechetischen Lehrhaus zurück. Dort werden wahrscheinlich drei Hauptthemen in Vorlesungsreihen behandelt: die Gottheit und Präexistenz Christi; der Beweis, daß Jesus der Christus war; die Vorausbilder im AT.[42]

Man hat dennoch versucht, eine feste Symbolformel bei Justin zu identifizieren.[43] Hierfür kommt 1Apol. 31,7 in Frage. Dort will Justin den zentralen[44] Beweis für das Christentum führen, nämlich das Eintreten des über Christus Geweissagten:

> „Denn in den Büchern der Propheten fanden wir Jesus unseren Christus vorhergesagt, daß er komme, von einer Jungfrau geboren, bis ins Mannesalter heranwachse, jede Krankheit und jedes Gebrechen heile und die Toten auferwecke, daß er gehaßt und verkannt und gekreuzigt werde, daß er sterben und wieder auferstehen und in den Himmel auffahren werde, daß er wahrhaft der Sohn Gottes sei und so genannt würde. Und daß

---

[42] Vgl. Bousset, W., Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus, Hildesheim/New York (1. Auflage 1915) 1975, 286f.

[43] Lietzmann hat versucht, aus verschiedensten Passagen in Justins Werk das altrömische Symbol zu rekonstruieren. Sie finden sich nur in Bruchstücken und verschiedenen Argumentationszusammenhängen: allen voran in 1Apol 13 (wo er den Atheismusvorwurf zurückweist mit Verweis auf den christlichen Glauben an erstens den Schöpfer der Welt, zweitens an seinen Sohn und den Lehrer der Menschen Jesus Christus und drittens an den prophetischen Geist), 1Apol. 61,3 und 10 (wo er die christliche Taufe im Namen Gottes des Vaters und Schöpfers, im Namen des Retters Jesus Christus und im Namen des Heilgen Geistes erklärt) und Dial. 85,2f. (wo er einen Dämonenexorzismus „im Namen des Sohnes Gottes und Erstgeborenen aller Schöpfung, von der Jungfrau geborenen Menschen, der gelitten hat, unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde, von den Toten auferstanden und in den Himmel aufgefahren ist." Vgl. Lietzmann, H., Symbolstudien I-XIV, Darmstadt 1966, 32-35). Es ist zuzugeben, daß Justin an diesen Stellen liturgische Formeln verwertet, aber er hält sich auffallend zurück, diese Formeln *als Formeln* zu zitieren. Er will nicht den Eindruck der Magie und Beschwörung erwecken, sondern diskursiv wirken. Wir haben es mit den Anfängen des Trinitätsbekenntnisses und nicht mit einer Glaubensregel zu tun.

Auffällig ist, daß Justin arglos vom Soter Jesus Christus spricht, eine Bezeichnung, die weder zeitgleich noch später ins Symbol Eingang findet! Im valentinianischen Lehrhaus nebenan wurde ständig vom Christos-Soter gesprochen. Dies kann als ein weiterer Beweis für Justins gnostische Blindheit gewertet werden.

[44] Man könnte die erste Apologie als theologischen Kommentar zu den ersten 12 Kapiteln der Apologi lesen. Justin selbst begründet, warum er nach 1Apol. 12 noch weiterschreibt. Alles Notwendige ist bereits gesagt. Im Zuge der Darstellung des Christentums aber entwickelt sich ein neues Zentrum: 1Apol. 30ff. So läßt sich folgendermaßen gliedern: 1Apol. 1-12: „ungerechtfertigte Verfolgung der Christen", 1Apol. 13-22: „sittliche Größe der Christen", 1Apol. 23-29: „Vorzüge der christlichen Religion und ihre Entstellungen durch Dämonen", 1Apol. 30-53: „Christus als Erfüllung der jüdischen Prophetie". Die Kapitel 1Apol. 54-64 klappen nach, weil sie Themen aus den ersten Blöcken wieder aufnehmen: „Entstellung des Christentums durch Dämonen in Mythen". 1Apol. 65-68, „christlicher Kult", nimmt den Adressaten wieder in den Blick. Ihm wird erklärt, wie harmlos das ist, was die Christen am Sonntag tun.

von ihm gesandte Männer diese Dinge jeder Nation der Menschheit verkündigen und besonders Menschen aus den Heidenvölkern an ihn glauben würden." (eigene Übersetzung)

Handelt es sich hier um ein Bekenntnis in 14 Artikeln (Kommen, Jungfrauengeburt, irdisches Leben, Wunderheiler, Totenerwecker, Nicht-Erkanntwerden, Kreuzigung, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt, Gottessohnschaft, Gottestitel, universale Ausbreitung, Erfolg bei den Heiden)? Die letzten drei Artikel zeigen, daß hier noch nicht die Form eines Glaubenssymbols erreicht wird, denn sie beschreiben im Gefolge der Theologie des lukanischen Doppelwerkes das Erscheinen Christi und die Ausbreitung unter den Völkern als noch unabgeschlossenen Vorgang. Eine nach hinten offene Aufzählung christlicher Fakten kann nicht als begrenzendes Prinzip dienen; sie ist noch zu „flüssig". Skarsaune[45] hat - im Anschluß an Bousset - an den justinischen Schriften formkritisch nachgewiesen, daß Justin ihm vorliegende Schriftbeweistraktate[46] verwendet hat, wobei er dem Schema „Zitat - Erklärung - Er-

[45] Zur „creed sequence" in 1Apol. 31ff. siehe Skarsaune, O., The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition. Text-Type, Provenance, Theological Profile, Leiden 1987, 139-157. Bei den christologischen Passagen greift Justin nachweislich auf jüdische Messiasspekulationen zurück, die die BarKochba-Revolte verarbeiten (Aufleuchten, Verborgenheit, Salbung, Thronbesteigung). Vgl. ebd., 260-269, 287f., 428. Sie enthalten freilich keine Weissagung der Präexistenz des Messias oder seines Status als „*deuteros theos*". Auch dies ist ein Grund, 1Apol. 31 nur als Merkmalsliste und nicht als christliches Symbol zu verstehen.

[46] Vgl. Bousset, W., Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus, Hildesheim/New York (1. Auflage 1915) 1975, 302-304. Es handelt sich wohl um Zusammenstellungen von Argumenten, die aus der lukanischen Tradition stammen oder die Justin als Schulvorträge verfaßt hat. Aufgrund der vielen Selbstunterbrechungen und Reprisen in Justins Schriften müssen die Zusammenstellungen aber zur Zeit der Niederschrift von Dialog und Apologien vorgelegen haben. Bousset verweist auf Parallelen in der Schriftzitatenfolge in der „Epideixis" des Irenäus, um seine These zu erhärten, daß Prophetenbeweis-Sammlungen vorgelegen haben. Nicht überzeugen konnten Versuche, die Existenz eines festen Symbols vor 140 anhand von Justins Schriften nachzuweisen. A. Nußbaumer hat Justins Dialog und Irenäus' Epideixis in literarische Einheiten zerlegt und in beiden Schriften feste Grundrisse entdeckt. Er spricht von „fast identischen Synopsen" (Nußbaumer, A., Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins des Martyrers mit Trypho, Paderborn 1921, 85). Die Reihen lassen sich aber nur herauspräparieren, indem Nußbaumer Einschübe wegerklärt und Umstellungen auf die Redesituation zurückführt. Er kommt zu dem Ergebnis, daß sowohl Justin als auch Irenäus ein Schema vorliegen hatten, nach dem sie den „Dialog mit Tryphon" und „Epideixis" komponiert hätten. Hierzu nimmt er eine urchristliche Lehrschrift an, in der eine monarchische Reihe (Herrscher/Vater/Schöpfer) mit einer christologischen Reihe (Jesus/Herr/Christus) kombiniert sei. Dieses Schema zeige starke Ähnlichkeiten mit dem römischen Ursymbol (rekonstruiert von Harnack und Peitz). Aber Nußbaumers Vorschlag ist reine Assoziation: Er schließt von großen Textpassagen auf einzelne Formeln (z.B. Dial. 108-141 und Epid. 86-97 sollen „er sitzt zur Rechten des Vaters" entsprechen). Daß sich auf diesem Abstraktionsniveau in so unterschiedlichen Schriften Parallelen finden lassen, ist nicht verwunderlich. Aber ebenso könnte man die Gliederungen auf ein chronologisch-heilsgeschichtliches Schema zurückführen (Schöp-

füllung" gefolgt ist. Die in 1Apol. 31,7 aufgelisteten Artikel werden im folgenden (1Apol. 32-35; 48; 50-53) ausführlich behandelt, und zwar genau in dieser Reihenfolge. Sie ergibt sich aus der Chronologie des irdischen Lebens Jesu. Demnach wäre die zitierte Stelle eher eine Inhaltsangabe als ein Bekenntnis. Zudem fehlen Einleitungsformeln wie „bekennen", „daran festhalten", „glauben".

Systemtheoretisch spricht gegen das Vorkommen von Glaubensregeln bei Justin, daß er zu stark zwischen Information (Glaubensinhalt) einerseits und seiner Mitteilung (Verwendung des Glaubensinhalts) sowie seinem Verstehen (Wirkung des Glaubensinhalts) andererseits unterscheidet. Er unterstellt, daß dort, wo von Christus gesprochen wird, der Logos selbst spricht. Justin setzt eine universale Vernunft voraus, die nur *faktisch* von Dämonen verwirrt wird. Glaubensregeln rechnen dagegen immer schon mit Übertragungsverlusten. Wer Glaubensregeln verwendet setzt einen „objektiven" Inhalt voraus, mit dem er subjektive Mißverständnisse und vor allem intersubjektive Mißbräuche unterscheiden kann. Justin geht stattdessen davon aus, daß die Verkündigung der christlichen Botschaft und ihre Rezeption identisch sind: Wo von Christus die Rede ist, da hat sich das Christentum durchgesetzt. Wo andererseits etwas entstellt ist, ist es „objektiv" entstellt. Dämonen haben dann die christliche Botschaft soweit deformiert (z.B. Herakles-Geschichten), daß sie nicht mehr als solche erkennbar ist. Aus einer solchen Perspektive kann Häresie nur ansatzweise in den Blick kommen. Die Gnostiker dagegen machen die Differenz von Information und Verstehen - d.h. von Wahrheit und Wirklichkeit der Botschaft - so groß, daß auch sie selbst unterscheidungsunfähig werden. Wer die Gnosis hat und wer nicht, läßt sich nicht von außen beobachten. Weil also Justin ganz auf die geschichtliche Wirklichkeit der Botschaft und die Gnostiker ganz auf die übergeschichtliche Wahrheit der Botschaft ihr Augenmerk richten, können sie einander nicht erkennen oder kritisieren.

Die Apologeten sind noch ohne abgeschlossene Begriffe, was „christlich" heiße, wie es auszudrücken und zu begründen sei. Weil die Tradition, auf die sie sich berufen (Schriften der Propheten und der Philosophen), noch nicht christlich definiert ist, sollen die Argumente aus ihrer eigenen Logik überzeugen, denn sie besitzen keine äußere Autorisierung (Offenbarung ist ja nur deshalb Offenbarung, weil der Logos in ihr spricht). Argument trifft auf Argument, möge das überzeugendere gewinnen. Diese symmetrische Sprechsituation mag man heute für den Idealfall halten, aber auf das zweite Jahrhundert bezogen verschleiert sie die viel größere Asymmetrie: Das Christentum hat noch keine Argumente, außer der Erzählung eines gekreuzigten jüdischen Wanderpredigers. Argumente müssen erst konstruiert werden. Justin aber importiert Argumente der Philosophie, ohne das Programm der Philosophie,

---

fer am Anfang, Parusie am Schluß) oder - viel wahrscheinlicher - auf apologetische Erfordernisse (zuerst gegen die Schöpfungsleugner, dann gegen die Inkarnationsleugner).

nämlich Vernunft und Sittlichkeit, in ein christliches Programm zu übersetzen. Der religiöse Code wird mit dem philosophischen Code begründet: Das Christusgeschehen ist wahr, weil es logisch ist. Codes lassen sich jedoch nicht durch andere Codes begründen, sondern entweder programmieren oder ersetzen.

Wahrheit | Irrtum und Erlösung | Verdammung

lassen sich nicht kombinieren zu

Wahrheit | Erlösung[47] oder Erlösung | Wahrheit.[48]

Entweder man wird ein Philosoph, der das Christentum als einen möglichen Erkenntnisweg (als nachgeordnetes Programm) akzeptiert, oder man bleibt ein Christ, der die Philosophie als einen möglichen Erlösungsweg (als nachgeordnetes Programm) akzeptiert. Justin versäumt es, die Logik in das Christentum zu inkorporieren.

> „Justin und seine Genossen lassen darüber keinen Zweifel, dass nach ihrer Meinung der Glaube, wie er in den Gemeinden überliefert wird und lebt, vollständig und rein ist und an sich einer wissenschaftlichen Bearbeitung nicht bedarf. Mit einem Wort: die Kluft, die zwischen dem religiösen Denken des Philosophen und der Summe der christlichen Ueberlieferung bestand, ist noch gar nicht erkannt, weil jene Ueberlieferung noch nicht in festen Formen fixirt war, weil jeglicher religiösen Aussage, die für den Monotheismus, die Tugend und die Vergeltung eintrat, noch keine Controle drohte, weil endlich die *Sprache* der Philosophie von den Wenigsten innerhalb der Gemeinden verstanden wurde, wenn auch ihre Interessen und Ziele Vielen nicht fremd waren. Der denkenden Betrachtung des Christenthums stand es somit noch frei, alle realistischen und griechischen Elemente der Ueberlieferung entweder zu allegorisiren oder ihnen die religiöse Bedeutung zu nehmen, sie aber als Ziffern in einem ungeheuern Beweisapparate zu conserviren, der das leistete, was Viele eigentlich allein im Christenthum suchten, nämlich die *Gewissheit*, dass die von anders her gewonnene Weltanschauung *Wahrheit* sei. Was hier dem Christenthum als Religion drohte, war kaum eine geringere Gefahr als die, welche die Gnostiker ihm bereiteten.“[49]

Die Apologeten begründen die christliche Wahrheit als Erfüllung der universalen Wahrheit, aber wer bewahrheitet diese? Justin „hat allem Anschein nach den großen literarischen Kampf zur Ausscheidung des Heterodoxen begonnen (s. sein leider verlorenes *syntagma kata pasôn tôn gegenêmenôn haireseôn*); aber nach den uns von ihm erhaltenen Werken ist es höchst unwahrscheinlich, dass es ihm bereits gelungen ist, einen festen Maßstab zur Bestimmung dessen, was kirchliches Christenthum sei, zu finden.“[50]

---

47 Religion als bestimmbare Form des unbestimmbaren Mediums Philosophie.
48 Philosophie als bestimmbare Form des unbestimmbaren Mediums Religion.
49 Harnack, A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Darmstadt 1964, 343f.
50 Ebd., 358.

Harnack geht meines Erachtens fehl in der Annahme, die Ausbildung einer satzhaften, mit wissenschaftlichem Anspruch versehenen internen Glaubensregel sei der Import eines philosophischen Systems. Ganz im Gegenteil: Die Glaubensregel sorgt für den Wechsel des Codes. Steht bei den Apologeten der Wahrheitscode (meist noch einwertig, also ohne Zulassung einer kommunizierbaren, identifizierbaren Unwahrheit) über dem Transzendenzcode (der schon zweiwertig gedacht wird), so gelangt die Unterscheidung Transzendenz/Immanenz bei den Häresiologen an die erste Stelle. Es muß nicht mehr bewiesen werden, daß Gott wahr ist, sondern ob eine Wahrheit von Gott stammt: Die christliche Glaubensregel ist regula *veritatis*. Es muß nicht mehr die sittliche Vervollkommnung des Menschen als Religionsbeweis herhalten, sondern die Vergöttlichung des Menschen durch Christus wird schlicht festgestellt. Man muß also ausschließen, daß Justin bereits Glaubensregeln zur Programmierung seines religiösen Wissens benutzt hat.

Glaubensregel bei den Valentinianern?

Harnack hatte den Gnostizismus als Hellenisierung des Christentums bestimmt, weil er die Universalisierung und Vergeistigung des Christentums verlängert habe, die mit seiner Absonderung vom Judentum begonnen habe. Dieser Prozeß habe zur „Verweltlichung" des Christentums geführt. Gnostiker sind seiner Meinung nach „*kurzweg die Theologen des ersten Jahrhunderts. Sie haben zuerst das Christenthum in ein System von Lehren (Dogmen) verwandelt; sie haben zuerst die Tradition und die christlichen Urkunden wissenschaftlich bearbeitet; sie haben das Christenthum als die absolute Religion darzustellen unternommen und es deshalb den anderen Religionen, auch dem Judenthum, bestimmt entgegengesetzt. Aber die absolute Religion war ihnen, inhaltlich betrachtet, identisch mit dem Ergebnis der Religionsphilosophie, für welche die Unterlage einer Offenbarung gesucht werden sollte*."[51] Seit den Funden von Nag Hammadi ist diese Einordnung kaum noch haltbar, weil erstens die meisten Schriften auf die Mitte des 2. Jahrhunderts zu datieren sind, weil zweitens diese Schriften jeden Ansatz von Religionsvergleich vermissen lassen, weil drittens nirgendwo sichtbar wird, daß die Gnosis ein „System von Lehren" aufzustellen versucht hat. Harnack vermutete damals noch die Ausbildung gnostischer *regulae*. Sie sollen aus folgenden Artikeln bestanden haben:

1) Verschiedenheit von Schöpfer- und Erlösergott, Trennung von Offenbarungs- und Schöpfungsmittler, 2) Verschiedenheit von alttestamentlichem und Erlösergott; Zurückweisung des ATs als Offenbarung, 3) Selbständigkeit und Ewigkeit von Materie, 4) Entstehung der Welt aus dem Fall eines mittleren oder schwachen Wesens, 5) Identität von Materie und dem Bösen, Verwerfung der Freiheit, 6) Annahme einer Äonenwelt, 7) Unbekanntheit Gottes

[51] Harnack, A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Darmstadt 1964, 250f.

vor Christi Erscheinen, 8) Trennung von Göttlichkeit und Menschlichkeit Jesu Christi; Christi Sein in der Welt als bloßer Schein, 9) Annahme von mehreren Menschenklassen, 10) Leugnung der Auferstehung des Fleisches, automatische Rückkehr des Pneumas.[52]

Aber übernimmt Harnack hier nicht weitgehend das Urteil des Irenäus, der in der Gnosis ein Gesamtsystem sieht? Daß diese Sicht eine notwendige häresiologische Konstruktion und damit eine Beobachtung zweiter Ordnung ist, findet zu wenig Beachtung. Bereits ein Blick auf seinen Wortgebrauch zeigt, wie willkürlich Irenäus mit dem System-/*hypothesis*-/*regula*-Begriff umgeht. Spricht er von den gnostischen *regulae*, wird der Begriff oft parallel mit *dogmata contraria*, *doctrinae*, *sententiae* gebraucht [53] und tritt stets im Plural auf.[54] Dagegen wird der Begriff, wo er sich auf die Orthodoxie bezieht, spezifisch und singulär verwendet: *regula veritatis (ipsa)*, *regula iudicii*, *haec regula*.[55] Die *regula* der Gnostiker - das ist ja sein schärfstes Argument - besteht aus vielen widersprüchlichen Lehren, Sätzen, Behauptungen. Wenn er von gnostischen *regulae* spricht, dann nur im ironischen Sinne. Damit nimmt Irenäus eine speziell aristotelisch geprägte Wortverwendung auf, wonach ein Theaterstück zunächst aus einem Sujet, einer Handlung besteht, die dann mit bekannten Figuren besetzt wird. Ersteres ist frei erfunden, eine *hypothesis*. Letzteres kombiniert bereits Bekanntes (*onomata*). Irenäus wendet diese Vorstellung auf die gnostischen Erzählungen an:[56] Sie seien erfundene Mythen, die nachträglich mit logisch klingenden (aus der christlichen und philosophischen Tradition bekannten „Figuren") bestückt würden.[57] Die pejorative Nebenbedeutung von *hypothesis* heißt dann: „Das Ganze ist fiktional, auch wenn die Details real klingen mögen." Irenäus behandelt orthodoxes und gnostisches Christentum im Vollsinn des Wortes als „Systeme", deren Konstruktion im einen Fall willkürlich, im anderen Fall wahr ist. Die häretischen *regulae* seien entstanden, weil sich die Häretiker gerade nicht an die einheitsstiftende Regel der Kirche gehalten hätten. In Adv. haer. 3,11,1-3

---

[52] Vgl. ebd., 282-289.

[53] Vgl. Adv. haer. 1,21,5; 1,31,3; 3,11,3; 3,16,6.

[54] Außer in Adv. haer. 2 praef. 2, wo *regula* für das Gesamtgebäude der Gnostiker steht.

[55] Vgl. Adv. haer. 1,9,4; 1,22,1; 2,27,1; 2,28,1; 3,2,1; 3,11,1; 3,15,1; 3,16,1; 4,35,4.

[56] Vgl. Adv. haer. 1,9,3. In 2,14,1 bezichtigt Irenäus die Gnostiker der Abhängigkeit von antiken Komikern: „In Wirklichkeit übertragen sie nur alles, was allerorten in den Theatern von Komödianten in blendenden Worten vorgetragen wird, auf ihr Lehrsystem [*in suum argumentum*; in der Rückübersetzung: *hypothesis*] ...".

[57] Die Deutung von *hypothesis* als Theaterhandlung stammt von Harl, M., Les 'mythes' Valentiniens de la création et de l'eschatologie dans la langage d'Origèn. Le mot hypothesis, in: Layton, B. (Hg.), The Rediscovery of Gnosticism. Bd. 1: The School of Valentinus, Leiden 1980, 417-425, hier 421: „A la suite d'Irénée, en dépendance de lui, les chrétiens orthodoxes emploieront le mot *hypothesis* pour désigner globalement le grand récit mythique de la création, ce que nous pouvons appeler 'l'argument' général qui forme le scenario de la création selon les Gnostiques." Derselbe Wortgebrauch bei Plutarch und später bei Origenes und Clemens von Alexandrien spricht für diese Deutung.

stellt Irenäus das eine Zeugnis des einen Herrenschülers Johannes den vielen Irrtümern (*regulae ipsorum*) der Valentinianer gegenüber, die Joh 1 benutzen, aber ohne Verwendung der *regula veritatis*. Daher muß die gnostische *regula* in „Adversus haereses" ganz und gar als häresiologisches Konstrukt verstanden werden.

8.3.4 Form und Funktion der *regula* bei Irenäus

Die Schriften des Irenäus enthalten viele Glaubensbekenntnisse, die er stets „*regula*" nennt.[58] Er zitiert nicht einfach Formeln in laufenden Zusammenhängen, sondern sie befinden sich an besonders exponierten Stellen von „Adversus haereses" oder „Epideixis", wo sie längere Zusammenhänge eröffnen oder abschließen. Jeder Teil soll an seinen richtigen Platz gebracht und in den Leib der Wahrheit eingepasst werden *(apodous tê idia taxei kai prosarmosas tô ês alêtheias sômatiô*). Die Arbeitsanweisung veranschaulicht Irenäus in Adv. haer. 1,9,4 so: Die Ptolemäer bieten allerhand biblische Namen, Begriffe und Parabeln, aber sie bilden aus diesen Mosaiksteinen nicht das Bild des Königs, sondern das eines Fuchses.[59]

Irenäus leitet eine Glaubensregel ein mit Formulierungen wie: „Damit du alle Glieder des Leibes der Wahrheit erkennst ...", „Wir wollen den Kanon des Glaubens festhalten ...", „Dies ist der Kanon unseres Glaubens ..." (Epid. 1; 3; 6). Er verwendet stereotype Formeln, aus denen sich aber kein wörtlich

---

[58] Die *regula veritatis* wird erwähnt bzw. materialiter ausgeführt in Adv. haer. 1,9,4, 1,10,1-3; 1,22,1; 2,27,1-3; 2,28,1; 2,35,4; 3,2,1-3,3,1; 3,4,2; 3,11,1; 3,12,6; 3,15,1-2; 3,24,1-2; 3,35,4; 4,6,3-4; 4,33,7-8; 5,20,1; Epid. 3-6; 99-100.

Die gnostischen Gegen-Regeln („Grundideen", „Argumente", „Hypothesen") erwähnt bzw. führt Irenäus materialiter aus in Adv. haer. 1,8,1; 1,9,4; 1,31,3-4; 2 praef. 1-2; 2,19,8-9; 2,31,1; 3,11,1; 3,11,3; 3,16,1; 4 praef. 2-3; 4,1,1; 5,19,2; Epid. 99-100.

Von einigen Autoren (Flessman-van Leer, E., Tradition and Scripture in the Early Church, Assen 1954, 126) als Ausnahme abgetan wird die Verwendung des *regula*-Begriffs an der folgenden Stelle: Die Häretiker „wissen nicht, daß sein Logos [...] Fleisch geworden ist, daß er Jesus Christus ist, unser Herr, der für uns gelitten hat, unseretwegen auferstanden ist und wiederkommen wird [...], damit das Heil offenkundig wird und die Norm [= *regula*] des gerechten Gerichts sich auf alle erstreckt, die ihm unterworfen sind. [...] unser Herr, der die gesamte Heilsordnung durchschritten und alles in sich zusammengefaßt hat." Adv. haer. 3,16,6. Diese Stelle befindet sich inmitten der ausführlichen Darstellung der Einheit der *dispositio*, bestehend aus Fall Adams und *recapitulatio* durch Christus. Irenäus unterbricht, um dem Leser noch einmal die Grenzlinie klarzumachen: „Folglich stehen alle außerhalb der Heilsordnung, die unter dem Vorwand der Gnosis (Erkenntnis) zwischen Jesus und dem Christos unterscheiden ..." Adv. haer. 3,16,8. Diente die *regula* in ihrer bisherigen Verwendung zur Eingrenzung der Offenbarungschriften, so wird sie nun zur Logik der endzeitlichen Offenbarung hypostasiert. Bisher hieß es: Wer die Regel mißachtet, erkennt die Wahrheit nicht. Hier verschärft Irenäus: Wer sie mißachtet, hat keine Heilsaussichten!

[59] Vgl. Adv. haer. 1,8,1 und 1,9,4.

fixiertes Glaubensbekenntnis destillieren läßt,[60] eher sind sie Kommentare oder Paraphrasierungen des Glaubensbekenntnisses. Mit der Regel verfolgt Irenäus zwei Absichten: Erstens will er herausstellen, daß die Häretiker nicht in der Tradition der Kirche stehen, zweitens daß ihre Lehre - im Gegensatz zur Lehre der Kirche - in sich unsinnig ist. Die Häresie vertritt den falschen Inhalt (sie ist unbiblisch und frei erfunden), sie besitzt auch die falsche Form (sie ist nicht apostolisch und wird nicht von allen überall vertreten).

Das lateinische *regula* kann sowohl die Übersetzung von *hypothesis* sein, vor allem wenn *regula* absolut verwendet wird, als auch die Übersetzung von *kanôn*, wenn *regula* mit Genitivattribut (Glaubensregel, Wahrheitsregel) verwendet wird.[61]

Regula als *hypothesis* beschreibt die Einheit eines Systems: die Grundannahme einer Lehre,[62] die Melodie der Töne, den Leib der Glieder.[63] Die Vielheit gehört zusammen, weil sie von einem einheitlichen Prinzip koordiniert wird. Dagegen beschreibt *regula* als *kanôn* die Ganzheit eines Systems: den Kanon von Schriften, die Vollständigkeit einer Sammlung. Beide Beschreibungen sind zwei Perspektiven auf dasselbe: Im ersten Fall wird die Komplexität eines Systems, im zweiten Fall die Kontingenz eines Systems, beobachtet. Man sieht seine Abgeschlossenheit vor dem Hintergrund anderer, konkurrierender Möglichkeiten von Komplexität. Daher ist das System gezwungen, den inneren Zusammenhang durch die äußere Grenze abzuschließen und diesen Abschlußvorgang als etwas Inneres, Organisches darzustel-

---

[60] Vgl. Kelly, J. N. D., Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972, 80-86.

[61] Vgl. Van den Eynde, D., Les normes de l'enseignement chrétien, Paris 1933, 289-291. Ich sehe hier trotz der Betonung von van den Eynde keine fundamentale Differenz.

[62] Im Gebrauch der antiken Rhetorik meint *hypothesis* einfach Thema oder These der folgenden Ausführungen. Irenäus gebraucht *regula/hypothesis* vorwiegend dann, wenn er die Grundannahme, das Axiom der Häretiker darstellen will, z.B. unterbricht er sein Ptolemäus-Referat mit Adv. haer. 1,8,1: „Solcherart ist ihre Grundannahme" (eigene Übersetzung). Mit *hypothesis* der Häretiker meint Irenäus aber kein wohlgeordnetes Denkgebäude, sondern einen festen Ausgangspunkt und daran angehängt ein zusammengestopseltes Lügengespinst: „*parapepoiêmene pseudêgoria*" (vgl. das Ende des Ptolemäus-Referats 1,9,5).

Eine Ausnahme bilden Adv. haer. 2,25,1 („Denn die Regel ergibt sich nicht aus den Zahlen, sondern die Zahlen ergeben sich aus der Regel." [eigene Übersetzung]) und 2,25,2 („Die eine Melodie hören, müssen den Künstler loben und bewundern [...] den Typos, auf den sich jedes Einzelne bezieht, erwägen und den Grund für ihre Vielfalt aufspüren, dabei aber weder die Regel verändern noch sich irre machen lassen, daß es *ein* Künstler ist, noch den Glauben an den einen Gott verwerfen, der alles gemacht hat, noch unseren Schöpfer lästern." [eigene Übersetzung]). Die Vielheit der Zahlen oder der Töne ergibt erst in Anwendung einer Regel ein sinnvolles Ganzes. *Hypothesis* deckt sich hier fast mit der Bedeutung von *kanôn*: Die Vielfalt wird nachträglich geordnet, aber sie ist vorgängig bereits strukturiert.

[63] Vgl. Adv. haer. 4,33,10: Alle Propheten verhalten sich zum größten Offenbarer, Christus, wie Glieder zum Leib. Das heißt für die Exegese: Nur wer den Gesamtzusammenhang kennt, versteht die einzelne prophetische Schrift.

len. Die beiden Beschreibungen lassen sich jedoch nicht ganz symmetrisch aufeinander abbilden: Der erste Fall (Regel als Einheit) erklärt die Vielheit als Entfaltung einer Einheit, der zweite Fall (Regel als Kanon) will die Vielheit gar nicht erklären, sondern sie sammeln und sie dadurch aufheben. Das ist der philosophisch niedrigangigere Weg, aber die systemtheoretisch anspruchsvollere Variante, denn sie bezieht die Umwelt in das System ein. Die erste Beschreibung bewegt sich noch in der ontologischen Sprache, welche die Identität von Dingen behauptet, aufgrund der Annahme, die Dinge seien von sich her identisch.[64] Die zweite Beschreibung bearbeitet bereits die Möglichkeit der Nicht-Identität und Ähnlichkeit. Hier wird Identität als Nicht-Differenz definiert. Dieser zweite Gang ist die Rückkehr des Selben zu sich durch Ausschluß des anderen. Formal gesprochen: Sie behandelt nicht nur das Problem der Einheit von Vielheit, sondern bereits das Problem der Vielheit von Einheit der Vielheit.[65]

Begreift man *regula veritatis* als einen explikativen Genitiv, dann besagt er: „die Regel, das heißt die Wahrheit" oder „die Wahrheit, welche die Regel bildet".[66] Die *regula veritatis* ist die „wahre Regel"; sie gibt an, wie die Dinge wahrhaft zusammengehören. Sie ist nicht nur einfach Wissen von höheren Dingen, sondern die Offenbarung sagt uns, was es oben zu wissen gibt. „... *regula veritatis* is such an all-embracing concept [...]. Is the *regula veritatis* then identical with revelation? Materially, as to its content, it certainly is. But, strictly speaking, revelation is the direct, immediate disclosure of God; whereas the rule of the truth, or the rule of faith, is apostolic, is mediate revelation."[67] Noch ist die *regula* kein dogmatisch definierter Text. Irenäus bietet

---

[64] In der Antike ist das Lehrstück für die Frage nach Identität und Differenz Platons „Parmenides". Der Dialog behandelt das Problem der Einheit des Vielen und der Vielheit des Einen in zwei getrennten Anläufen und beschreibt es schließlich durch vielerlei unaufgelöste Antinomien. In der Scholastik unterscheiden die beiden verschiedenen Weisen, Identität zu denken, sogar noch die höchsten und allgemeinsten Begriffe. In der Transzendentalienlehre werden *unum*, *res* und *ens* unter dem Titel „in se" zusammengefaßt; das *verum*, *bonum* und *aliquid* unter dem Titel „in ordine ad aliud". Vgl. Thomas v. A., De veritate, q.1, a.1, responsio ad. 2. Dies bestätigt die systemtheoretische Beschreibung, wonach formales Denken zwar die Vielheit von Kategorien reduzieren kann, dabei aber nie zu einer Einheit gelangt, sondern stets zu einer *zwei*wertigen Grundunterscheidung führt.

[65] Freilich läßt sich das Problem perennieren zu „Einheit der Vielheit von Einheit der Vielheit" usw. Das materiale Problem wird zu einem formalen und operationalen: Systeme sehen die Möglichkeit eines infiniten Progresses und bemerken, wie sich ihre Grundlagen dadurch verflüchtigen und unbrauchbar werden. Sie können den „take off" jedoch nicht mehr mit inhaltlichen Mitteln stoppen und müssen zu anderen Mitteln greifen. Ist die Vervielfältigung von Offenbarungstexten erst einmal bemerkt worden, darf man nicht mehr nur über Offenbarung reden, sondern es muß über die Vervielfältigungspraxis gesprochen werden. Gotteslehre wird um Ekklesiologie, Predigt um Theologie erweitert.

[66] Flessman-van Leer, E., Tradition and Scripture in the Early Church, Assen 1954, 126.

[67] Ebd., 127.

verschiedene Formulierungen an und sieht darin keinen Widerspruch. Er ist der festen Überzeugung, mit jeder Fassung dasselbe auszusagen. Die Abweichungen erklären sich so: Das relativ fixe Taufsymbol ist mit leicht anderer Zielrichtung paraphrasiert worden.[68] Funktional ist die *regula* also fest, formal noch weich. Sie ist damit fähig, andere Artikel aufzunehmen, die nicht im Taufsymbol stehen, so z.B. den Zusammenhang der alttestamentlichen Prophetie mit dem Christusgeschehen.[69]
Die irenäische Regel enthält in loser Zusammenstellung acht Behauptungen:

1) Unteilbarkeit Gottes (der Vater ist der Schöpfer),
2) Einzigkeit Gottes (keine anderen Äonen),
3) Identität des alttestamentlichen Gottes und des Gottes Christi
4) Unteilbarkeit Jesu Christi
5) Inkarnation Jesu Christi
6) Einheit der Offenbarungsgeschichte (Prophetie und Christusgeschehen)
7) Auferstehung des Fleisches und die leibliche Auferstehung Christi
8) Gericht über alle (nicht nur über die Psychiker).

Nicht in jeder Fassung werden alle Glaubenssätze aufgeführt, sie werden in verschiedengliedrigen Formulierungen geboten.[70]
Die erste Erwähnung der Regel konzentriert sich ganz auf die Gotteslehre.

> „Wir halten dagegen an der Norm der Wahrheit fest. Nach ihr gibt es (nur) einen einzigen Gott, der allmächtig ist und alles durch sein Wort geschaffen, ausgestattet und aus

---

[68] „Der Begriff ‚die Glaubensregel' (‚der normative Glaube') ist also um d. J. 200 so zu sagen ein Schachtelbegriff. In nuce ist das Bekenntniss zu Vater, Sohn und Geist die Glaubensregel, sodann ist das (römische) Symbol und ihm Verwandtes die Glaubensregel, endlich stellt sie sich auch in dem antignostisch interpretierten Symbol dar." Harnack, A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Darmstadt 1964, 363.

[69] Irenäus scheut sich nicht, seine Glaubensregel mit Wendungen aus nicht-kanonischen Schriften zu bestücken, so nimmt er zum Beispiel aus dem „Hirt des Hermas" sein Theismus-Axiom: „Nach ihr [der Wahrheitsregel] gibt es (nur) einen einzigen Gott, der allmächtig ist und alles durch sein Wort geschaffen, ausgestattet und aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen hat." Adv. haer. 1,22,1 par. Adv. haer. 4,20,2 par. Epid. 4 par. Hirt des Hermas, Mandata 1,1. Der Begriff „*regula/hypothesis*" bedeutet im 2. Jahrhundert denn auch „Grundbestand", „sachlicher Kern", „Substanz" und noch nicht - wie Mitte des 4. Jahrhunderts (Marcellus von Ankyra und Cyrill von Jerusalem) - „Bekenntnis", „Symbol" oder „Credo". Zu diesem Ergebnis kommt Campenhausen, H. v., Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea, in: Campenhausen, H. v., Urchristliches und Altkirchliches. Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1979, 278-299, hier 288-291.

[70] Der herkömmliche dogmatische Sprachgebrauch (vgl. Kelly oder Hägglund) ist in diesem Zusammenhang irreführend: Z.B. gilt Adv. haer. 1,10,1 als dreigliedrig und 3,4,2 als zweigliedrig. Mit „drei" und „zwei" wird jeweils angegeben, ob alle göttlichen Personen oder nur der Vater und der Sohn vorkommen. Diese Zählweise ist unangemessen, weil seine Regel sehr disparate Aussagen (über Heilsplan, Schriftinterpretation, Christus ...) enthalten kann. An einigen Stellen reduziert er die Regel auf Ein(!)-gliedrigkeit: Adv. haer. 2,27,2 bringt er als Beispiel für eine an der *regula veritatis* orientierte Schriftauslegung das Bekenntnis zum *uno et solo* Schöpfergott.

> dem Nichtsein ins Dasein gerufen hat, wie die Schrift sagt: 'Durch das Wort (den Logos) des Herrn sind die Himmel gefestigt und durch den Hauch seines Mundes all ihre Kraft' [...]. Alles hat der Vater durch ihn gemacht, sichtbare und unsichtbare Dinge, sinnliche und gedankliche Dinge, zeitliche Dinge um einer bestimmten Heilsordnung willen und ewige Dinge, und das nicht durch Engel noch durch irgendwelche Kräfte, die sich von seinem Wollen losgerissen haben, denn der Gott aller Dinge ist auf nichts angewiesen, sondern er macht, ordnet und lenkt alles durch sein Wort und seinen Geist und gibt allem das Dasein. Er, der die Welt gemacht hat - die Welt besteht nämlich aus allem -, er, der den Menschen geformt hat, der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, über dem es keinen anderen Gott gibt, noch einen Anfang, noch eine Kraft, noch ein Pleroma. Er ist der Vater unseres Herrn Jesus Christus, wie ich noch zeigen will.
>
> Diese Norm halten wir also fest, wenn sie auch noch so viel Unterschiedliches [*varia et multa*] reden. [... 1,22,2] Weil man, um sämtliche Häretiker zu überführen und zu widerlegen, verschiedene Wege gehen und unterschiedliche [*varia et multifaria*] Mittel einsetzen muß [...], habe ich es für wichtig gefunden, zuerst über ihre Quelle und Wurzel [*fontem et radicem*] zu informieren, damit du ihren allererhabensten Bythos kennenlernst und den Baum zu beurteilen weißt, von dem solche Früchte kommen."[71]

Irenäus will zeigen, daß die Häretiker eine andere Grundunterscheidung verwenden; dem kirchlichen Code wird ein anderer, nämlich der häretische, gegenübergestellt. Auch die letzte Erwähnung der Regel ist antignostisch. Sie findet sich in der *Epideixis*, dort hat sich die *regula* von einem Korrektiv der Häresien gänzlich zur positiven „Glaubensregel" entfaltet. Sie wird nicht sporadisch und als Unterbrechung der Widerlegungen abgerufen, wie in „Adversus haereses", sondern sie erhält nun die prominente Stellung der Eingangskapitel und ausführliche Kommentierung durch die nachfolgenden Kapitel. In der Schlußpassage wird sie in apologetischer Form wiederholt. Dennoch darf man die *Epideixis* nicht als Katechese rekonstruieren, enthält sie doch neben katechetischen auch polemische Passagen. Obwohl Irenäus sich vornimmt, den Glauben in seiner Kurzform positiv darzulegen, schließt die *Epideixis* und damit das letzte bekannte Werk des Irenäus mit der *regula*. Sie wird als Negativfolie der drei zentralen Glaubensartikel formuliert. Um das Schillern von Bekenntnis und Warnung wiederzugeben, sei sie zitiert:

> „Man darf nicht Gott, den Vater, verschieden von unserem Schöpfer denken, wie die Häretiker meinen; sie verschmähen Gott, den Seienden, und zum Götzen machen sie das Nichtseiende; sie schaffen sich auch einen Vater, hoch erhaben über unseren Schöpfer; sie meinen, damit etwas Größeres als die Wahrheit gefunden zu haben. So sind alle gottlos und lästern ihren Schöpfer und Vater, wie wir in der 'Widerlegung und Entlarvung der fälschlich so benannten Gnosis' gezeigt haben.
>
> Andere wieder verachten die Herabkunft des Sohnes Gottes und die Heilsordnung seiner Fleischwerdung, von der die Apostel verkündigt und die Propheten vorhergesagt haben, daß damit die Vollendung unseres Menschseins stattfinden sollte, wie wir dir in wenigen Sätzen gezeigt haben. Auch solche Leute müssen zu den Ungläubigen gerechnet werden.

---

[71] Adv. haer. 1,22,1f.

> Andere wieder nehmen die Geschenke des Geistes nicht an und weisen die prophetische Gabe von sich, durch deren Empfang der Mensch das Leben in Gott hervorbringt. Das sind die, die Jesaja meint: 'Denn sie sollen werden', sagt er, 'wie ein Terebinthe, deren Laub abgefallen ist, und wie ein Garten, dem es an Wasser fehlt' (Jes 1,30). Solche sind nun Gott nichts wert, da sie keine Frucht bringen können.
>
> [100.] So ist die Irrlehre, die diese drei Punkte unseres (Tauf-)Siegels betrifft, weit von der Wahrheit abgewichen; entweder schätzen (die Häretiker) den Vater zu gering ein, oder sie nehmen den Sohn nicht an, indem sie gegen die Heilsordnung seiner Fleischwerdung reden, oder sie empfangen den Geist nicht, das heißt, sie verachten die Prophetie. Vor allen solchen Leuten aber müssen wir uns hüten und ihren Sitten uns entziehen, wenn wir wirklich Gott gefällig sein und von ihm die Erlösung erlangen wollen."[72]

Kurz:
1. Der Vater ist der Schöpfer.
2. Der Sohn hat uns durch die Fleischwerdung vollendet.
3. Der Geist schenkt prophetische Gaben.

Die pastorale Anweisung erfolgt sofort: Kein Kontakt mit solchen Leuten![73] Das einfache Taufsiegel wird durch die Auseinandersetzung mit der Gnosis geschärft und mit Ausschlußwerten versehen. Irenäus macht deutlich, daß *jede* Glaubensaussage zugleich das Verbot einer Unglaubensaussage ist. Der gesamte Text ist erst vollständig, wenn er sein Gegenteil ausschließt. Die drei Glaubensartikel lesen sich dann so:

- Schöpfung (nicht Äonenfall) durch den Vater (nicht durch den Demiurgen), der Gott ist (und nicht der Bythos);
- Fleischwerdung (nicht geistiger Abstieg) des Sohnes (nicht einer Emanation) nach der Heilsordnung (nicht nach einer Pleromasystematik) zur Vollendung des Menschen (nicht zur Reorientierung der Äonen);
- Gabe (nicht Versprengtheit) des Geistes (nicht von Pneumateilchen), der schon durch Propheten gesprochen hat (nicht erst seit Christus) und immer noch spricht (nicht nur durch Spekulation).[74]

In den irenäischen Texten schält sich der Glaube der Kirche durch das Hin- und Herspringen zwischen Position und Negation heraus. Es ist ja nicht so, daß die Position immer schon klar gewesen ist. Sie wird erst im Verlaufe der Auseinandersetzung - man vergleiche nur die erste Regel mit der letzten - profiliert. Jede Behauptung, welche ihr Gegenteil definiert und ausschließt, wird also durch ihr Gegenteil mitdefiniert. *Die Glaubensgegenstände der Orthodoxie sind begrenzt (definiert) durch die Ablehnung ihrer Ausweitung:*

---

[72] Epid. 99 und 100.

[73] Ähnlich in Adv. haer. 2,31,1.

[74] Die Hochschätzung der Prophetie erfüllt eine antignostische *und* eine promontanistische Funktion: Sie soll einerseits die Ablehnung des Alten Testaments verhindern, andererseits die Ablehnung prophetischer Charismen.

keine tieferen Geheimnisse, kein höherer Vater, kein zusätzlicher Christus, keine höheren Wahrheiten![75]

Komplexitätsreduktion nach außen

Die ersten Glaubensregeln greifen inhaltlich auf die Gemeindeliturgie, den Taufritus und die gelesenen heiligen Schriften zurück, aber sie entstehen als neue, eigene Gattung in einer Art Kopfgeburt. Irenäus und Tertullian beginnen, die wahre Lehre gegen die falsche abzuheben, wofür sie auf den Punkt gebracht werden muß. Dies kann aber nicht durch liturgische oder katechetische Mittel geschehen, sondern nur durch satzhafte Sprachregelung. Die mannigfaltigen Formen der Glaubensregel sind Ergebnis einer flexiblen Antwort auf häretische Gefährdungen: Im einen Fall wird der zweite Glaubensartikel ausgebaut, weil unterer und oberer Christus unterschieden werden; im anderen Fall wird der erste Glaubensartikel betont, weil das Schöpfertum Gottes in Frage gestellt wird.[76] Harnack nimmt mit seinen Forschungen das systemtheoretische Ergebnis teilweise vorweg, daß nicht nur Religion, sondern auch der Glaubensakt allein dann fortsetzungsfähig ist, wenn personen- und erfahrungsunabhängig kommuniziert werden kann. Harnack konzediert dies zähneknirschend, weil er der Vorstellung anhängt, das wahre Christentum müsse sich durch Geist und Wahrheit und nicht über Dogma und Organisation fortsetzen. Der Beitrag einzelner Personen ist schwer zu ermessen,[77] er geschieht durch „unbewusste Logik"[78] in einer systemischen Weiterentwicklung, von außen irritiert, von innen gesteuert.[79]

---

[75] Auf gnostische „Unglaubensregeln" (*regulae*) kommt Irenäus auch in Adv. haer. 1,31,3; 2 praef. 2; 2,19,9; 3,16,1; 4 praef. 3; 5,20,2 zu sprechen. An allen diesen Stellen, an denen das Tiefer, Mehr, Neben, Anders der gnostischen Theologie gebrandmarkt wird, verwendet Irenäus den Begriff *regulae* oder *sententiae* der Häretiker.

[76] Neben diesen beiden häufigsten Betonungen werden bei Irenäus auch - je nach Gefährdungslage - andere Artikel betont: die Kirche, der Geist oder die Schrift.

[77] Vgl. Harnack, A. v., Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Sechs Vorlesungen, Darmstadt (1. Auflage 1927) 1967, 54f. und vgl. Harnack, A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Darmstadt 1964, 351.

[78] Hatch, Gesellschaftsverfassung, 93, zitiert in: Harnack, A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Darmstadt 1964, 360.

[79] Harnack hat diese Erkenntnis in eine Fußnote verbannt: „Dass wir von dem ursprünglichen Christenthum überhaupt etwas wissen, verdanken wir lediglich der Fixirung der Tradition, wie sie dem Katholicismus zu Grunde liegt. Dächten wir uns - was freilich eine akademische Erwägung ist - diese Fixirung wäre nicht erfolgt, weil der Gnosticismus, der sie veranlasst hat, überhaupt nicht aufgetreten wäre, dächten wir uns ferner, der ursprüngliche Enthusiasmus hätte fortgedauert, so wüssten wir vom ursprünglichen Christenthum heute wahrscheinlich so gut wie nichts." Ebd., 345. Ganz ähnlich vgl. Harnack, A. v., Das Wesen des Christentums, Stuttgart 1950, 123: Erst der *„Kampf mit dem Gnostizismus hat die Kirche genötigt, ihre Lehre, ihren Kultus und ihre Disziplin in feste Formen und Gesetze zu fassen und jeden auszuschließen, der ihnen nicht Gehorsam leistete*. Überzeugt, daß sie überall nur das Überlieferte konserviere und schätze, hat sie keinen Augenblick daran gezweifelt, daß der Gehorsam, den sie

Es soll hier nicht die These vertreten werden, das christliche Glaubensbekenntnis sei ausschließlich ein Resultat der Häretikerabwehr. Dennoch kann man nicht umhin zuzugeben, daß man vor allem dort, wo die Symbola mißverstanden, mißinterpretiert oder verlängert wurden, wo sie also in ihrer Form und ihrem Inhalt zum Problem wurden, zu definieren begonnen hat. Die ersten längeren Symbola sind uns von Ignatius überliefert, dem Bischof, der als erster gegen doketische Lehren disziplinarisch vorging.[80] Auch der von Irenäus verehrte Polykarp formuliert seine Bekenntnisse angesichts doketischer Tendenzen in Philippi.[81] Also: Erst in der Gefährdung - in der Konkurrenz zum Außen oder zu Dissensen innen - werden Glaubensbekenntnisse zu Glaubensregeln. Mit Irenäus treten die Glaubensbekenntnisse in den Dienst der prinzipiellen nicht mehr nur punktuellen Ketzerabwehr. Dahinter steht die gnostische Verunsicherung, ob und welcher Glaube glaubwürdig ist. Daß jemand von Christus spricht und sich für einen Christen hält, besagt noch nicht, daß er Christ ist. Das Höherschrauben der Bedingungen läuft bei den Apologeten nach außen zur Vernünftigkeit, Sittlichkeit, Natürlichkeit, es läuft ab Irenäus nach innen zur Anbindungsfähigkeit an Heilsgeschichte und

---

forderte, nichts anderes sei als die Unterwerfung unter den göttlichen Willen selbst und daß sie in den Lehren, die sie den Gegnern gegenüber stellte, *die Religion selbst ausgeprägt habe*."

[80] Ignatius verwendet nur „eingliedrige" Bekenntnisse, sie haben ausschließlich Christus zum Inhalt und beteuern die Tatsächlichkeit seines Lebens und Sterbens: „Seid also taub, wenn jemand zu euch redet ohne Jesus Christus, der aus dem Geschlecht Davids, aus Maria stammt, der wirklich [*alêthôs*] geboren wurde, aß und trank, wirklich verfolgt wurde unter Pontius Pilatus, wirklich gekreuzigt wurde und starb vor den Augen derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind, der auch wirklich von den Toten auferweckt wurde, indem ihn sein Vater auferweckte; dementsprechend wird sein Vater auch uns, die an ihn glauben, ebenso auferwecken in Christus Jesus, ohne den wir das wahre Leben [*alêthinon zên*] nicht haben. Wenn er aber, wie einige, die Gottlose, d.h. Ungläubige [*atheoi, apistoi*] sind, sagen, zum Schein [*dokein*] gelitten hat ..." Ignatius, Brief an die Trallianer 9-10, in: Die Apostolischen Väter. Griechisch und deutsch, hg. von A. Fischer, A., Darmstadt 1956, 172-181, hier 177.179; vgl. Ignatius, Brief an die Smyrnäer 1. Auch bei Ignatius - wie noch bei Irenäus und Tertullian - sind die Formulierungen noch keine festen Formeln. Sie antworten jeweils auf Angriffe und werden von Brief zu Brief umfangreicher und schlüssiger. Vgl. Campenhausen, H. v., Das Bekenntnis im Urchristentum, in: Campenhausen, H. v., Urchristliches und Altkirchliches. Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1979, 217-272, besondes 219 und 266-272.

[81] Vgl. Polykarp, Zweiter Brief an die Philipper 2: „... glaubt an den, der unsern Herrn Jesus Christus von den Toten auferweckte und ihm Herrlichkeit und Thron zu seiner Rechten verlieh; ihm ward alles Himmlische und Irdische unterworfen, ihm dient jeglicher Odem, er kommt als Richter über Lebende und Tote, sein Blut wird Gott von denen fordern, die ihm nicht gehorchen." „Richtet euren Glauben auf den, der unseren Herrn Jesus Christus aus der Schar der Toten erweckt und ihm Herrlichkeit und einen Thron zu seiner Rechten verliehen hat. Ihm sind alle im Himmel und auf Erden unterworfen [...]. Er wird kommen als Richter der Lebenden und der Toten. Seine Ermordung wird Gott an denen ahnden, die nicht gehorchen." Dies ist eine Antwort auf die in 2Phil 7 genannten „teuflischen Leugner" und auf „Falschlehren", wonach Christus nicht als Mensch erschienen und gekreuzigt worden sei.

an apostolische Tradition. Untersucht man die einzelnen Kontexte, so stehen alle Formen der *regula* in direkter Beziehung zu Ausführungen über gnostische Irrlehren.

Es seien nur exemplarisch einige genannt:

- Adv. haer. 1,10,1-2 schließt das große Ptolemäus-Referat 1,1,1-1,7,5[82] ab, von dem Irenäus glaubt, es enthalte den Grundsatz, die Substanz der Häresie (*hypothesis*[83]).
- Adv. haer. 1,22,1 antwortet auf das große Markos-Referat 1,13,1-1,16,2 und auf valentinianische Schriften, die - wiederum nach Aussage des Irenäus - die Substanz (*hypothesis*[84]) des häretischen Denkens enthalten.
- Kürzere Formeln reagieren auf die einzelnen häretischen Artikel: 2,28,1 betont die Einheit von Vater und Schöpfer; 3,11,1 betont die Einheit von Logos und Jesus.
- Adv. haer. 4,1,1 stellt die gnostische „*blasphema regula*" der orthodoxen Regel direkt gegenüber.
- Epid. 3-6 entspricht als Eröffnung der „Darlegung" genau dem häretischen Schema am Schluß der „Darlegung" (Epid. 99-100). Selbst die einzige nicht-häresiologische Schrift des Irenäus vergißt den häretischen Hintergrund nicht![85]

Angesichts dieser Instrumentalisierung ist es verwunderlich, daß die Glaubensbekenntnisse materialiter nicht stärker antignostisch formuliert wurden. Konservative Dogmengeschichtler sehen darin die Übergeschichtlichkeit des katholischen Credos bestätigt. Das mag insofern stimmen, als das Credo seit neutestamentlicher Zeit in verschiedener Verkettung tradiert wurden. Aber blicken wir auf die Funktion, die die *regula* bei Irenäus einnimmt, dann muß von einer vollständigen Funktionalisierung gesprochen werden. Die *regula* wird geradezu zur Allzweckwaffe gegen alle Subtilitäten der Gnostiker. Immer wenn es überkomplex wird, wird sie von Irenäus zitiert. *Sie ist reine Komplexitätsreduktionsanweisung*. Die Vielfalt der Schriftauslegungen, der Evangelien, der Traditionen, der Gemeinden, der Heilsordnungen wird. durch sie vereinfacht: Es gibt nur *eine* wahre Schriftauslegung, *eine* Heilige Schrift, *eine* apostolische Tradition, *eine* Kirche, *eine* Heilsökonomie.[86] Das Muster wiederholt sich in allen Einzeldiskussionen.

Es gilt auch hier das *systemtheoretische Gesetz: Einheit wird erst dann formuliert, wenn die Differenz offensichtlich ist*. Selbstverständliches benötigt

---

[82] Die Passage 1,8,1-1,9,5 will nachträglich noch einmal die Methoden der Ptolemäer zusammenfassen.

[83] Adv. haer. 1,8,1.

[84] Adv. haer. 1,20,3: „Als Beweis für das Vorhergehende und als ein Art Krönung ihrer Grundidee ..." Irenäus will den Kern der Häresie finden.

[85] Ähnliches gilt für die *regula* in 5,20,1. Obwohl Irenäus in der Vorrede zu Buch 5 behauptet, alle Irrtümer nun widerlegt zu haben und sich auf die Lehre des Herrn und der Apostel konzentrieren zu können, umgibt er die Glaubensregel in Kap. 20 mit antihäretischen Passagen: 5,19,2 bringt eine Liste der üblichen Häresien, 5,20,2 geißelt die Hybris gnostischer Methoden.

[86] Vgl. Benoît, A., Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie, Paris 1960, 202-227, wo die Einheit Gottes, die Einheit Christ, die Einheit der Kirche und die Einheit der Heilsordnung als Hauptthemen von „Adversus haereses" dargestellt werden.

keine Kodifizierung. Bei der *regula* geht es aber nicht einfach um die Fixierung von Inhalten, sondern vor allem um die Fixierung der Herkunft und Zukunft von Inhalten. Man muß klarer programmieren, wie man mit dem Code umzugehen hat. In den Worten Harnacks: „Was man bedurfte, war ein apostolisches, *bestimmt interpretiertes* Bekenntnis; denn erst *durch eine bestimmte Interpretation* konnte das Bekenntnis den Dienst leisten, die gnostischen Speculationen und das marcionitische Verständnis des Christenthums abzuwehren.“[87] Solange eine Gruppe homogen bezüglich ihrer internen gegenseitigen Anerkennung ist, genügt ein einfaches „Erkennungszeichen“. Alle tun, sagen oder tragen etwas Bestimmtes, von dem alle wissen, daß es die Entscheidung der Zugehörigkeit adäquat ausdrückt. Das Gruppenzeichen unterscheidet die Mitglieder nach außen. Das genügt, bis die gegenseitige Anerkennung und die Erkennung von außen auseinandertreten. Man nimmt innen wahr, daß man von außen die internen Differenzen *nicht* wahrnehmen kann. Von außen sind Gnostiker und Orthodoxe gleich, weil sie dieselben Zeichen benutzen. Zum Beispiel wird bei der Initiation „Taufe“ die Zustimmung zum Glauben vorausgesetzt und abgefragt. Der Täufling legt sein Bekenntnis ab und wird so ein Glied der Gemeinde und des Leibes Christi. Die Funktion des Taufsymbols liegt darin einzuschließen, nur direkter Widerspruch schließt aus. Das Taufsymbol kann daher auch von Gnostikern gesprochen werden. Sie widersprechen ihm nicht, weil dieses erstens weniger umfangreich als ihr Bekenntnis ist, zweitens weil sie den artikulierbaren Worten kaum eine Bedeutung beimessen. Wie könnten auch uneigentliche Begriffe den unendlichen Gott aussagen und wie könnten immanente Menschen den transzendenten Vater erfassen, wenn sie nicht *schon* erleuchtet sind? Katechumenen ohne Pneuma sprechen das Taufsymbol, aber es hat den Rang eines tierischen Geräuschs. Die Glaubensregel muß von nun an über das Glaubensbekenntnis hinaus auch *aus*schließen können. Sie muß zweiwertig werden. Daher besitzen die irenäischen Regeln grundsätzlich eine antignostische Außenseite, und diese regelt nicht nur punktuelle Häresien, sondern beansprucht, alle möglichen Häresien systematisch auszuschließen.[88] Bei Justin finden sich die Glaubensformeln erst inwendig und einwertig, bei Irenäus werde sie erst in- und auswendig und zweiwertig. Der Negativwert wird mitformuliert.

---

[87] Harnack, A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Darmstadt 1964, 360.

[88] Gegen Hägglund, B., Die Bedeutung der „regula fidei“ als Grundlage theologischer Aussagen, in: Studia Theologica 12 (1958) 1-44, hier 3f. Hägglund hat Harnacks These, daß „nur das antihäretisch interpretierte Symbol als ‘regula fidei’ gelten konnte“, als ein Mißverständnis abqualifiziert.

8.3.5 Die Regula als Realitätsunterstellung

Regelung der katholischen Einheit

Die Hypothese mündlicher, privater Offenbarungen des Erlösers macht die Entstehung einer einheitlichen Tradition unwahrscheinlich. Im *Jakobus-Apokryphon* sitzen die Apostel beieinander und tragen ihr *jeweiliges* Wissen, das ihnen Christus anvertraut hat, zusammen. Sie konstruieren die Offenbarung, weil sie nicht einheitliches öffentliches Wissen voraussetzen können. Irenäus will beweisen, daß die auf der ganzen Erde verstreuten Gemeinden einen einheitlichen Glauben vertreten, der sich in der *regula* wiedergeben läßt. Besonders in Adv. haer. 5,19,2-5,20,1 stellt er dem disparaten gnostischen Credo das univoke Credo der apostolischen Tradition gegenüber. Daran wird deutlich, wie sehr sich Glaubensbekenntnis und Glaubensregel unterscheiden. Letztere will sagen, was man glauben soll, aber mit Berufung darauf, was bereits geglaubt wird. Die Normativität des Symbols wird durch die Faktizität des Symbols gestützt. Irenäus setzt voraus, daß der in der Regel formulierte Inhalt in allen Predigten und allen Gemeinden der Kirche gegenwärtig ist. Die Regel ist einfach der Glaube der Kirche, den die Apostel von Christus empfangen und an die Presbyter weitergegeben haben.

> „Diese Botschaft, die sie empfangen hat, und diesen Glauben, wie gesagt, bewahrt die Kirche, obwohl sie über die ganze Welt verbreitet ist, so sorgfältig, wie wenn sie in einem einzigen Haus wohnte. [...] Denn wenn auch die Sprachen überall in der Welt verschieden sind, so ist doch der Inhalt der Überlieferung [*hê dynamis tês paradoseôs*[89]] (überall) ein und derselbe. Die Kirchen, die es in Germanien gibt, glauben und überliefern nicht anders, auch die in Iberien (sc. Spanien) und die bei den Kelten (in Gallien) nicht [...]. Und auch der begabteste Prediger unter den kirchlichen Vorstehern predigt nichts anderes als die anderen [...] und der schwach begabte Prediger tut der Überlieferung keinen Abbruch. Es ist eben ein und derselbe Glaube; wer viel über ihn zu sagen weiß, vermehrt ihn darum nicht, und wer nur wenig sagen kann, verringert ihn nicht."[90]

Hieraus erklärt sich das auffallend geringe Interesse des Irenäus an festen Formulierungen.[91] Nicht Worte verbürgten, sondern die in den Gemeinden gepredigte Botschaft garantiere die Wahrheit. Bleibt aber die Wahrheitsregel immer im Hintergrund und wird nie in Formulierungen faßbar, bleibt sie nur die geheime Mitte der Schrift, dann drängt sich der Verdacht auf, Irenäus greife bei der Abwehr der Gnosis zum gnostischen Mittel der Abstraktion: Die Immanenz/Wörtlichkeit der Zeichen wird von ihren transzendenten Be-

---

[89] Zur Begründung, warum *dynamis* mit „contenu", „Inhalt" zu übersetzen sei, vgl. Sources Chretiennes, Bd. 263, Rousseau, A./Doutreleau, L., Contre les hérésies 1, Bd., 1, Paris 1979, 225. „Dynamis" steht bei Dingen für deren innewohnende Möglichkeit, z.B. Wert einer Münze, Sinn eines Gesetzes, Bedeutung eines Wortes. Da es Irenäus um die Differenz von „wörtlich" und „gemeint" geht, sollte man hier „Bedeutung" übersetzen.

[90] Adv. haer. 1,10,2.

[91] Vgl. Brox, N., Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon, Salzburg/München 1966, 108f.

deutungen abgekoppelt; mit anderen Worten: was man sagt, ist relativ, wichtig ist, was damit gemeint ist. Das Gegenteil ist jedoch der Fall: Irenäus bindet die Glaubensregel nicht an eine Bedeutung hinter ihrer Formulierung, er definiert sie als das, was in allen Gemeinden gepredigt wird. Justin hat versucht, die Wahrheit des Christentums auf philosophischer Ebene zu *be*weisen. Irenäus dagegen will bei seinen Darlegungen zur Glaubensregel auf bestehende Praxis in verschiedensten Gemeinden *hin*weisen. Er gründet seine normativen Aussagen auf Deskription: Seit jeher halte die Kirche daran fest.[92] Er hält den Gnostikern eine durch die Praxis bewährte Tradition entgegen und macht sie dadurch dingfest.[93] Die *regula* erhält damit den Rang einer wirklichen, nicht einer nur wahrscheinlichen Interpretation. Sie ist als eine klar bestimmte Praxis zu interpretieren, an die angeschlossen werden soll.

Regelung der apostolischen Schrift

Irenäus „will Schrifttheologe sein, indem er aus der Schrift und mit der Schrift eine Gesamtschau des Heilswerkes Gottes bietet und diese erläutert. Normativ ist dabei für ihn der Glaube der Kirche als kurze Zusammenfassung der 'unzweideutigen' biblischen Aussagen. Sein Ziel ist die Darstellung der Harmonie der Schriften ..."[94] Auch die Gnostiker sind um die Konsistenz der Schrift bemüht. Jedem Christen, der des Lesens mächtig war, mußte auffallen, wie unterschiedlich Stil, Aussage und Form der geoffenbarten Schriften war. Hinzu kommt daß weder das Verhältnis von „Schrift" (Altes Testament) zu den Evangelien damals klar ist, noch die Zuordnung der Evangelien untereinander,[95] noch die Abgrenzung des Evangelien- und des Briefcorpus. Dieses Problem verschärft sich, als frühchristliche Texte auf den Markt kommen, die nicht Briefe eines Bischofs an eine Gemeinde (Apostolische Väter) oder lehrhafte Traktate und Dialoge (Justin) sind, sondern die als Offenbarung auftreten (*Hirt des Hermas*) oder den Evangelien-Titel verwenden (*Evangelium veritatis*). Die Gnostiker beantworten die Frage „Was sind die echten Schriften?" mit der Methode: „Was an den Schriften ist echt?" Man darf dieser Haltung nicht vorschnell intellektuelle Arroganz vorwerfen. Ich vermute hinter der gnostischen Schriftbehandlung echte Sorge um ihre Einheit:

---

92 Vgl. Adv. haer. 1,9,4.

93 Gerade die Emphase, mit der Irenäus auf die Bekenntnistreue aller Gemeinden von Germanien bis Ägypten hinweist, läßt Harnack vermuten, daß hier Dogmatik vorliegt und nicht eine Wirklichkeitsbeschreibung. Vgl. Harnack, A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Darmstadt 1964, 362.

94 Bengsch, A., Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk 'Adversus haereses' des Hl. Irenäus von Lyon, Leipzig 1957, 62.

95 Wie ähnlich klingen der valentinianische Rheginus-Brief und der erste Korintherbrief. Markions erstes „Neues Testament", Herakleons Bevorzugung des Johannes, Tatians „Diatesseron", Irenäus' Evangelientheorie ... sind alles Versuche, diese Unsicherheit einzugrenzen. Justin stellte sich die systematische Frage nach der Grenze der Schrift noch nicht.

Gerade *weil* die Gnostiker unter der Inkonsistenz der Schriften leiden, lösen sie die Spannungen dadurch auf, daß man sie auf verschiedene Autoritäten verteilt: Manches kam so dem Schöpfergott, manches dem Vatergott, manches den Menschen zugeschrieben werden. Von daher erklärt sich der gnostische Vorliebe zur *ipsissima vox*. Im Bibelwort suchten sie das Eigentliche, das Herrenwort.

Irenäus lehnt dies ab, weil für ihn die gesamte Schrift von Gott autorisiert ist, und wertet die gnostische Exegese als willkürlichen Gebrauch der Schrift. Weder das Alte noch das Neue Testament sind sicher vor häretischen Auslegungen. Die Valentinianer können sich gerade durch ihre intensive Berufung auf die Schriften als Christen präsentieren. Das Problem für Irenäus ist also: Der Gebrauch christlicher Schriften garantiert keinesfalls Kirchlichkeit, so wie er sie versteht. Wie kann dann wahre von falscher Interpretation unterschieden werden? Es muß ein Kriterium *außerhalb der Schrift* zu finden sein. Die Gnostiker legen ihre allegorischen Raster auf die Texte und kommen dadurch zu immer neuen Ergebnissen. Daß man die Schrift durch Zitatenreihen und Typologien kreativ auslegt, war schon bei Justin, antiken Mythendeutern und jüdischen Exegeten[96] übliche Praxis.[97] Irenäus aber stößt sich an der Verkehrung der Hermeneutik: Die Schriften würden von den Ptolemäern zum Beleg für einen sich verselbständigenden Erlösungsmythos herangezogen.[98] Sie wüssten schon vorher, was der Inhalt sei, und suchten nur noch nach Entsprechungen: „Nicht ist der Gnostiker auf die Schrift angewiesen, sondern die Schrift bedarf seiner zur Erhellung ihres eigentlichen Sinnes."[99] Nach Irenäus darf nur etwas aus der Schrift herausgelesen werden, was „in" der Schrift ist. Das Kriterium muß in der Schrift selbst zu finden sein.

---

[96] Das Hohelied wurde im Laufe des 1. Jahrhunderts zunehmend allegorisiert als Beziehung zwischen Jahwe und Israel. Vgl. Fohrer, G., Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg (12. Auflage) 1979, 326. Wieso sollte man dann nicht Texte wie die valentinianische „Exegese über die Seele" als Allegorie zuzulassen?

[97] Die Unterscheidung in typologische und allegorische Exegese mag dem heutigen formkritisch geschulten Blick sichtbar sein, damals wurde beides vermischt betrieben. Die Aufteilung in gute Typologie (Kirche) und freiflottierende Allegorie (Philon, Gnosis) ist unangemessen. Gegen Beumer, J., Die theologische Methode, Freiburg/Basel/Wien 1972, 8-16 (= Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Das Dasein im Glauben, Faszikel 6). Bereits im Neuen Testament kommt beides nebeneinander vor. Vgl. Mk 4,1-20; 13,24-43; Mt 22,1-14.

[98] Die Valentinianer haben das genau umgekehrt gesehen. Das Selbstverständnis der „Wissenden" war es ja gerade, die älteste Wahrheit, die mit dem Entstehen der Welt aus der Überwelt „übriggeblieben" war, in sich zu tragen. Wie alle Intellektuellen damals - und auch die Christen: siehe Justins Beweis des Christentums als älteste Philosophie - waren sie bemüht, alles als neu Erscheinende aus alten Quellen zu belegen. Sie ziehen hierfür - wie auch Justin - christliche Schriften, eigene Predigtliteratur und platonische Traditionen heran, weil sich die Wahrheit in allen Wissensformen zeigen läßt.

[99] Brox, N., Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon, Salzburg/München 1966, 45.

Der unmittelbare Anlaß für die *regula* ist demnach die Formulierung eines Prinzips der Schrifterklärung. Was in der Schrift stehe, sei offensichtlich und könne von allen verstanden werden: „*Sunt autem haec quae ante oculos nostros occurrunt et quaecumque aperte et sine ambiguo ipsis dictionibus posita sunt in scripturis.*“[100] Man solle also von den Eindeutigkeiten der Schrift ausgehen und mit ihnen die zweideutigen Passagen auflösen. Diese Methodik folge der „Wahrheitsregel“ und bringe den „Leib der Wahrheit“ zum Vorschein.[101] Irenäus wagt die kontrafaktische Behauptung: Wer die Schriften mit der Wahrheitsregel deute, für den liege ihr Sinn eindeutig und offen (Gegenbegriffe: vieldeutig und geheim) da. Dann zeige sich ihr zentraler Inhalt, den Irenäus mit der Wahrheitsregel wiedergibt. Die *regula* ist also immer beides: Methodik und Ergebnis der Schriftauslegung. Sie gibt an, wie man die Schrift zu lesen hat und was man in der Schrift lesen kann.
Dieser heuristische Zirkel zeigt, daß Irenäus nicht *sola scriptura* vorgeht. Er hat immer schon ein Vorurteil gefällt. Die wenigen dogmatischen Gleichungen (Schöpfer = Vater, Jesus = Sohn, Prophetie = Geist), die er mit den Schriften belegt, findet man aber nur, wenn man diese nach Maßgabe der Wahrheitsregel auslegt.

Regelung der wirklichen Wahrheit

Irenäus spricht nicht von *veritas fidei* oder *fides vera*, sondern von *regula veritatis*. Kirchliche Christen haben im Gegensatz zu den Gnostikern die Fakten auf ihrer Seite:[102] „... und den Glauben verschafft die Wahrheit; denn der Glaube baut auf die Dinge, die wahrhaftig da sind, damit wir an das Seiende, wie es ist, glauben; und indem wir an das Seiende glauben, wie es immer ist, an der Zuversicht zu ihm festhalten. Weil nun der Glaube der immerwährende Erhalter unserer Erlösung ist, so ist es notwendig und wert, ihm viel Pflege zuzuwenden, damit wir die wahre Einsicht in das, was ist, gewinnen.“[103] Irenäus will den gnostischen Behauptungen nicht eine andere, logischere Behauptung entgegensetzen, sondern das historische Geschehen. Was die Kirche von Christus weiß, sind nicht subtile Zusammenhänge, sondern das *factum brutum* der Inkarnation. Irenäus appelliert an den Wirklichkeitssinn seiner Leser, Geschehenes doch einfach anzuerkennen: Unser Glaube ist wahr, weil er wirklich ist. Intellektuellen Valentinianern muß diese Position ziemlich vulgär vorgekommen sein, war es doch ihre Errungenschaft, zwischen Wahrheit und Wirklichkeit zu unterscheiden: Die geistigen Dinge seien wahr, aber nicht wirklich; die Welt sei wirklich, aber unwahr, nur Schein und Leere. Irenäus beharrt auf der Identität von Wahrem und Wirklichem. Des-

---

[100] Adv. haer. 2,27,1.
[101] Vgl. ebd.
[102] Vgl. Brox, N., Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon, Salzburg/München 1966, 105-107.
[103] Epid. 3.

halb bestimmt er seine Glaubensregel als Wahrheitsregel, als Realitätsprinzip. Die gnostischen Behauptungen stellt er dagegen als Phantastereien, freie Erfindungen dar. Hier erhebt sich die Frage, ob Irenäus tatsächlich geglaubt hat, daß er mit der einfachen Behauptung, der kirchliche Glaube sei der wahre, weil der *wirkliche*, Gegner überzeugen würde.

8.3.6 Programmierung der Selbstfortsetzung

Negativfolie: Valentinianisches und irenäisches Tradieren

Die Gnostiker kennen keine inhaltliche Regel, sie reflektieren aber das Problem der autorisierten Weitergabe. Ptolemäus schreibt an Flora:

> „Dabei wollen wir die Beweise für das, was wir sagen, aus den Worten unseres Heilandes nehmen, durch die allein wir ohne zu straucheln zur Erfassung dessen, was ist, geführt werden. [...] **Du wirst**, so Gott will, in der Folge lernen den Anfang und das Entstehen dieser [der verschiedenen Substanzen von Demiurg, Mitte und Widersacher], **gewürdigt der apostolischen Überlieferung** [*paradosis*], **die auch wir als Überlieferung** [*diadochê*][104] **überkommen haben, indem wir alle Worte an der Lehre** [*didaskalia*] **unseres Heilandes prüfen** [*kanonisai tous logous*]."[105] (Hervorhebungen durch den Autor)

Auch die Valentinianer autorisieren sich durch ihre Anbindung an die „apostolische Tradition." Aber sie fordern zusätzlich die Fähigkeit, die einzelnen Worte der Schrift zu „kanonisieren", gemäß einer „Regel" zu beurteilen. Die Regel, mit der die einzelnen *logoi* auszulegen sind, ist die *didaskalia* des Herrn. Nur wer sie besitzt und anwendet, erschließt die drei wesentlichen Bedeutungsschichten der Schrift (mosaisches Gesetz - Weisungen der Ältesten - Gotteswort).

Was meint Ptolemäus mit dieser *didaskalia*: eine mündlich weitergegebene Lehre Christi? Wird hier - lange vor der Bischofssukzession des Irenäus - eine Kette der Eingeweihten konstruiert? Die nachklappende[106] Verwendung

---

[104] Haardt übersetzt hier: „die auch wir durch Sukzession erhalten haben zusammen mit der Fähigkeit, alle Worte vermöge der Lehre unseres Soter zu beurteilen." Haardt, R., Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse, Salzburg 1967, 131.

[105] Übersetzung nach: Der Brief des Ptolemäus an Flora (= Epiphanius, Panarion 33,3,1-7,10), in: Die Gnosis, Bd. 1: Zeugnisse der Kirchenväter, übersetzt von W. Foerster, Zürich/Stuttgart 1969, 204-213, hier 207 und 213 (Epiphanius, Panarion 33,3,8 und 33,7,9 = Sources Chretiennes, Bd. 24,55 und 73).

[106] Sie treten gehäuft erst in der Abschluß-Ermutigung an die Adressatin auf. Daß der Ptolemäus-Brief einen vorliegenden gemeindekirchlichen Traditions-Begriff aufgreift (wahrscheinlich vom zeit- und ortsgleichen Hegesipp) und ihn nicht selbst erfindet, zeigt in schlüssiger Weise Blum, G. G., Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus, Berlin/Hamburg 1963, 117: „Nachdem in 3,8 die Herrenworte als Beweis für die Ausführungen über das mosaische Gesetz genannt werden und nach diesem Prinzip durchgehend verfahren wird, überrascht es, daß in 7,9 neben dieser 'Regel' nun auch noch die apostolische Paradosis angeführt wird. Die nachträgliche Koordinierung dieser beiden Maßstäbe wirkt apologetisch-defensiv."

der Kontinuitätsbegriffe *didaskalia* und *paradôsis* zeigt das Interesse des Ptolemäus, gemeindekirchliches Vokabular zum Zwecke einer *captatio benevolentiae* vorzuführen. Von einer gnostischen Berufung auf apostolische Ursprünge wissen nur die Kirchenväter;[107] die Schriften von Nag Hammadi haben den Eindruck korrigiert, Gnostiker wollten sich unter allen Umständen auf Apostel berufen.[108] Man sollte Zeugnisse von persönlicher Bekanntschaft im zweiten Jahrhundert nicht überbewerten. Auch Irenäus glaubt sich über die zwei Zwischenglieder - über den Apostel Johannes und den Apostelschüler Polykarp[109] - mittelbar mit Jesus verbunden, aber das Bewußtsein, daß dieser persönliche Kontakt sehr brüchig und nicht mehr lange herzustellen war, hat sich bereits durchgesetzt. Wieso sonst hätte Irenäus am Nachweis einer lückenlosen Bischofssukzession gebaut? Erstens stellt Irenäus die gnostischen Prediger als Anhänger einer häretischen „*successio*" dar. Alle Richtungen lassen sich mit diesem Begriff auf ein Schulhaupt zurückführen. Ire-

---

[107] Laut Clemens von Alexandrien, Stromateis 7,106,4 beriefen sich die Valentinianer auf einen Paulusschüler namens Theodas, der Lehrer von Valentinus war, die Basilidianer auf einen Petrus-Dolmetscher namens Glaukias. Vgl. auch Stromateis 7,108,1.

[108] Man darf sich von den Titeln der Nag Hammadi-Schriften nicht täuschen lassen. Nirgendwo in den gefundenen gnostischen Schriften werden namentlich angebbare Lehrerreihen aufgestellt. Mir ist unverständlich, weshalb man den Gnostikern so hartnäckig die Annahme einer „geheimen apostolischen" Tradition unterstellt. Vgl. Campenhausen, H. v., Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953, 173f. und 186. Die dort zitierten Stellen (Adv. haer. 3,2,1) geben das nicht her. Aus Irenäus' Emphase, die Kirche predige laut und deutlich, öffentlich und überall (vgl. Adv. haer. 5,20,1), kann meines Erachtens auf Esoterik der Häretiker zurückgeschlossen werden. Vgl. Brox, N., Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie, Stuttgart 1975.

Dem Aufbau einer apostolischen Kette stand darüber hinaus die fehlende Ämterstruktur in den gnostischen Gruppen entgegen. Tertullian spottet, daß man dort Anfänger und Vollkommene nicht auseinanderhalten könne und daß der eine heute Bischof sei, morgen der andere. In gnostischen Gruppen gab es wohl „Lehrer", „Mystagogen" oder „Vorsteher", aber diese Begriffe waren eher Tätigkeitsbeschreibungen als Amtsbezeichnungen. Rudolph, K., Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen (3. Auflage) 1994, 230-235 hat die wenigen Hinweise auf gnostische Gemeindestrukturen zusammengestellt. Insgesamt wird man die - auch bei Rudolph - vage Annahme, die Gnosis habe sich in der Sozialform „Gemeinde" formiert, mit Vorsicht betrachten müssen. Erst die späteren Zeugnisse wie die Petrusapokalypse (NH 7,70,13-7,84,14) lassen eine deutlichere institutionelle Abgrenzung erkennen. Aber auch dort überwiegt das Selbstverständnis der Gnosis als eine Variante innerhalb des gemeindlich organisierten Christentums. Wo die Gnostiker Gemeinden bildeten, scharten sie sich um ein Medium, einen Genius, nicht um ein Amt. Darf man Adv. haer. 3,15,2 Glauben schenken, dann haben die Gnostiker in den Gemeinden gewirkt und sich für Gemeindemitglieder gehalten. Sie bildeten evtl. Gruppen und Kreise, die sich nur in Anlehnung an festere Gemeindestrukturen quasi parasitär halten konnten.

[109] Vgl. Adv. haer. 3,3,4. Eventuell auch über Polykarps Hausgenossen Papias, vgl. Adv. haer. 5,33,4.

näus übernimmt die Schulmetaphorik von Justin,[110] aber er erweitert sie, weil er die Begrenztheit des genealogischen Konzeptes erkennt. Zweitens garantiert „Hörensagen" für Irenäus keine Autorität mehr. Papias kann um ca. 130 noch ganz auf die mündliche Tradition vertrauen und alle schriftliche Fixierungen beargwöhnen;[111] Irenäus um 190 vertraut nur noch auf Schriftliches.
Das tut der Gnostiker Ptolemäus schon um 150: Er hat den Pentateuch vor sich liegen und interpretiert ihn mit Hilfe der *didaskalia*. Er meint damit wahrscheinlich die Quintessenz der Lehre Christi, vielleicht in Form einer Herrenwort-Sammlung.[112] Übernimmt er damit nicht die übliche Praxis, das Alte Testament typologisch auf die Reden und Taten Christi hin zu deuten, wie es der zeit- und ortsgleiche Justin tut? Irenäus sieht einige Jahrzehnte später, wohin das führt: zur Auflösung der Schrift. Als Ergebnis erklärt Ptolemäus der Adressatin Flora, daß der Pentateuch keinen einheitlichen Autor haben könne. Er löst die Schrift in verschiedene Schriften auf. Auch wenn sich keine direkten Abhängigkeiten nachweisen lassen, so bildet meines Erachtens Adv. haer. 3,2,1f. eine sachliche Antwort auf den Ptolemäus-Brief:[113]

> „Wenn man ihnen aus den Schriften beweist, daß sie im Irrtum sind, dann greifen sie sogar zur Anklage gegen die Schriften: Sie sind angeblich nicht fehlerfrei und nicht glaubwürdig, machen die unterschiedlichsten Aussagen, und die Wahrheit kann man aus ihnen nur finden [*inveniri veritas ab his*], wenn man die Überlieferung [*non nesciant traditio*] kennt. Die Überlieferung soll nämlich nicht schriftlich, sondern durch das lebendige Wort weitergegeben worden sein [... Valentin, Markion, Kerinth, Basilides, jeder erfindet seine eigene „Weisheit"]. Denn sie sind alle miteinander völlig verdreht, und keiner schämt sich, sich selbst zu predigen und dabei die Regel der Wahrheit zu entstellen.
>
> [3,2,2] Wenn wir sie dann aber auf die Überlieferung festlegen wollen, die auf die Apostel zurückgeht und die durch die Aufeinanderfolge der Presbyter[114] in den Kirchen

---

[110] In Adv. haer. 1,23-27 kommt die Schulmetaphorik (*mathêthês*, *didaskalos*, *scholê*) besonders oft zum Einsatz, außerhalb der genannten Stellen fast nicht mehr.

[111] Vgl. Eusebius, Hist. eccl. 3,39,3f. Papias gibt im Vorwort zu seinem Werk „Auslegung von Herrenworten" als Methode an, erst vertrauenswürdige Senioren zu hören und die schriftlichen Zeugnisse danach zu korrigieren. Bei ihm liegt die Beweislast auf den fixierten Texten.

[112] Ptolemäus rekurriert vor allem auf Sätze aus der Bergpredigt. Spruchsammlungen waren eine in der Spätantike übliche Form, das „Wesentliche" einer Autorität weiterzutradieren, wie zum Beispiel „Herrenworte" (*kyriai doxai)*, eine Sammlung von Epikur-Sentenzen. Sie dienten dazu, Schülern einen Überblick über die Lehre zu geben, und waren thematisch geordnet, so daß sie sich zum Auswendiglernen eigneten. Vgl. Vielhauer, Ph., Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin/New York 1975, 316f. Wenn neben direkten Zitaten auch Diskussions-Szenen in die Sammlung eingehen, stehen solche Sammlungen am Angelpunkt von mündlicher und schriftlicher Tradition.

[113] Eine einfühlsame Paraphrasierung des Gedankengangs bietet Quispel, G., La Lettre de Ptolémée à Flora, in: Quispel, G., Gnostic Studies, Bd. 1, Leiden 1974, 70-102, darin 77f.

[114] In Epid. 3 schreibt Irenäus den Presbytern Tradentenfunktion zu: Sie sind Apostelschüler, die den Glauben ins nachapostolische Zeitalter weiterreichen. Die Presbyter, die Irenäus persönlich gehört hat (vgl. Adv. haer. 4,27,1), haben eine Generation weiter

[*per successiones presbyterorum in ecclesiis*] gewahrt ist, dann distanzieren sie sich von der Tradition und behaupten, weiser zu sein nicht nur als die Presbyter, sondern sogar als die Apostel, da sie die reine Wahrheit gefunden haben (wollen) [*dicentes se ... sapientiores sinceram invenisse veritatem*]. Die Apostel sollen nämlich den Worten des Erlösers Elemente des Gesetzes untergemischt haben; und nicht allein die Apostel, sondern der Herr selbst soll Aussprüche getan haben, die bald vom Demiurgen, bald aus der Mitte, bald vom Allerhöchsten [*modo a Demiurgo, modo a medietate, modo a summitate*] stammten. Sie selbst dagegen kennen ohne jeden Zweifel, ohne jede schmutzige Beimischung und ganz rein [*indubitate et intaminate et sincere*] das verborgene Mysterium."

Der Ptolemäus-Brief und die Irenäus-Passage weisen wenigstens zwei formale Ähnlichkeiten auf:

Erstens: Es geht in beiden Texten sachlich um die Gesetzgebung Gottes im Alten Bund und um ihr Verhältnis zu den „Worten des Soter". Irenäus behandelt - wie auch der Ptolemäus-Brief - die Dreiteilung der Schrift, die er leicht variiert wiedergibt: „Höchster - Mitte - Demiurg" statt „Höchster - Mitte (= Demiurg) - Widersacher".[115] Allerdings bezieht sich die Dreiteilung bei Irenäus auf die gnostische Kategorisierung der Herrenworte, nicht mehr auf die Kategorisierung des mosaischen Gesetzes. Die gnostische Methode, die Offenbarungsschriften auf ihre menschlichen Bestandteile hin zu untersuchen, hat nun auch die *ipsissima vox* Christi erreicht. Der Zweifel schleicht sich ein, sogar die Predigt Christi könne Nicht-Wahres (nur Angedeutetes, Noch-zu-Erfüllendes) enthalten. Strukturell haben die Gnostiker die kirchliche Exegese der jüdischen Schriften (AT) auf die kirchlichen Schriften (NT) ausgeweitet. Beide, und nicht nur erstere, sind Typen, Bilder, die die Erkenntnis beim Leser auslösen sollen. Sie sind aber nicht die Erkenntnis selbst. Damit wird das religiöse Wissen extrem verunsichert. Irenäus will mit allen Mitteln verhindern, daß eine verlustfreie und unmittelbare Offenbarung Gottes in der Welt für unmöglich erklärt wird. Man muß sich in Erinnerung rufen, womit Irenäus seine große Häresiologie beginnt: „Es gibt Leute, die

---

dieselben Funktion: Apostelschüler-Schüler. Auf die auffällige Schweigsamkeit des Irenäus bezüglich der Personen (ein Kreis von kleinasiatischen Christen, die sich auf Johannes berufen) ist oft hingewiesen worden. Vgl. Brox, N., Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon, Salzburg/München 1966, 153f. Wußte er nichts von ihnen oder war es ihm nicht wichtig, seine Gewährsleute genauer zu benennen? Beides trifft meines Erachtens zu: Persönliche Bekanntschaft mag hilfreich sein, aber Apostolizität muß anders gesichert werden.

[115] Irenäus unterscheidet „Mitte" und „Demiurg", die im Ptolemäus-Brief noch identifiziert werden. Ein Hinweis für die weiterwuchernde Äonenspekulation. Zwar bildet der Demiurg im ptolemäischen Mythos (Adv. haer. 1,5,5f.) den Ursprung der mittleren Substanz zwischen Pneuma und Materie, aber nicht er, sondern seine Mutter Achamoth wird als „Mitte" (Adv. haer. 1,5,3) bezeichnet. Der Demiurg liegt darunter, er rutscht sozusagen im Laufe der Spekulation ab. Im Ptolemäus-Brief steht er noch ganz für das Reich der Gerechtigkeit und für die Indifferenz gegenüber Gut und Böse. Vgl. Der Brief des Ptolemäus an Flora, in: Die Gnosis, Bd. 1: Zeugnisse der Kirchenväter, übersetzt von W. Foerster, Zürich/Stuttgart 1969, 204-213, hier 212 (= Epiphanius, Panarion 33,7,1-7).

geben die Wahrheit aus der Hand und bringen falsche Lehren auf [...], indem sie leichtfertig mit den Herrenworten umgehen und das, was richtig gesagt ist, falsch ausdeuten [*exêgêtai kakoi tôn kalôs erêmenôn ginomenoi*]."[116] Die Gnostiker hören auf, die Herrenworte einfach zu wiederholen, und fangen an, sie auszulegen[117] und so das Bild vom Herrn zu verändern. Den Valentinianern ist nicht die Anbindung an den historischen Jesus über historische Personen wichtig, sondern die Konsistenz der Texte.

Zweitens: In beiden Texten taucht zwischen den beiden Größen „Heilands-Worte" und „Apostel-Tradition" eine dritte Autorität auf: bei Ptolemäus die *didaskalia tou sôtêros*, bei Irenäus die *regula veritatis*. Was ist der Unterschied? Irenäus wirft den Gnostikern vor, sie würden eine zusätzliche mündliche Tradition annehmen. Allerdings zeigt sowohl seine eigene Darstellung in Adv. haer. 3,2,2 wie auch der Ptolemäus-Brief, daß das Auslegen der Schriften zur damaligen Zeit sehr wohl mündlich (in Lehrstunden und Predigten) geschieht. Es kann also nicht um einen platten Antagonismus „mündliche Gnosis versus schriftliche Kirche" gehen, weil Irenäus *und* die Gnostiker schriftbasiert arbeiten. Irenäus kritisiert aber die Art und Weise, in der mit der Schrift umgegangen wird: Der Gesamttext wird durch Textteile erklärt und relativiert, der bevorzugte Textteil sind die Herrenworte.[118]

Halten wir fest: Beide, *didaskalia* und *regula*, werden über eine *diadochê* überliefert. Der Gnostiker und der Bischof wollen über diese *paradosis/traditio* einen sicheren Zugang zur Ursprungs-Wahrheit erreichen (bei Ptolemäus besteht sie in Interpretationskompetenz, bei Irenäus in der kirchlichen Lehre). Bei aller Ähnlichkeit aber stellen wir systemtheoretisch als fundamentalen Unterschied fest: Irenäus zieht die schriftkontrollierende Regel nach außen in die Gemeinschaft der kirchlichen Gemeinden. Ptolemäus beläßt die schriftkontrollierende Regel innen in der Konsistenz der Schriften. Damit gewinnt die Orthodoxie zwei entscheidende kommunikationstheoretische Vorteile:

- Sie verfügt über ein Instrument, die Schrift *von außen her* auszulegen und prinzipiell unendliche Selbstauslegung und Selbstdifferenzierung der Schrift zu stoppen. Das heißt konkret: Wer die heilige Schrift in viele

---

[116] Adv. haer. 1 praef. 1. „Sie erweisen sich dadurch als schlechte Exegeten der guten Offenbarungen."

[117] Bauer hat die Klagen der Kirchenväter über die freie Behandlung der Herrenworte gesammelt. Vgl. Bauer, W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen (2. Auflage) 1964, 186f.

[118] Diese Methode ist vordergründig nichts anderes als die beiden protestantischen Schriftprinzipien: „1. Schrift ist durch Schrift auszulegen: Scriptura sacra 'sui ipsius interpres' (Luther, M., Werke. Weimarer Ausgabe 7,97,23), und das heißt zugleich 2.: Die Schrift ist von ihrer Mitte, Christus, her auszulegen." Goppelt, L., Theologie des Neuen Testaments, Göttingen (3. Auflage) 1978, 23. Jedoch geht die gnostische Exegese weiter als die lutherische 1300 Jahre später. Die Valentinianer sehen auch die Reden und das Leben Jesu selbst als Chiffre für tiefere Wahrheiten. Sie würden sagen: Die Schrift (inklusive Christus) ist von ihrer Tiefe her, dem Pleroma, auszulegen.

Schriften und in viele Bedeutungsschichten zerlegt, wer eine verstiegene Schriftdeutung vorbringt, die er nicht in der normalen Sprache der Gemeinde mitteilen kann, irrt. Die Kommunizierbarkeit in den christlichen Gemeinden bildet das Selektionskriterium.

- Das Gefälle Text-Interpretation wird eindeutig *asymmetrisiert*: Keine Auslegung kann Wahreres (mehr: Besseres, Höheres) sagen als die Schrift selbst. Die Interpretationen sind notwendig, aber sie sind stets weniger wahr als die Texte. Und sei die Auslegung noch so inspiriert und subtil, sie überbietet nie die Fülle der (anfangs von den Aposteln empfangenen und weitergegebenen) *paradosis.* Die Bemühungen der Theologen sind Programme eines Codes, den sie zwar bestenfalls wiedergeben, aber nicht weiter unterscheiden.

Abschließendes Begriffs-System: der ausprogrammierte Code bei Irenäus

Die Autorität der Schrift ist weder an einen einzelnen Text (selbst wenn er aus der Bergpredigt stammt), noch an eine einzelne Person (selbst wenn ihre Bekannten bis ins apostolische Zeitalter zurückreichen) gebunden, sie ist eine Konstellation von verschiedenen Texten, Personen und Gemeinden. Diese bilden zusammen ein Sprach- und Wissenskartell, dessen Zusammenspiel allein die Wahrheit verbürgt.

> „Die wahre Gnosis (Erkenntnis) ist die Lehre der Apostel und der Glaube der Kirche in seiner Gesamtheit [*systêma*] seit alters her auf dem ganzen Erdkreis; das unterscheidende Kennzeichen des Leibes Christi liegt in der Aufeinanderfolge der Bischöfe, denen die Apostel die jeweilige Ortskirche übertragen haben. Dieses Bewahren gibt es bei uns bis heute, ohne daß dabei Schriften gefälscht werden; in vollem Umfang wird ausgelegt, nichts hinzugefügt und nichts weggelassen; hier werden die Schriften unverfälscht gelesen und entsprechend erklärt, legitim und genau, ohne Risiko und ohne Blasphemie.“[119]

Dieses System aus sich gegenseitig stützenden Formen[120] besteht aus vier Größen:

1. Schrift (*scriptura*): Sie liegt in der Form von Texten vor. Diese wurden „nach Gottes Willen“ aus den Predigten, *sermones* der Apostel angefertigt.[121] Es kommt nicht zur Zurechnung zu einzelnen Aposteln, sondern sie werden als Autorengruppe genannt. Die Glaubwürdigkeit erfolgt nicht mehr über Personenzurechnung, sondern über Funktionenzurechnung. Die mündliche und schriftliche Form sind gleichursprünglich und nur der besseren Handhabbarkeit wegen unterschieden.
2. Nachfolge (*successio, diadochê*): Sie ist die fälschungssichere Weitergabe, bei der nichts hinzugefügt und nichts weggenommen wird. Die Kirche wird

---

[119] Adv. haer. 4,33,8.

[120] Die Traditions-Begriffe werden bis ca. 150 unscharf und überlappend verwendet. „Der entscheidende Schritt in der Entfaltung des Überlieferungsgedankens ist in der Generation getan worden, die auf den Verfasser der Pastoralbriefe folgte, um die Mitte des Zweiten Jahrhunderts.“ Campenhausen, H. v., Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953, 172.

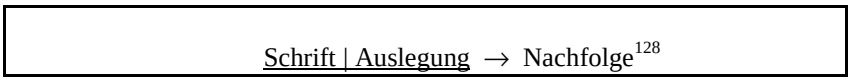
[121] Vgl. Adv. haer. 3,1,1.

als geeignetes Gefäß gedacht, in dem die Wahrheit bewahrt werden kann.[122] Die Nachfolge wird von Irenäus extrem technisch vorgestellt: Eine ununterbrochene Reihe von römischen Bischöfen garantiert die diachrone Übertragung; die Gleichgesinntheit der kirchlichen Gemeinden garantiert die synchrone Übertragung.[123] Auch hier fällt die Nicht-Zurechnung an Einzelpersonen auf: Die zitierten Presbyter bleiben anonym, die namentlich genannten Bischöfe[124] treten als Liste auf.

3. Auslegung (*expositio, tractatio*): Sie wird von geeigneten (sittlich lebenden) Personen „in Liebe" vorgenommen und findet *in loco*, also ausschließlich in den Ortsgemeinden statt.[125] Die *doctrina* der Apostel durch die Predigt der Kirche zu hören ist *vera agnitio*. Wir haben nicht mehr das urchristliche Zeugnis, sondern bereits eine an Bedingungen und Personen geknüpfte Interpretation. Irenäus widmet diesem Vorgang wenig Aufmerksamkeit, denn dies ist das Spielfeld der Valentinianer.

4. Tradition (*traditio/paradôsis, didaskalia* oder *didachê/doctrina*): Schrift, Nachfolge und Auslegung transportieren dieses Wissen und haben zum Ziel, es zu erkennen. Der Inhalt aller Überlieferungsvorgänge wird als „Heilsplan"[126] angegeben. Das ist der „Glaube der Kirche", formuliert in der „Regel der Wahrheit." Diese Tradition ist mehr als ein Wahrheitsdepositum, das in einer empirischen Kirche verwaltet wird, es hat etwas „Geistliches" an sich.[127] Die *regula* ist weder empirisch feststellbar, noch geistlich-unsichtbar, sie ist beides: ein konkreter Text und eine abstrakte Idee. Das ist die geniale Inkonsequenz des kirchlichen Christentums.

Codetheoretisch läßt sich das System so darstellen:



[122] Vgl. Adv. haer. 3,24,1.

[123] Vgl. Adv. haer. 5,20,1; 3,15,2.

[124] Vgl. Adv. haer. 3,3,3. Zur Konstruktion der lückenlosen römischen Bischofsliste vgl. Caspar, E., Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen, Hildesheim (1. Auflage 1926) 1975, 461-472. Casper vertritt die These, daß bei Irenäus keine Bischofsliste, sondern eine Sukzessionsliste vorliege. Hier werde nicht ein Amt geschichtlich „bewiesen", sondern die Verläßlichkeit der durch diese Träger auf die Gegenwart gekommenen Tradition. Träger könne jeder gewissenhafte und bewährte Christ sein.

[125] Vgl. Adv. haer. 4,33,8.

[126] Vgl. Adv. haer. 3,1,1: „*dispositio salutis*".

[127] Vgl. Harnack, A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Darmstadt 1964, 407-410.

[128] Legende:
Abschluß | Anschluß → Programm
Kontingenzformel

Tradition (*regula*)

Dieses System verhindert das Abbrechen der Kommunikation auf der einen und das Wuchern von Information auf der anderen Seite. Die Nachfolge regelt das Weitergeben der Offenbarung, aber ohne sie weiterzuschreiben. Aufgrund ihrer Zuverlässigkeit ist - Irenäus zufolge - die Tradition am besten in der Kirche aufgehoben. Die Tradition wird in diesem Kartell zur Kontingenzformel, zum Begriff der Einheit (nur *eine* Tradition) der Differenz (aus Schrift und Auslegung) der Einheit. Wenn Irenäus gegen Verkürzung (Markions Versuch, die Schriften um das Jüdisch-Gesetzliche zu beschneiden) oder gegen Vermehrung (Versuche der Valentinianer, neue Evangelien zu schreiben) argumentiert, dann nie mit dem Gattungsbegriff *evangelium* oder *scriptura*,[129] sondern mit dem Begriff der apostolischen *traditio*. Was Schrift ist, bemißt sich an der Tradition, und nicht umgekehrt. Beide sind daher nicht vollkommen deckungsgleich (siehe oben: die Wahrheitsregel besteht zum Teil aus einer nichtkanonischen Schrift). Die Schrift und zusammen mit ihr die Auslegung entfalten, was implizit in der Tradition enthalten ist.[130] *Die Tradition/regula steht somit über der Schrift.* Irenäus will gerade kein Schrifttheologe im strengen Sinn sein, sondern die Schrift zum „Erweis der apostolischen Verkündigung“[131] benutzen. Die verkündigte Tradition ist letztlich der Glaube, das Kerygma, die Wahrheit des Christentums

[129] Vgl. Blum, G., Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus, Berlin/Hamburg 1963, 174. Irenäus hebt die vier kanonischen „Evangelien“ nicht besonders hervor. Sie sind auf derselben Wahrheitsstufe wie Paulusbriefe und Apostelgeschichte, denn alle sind letztlich *sermones Domini*. Vgl. Adv. haer. 3,25,7 oder 4,37,7. Die Niederschreiber dieser *sermones* sind Apostel („Petrus, Johannes, Matthäus und Paulus“, Adv. haer. 3,21,3), egal ob sie ein Evangelium, Akten oder Briefe verfassen. Die Nichtunterscheidung, Formalisierung und Kanonisierung der „Schrift“ ist damit eingeleitet.

[130] „Wie die Schriften, durch die Gott unseren Glauben an seinen Sohn vorbereitet und vorgeformt hat, also absolut wahrheitsgemäß [*cum tanta veritate*] und unter Gottes Gunst übersetzt worden sind [*gratia Dei interpretatae*], so hat er uns die Schriften in Ägypten unverfälscht bewahrt, ...“ Adv. haer. 3,21,3. Die Schriften sind Explikationsformen.

Blum, G., Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus, Berlin/Hamburg 1963, 182 fomuliert treffend: „Nicht nur in formaler Hinsicht, sondern auch in bezug auf ihren materialen Gehalt kann die Tradition ohne die Schrift gebraucht werden, während die Schrift gegenüber der apostolischen Gesamtüberlieferung weder material noch formal unabhängig gedacht werden kann.“ Blums ansonsten wertvolle Studie übersieht eine wesentliche Differenz: Er unterscheidet Tradition zwar von der Schrift, aber nicht von ihrer Auslegung (Lesung im Gottesdienst, Deutung im Gespräch, in Lehrbriefen, in der Predigt). Wenn Blum von „unauflöslicher Einheit“ oder „gemeinsamem Ursprung“ von Schrift und Tradition spricht, fällt er hinter erreichte Erkenntnisse zurück. Strukturell ähnlich Bonwetsch, G. N., Die Theologie des Irenäus, Gütersloh 1925 45-49, der Tradition mit der mündlichen Tradition identifiziert.

[131] So der Volltitel der späten Epideixis.

selbst. Irenäus geht so weit, über eine Tradition ohne Schrift zu spekulieren: „Man stelle sich vor, die Apostel hätten uns nichts Schriftliches hinterlassen. Müßte man dann nicht der Ordnung der Tradition [*ordo traditionis*] folgen, die sie denen übergeben haben, denen sie die Kirchen anvertrauten?"[132] Wenn es zu Meinungsverschiedenheiten bezüglich einer Schriftstelle kommt, ist es dann „nicht das einzig Richtige, auf die ältesten Kirchen zurückzugreifen"?[133]

Letzter Schritt: apostolische Sukzession

Durch die Bevorzugung der Tradition kommt es zu der steilen Verbindung: „Denn wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes ist, dort ist die Kirche und alle Gnade. Der Geist aber ist die Wahrheit."[134] Die Valentinianer haben sich wahrscheinlich gewundert und solche Sätze belächelt, bei denen die Zirkelschlüssigkeit derart offensichtlich ist. Sein Spätwerk beendet Irenäus mit dem Satz:

> „Das ist die Verkündigung [rücküberseтzt: *kêrygma*] der Wahrheit, mein Freund, die Art unserer Erlösung und der Weg des Lebens, den
> - die Propheten vorhergesagt haben und
> - Christus ausgeführt hat und
> - die Apostel überliefert haben,
> - die Kirche aber in der ganzen Welt ihren Kindern weitergibt. Man soll sie (*sc.* die Wahrheit) auch in aller Sorgfalt bewahren."[135]

Das irenäische Modell der Tradition erweist sich als extrem einfach: Die Verkündigung im Gottesdienst ist die direkte Fortsetzung der prophetischen/jesuanischen/apostolischen Verkündigung der Wahrheit. Es unterläuft die komplexen und voraussetzungsreichen Verstehensmodelle der Gnostiker. Die Schrift *kann* mithilfe der Tradition sicher ausgelegt werden. Gerade die stupende Einfachheit seines Begriffssystems erfordert eine extreme Begrenzung. Wie kann man verhindern, daß sich Schriften und Wissen nicht weiter verzweigen, *aber sich dennoch fortsetzen*? Wie kann man Neugier und Phantasie eindämmen, ohne daß die Weitergabe abbricht? Um es zu veranschaulichen: Irenäus ist wie ein Kopierladenbetreiber, der dafür sorgt, daß in seinem Geschäft nur vom Original Kopien gemacht werden, nie aber Kopien wieder-

---

[132] Adv. haer. 3,4,1.

[133] Adv. haer. 3,4,1. Irenäus macht dieses Gedankenexperiment, um zu zeigen, daß der Glauben zwar in der Schrift garantiert ist, daß es im Extremfall aber auch ohne Texte geht, weil die *traditio* sozusagen alle Texte in sich enthält. Dahinter steht seine pastorale Erfahrung: Die analphabetischen Barbaren haben den Glauben angenommen und bewahren die alte Tradition sorgfältig auch „ohne Papier und Tinte." Adv. haer. 3,4,2.

[134] Adv. haer. 3,24,1. Ähnlich 4,33,7f. Diesen reflexionsarmen „Kurzschluß" des Irenäus „Kirchengemeinde = Wahrheit" halte ich auch für die ansonsten unerklärlich lakonische Erwähnung der Kirchengründung in der „Epideixis" verantwortlich. Diese Schrift sollte das Gesamt des Glaubens bieten. Der entscheidende Umschlag von Jesus zur Kirche wird mit einem Satz abgetan. Vgl. Epid. 41. Irenäus denkt einfach und geradlinig: Propheten → Christus → Apostel → Kirche.

[135] Epid. 98.

kopiert werden.[136] Nur so läßt sich unterscheiden, was früher und was später, was apostolisch und was häretisch ist. Er muß also einen Weg finden, die Kopiervorlage zu bewahren und dennoch Kopiervorgänge zuzulassen.
Wenn Irenäus Tradition und Sukzession (nun: Kontingenzformel und Programm) verbindet, ist die Sukzession dann „nur" Träger und Vollzugsorgan der Tradition? Mit dieser Frage ist der letzte Schritt bei der Schließung des Systems und auch der heikelste und verwundbarste Punkt erreicht. Irenäus kann nicht einfach behaupten: „Bischof ist Bischof, und deshalb hat er die Autorität." Er muß die *Träger der Tradition in der Tradition verorten*. Damit wird seine Argumentation zirkulär, aber selbstreferentiell stabil.

In Adv. haer. 4,26,2-5 werden die Sukzessions-Glieder genauer bestimmt: Als Merkmale nennt Irenäus:
- „einen gesunden und einwandfreien Lebenswandel ohne Anstoß"
- „und außerdem die unverfälschte und unverdorbene Predigt".
- „Zugehörigkeit zum Presbyterstand [*ordo*]",
- „zusammen mit der Sukzession im Bischofsamt"
- „das zuverlässige Charisma der Wahrheit [*certum charisma veritatis*]".

Weil man hieraus die erste Erwähnung des priesterlichen Amtscharismas, übertragen durch die Bischöfe, lesen kann, hat diese Stelle gesteigerte Beachtung gefunden. In der Deutung werden die konfessionellen Gräben voll sichtbar.[137] Ich sehe darin eine geniale Verlegenheitslösung eines systemischen

---

[136] Vgl. ein Irenäus-Fragment: „Wenn du dieses Buch abschreiben willst, dann beschwöre ich dich bei unserem Herrn Jesus Christus [...], daß du deine Abschrift sorgfältig vergleichest und nach dieser Urschrift berichtigest, von der du sie abgeschrieben hast. Auch diese Beschwörung sollst du in gleicher Weise abschreiben und deinem Exemplare beigeben!" in: Eusebius, hist. eccl. 5,20 (Übersetzung Ph. Haeuser BKV, Bd. 33, 248). Irenäus verlangt nicht nur Sorgfalt beim Kopieren, sondern will die Sorgfaltsmahnung mitkopiert wissen!

[137] Campenhausen, H. v., Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953, 188f. Campenhausen plädiert dafür, das *charisma* mit der *veritas* oder der *didachê*, also mit der Tradition, zu identifizieren. Dix sieht darin einen Vorläufer der sakramental weitergegebenen Weihegnade. Vgl. Dix, G., The Ministry in the Early Church, in: Kirk, K. E. (Hg.), The Apostolic Ministry. Essays on the History and the Doctrine of Episcopacy, London 1946, 183-303. Müller will „*charisma*" als einen Dienst verstanden wissen. Vgl. Müller, K., Das Charisma veritatis und der Episkopat bei Irenäus, in: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 23 (1924) 216-222. Brox weist darauf hin, daß Irenäus das Charisma der Wahrheit ansonsten im paulinischen Sinne zur Bezeichnung *aller* besonderen Geistesgaben in der Kiche verwendet, die auch in den Presbytern und Bischöfen wirksam sein müssen. Brox' Deutung atmet bewußte Laienfreundlichkeit. Brox, N., Charisma veritatis certum, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 75 (1964) 327-331.

Für systemisch schlüssig halte ich die Deutung von „*charisma veritatis*" als besonderer Amtsbefähigung der Traditionsträger, wobei Irenäus keine Aussagen darüber macht, ob die Besonderheit nur gegenüber den häretischen Lehrern gilt oder auch gegenüber den einfachen Gläubigen. Der Sukzessionsgedanke wird ja gerade deshalb eingeführt, um die Wahrheit zu sichern. Es kann also nicht gelten: „Wo die Wahrheit sich findet, ist die Sukzession", das wäre ein inklusivistisches justinisches Verständnis. Es muß vielmehr heißen: „Wo die Sukzession ist, da findet sich Wahrheit". Dieses Charisma ist mehr als

Problems. Irenäus muß festlegen, wer als Traditionsträger in Frage kommt, kann aber nicht ein naturhaft gegebenes Charisma annehmen, weil pneumatische Begabung von den Gnostikern in Anspruch genommen wird. Gerade das gilt es zu vermeiden, will er nicht den valentinianischen Pneumatikern einfach gemeindekirchliche Pneumatiker entgegensetzen. Wenn es denn religiöse Begabungen gäbe, spräche die Kreativität und der Intellektualismus der Valentinianer dafür, sie bei ihnen anzusiedeln. Irenäus muß also mit „einfachen Leuten" Autorität erzeugen. Das kann er nur durch ein *formales, übertragbares* Merkmal; er nennt es *charisma veritatis* und meint damit die Fähigkeit, Empfangenes treu weiterzugeben. Weil das Charisma nicht wie ein Naturmerkmal einfach vorfindlich ist, muss man sich von der Tradition sagen lassen, worin es besteht. Irenäus denkt also induktiv: Weil die Presbyter/Bischöfe bisher die Tradition so gut überliefert haben, muß ihnen dieses Merkmal eignen. Wäre dem nicht so, wäre die apostolische Tradition in viele häretische Interpretationen zersplittert. Im Laufe der Geschichte hat es sich bereits erwiesen, daß (die kirchlichen) Traditionsträger (die wahren) Traditionsträger sind, weil sie uns die Tradition mit geringsten Übertragungsverlusten überbracht haben. Den Beweis, daß die Tradition um 180 identisch ist mit der Tradition um 30, daß also die Predigt der Kirche die Predigt Jesu wiedergibt, kann Irenäus freilich nicht empirisch führen. Weder kann er mit Petrus und Paulus sprechen, noch liegen ihm deren Schriften aus erster Hand vor. Er sieht aber, welche Schriften in den Gemeinden, die er für rechtgläubig hält, vorwiegend benutzt werden. Von ihnen muß er annehmen, dass sie authentisch sind. Von ihnen kann er dies auch annehmen, weil die Traditionskette verlässlich ist. Ihre Verlässlichkeit ist erwiesen durch die Authentizität der Schriften. Die Weitergebenden wiederum sind bereits in den Schriften genannt: Apostel und ihre Schüler, usw. Die Zirkularität des Arguments ist offensichtlich, aber unvermeidlich. *Die Apostolizität der Schrift wird begründet aus der Apostolizität der Sukzession und umgekehrt.*

8.3.7 Zusammenfassung: Stabilisierung gegen Verdunstung

Die Sukzession (Programm) ist demnach weder die Fortsetzung der Schrift (Abschlußpol Offenbarung) noch der Auslegung (Anschlußpol Gemeindeleben), sondern der Tradition insgesamt (Code). Damit die Sukzession aber nicht ein rein instrumentelles Verhältnis zur Tradition einnimmt, quasi als historisches Vehikel seiner Verbreitung, wird die Tradition (gebündelt in der *regula veritatis)* in den Sukzessionsgliedern verankert (*charisma veritatis*).

---

die schon von Justin her bekannte Lehrbegabung (vgl. Dial. 39,2). Wahrscheinlich haben die Valentinianer Irenäus auf ihre eigenen Lehrer-Schüler-Beziehungen hingewiesen. Irenäus will daher die Lehridentität der kirchlichen Presbyter durch ein Zusatzmerkmal abheben, das nicht jedem begeisterten Schriftinterpreten und seinen Anhängern zukommt.

Die Amtsnachfolger besitzen also nicht die Autorität über die Inhalte der Regula, wohl aber die Autorität, sie als Selektionsanweisung anzuwenden.
Die Gnostiker stoßen ihrerseits auf ein verwandtes Problem: Betont man die *aktuelle* Auslegung zu stark, entwertet man die *ursprünglichen* Lehrautoritäten. Der Valentinianismus geht letztlich an der selbstgemachten Zersplitterung von Autorität zugrunde. Seine Anhänger wissen, daß es nicht genügt, sich auf Christus und die Apostel zu berufen, um eine Position gegenüber der kirchlichen zu behaupten. Daher konstruieren sie ihre eigene Paradosis, überliefert durch die Schulhäupter, in deren „Sukzession" von Lehridentität sie sich stellen. Der Ursprung verdunstet aber, wenn man - wie die Gnostiker - keine Überlieferungs-, sondern eine Auslegungssukzession wählt: „Wie schon erwähnt, bleibt es unsicher, ob diese Art der Legitimierung der 'neuen Lehre' dem pneumatischen Selbstbewußtsein des Gründerhauptes einer Gemeinschaft noch entspricht und ob sie nicht der Denkarbeit der Späteren zugerechnet werden muß. Die Konkurrenz zwischen dem gnostischen Lehrer und der Autorität, welche der Überlieferung zugeschrieben wird, kann nicht in der Schwebe bleiben und muß auf Kosten einer Seite nach den Bedürfnissen entschieden werden."[138] Brox hat als einer der wenigen den Systemzwang erkannt. Die Kette der Überlieferung wird, je länger sie gerät, zu einer eigenständigen Autorität. Systemtheoretisch gesprochen: Wo die Wiederholung von Wissen gelingt, bauen sich die Bedingungen der Fortsetzung in das Wissen ein. *Das Wissen wird mit seiner Wiederholung immer stabiler, weil es seine eigene Stabilität zum Teil des Wissens macht: „Der Geist ist mit den Tradierenden."* Irenäus vollzieht diesen Schritt mittels des Sukzessionsbegriffs, die Gnostiker versäumen es.
Die späteren, synodal beschlossenen Glaubensbekenntnisse, die wir heute noch sprechen, verdanken sich der Zwischenstufe der Glaubensregeln. Sie bilden das Bindeglied zwischen frei flottierenden Bekenntnissätzen und dem festen Credo. Systemtheoretisch gesprochen: Weil die Glaubensregeln die Inhalte und gleichzeitig die Form der Weitergabe festlegen, fungieren sie als Programm, mit dem man den endgültigen Code (Symbole) später stabilisie-

[138] Brox, N., Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon, Salzburg/München 1966, 131. Brox schreibt in Anmerkung 73 treffend: „Es wäre interessant zu wissen, ob die durchgängige Ein- bzw. Zweigliedrigkeit der gnostischen Zeugenketten, bei der es im Grunde überall bleibt, soweit wir sehen, und die zwischen das im 2. Jh. lebende Schulhaupt notwendigerweise einen aus der unmittelbaren Schule der Apostel stammenden Mittelsmann einschiebt, rein zeitlich bedingt ist, ob die Zeugenreihen also lediglich 'zunächst noch kurz' sind (*H. v. Campenhausen*, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953, 174), oder aber, ob nicht dies für den Gnostiker die einzige Möglichkeit ist, die Würde des Schulhauptes mit der Autorität der Überlieferung zu vereinbaren. Der Gründer der Sekte duldet ein einziges, dienstfertiges werkzeugliches Glied, das ihm die geheime Lehre von den Aposteln übermittelt, er kann aber nie mehrere autoritative Interpreten - auch nacheinander nicht - dulden."

ren konnte. Die Glaubensbekenntnisse wären ohne solche Programme ein offener Fundus von kompatiblen Kurzformeln geblieben.

ERGEBNISTABELLE: SELBSTDEFINITION IM 2. JAHRHUNDERT

Die vierfache Rasterung der Positionen Justins, der Valentinianer und des Irenäus ergab die funktionalen Äquivalente der verschiedenen Systeme. Sie können nun in die oben (5.1) entworfene Tabelle eingetragen werden:

„Selbst-definition“	**Justin**	**Valentinianer**	**Irenäus**
Umwelten	Rom exemplarischer Umweltbezug	Rom und Lyon exeptioneller Umweltbezug	Lyon distanzierter Umweltbezug
Medien	rituelles und sittliches Handeln	Schemata	Schrift und Theologie
Code/ Kontingenzformeln	Logos	Pneuma	Sohn
Programme	nicht nötig, da Logos allgegenwärtig	Neugier und Auslegungen	Glaubensregel und apostol. Sukzession
Häretisierung	Heiden Personen	nicht nötig, da Dissidenten aus anderer Heilsordnung stammen	Häresien Systeme

Legende

Umwelt

Justin ist selbst Teil der Landschaft, er führt vielerlei Auseinandersetzungen mit Judenchristen, Philosophen, auch Valentinianern u.a. Seine Umwelt ist noch multipel. Die Valentinianer kommen aus gebildeteren Schichten, nehmen am kirchenchristlichen Leben teil, treffen sich aber zu eigenen Zusatzveranstaltungen. Sie fühlen sich als Christen, weniger als Gemeindechristen, weil jeder einzelne sich als Exilierter in dieser Welt weiß und bereits eine Parallelexistenz führt. Irenäus hebt sich vor seinem Hintergrund ab, indem er der säkularen Weltgeschichte eine eigene christliche Heilsgeschichte gegenüberstellt. Allerdings hat der die gesamte säkulare Welt in sein Geschichtskonzept importiert. Irenäus hat sein Gegenüber klar identifiziert, grenzt es ab und vereinheitlicht es. Sein Umwelten sind zu einer antagonistischen Umwelt zusammengeschmolzen.

Medium

Jedes religiöse System bedient sich bei der Formung seines Wissens eines Formenpools. Justin schöpft seine religiöse Sprache aus dem Bereich der Sittlichkeit. Christus wirkt vor allem als sittlicher Lehrer. Wahr ist, was zu einem tugendhaften Leben führt. Und umgekehrt gilt: Wer richtig lebt, wird auch das Richtige erkennen. Die Valentinianer benutzen die Schriften (unter Hinzuziehung nichtchristlicher Schriften) als Folie, auf der sich vielgestaltige Schemata herstellen lassen. Die hierfür notwendigen Assoziationen werden als Teilnahme am Offenbarungsgeschehen gesehen. Äußere Riten wie Sakramente finden kaum Beachtung, es sei denn als bedeutungsschwangere Symbolhandlung. Irenäus läßt nur die Schriften (nicht mündliche Traditionen) und die apostolisch verbürgten Auslegungen, das ist Theologie, zu. Die Differenzierung von Offenbarung und Theologie kann als systemischer Fortschritt gewertet werden.

Kontingenzformel

Kontingenzformeln bilden die Einheit der Differenz der Erstunterscheidung und absorbieren Bezweifelbarkeit. Sie sind diejenige Form, die in allen anderen transzendenten und immanenten Formen implizit vorkommen kann und gleichzeitig alle nichtreligiösen Formen ausschließen muß. Der „Logos" Justins dient ganz der Universalisierung des Christentums, so daß er auch als Formel für Sittlichkeit und Wahrheit fungiert. Er kann das Christentum nicht nach außen gegen Ethik/Philosophie abgrenzen. Da der Logos eine rein heilgeschichtliche Mission erfüllt, bleibt er zuständig für die Immanenz und verliert den Zugang zur Transzendenz. Justinus Logos bleibt letztlich dysfunktional. Das „Pneuma" der Valentinianer identifiziert alles religiöse Wissen unmittelbar mit dem Transzendenten und schließt es gegen Immanenz ab. Dadurch wird Himmel (Pleroma) mit Gott (Geist) gleichgesetzt. Die Kontingenzformel bleibt ein Codewert und alles Transzendente wird zum Übersinnlichen, bloßen Gegenüber von Immanenz. Der „Sohn" bildet im System des Irenäus den Dreh- und Angelpunkt allen religiösen Wissens. Am Sohn läßt sich sehen, was der Vater ist, ohne daß der Gläubige in eine andere Welt wechseln muß. Er ist nicht von dieser Welt, aber spricht in dieser Welt und in menschlicher Sprache. Dadurch verhindert er auf der einen Seite eine zu starke Präferierung der Immanenzanschlüsse (Justin), auf der anderen Seite die Überbetonung der Transzendenzanschlüsse (Valentinianer). Weil der Sohn auf beiden Codeseiten vorkommt, kann er voll als Kontingenzformel fungieren.

Programm

Kontingenzformeln trennen Systeme voneinander, Programme trennen Organisationen. Justin benötigt kein Programm, da er auf die Selbstdurchsetzung des naturhaft gegebenen Logos vertrauen kann, es sei denn man lässt den widrigen Mächten (Dämonen) zu viel Spielraum. Das Programm der Valenti-

nianer ergibt sich aus der einseitigen Kontingenzformel: Weil es in der Welt kein Wissen von Gott geben kann, muß nach immer höheren, außerirdischen Bedeutungen gesucht werden. Das stimuliert ihre Anstrengungen, Geheimnisse zu suchen, zu kommunizieren und zu lüften. Das Spekulationsprogramm ist aber prinzipiell inflationär. Mit Irenäus beginnt das kirchliche Christentum, sich selbst zu konditionieren. Er führt eine neue Größe ein, die Glaubensregel, mit der er die Inflation des Religiösen begrenzt. Die Regel erfüllt zwei Funktionen gleichzeitig: Materialiter ist sie die Essenz des Glaubensgutes, funktionaliter bietet sie eine Selektionsanweisung für Glaubensinhalte. Glaube darf nicht im innerlich Gefühlten, Erfahrenen und Geschauten verbleiben, sondern muß sich in der Semantik der Glaubensregel aussprechen lassen. Wie eine eigene, innere Kontingenzformel symbolisiert sie den Glauben als Ganzes, wie ein Programm sorgt sie - gesichert über die apostolische Sukzession - für ihre eigene Fortsetzung.

Häretisierung

Justin kritisiert häretische Christen, die noch heidnische Praktiken pflegen. Sie haben die ursprüngliche Wahrheit verlassen und setzen falsche Schulmeinungen fort. Dennoch häretisiert Justin noch nicht. Er lehrt zeitgleich mit Valentinianern in Rom, bleibt aber für ihre Gegenreligion noch blind. Die Valentinianer kennen keine Häretiker, sondern nur Erkenntnisunfähige, die sich in Erlösungsgruppen gliedern lassen. Auf der anderen Seite vermögen sie keine Orthodoxie zu formulieren, weil ihre Wahrheit nicht in Worten auszudrücken ist. Irenäus faßt alle Häresien als Verstoß gegen einige wenige Grundsätze zusammen. Er sieht in ihnen eine ganz neue Gegen-Kraft zur Kirche, nicht nur verfälschte Wahrheit. Irenäus' Vorwurf der Pseudognosis meint - anders als der Name insinuiert -, daß ein konkurrierender Glaube vorliegt, nicht daß hier falsches Wissen vertreten wird.

Justin kann allenfalls subkonträre Gegensätze formulieren, weil er Abstände zu Andersgläubigen über Mediendifferenzen mißt. Die Juden und die Philosophen bilden für ihn andere religiöse *Teilsysteme* in seiner Umwelt. Die Aushärtung des christlichen Systems wird daran ersichtlich, dass bei Irenäus die Abstände zu Andersgläubigen über Codedifferenzen gemessen und nun konträre oder gar kontradiktorische Gegensätze möglich werden. Irenäus betrachtet die Häretiker als andere *Systeme* in der Umwelt, die direkt konkurrieren. Sie benutzen denselben Code Transzendenz/Immanenz, aber sie besetzen und programmieren ihn falsch.

9 SELBSTDEFINITION DAMALS UND HEUTE

Wir haben den Selbstabschluß des kirchlichen Christentums systemtheoretisch rekonstruiert in der Absicht, einen Beitrag für den aktuellen Definitionsbedarf des Christentums zu leisten. Die Existenz von konkurrierendem und nichtreguliertem religiösen Wissen - früher die Gnosis, heute die Esoterik - stellt das Christentum vor die Frage nach dem Unterscheidenden der christlichen Gottesrede. Heute können wir von den kommunikativen Stabilitätsvorteilen, die im 2. Jahrhundert errungen wurden, lernen. Wie grenzt sich das Christentum zu konkurrierenden Systemen hin ab, wie zu indifferenten Umwelten, wie zu internen Teilsystemen? Und wie lassen sich diese auseinanderhalten? Die hier weiterentwickelte Religionstheorie Luhmanns deckte die Differenz aus erster Transzendenz (als Codewert) und zweiter Transzendenz (als programmierbarer Kontingenzformel) auf. Von der Differenzierung dieser beiden Transzendenzen hängt es ab, ob und wie die Auseinandersetzung mit anderen religiösen Formen gelingt. Das ist die entscheidende Zukunftsfrage für Kirche und Theologie, zumal die Außengrenzen des Christentums mit der De-Etablierung der Kirchen schärfer werden und wir uns der Situation einer „Ursuppe“[1] aus religiösen Einlagen annähern, wie sie im Rom des 2. Jahrhunderts herrschte.

9.1 Zwei Transzendenzen

Die Produktion nichtregulierten religiösen Wissens beginnt mit der Verwechslung von Wahrheit und Überirdischem. Überirdisches erscheint möglich, obwohl oder gerade weil es unwirklich und unaussprechlich ist. Es ähnelt (wahr-scheinlich, *veri-similis*, *eikotas*) der Wahrheit, weil es in großartigen Bildern angedeutet wird. Der ptolemäische Mythos erzählt von der Anziehungskraft des Überirdischen: Die unwissende Sophia strebt zum Propater empor. Die Gnostiker waren nicht blindwütige Phantasten, sondern wußten sehr wohl, daß religiöses Wissen Grenzen hat. Sie glaubten aber einen Weg gefunden zu haben, auf dem man diese prinzipielle Grenze überspringen kann: durch Transzendieren ins Übersinnliche. Sie bestimmten religiöses Wissen im Abstand zur sinnlich wirklichen Welt: Je übersinnlicher ein Gegenstand ist, desto näher ist er bei Gott. Aber die erste Transzendenz „Über-

[1] Dieser Ausdruck, mittlerweile in die Umgangssprache eingegangen, stammt aus der Evolutionstheorie und meint den Zustand frei schwimmender Moleküle, die sich zu komplexeren, selbstreproduktiven Aminosäuren verketten. Ein ähnliches Bild benutzt Markschies: „So muß man das 2. Jahrhundert als eine Art Laboratorium begreifen, in dem in sehr verschiedenen Ecken des Reiches von sehr verschiedenen Individuen mit sehr unterschiedlichen Begabungen sozusagen Experimente damit angestellt wurden, wie man zu einer auf dem weltanschaulichen Markt der Antike konkurrenzfähigen christlichen Theologie kommen könne.“ Markschies, Ch., Die Gnosis, München 2001, 117.

sinnliches“ bleibt der Wissenschaftscodierung verpflichtet, denn sie resultiert aus der Unterscheidung

abstrakt | konkret oder transzendental | empirisch.

Dagegen resultiert die zweite Transzendenz „Übernatürliches“, die die Differenz zwischen Göttlichem und Geschaffenem ernst nimmt, aus der in sich bereits geschlossenen religiösen Unterscheidung

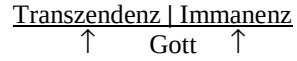
himmlisch | irdisch oder transzendent | immanent.

Religion verarbeitet das Dilemma, mit Hilfe von Entscheidungen („draw a distinction“) unterscheiden zu müssen, die nicht auf weitere Unterscheidungen (weil die Zeit nicht reicht, oder theologisch: weil wir endlich sind) rückführbar sind. Hierzu wird die Realität verdoppelt, d.h. Transzendenz wird erzeugt. Transzendenz entsteht durch Externalisierung interner Paradoxa. Von der Transzendenz aus gesehen werden alle anderen Unterscheidungen intern, innerweltlich, kontingent und damit relativ, vergleichbar, unselbstverständlich. Man muß sich nicht mehr mit der unvermeidlichen Endlichkeit der eigenen Unterscheidungen und Entscheidungen abfinden, sondern kann alles noch einmal von der äußeren Transzendenz aus „hinterfragen“ lassen. Gott ist zunächst der Negativ-Wert zum Weltlichen, Faßbaren, Unvermeidlichen. Auch die Unterscheidung in Sinnliches und Übersinnliches kann von dieser zweiten Transzendenz aus beobachtet werden, weil der Akt des Unterscheidens in der sinnlichen Welt stattfindet. Die zweite Transzendenz schließt nicht von der Welt auf Gott, sondern „blickt“ mit Gott auf die Welt.

Es war im Anfang seiner Geschichte und ist heute erneut Aufgabe des Christentums, Transzendenzen auseinanderzuhalten. Aus dem Begriff selbst geht nicht hervor, von welcher Transzendenz man spricht: Ist die Rede von der Transzendenz *in* der Unterscheidung (über/sinnlich) oder von der Transzendenz *gegenüber* der Unterscheidung (über/natürlich)? Die Funktion der Religion besteht darin, beide in Beziehung zu halten. Läßt man erstere fallen, haben wir eine vollständig religiöse Religion: Transzendenz ist dann bloßes Gegenüber, kann aber nicht mehr in Akte (Moral) und Erlebnisse (Riten) respezifiziert werden. Läßt man letztere fallen, erhält man eine berechnende Religion, die zu klaren Zuordnungen führt, aber nicht fähig ist, die letzte Einheit der Unterscheidung herzustellen (zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, zwischen Geschichtlichem und Heilsgeschichtlichem, zwischen Nächstendienst und Gottesdienst). Die erste Transzendenz ist kein absoluter Begriff, sondern ihre Begriffe sind abhängig und komplementär zu ihrem Gegenteil. Zum Beispiel sind „Engel“, „Teufel“, „Paradies“, „Hölle“, „neue Erde“ relationale Begriffe und gehören zur ersten Transzendenz, die aus der Zuordnung sinnlich/übersinnlich besteht. Sie sind nicht zeitlich, aber auf-

grund ihrer Geschöpflichkeit auch nicht ewig, sie sind nicht irdisch, aber auch nicht göttlich.

Daß die Transzendenz Gottes noch einmal unterschieden ist von der Transzendenz des Himmels, wird vor allem - dieser Artikel bildet den Hauptstreitpunkt zwischen gnostischem und kirchenchristlichem Christentum - durch Gottes Schöpferschaft angezeigt. Gott hat die Dinge erschaffen, die es erlauben, von Ewigkeit zu sprechen, er ist aber nicht identisch mit dieser Ewigkeit. Bildlich gesprochen: Der Abstand Gott - Erde ist genauso groß (bzw. klein) wie der Abstand Gott - Himmel. Erst beide Abstände zusammen machen seine Transzendenz aus. Der Himmel wird durch diese zusätzliche Unterscheidung erst in vollem Sinne transzendent, die Erde im vollen Sinne immanent. Das „Jenseits" Gottes bezieht sich also nicht auf ein zeitliches „vor", ein räumliches „über", es markiert den radikalen Unterschied von Schöpfer und Geschöpf, zwischen dem, der die Bedingungen setzt und kontrolliert, und demjenigen, das unter Bedingungen, kontingent existiert. Erst wenn die Unterscheidung zwischen erster und zweiter Transzendenz stattfindet, kann die Souveränität Gottes behauptet werden. Und erst dann kann Gottes Wiedereintritt in die Immanenz (Inkarnation) und Gottes Verhältnis zur Immanenz (Schöpfung) so gedacht werden, daß er seine „zweite" Transzendenz bewahrt (weil er nicht als direkte Reaktion auf immanente Zustände interpretiert werden kann) und gleichzeitig seine Transzendenz aufgibt (weil er nicht an eine nichtimmanente Form wie Geistigkeit, Unsichtbarkeit, Unveränderlichkeit gebunden ist). Differenztheoretisch formuliert: Gott wird nicht durch die Unterscheidung der Kontingenzformel in sich selbst, sondern durch die Unterscheidung der Kontingenzformel von den Codeseiten souverän. Der Gesamtcode funktioniert dann, wenn die Kontingenzformel die Codeseiten kontrolliert, aber umgekehrt keine Beeinflussung zugelassen wird. Schematisch läßt sich das mit einsinnigen Pfeilen darstellen:



Der Rückschluß lautet: Es darf weder immanente noch transzendente Einflüsse auf Gott geben. Das Handeln Gottes hat - personal gesprochen - keinerlei irdische oder himmlische Motive. Dann erschüfe Gott die Welt nur deshalb, weil er sie für gut hält. Es verhält sich aber umgekehrt: Die Welt ist deshalb gut, weil sie so ist, wie sie Gott geschaffen hat. Warum aber Gott die Welt als gute schafft, kann von der Welt aus gesehen nicht weiter zurückverfolgt werden (spekulationshemmende Formeln lauten: „freier Ratschluß", „aus Liebe", Irenäus: *dispositio Dei* ...). Gott ist der absolute Beobachter, der sich durch jede Tätigkeit (durch Schaffen, Offenbaren, Erlösen), mit der er auf die unsichtbare oder sichtbare Welt einwirkt (↑), von ihr unterscheidet. Gottes Kontakt zur Welt kann nur als Intervention gedacht werden, nie als Reaktion.

Kommunikationstheoretisch ausgedrückt: Gott ist nur als absoluter Beobachter kommunizierbar, aber nie beobachtbar. Von ihm aus gesehen sind beide Codeseiten unterschieden, aber gleichermaßen erreichbar. Für ihn - und nur für ihn - ist beides gleich anschlußfähig. Er kann Mensch werden, wenn er will. Von Gott aus gesehen befindet sich ein Wesen in gleicher Nähe zu ihm, egal ob es im Himmel oder auf der Erde lebt. Weil die Gnosis die Hinzunahme der zweiten Transzendenz versäumt hat, ist ihr der Gedanke, daß das irdische Leben ebenso relevant ist wie das überirdische, religiös untragbar geworden.
Fazit: Gnostische Transzendenz übersteigt das Immanente durch immer höhere Transzendenzen. Orthodoxe Transzendenz übersteigt die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz.

9.2 Drei Ausschlußwerte

Wir sind vom Problem der Validierung frei flottierender Religiosität ausgegangen und haben uns als Aufgabe gestellt, einen theologisch verantworteten Begriff zu finden, mit dem man Religion von Nichtreligiösem unterscheiden kann. In der Annahme, daß nur dort der Begriff zu finden sei, wo sich das Christentum selbst als Religion gegen Konkurrenz erstmals unterschieden hat, ist die Auseinandersetzung mit der Gnosis genauer untersucht worden. Gnosis hatte die Selbstdefinition des Christentums herausgefordert, weil sie zunächst nicht einzuordnen war: Sie betrieb weder die Idololatrie der Heiden noch unterlag sie der Messias-Blindheit der Juden. Mit der Gnosis war plötzlich die Möglichkeit eines zweiten und sehr attraktiven Christentums gegeben, das weder nur Umwelt noch nur System sein konnte. Im Zuge der Abgrenzung kam es zur Ausbildung von Schriftkanon, Nachfolgeregeln und eines systemischen Häresiebegriff. Justin hatte Häresien nur aufgezählt, Irenäus systematisierte sie und verbot sie programmatisch. Hierzu mußte er sich von Personenzurechnungen lösen, um die Alternative in Systemkategorien zu begreifen. Justin faßte Häretiker zu Schulen, Irenäus faßte sie zu einem Gesamtsystem zusammen und stellte es dem orthodoxen System entgegen.
Zur Beschreibung dieser Vorgänge wurde die Code-Theorie Luhmanns eingesetzt. Mit ihr wurde dargelegt, daß man von Religion nur dort sprechen kann, wo der Code Transzendenz | Immanenz verwendet wird, und daß umgekehrt keine Religion vorliegt, wenn ein Gesundheits- oder Wahrheits-Code kursiert. Nach diesem Raster können damalige Gnosis und heutige Esoterik durchaus als Religion identifiziert werden. Aber damit ist wenig gewonnen, denn die einfache Codierung ist noch sehr weich, vor allem dann, wenn sie einen Wert, „das Transzendente“, bevorzugt und ihn nicht über einen zweiten Wert abschließt. Sie geht von der Vermutung aus, alles sei prinzipiell religiös, aber durch bestimmte Faktizitäten (Mißverständnisse, Vergessen) ergäben sich Unterbrechungen.

Deshalb wurde ferner erhoben, wie es zu einem grundsätzlichen Wechsel der Medien kam: von Justins Fixierung auf Rituale zu Irenäus' Konzentration auf die Schrift. Sie mußte gegen zuviel Sinn (Interpretation) geschützt werden. Im Laufe der Schriftorientierung differenzierte sich zunehmend eine Sprachregelungsdisziplin heraus: die Theologie. Mit ihr erst ist es einem religiösen System möglich, seine eigene Codierung genauer zu beobachten und zu kontrollieren.

An Justin wurde sichtbar, wie sich der religiöse Code bisweilen mit dem philosophischen vermischte. Am Valentinianismus wurde sichtbar, wie der Code in sich selbst vertauscht wurde und an den falschen Stellen zu immer höheren Transzendenzen „ausfranste". An Irenäus wurde sichtbar, wie sich der Code schloß. Das geschah durch die Hinzufügung einer Kontingenzformel, die folgende Bedingungen erfüllte: Sie durfte nicht mit einem Codewert identisch sein; sie mußte auf beiden Seiten vorkommen; sie mußte beide Seiten einheitlich nach außen repräsentieren. Diese Funktionen wurden vom kirchlichen Gottesbegriff erfüllt, wonach der Sohn Mensch wird. Gott ist nicht nur Transzendenz, sondern Schöpfer des Himmels und der Erde. Gott kam als Inkarnierter in die Welt. Der offenbarende und erlösende Gott ist einer. Nun erst differenziert sich im Christentum das Übersinnliche vom Übernatürlichen ab: Gott als Gegenüber von Transzendenz und Immanenz

$$\frac{\text{Übersinnliches} \mid \text{Immanenz}}{\text{Übernatürliches}}$$

„Gott" im orthodoxen Verständnis kann übersinnlich, aber auch immanent sein, er muß aber übernatürlich sein. Mit „Gott" tritt das Transzendente wieder in die immanente Kommunikation ein, so daß man über ihn reden kann und ihn nicht nur übersinnlich andeuten, spekulativ eingrenzen oder mystisch erfühlen kann. Mit diesem Raster häretisierte Irenäus die Gnosis. Er anerkannte sie als religiösen Code und zugleich wies er sie als unchristlichen Code zurück. Darin zeigte sich die Fähigkeit des Irenäus, das eigene System als kontingent neben anderen zu verstehen, aber zugleich diese Kontingenz zu verbergen, indem man sie als gottgewollt (Inkarnation in die kontingente Geschichte) denkt. Wenden wir nun dieses selbst- und fremddefinitorische Raster auf die heutige Esoterik an.

Erstens: Ausschluß des Nichtreligiösen

In einem ersten Schritt wird überprüft, ob das angebotene religiöse Wissen über Handlungs- oder Erlebnisformen tatsächlich die religiöse Codierung verwendet. Nicht alles, was sich selbst religiös nennt, ist auch in der christlichen Codierung religiös. Wie eine Autofirma von Unternehmensphilosophie spricht, kann auch ein Wellness-Hotel mit ganzheitlichem Heilwerden werben. Der geschlossene Code des Christentums erlaubt es - anders als Justin - nicht, in allem und jedem, das Wahrheit oder Gesundheit sucht, Religion zu

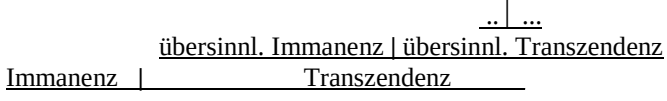
sehen. Stattdessen muß man die Verwendung von Codes aufdecken, die kontradiktional zum eigenen Code stehen und daher nicht weiter relevant sind (z.B. Kristalle in mineralogischer Hinsicht).

Zweitens: Ausschluß des Vorreligiösen

Falls das angebotene Wissen als religiös identifiziert wird, ist ein zweiter Schritt notwendig. Nun gilt es zu unterscheiden, ob die Codierung offen oder geschlossen gebraucht wird. Nehmen wir zunächst ersteren Fall an. Dann handelt das Wissen vom Übersinnlichen, einer Welt „da draußen" oder „drüben", von der sich nichts Genaues sagen läßt, weil es keine immanente Form dafür gibt. Aber es gibt Entsprechungen, Proportionen, Schwingungen, die breit gestreut in dieser Welt vorhanden sind. Diese kann man durch verschiedene Methoden dienstbar machen oder man kann sich ihnen gegenüber angemessen verhalten. Das Vorreligiöse benutzt religiöse Medien, ohne sie strikt zu koppeln. Es handelt sich um Texte und Praktiken mit wenig Ausschlußkraft und hoher Kompatibilität. Eventuell lassen sie sich in das eigene geschlossene System als Teilprogramm inkorporieren, aber nur, wenn die Formen noch offen und ohne eigenes Programm sind. Solche Formen können vom geschlossenen System für sich vereinnahmt werden, indem man sagt: Unser christlicher Code besitzt diese Formen mit seinen eigenen Bedeutungen (z.B. Kristalle als Zeichen für die Herrlichkeit des Schöpfers).

Drittens: Ausschluß des Gegenreligiösen

Falls die Rede vom Transzendenten allerdings selbst einen Code definiert, der anders besetzt ist als der kirchliche, muß es zur Abstoßungsreaktion kommen. Das angebotene religiöse Wissen widerspricht den eigenen Ansprüchen. Aus der Untersuchung der Gnosis haben wir zwei bevorzugte Codierungsfehler analysiert: zum ersten die Vertauschung von Anschluß- und Abschlußpol, was zur infiniten Spekulation über das Übersinnliche und zur Inflation religiöser Formen führt. Beispielsweise verbindet sich die Kristall-Lehre mit Chakrensystematiken, Engelhierarchien, Reinkarnationsvorstellungen etc. zu einem Wissenskartell, in dem man immer neue, tiefere Transzendenzbeziehungen ergründen kann:



Der zweite gnostische Codierungsfehler besteht in der Identifizierung von Übersinnlichem/Transzendenz und Übernatürlichem/Gott zu einem vagen Geist- oder Energie-Begriff. Das führt dazu, daß Transzendenz und Immanenz prinzipiell unvermittelbar und unkommunizierbar werden. Jede Religion steht in der Versuchung, die Kommunikation über die Transzendenz aus Ehrfurcht zu vermeiden. Reflexe Religionen steuern dem entgegen. Kompensiert wird diese Sprachlosigkeit dadurch, daß man eine unmittelbare Anwesenheit

des Transzendenten annimmt: Das Göttliche ist in dir. Gott wird zum übersinnlichen Teil im Gottsucher, der Heilige Geist wird identisch mit dem spirituellen Erlebnis (Erfahrung von ihm, Liebe zu ihm, Suche nach ihm), welches wiederum als Durchstreichung alles Immanenten gedacht wird:

Übersinnliches	Immanenz
Geist-Energie	.

9.3 Aufgaben für die Theologie

Die Verträglichkeit von Systemtheorie und Theologie

Der Versuch, Luhmanns Religionstheorie auf das Frühchristentum anzuwenden, hat Möglichkeiten und Grenzen eines solchen Theorie-Imports deutlich werden lassen. Nicht bestätigt hat sich die Befürchtung, daß durch soziologische Aufklärung der Funktion von Religion deren Vollzug verloren ginge (Wer wisse, wozu man den Gottesbegriff brauche, glaube nicht mehr an ihn; siehe oben; 2.2). Stattdessen wurden Zusammenhänge innerhalb der theologischen Grammatik deutlich, die sich einer historischen oder dogmatischen Betrachtung entziehen.[1] Man kann systemtheoretisch erlangte Einsichten, wonach an die Verwendung des Wortes „Gott“ oder „Sohn“ ganz bestimmte Erwartungen zu stellen sind, durchaus als theologische Erkenntnis verbuchen; und zwar auch dann, wenn die Begründung für solche Einsichten kommunikationstheoretisch lautet: „Damit man auch weiterhin in rechter Weise von Gott spricht“. Gerade weil sich der christliche Glaube als Verkündigung in Welt versteht, weil er die Fleischwerdung seiner Ideen verlangt, ist ein systemtheoretischer Ansatz angemessen, der alle Wissensformen nach ihrer Kommunizierbarkeit beurteilt. Auch der Verdacht, hier werde in einer Art „Ideendarwinismus“ das Christentum als Überlebender der Spätantike gezeichnet, hat sich nicht bestätigt, denn in unserer Theorie reagieren Systeme nicht auf die Umwelt, sondern auf sich selbst. Es konnte gezeigt werden, daß das Christentum angesichts einer *inneren* Krise durch das Neuarrangement seiner eigenen Formen stabiler wurde.

Dennoch bleibt der Vorwurf, ob denn die Betrachtung des Christentums als System seiner Eigenheit als *communio sanctorum*, als *corpus Christi*, als *sacramentum salutis* entspricht? Wo bleibt das Erleben, daß der Auferstandene mitten unter den Seinen gegenwärtig ist? Der Blick auf das 2. Jahrhundert hat hier klare Grenzen der systemtheoretischen Beobachtung gezeigt: *Rekonstruktionen erreichen nie das Selbstverständnis*, und zwar weder das dogmatische Selbstverständnis der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden noch das spirituelle Selbstverständnis der einzelnen Beter, zum einen weil ganz

[1] Besonders dann, wenn Kirchengeschichte und Dogmatik Teil dieser Grammatik sind.

allgemein der Vorbehalt, „map is not territory“[2], gilt; zum anderen weil die Systemtheorie Menschen und ihre Erfahrungen gezielt heraus-„rechnet“ und somit Phänomenen wie Trost, Hoffnung, Gemeinschaft gegenüber blind bleibt. Luhmanns Codetheorie ist weder geneigt noch geeignet, Gottes Wirken im Fühlen und Denken der von ihm gerufenen Menschen zu beschreiben. Sie vermag allenfalls die Selbstbeschreibung dieser Menschen zu beobachten, und sie tut dies, ohne den Anspruch zu leugnen, der Auferstandene sei *vere* und *realiter* in das Leben der frühchristlichen Christen und Gemeinden getreten. Wohl aber hinterfragt die Systemtheorie, welche Funktion Wahrheits- und Realitätszuschreibungen in einem solchen Fall erfüllen. So erweckt Luhmanns Theorie den Eindruck des Igels, der immer schon dort ist, wohin der Hase läuft. Jeder theologische Satz, jede spirituelle Äußerung wird im kalten Licht der Beobachtung von der Intention ihres Autors getrennt und auf systemische Zusammenhänge bezogen („Das mußt du als Theologe sagen!“, „Kirche muß so argumentieren!“). Diese Denkerfahrung ist frustrierend und ruft nach Waffengleichheit: Warum soll sich Religion von der Systemtheorie beobachten lassen und nicht umgekehrt? Darf sich dieser Entwurf als einzige Supertheorie aufspielen? Spätestens jetzt zahlt sich die Elastizität von Luhmanns Konzept aus. Es akzeptiert nämlich multiperspektivische Beobachtungen. Es akzeptiert, daß jede Codierung alle anderen, in ihrer Umwelt vorkommenden Codierungen nach eigenen Maßstäben beurteilt.[3] So bliebe es innerhalb des Konzepts, wenn Theologen systemtheoretische Analysen (des Christentums als System und Gottes als Kontingenzformel) aus theologischen Gründen („Das ist dem eigenen Kirchenbegriff zu fremd“ oder stärker „Das ist Sakrileg“) oder aus Indifferenz („Wozu brauchen wir den Funktionalismus?“) ablehnen. Allerdings müssen sich diese Theologen dann fragen, mit welchem Recht sie auf ein solch hochauflösendes Instrumentarium verzichten. Theologie ist ja - das haben die Ausführungen in 6.5 gezeigt - als Selbstbeobachtung entstanden, d.h. als Organ des Christentums, Theorieimporte kontrolliert vorzunehmen.[4] Theologie verhindert, daß fremde Codes in das Christentum einbrechen und fremd bleiben, aber sie ermöglicht, daß zur Befestigung des eigenen Codes (der Rede von Gott mittels der Transzendenz/Immanenz-Unterscheidung) Kategorien eingeführt werden, *um sich selbst zu überraschen*. Weshalb ist dies nötig? Genauso gefährlich - aber weniger offensichtlich - wie eine Überfremdung von außen ist die Unterforderung von innen. Sie entsteht, wenn die Selbst-Verständlichkeit einer Religion überhandnimmt: Man weiß immer schon, was als Nächstes kommt; man wiederholt die bewährten Selbstbeschreibungen. Um die eigene Irritationsfä-

---

[2] Vgl. Smith, J. Z., Map is not territory. Studies in the history of religions, Leiden 1978.

[3] Daher gilt nicht der phänomenologische Grundsatz „Wer mehr sieht, hat Recht“, sondern die Gleichstellung verschiedener Perspektiven „Jeder sieht alles, aber anders.“

[4] Es sei auch an spätere folgenreiche Importe erinnert wie das Akt-Potenz-Schema im Mittelalter oder das transzendental-kategorial-Schema in der Neuzeit.

higkeit aufrecht zu erhalten, muß Theologie *im* System *am* System arbeiten.[5] Hierfür benötigt sie Instrumente, die nicht eins-zu-eins dem Motivpool der eigenen Tradition entstammen, sondern solche mit anschlußfähigem Neuheitswert. Die systemtheoretische Beschreibung des Christentums durch seine eigene Theologie erfüllt m.E. diese Anforderung.

Aber schließen die so gewonnenen Erkenntnisse nicht jede theologische Beschreibung aus, wonach der Heilige Geist (und nicht Kommunikationsnotwendigkeiten!) die frühe Kirche begleitet hat und sie bis heute vor dem Untergang bewahrt? Die systemische Beschreibung, daß das Christentum so geworden ist, wie es geworden ist, ersetzt die theologische Beschreibung nicht, sondern vermag jene sogar zu verstärken, indem sie die Unwahrscheinlichkeit, daß es so kam, wie es kam, in aller Deutlichkeit herausstellt. Wie im Schöpfungstraktat die Theologie gelernt hat, in den Naturgesetzlichkeiten keine Konkurrenz zu Gottes Schöpferwirken zu konstruieren, sondern sie als Illustration von Gottes Weisheit in Dienst zu nehmen, so kann auch im Traktat Ekklesiologie die Systemtheorie „funktionalisiert" und mit theologischen Beschreibungen kompatibel gemacht werden.

Theologie als Sprachpflege

Die Funktion von Kirche im allgemeinen und Theologie im besonderen besteht in der Bereitstellung und Pflege religiöser Sprachmöglichkeiten. Bei allen kircheninternen Neustrukturierungen und theologischen Kontroversen muß als Selbstreferenz die Frage mitlaufen: Führt es dazu, daß mehr oder weniger von Gott gesprochen wird? Der Motivpool ist daraufhin zu sichten, daß er ausschließlich Religiöses enthält und nicht etwa Psychologisches, Medizinisches oder Wirtschaftliches. Die Codes sind zu daraufhin zu prüfen, ob sie zu einem Wert zusammenschmelzen, ob sie in viele Werte ausfransen oder ob sie tatsächlich zweiwertig operieren. Sodann ist darauf zu achten, daß die Balance von Abschluß- und Anschlußfähigkeit erhalten bleibt, insbesondere ob die Kontingenzformel die codeeigene Asymmetrie wieder auszugleichen vermag. Schließlich gilt es zu hinterfragen, ob die Programme von Kirche und Theologie allein auf Konsistenz mit ihrer Vergangenheit abstellen ober ob sie auch die Fortsetzungsbedingungen mit in den Blick nehmen. Das

---

[5] Sie erweckt damit den Eindruck, von außen her alles zu überblicken, inklusive sich selbst als Teil ihres Gegenstandes. Diese selbstimplikative Perspektive der Theologie nimmt paradigmatisch jener, in unmittelbarer Gottesschau erkennende und entscheidende Engel ein, der zu wissen vorgibt, wie man durch Erkenntnis Gott werden kann (Gen 3,5), und der die Entscheide Gottes, inklusive Inkarnation und Engelsturz, zu kritisieren versucht: der Teufel. Vgl. Hafner, J. Ev., De visione diaboli. Beobachtung von Beobachtung bei Niklas Luhmann und Nikolaus Cusanus, in: Hafner, J. Ev./Müller, S./Negele, M. (Hg.), Nachdenken der Metaphysik, Augsburg 1998, 11-35; Luhmann, N., Sthenographie und Euryalistik, in: Gumbrecht, H. U./Pfeiffer, K. L. (Hg.), Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie, Frankfurt am Main 1991, 58-82; Gesellschaft der Gesellschaft, 33 und 1114.

Gegenbild hierzu wäre ein blindes Vertrauen auf die Selbstdurchsetzung des Glaubens.

Diese Aufgaben zu erfüllen gelingt nur, wenn Kirche und Theologie sich angewöhnen, die verschiedenen Ebenen der Systembildung auseinanderzuhalten; d.h. Leben, Bewußtsein und Kommunikation als getrennt laufende Vorgänge zu behandeln. Es mag körperliches Heilsein und bewußtseinsförmige Gotteserfahrungen geben, aber wie und ob Gefühl und Gedanke in die Kommunikation eingehen, obliegt der Selbststeuerung des religiösen Systems (und nicht der Selbstwahrnehmung des Organismus oder der Selbstreflexion des Denkens). Die drei Ebenen können einander stören, aber nicht steuern. Theologie ist entstanden, als das frühe Christentum zu akzeptieren begann, daß die Möglichkeiten, *mit* Gott zu reden, abnahmen und daß es ihr bleibt, *über* Gott zu kommunizieren. Solange man davon ausgehen konnte, daß Gott mit lauter Stimme und öffentlich sichtbaren Erscheinungen zu seinem Volk sprach, waren bewußte Gotteserfahrungen und ihre Erinnerung daran durch die Öffentlichkeit dieser Ereignisses legitimiert. Anders ist die Kommunikationslage im Christentum: Gott spricht nicht *zu* bestimmten Menschen, sondern *als* Mensch. Er begibt sich in die Sprache. Das hat zwei gegenläufige Konsequenzen: Einerseits rückt Gott in bezug auf Bewußtsein in die Ferne, andererseits kommt er in bezug auf Kommunikation in die Nähe. Christus ist die Kommunikation des Unbeobachtbaren. Auch den Gottmenschen Christus konnte man nur „sehen" (er tritt nicht als Vision ins Bewußtsein), aber er sprach mit den Menschen und er redete die Worte Gottes.[6]

Die aktuelle Abnahme des Religiösen in Mitteleuropa läßt sich von daher als ein Verlust religiöser *Kommunikationsmöglichkeit* interpretieren, und nicht ausschließlich als Ausbleiben religiöser *Erfahrungen*. Die Bewußtseinszustände der einzelnen sind kommunikativ unerreichbar. Daher ist es vergeblich, wenn Kirche und Theologie die Gläubigen auf die Suche nach Glaubenserfahrungen schicken, ohne gleichzeitig dafür zu sorgen, daß die religiöse Sprache bereitgestellt und eingeübt wird, in der Erfahrungen als religiöse identifizierbar und kommunizierbar sind. Hieraus ergeben sich meines Erachtens zwei vordringliche Aufgaben für die Theologie:

- Erstens bleibt auch kirchlicher Glaube angewiesen auf einen reich gefüllten Pool religiöser Motive. Er bildet eine *notwendige Bedingung*, ähnlich dem Hintergrundrauschen für das Gehör. Damit sind außerkirchliche und außerchristliche, frei wählbare und beliebig kombinierbare Versatzstücke gemeint, die sich über allgemeinspirituelle Kurse und Literatur verbreiten. Kirche und Theologie dürfen darüber froh sein. Es ist für die eigene Verkündigung besser, wenn der religiöse Code in Benutzung bleibt, als zusehen zu müssen, wie der ökonomische oder medizinische Code alle Unterscheidungen dominiert.

---

[6] Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum" Nr. 4.

Gegen Barth ist hier festzuhalten: Religion ist nicht Unglaube.[7] Die Weltanschauungsszene besitzt trotz - oder gerade wegen - ihrer Inkonsistenz ein Eigenrecht. Deshalb sollte kirchliche Theologie eine Art *indifferenten Beobachtungsmodus* in bezug auf Außerchristliches entwickeln, in dem man bei weitgehender Enthaltung theologischer Urteile beschreibt.

- Dennoch bleibt zweitens die Weiche Akzeptanz/Ablehnung im binär codierten System unerlässlich. Theologie muß den Teilnehmern in der religiösen Kommunikation Ausschlußwerte anbieten, mit denen die Vielzahl der möglichen Kombinationen religiösen Materials begrenzt werden kann. Das ist die *hinreichende Bedingung*, ähnlich der Syntax in der Sprache. An der Entwicklung des 2. Jahrhunderts wurde sichtbar, daß bereits kurze Textkomplexe (siehe die *regula veritatis*) diese Funktion erfüllen können. Die kirchliche Theologie sollte auch heute noch nach „Kurzformeln“[8] suchen, die beanspruchen, den christlichen Glauben wiederzugeben, und die befähigen, nichtchristlichen Glauben davon zu unterscheiden.

---

[7] Vgl. den einflußreichen § 17 (2) „Religion als Unglaube“ in: Barth, K., Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 1/2: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Zürich (12. Auflage) 1989, 324-356.

[8] Mit diesem Begriff hat Karl Rahner eine über zehn Jahre sich erstreckende Debatte angeregt. Man müsse in wenigen Worten das Zentrale des Glaubens sagen und es immer wieder sagen. Vgl. Rahner, K., Kurzer Inbegriff des christlichen Glaubens für Ungläubige, in: Geist und Leben 38 (1965) 374-379; Bleistein, R., Kurzformel des Glaubens, 2 Bde., Würzburg 1971. Die Adressaten der „Kurzformeln“ waren *Nichtgläubige:* Atheisten, Skeptiker, Marxisten. Die „Würzburger Synode“ formulierte 1974 ein „Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“, das den oben genannten Anforderungen weitgehend entspricht. Vgl. Unsere Hoffnung. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1976. Allerdings umfaßt dieses Dokument 25 Seiten und ist damit *zu lang*. Das aktuelle Credo-Projekt von Publik Forum und Hans Küng wandte sich an die Glaubensinteressierte, brachte aber Bekenntnisse *privater* Religiosität hervor. Vgl. Rosien, P. (Hg.), Mein Credo. Persönliche Glaubensbekenntnisse, Kommentare und Informationen, Oberursel 1999. Eine an religiöse Menschen gerichtete, kurze und nicht-private Glaubensregel steht noch aus.

VERZEICHNIS DER ZITIERTEN LITERATUR

Nicht eigens aufgeführt werden gebräuchliche Hilfsmittel (Lexika, Register) von W. Bauer, G. W. H. Lampe, B. Reynders, F. Siegbert u.a.

Aland, B., Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums, in: Aland, B. (Hg.), Gnosis, Göttingen 1978, 158-215

Aland, B., Was ist Gnosis?, in: Taubes, J., (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 2: Gnosis und Politik, München u. a. 1984, 54-65

Altaner, B., Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg/Basel/Wien (6. Auflage) 1963

Andia, Y. de, Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon, Paris 1986

Andresen, C, Die Anfänge christlicher Lehrentwicklung, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Göttingen 1982, Bd. 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, 1-98

Andresen, C. (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, 3 Bände, Göttingen 1982, 1980, 1984

Andresen, C., Geschichte des Christentums, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Hochscholastik, Stuttgart u. a. 1975

Andresen, C., Justin und der mittlere Platonismus, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 44 (1952/53) 157-195

Andresen, C., Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum, Berlin 1955

Anzenbacher, A., Einführung in die Philosophie, Freiburg/Basel/Wien (6. Auflage) 1995

Audet, T., Orientations Théologiques chez Saint Irénée, in: Tradition 1 (1943) 33-39

Audin, A., Lyon, miroir de Rome dans les Gaules, Paris 1965

Bach, E., Ihr leidet an euch selbst, in: Bach, E./Petersen, J.-E. R., Heile dich selbst mit den Bach-Blüten, München 1988, 221-242

Bach, U., 'Gesunde' und 'Behinderte'. Gegen das Apartheidsdenken in Kirche und Gesellschaft, Gütersloh 1994

Bach, U., 'Heilende Gemeinde'? Versuch, einen Trend zu korrigieren, Neukirchen-Vluyn 1988

Bacon, F., Neues Organon, hg. von W. Krohn, 2 Bde., Hamburg 1990

Baecker, D. u. a. (Hg.), Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag, Frankfurt am Main 1987

Baecker, D./Stanitzek, G. (Hg.), Archimedes und wir. Interviews mit Niklas Luhmann, Berlin 1987

Baier, H. (Hg.), Soziologie als Aufklärung - oder die Vertreibung der Transzendenz aus der Gesellschaft. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag, Konstanz 1989

Balthasar, H. U. v., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 2: Der Fächer der Stile, Einsiedeln 1962

Baraldi, C./Corsi, G./Esposito, E., GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt am Main (3. Auflage) 1999

Bardmann, Th. M./Lambrecht, A., Systemtheorie verstehen. CD-ROM mit Lehrbuch, Wiesbaden 1999

Barnard, L. W., Justin Martyr. His Life and Thought, Cambridge 1967

Barth, K., Die kirchliche Dogmatik. Bd. 1/1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Zürich (12. Auflage) 1989

Barth, K., Die kirchliche Dogmatik, Bd. 1/2: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Zürich (12. Auflage) 1989
Bateson, G., Ökologie des Geistes. Anthropologische, biologische und epistemologische Perspektiven, Frankfurt am Main 1981
Baudy, G. J., Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches. Eine ethologische Studie über die Tischordnung als Wurzel sozialer Organisation, in: Gladigow, B./Kippenberg, H. G. (Hg.), Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München 1983, 131-174
Bauer, Th. A., Streitpunkt Dogma. Materialien zur Systemtheoreie und Systemkritik kommunikativen Handelns in der Kirche, Wien/Köln/Graz 1982
Bauer, W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen (2. Auflage) 1964 (1. Auflage 1934)
Baur, F. Ch., Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Darmstadt 1967 (Tübingen 1835)
Bardy, G., Menschen werden Christen, Freiburg u.a. 1988
Bengsch, A. Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk 'Adversus haereses' des Hl. Irenäus von Lyon, Leipzig 1957
Benoît, A., Le baptême chrétien au IIe siècle, Paris 1953
Benoit, A., Saint Irénée. Introduction à l'étude de la théologie, Paris 1960
Benz, E., Beschreibung des Christentums. Eine historische Phänomenologie, München 1975
Berger, K., Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel 1994
Berger, K., Art. Gnosis/Gnostizismus I, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 13, 519-535
Berger, K./Nord, Ch., Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt am Main/Leipzig 1999
Berger, P. L., Der Zwang zur Häresie, Frankfurt am Main 1980
Berger, P. L., Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Frankfurt am Main/New York 1994
Berger, P. L., Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt am Main 1973
Berner, U., Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffs, Wiesbaden 1982
Bernhardt, R., Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990
Betz, O., Eucharistie als zentrales Mysterium, in: Mysterium Salutis, Bd. 4/2, Einsiedeln/Zürich/Köln 1973, 185-313
Beumer, J., Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle, Freiburg/Basel/Wien 1962 (= Handbuch der Dogmengeschichte I/4)
Beumer, J., Die kirchliche Gliedschaft in der Lehre des hl. Robert Bellarmin, in: Theologie und Glaube 37/38 (1947/48) 243-257
Beumer, J., Die theologische Methode, Freiburg/Basel/Wien 1972
Beyschlag, K., Grundriß der Dogmengeschichte, Bd.1: Gott und Welt, Darmstadt 1982
Beyschlag, K., Simon Magus und die christliche Gnosis, Tübingen 1974
Bily, L., Cafeteria esoterica. Zur Kritik sogenannter neureligiöser Aufbrüche, München 1996
Blum, G. G., Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus, Berlin/Hamburg 1963
Bochinger, Ch., 'New Age' und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, Gütersloh 1994

Bochinger, Ch., Art. Synkretismus, in: Dunde, S. (Hg.), Wörterbuch der Religionssoziologie, Gütersloh 1994, 320-327
Böhlig, A., Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi, in: Böhlig, A./Wisse, F., Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi, Wiesbaden 1975, 9-53
Böhlig, A., Triade und Trinität in den Schriften von Nag Hammadi, in: Böhlig, A., Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte, 1. Teil, Tübingen 1989, 289-311
Böhlig, A., Zum Gottesbegriff des Tractatus Tripartitus, in: Böhlig, A., Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte, 1. Teil, Tübingen 1989, 312-340
Böhlig, A., Zur Struktur gnostischen Denkens (1978), in: Böhlig, A., Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte, 1. Teil, Tübingen 1989, 3-24
Böhlig, G./Markschies, Ch., Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi, Berlin/New York 1994
Böhme, G., Philosophie und Esoterik. Konkurrenten um die geistige Orientierung der Zukunft, in: Bolz, N./van Reijen, W. (Hg.), Heilsverprechen, München 1998, 11-24
Bolz, N. (Hg.), Heilsverprechen, München 1998
Bonwetsch, G. N., Die Theologie des Irenäus, Gütersloh 1925
Bousset, W., Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907
Bousset, W., Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandrien, Justin und Irenäus, Göttingen (1. Auflage 1915) 1975
Bousset, W., Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen (5. Auflage) 1965 (1913)
Bowersock, G. W., The Imperial Cult. Perceptions and Persistence, in: Meyer, B. F./Sanders, E. P. (Hg.), Jewish and Christian Self-Definition, Bd. 3: Self-Definition in the Graeco-Roman World, Philadelphia 1983, 171-182
Brett, M. G., On the Platonic Schooling of Justin Martyr, in: Journal of Theological Studies. New Series 42 (1991) 17-33
Brown, G. S., Laws of Form, London 1969
Brown, P., Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike, Berlin 1986
Brox, N., 'Doketismus' - eine Problemanzeige, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 95 (1984) 301-314
Brox, N., Art. Häresie, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 13, Stuttgart 1986
Brox, N., Charisma veritatis certum, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 75 (1964) 327-331
Brox, N., Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie, Freiburg/Basel/Wien 2000
Brox, N., Die biblische Hermeneutik des Irenäus, in: Zeitschrift für Antikes Christentum 1.2 (1997/1998) 26-47
Brox, N., Einleitung, in: Der Hirt des Hermas, übersetzt und erklärt von N. Brox, Göttingen 1991, 13-74
Brox, N., Erleuchtung und Wiedergeburt. Aktualität der Gnosis, München 1989
Brox, N., *Gnôstikoi* als häresiologischer Terminus, in: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 57 (1966) 105-114
Brox, N., Irenäus, in: Fries, H./Kretschmar, G. (Hg.), Klassiker der Theologie, Bd. 1: Von Irenäus bis Martin Luther, München 1981, 11-25

Brox, N., Juden und Heiden bei Irenäus, in: Münchener Theologische Zeitschrift 16 (1965) 89-106
Brox, N., Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme, Salzburg/München 1966
Brox, N., Tendenzen und Parteilichkeiten im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 83 (1972) 291-324
Brox, N., Zeuge und Märtyrer, München 1961
Brox, N., Zum literarischen Verhältnis zwischen Justin und Irenäus, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 58 (1967) 121-128
Bry, C. C., Verkappte Religionen. Kritik des kollektiven Wahns, Nördlingen (erste Auflage 1924) 1988
Bürkle, H. (Hg.), Kursbuch der Weltanschauungen, Frankfurt/Berlin/Wien 1981
Bultmann, R., Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik, Hamburg 1958
Bultmann, R., Theologie des Neuen Testamentes, Tübingen (5. Auflage) 1965
Bungert, H., Das antike Rom in Europa. Kaiserzeit und ihre Nachwirkungen, Regensburg 1985
Burke, K., The Rhetoric of Religion. Studies in Logology, Berkeley/Los Angeles/London 1961
Buschmann, G., Martyrium Polykarpi. Eine formkritische Studie. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte, Berlin u. a. 1994
Campenhausen, H. v., , Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953
Camps, A., Die heutige Stellung der römisch-katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: Paus, A. (Hg.), Jesus Christus und die Religionen, Graz/Wien/Köln 1980, 233-264
Cancik, H., Gnostiker in Rom. Zur Religionsgeschichte der Stadt Rom im 2. Jahrhundert nach Christus, in: Taubes, J. (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 2: Gnosis und Politik, München u. a. 1984, 163-184
Caporale, R./Grumelli, A., (Hg.), The culture of unbelief, Berkeley/Los Angeles/London 1971
Carpenter, H. J., Creeds and Baptismal Rites in the First Four Centuries, in: Journal of Theological Studies 44 (1943) 1-11
Casel, O., Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr, in: Der Katholik 94 (1914) 153-176
Caspar, E., Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen, Hildesheim (1. Auflage 1926) 1975
Celsus, Gegen die Christen, München 1984 (Übersetzung von T. Keim 1873)
Chadwick, H., Early Christian thought and the classical tradition. Studies in Justin Clement, and Origen, Oxford 1966
Chadwick, H., Philo and the beginning of Christian Thought, in: Armstrong, A. H. (Hg.), The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy, Cambridge 1970, 158-167
Cherniavsky, V., Die Virtualität. Philosophische Grundlagen der logischen Relativität, Hamburg 1994
Clévenot, M., Die Christen und die Staatsmacht. Geschichte des Christentums im 2. und 3. Jahrhundert, Freiburg/Schweiz 1988
Colpe, C., Über das Heilige, Frankfurt am Main 1990
Colpe, C., Art. Gnosis II, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1981, Bd. 11, 537-659

Colson, J., Saint Irénée aux origines du Christinanisme en Gaule, Paris 1993
Conzelmann, H./Lindemann, A., Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen (6. Auflage) 1982
D'Costa, G. (Hg.), Christian Uniqueness Reaffirmed. The Myth of a Pluralism, Maryknoll 1991
Dahm, K.-W., Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte zur Funktion von Kirche und Religion in unserer Gesellschaft, München (2. Auflage) 1972
Daiber, K.-F./Luckmann, Th. (Hg.), Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, München 1983
Dallmann, H.-U., Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption, Stuttgart/Berlin/Köln 1994
Daly, R. J., Christian Sacrifice. The Judeo-Christian background before Origen, Washington 1978
Das neue Testament. Griechisch und Deutsch, hg. von E. Nestle/ K. Aland, Stuttgart (26. Auflage) 1984
Dassmann, E., Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Münster 1979
Davids, A., Irrtum und Häresie. 1Clem - Ignatius von Antiochien - Justinus, in: Kairos 15 (1973) 165-187
Dawkins, R., The Selfish Gene, Oxford 1976
Deissmann, A., Licht vom Osten, Tübingen (4. Auflage) 1923
Demougeot, E., La formation de l'Europe et les invasions barbares, Bd. 1: Des origines germaniques à l'avenement de Dioclétien, Paris 1969
Dempf, A., Religionssoziologie der Christenheit. Zur Typologie christlicher Gemeinschaftsbildungen, München/Wien 1972
Dempf, A., Religionssoziologie der Christenheit. Zur Typologie christlicher Gemeinschaftsbildungen, München/Wien 1972
Denzinger, H./Hünermann, P., Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg i. Br. u. a. (37. Auflage) 1991
Der Hirt des Hermas, übersetzt und erklärt von N. Brox, Göttingen 1991
Der Talmud, ausgewählt, übersetzt und erklärt von R. Mayer, München (8. Auflage) 1980
Deutsche Shell (Hg.), Jugend 2000, Opladen 2000
Deutscher Bundestag Enquete-Kommission ‚Sogenannte Sekten und Psychogruppen' (Hg.), Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen, Hamm 1998
Dias, P. V., Kirche in der Schrift und im 2. Jahrhundert, Freiburg/Basel/Wien 1974 (= Handbuch der Dogmengeschichte III/3a)
Dibelius, O, Studien zur Geschichte der Valentinianer. Die Excerpta ex Theodoto und Irenäus, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums 9 (1908) 230-247
Die Apostolischen Väter. Griechisch und deutsch, hg. von A. Fischer, Darmstadt 1956
Die Philosophie des Thomas v. A., hg. von E. Rolfes, Hamburg (2. Auflage) 1977
Die Vorsokratiker, Bd. 1: Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Permanides, Stuttgart 1983
Dinkel, Ch., Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes, Gütersloh 2000
Dix, G., The Ministry in the Early Church, in: Kirk, K. E. (Hg.), The Apostolic Ministry. Essays on the History and the Doctrine of Episcopacy, London 1946, 183-303
Dodds, E. R., Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin, Frankfurt am Main 1985 (engl. 1965)

Dölger, F. J., Ichthys. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit, Bd. 1: Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit, Münster 1910
Dörrie, H., Die Erneuerung des Platonismus im 1. Jahrhundert v. Chr., in: Dörrie, H., Platonica Minora, München 1976, 154-165
Dörrie, H., Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken, in: Dörrie, H., Platonica minora, München 1976, 70-88
Dörrie, H., Urteil und Verurteilung. Ein Beitrag zum Umgang der Alten Kirche mit Häretikern, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche 55 (1964) 78-94
Drehsen, V., Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis, Gütersloh 1994
Drobner, H. R., Lehrbuch der Patrologie, Freiburg i. Br. 1994
Duden, Bd. 1: Rechtschreibung der deutschen Sprache, Mannheim u. a. (20. Auflage) 1996
Dünzl, F., Spuren theologischer ‘Aufklärung’ bei Irenäus von Lyon, in: Bauer, J. B (Hg.)., Philophronesis. Für Norbert Brox, Graz 1995, 77-117
Durant, W., Geschichte der Zivilisation. Bd. 2: Das Leben Griechenlands, Bern o. J.
Duval, P. M., Gallien, Leben und Kultur in römischer Zeit, Stuttgart 1979
Ebertz, M. N., Die Dispersion des Religiösen, in: Kochanek, H. (Hg.), Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen, Zürich/Düsseldorf 1999, 210-231
Ebertz, M. N., Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg u. a. 1997
Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Altes und Neues Testament, hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland u. a., Stuttgart 1980
Eliade, M., Geschichte der religiösen Ideen, Bd.2, Freiburg u. a. 1993
Epiphanius, Panarion, (= GCS 25,31,37), hg. von K. Holl, Leipzig 1915, 1922, 1931-33
Escribano-Alberca, I., Glaube und Gotteserkenntnis. Schrift und Patristik, Freiburg/Basel/Wien 1974 (= Handbuch der Dogmengeschichte I/2a)
Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte, übersetzt von P. Haeuser, München 1932
Evans-Pritchard, E. E., Theorien über primitive Religionen, Frankfurt am Main 1968
Evers, G., Mission - Nichtchristliche Religionen - Weltliche Welt, Münster 1974
Exposé valentinien. Les Fragments sur le baptême et sur l’eucharistie (NH XI, 2), hg. von Menard, J. E., Québec 1985
Faivre, A., Irénée, premier théologien ‘systematique’?, in: Revue des sciences religieuses 65 (1991) 11-32
Feil, E., Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986
Feldtkeller, A., Im Reich der syrischen Göttin. Eine religiös plurale Kultur als Umwelt des frühen Christentums, Gütersloh 1994
Feldtkeller, A., Theologie und Religion. Eine Wissenschaft in ihrem Sinnzusammenhang, Leipzig 2002
Ferguson, M., Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns, München 1980
Fiedrowicz, M., Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn u.a. 2000
Fineman, J., Gnosis and the Piety of Metaphor. The Gospel of Truth, in : Layton, B., The Rediscovery of Gnosticism, Bd. 1: The School of Valentinus, Leiden 1980, 289-312
Finney, P. C., Did Gnostics make Pictures? in: Layton, B. (Hg.), The Rediscovery of Gnosticism, Bd. 1: The School of Valentinus, Leiden 1980, 434-454

Fischer, J. A., Die ältesten Ausgaben der Patres Apostolici. Ein Beitrag zu Begriff und Begrenzung der Apostolischen Väter, in: Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 94 (1974) 157-190 und 95 (1975) 88-119
Fischer, J. A./Lumpe, A., Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums (= Konziliengeschichte Bd. 1), Paderborn u. a. 1997
Fishwick, D., The federal cult of the three Gauls, in: Rougé, J. (Hg.), Les martyrs de Lyon (177), Paris 1978, 33-45
Flesseman-van Leer, E., Tradition and Scripture in the Early Church, Assen 1954
Fohrer, G., Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg (12. Auflage) 1979
Förster, N., Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeideleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar, Tübingen 1999
Frank, K. S., Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Zürich 1996
Frank, K. S., Zum Opferverständnis in der Alten Kirche, in: Lehmann, K./Schlink, E. (Hg.), Das Opfer Jesu Christi in und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles, Freiburg i. Br. /Göttingen 1983, 40-50
Frankemölle, H., Erster und zweiter Petrusbrief, Judasbrief (= Die Neue Echterbibel 18/20), Würzburg (2. Auflage) 1990
Franz, A., Glaube – Erkenntnis – Freiheit. Herausforderungen der Gnosis in Geschichte und Gegenwart, Paderborn 1999
Frazer, F. G., The Golden Bough, Bd. 1: The Magic Art, New York (1. Auflage 1890) 1951
Fredouille, J.-C., L'apologétique chrétienne antique. Metamorphoses d'un genre polymorphe, in: Revue des études augustiniennes 41 (1995) 201-216
Fredouille, J.-C., Art. Heiden, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 13, 1113-1149
Freudenberger, R., Die Acta Justini als historisches Dokument, in: Beyschlag, K./Maron, G./Wölfel, E. (Hg.), Humanitas - Christianitas, Witten 1968
Frevel, Ch., 'Sie sind wie Vogelscheuchen im Gurkenfeld'. Kritik an den Göttern der Völker und ihren Kulten - Religionskritik im Alten/Ersten Testament, in: Schlette, H. R. (Hg.), Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht, Bonn 1998, 52-74
Frick, K. R. H., Moderner Illuminismus, in: Kursbuch der Weltanschauungen, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1981, 245-300
Friedländer, L./Wissowa, B., Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine III, Leipzig 1920
Fries, H., Fundamentaltheologie, Graz/Wien/Köln (2. Auflage) 1985
Fronhofen, H. (Hg.), Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in den letzten drei Jahrhunderten, Hamburg 1990
Fuchs, O., Gott hat einen Zug ins Detail. 'Inkulturation' des Evangeliums hierzulande, in: Fuchs, O. u. a. (Hg.), Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche, München 1995, 55-95
Fuchs, O., Heilen und Befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990
Fuchs, P., Niklas Luhmann - beobachtet. Eine Einführung in die Systemtheorie, Opladen 1992
Funk, F., Die Abendmahlselemente bei Justin, Paderborn 1897
Füssel, K., Die 'Zeichen der Zeit' als locus theologicus. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 30 (1983) 259-274
Gabriel, K., Zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg u. a. 1992

Gaffron, H.-G., Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente, Bonn 1969
Gebauer, G., Bewegte Gemeinden. Über religiöse Gemeinschaften im Sport, in: Sonderheft Merkur: Nach Gott fragen. Über das Religiöse 59 (1999) Heft 9/10, 936-952
Geerlings, W., Apologetik und Fundamentaltheologie in der Väterzeit, in: Kern, W., Pottmeyer, H. J./Seckler, M. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien 1988, 317-333
Geisen, R., Anthroposophie und Gnostizismus. Darstellung, Vergleich und theologische Kritik, Paderborn u. a. 1992
Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1: Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg/Basel/Wien 1976
Gerosa, L., Exkommunikation und freier Glaubensgehorsam. Theologische Erwägungen zur Grundlegung und Anwendbarkeit der kanonischen Sanktionen, Paderborn 1995
Gigon, O., Die antike Kultur und das Christentum, Darmstadt 1966
Gladigow, B., Der Sinn der Götter. Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung, in: Eicher, P. (Hg.), Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung, München 1979, 41-62
Glay, M. le, Le culte impérial à Lyon au IIe siècle, in: Rougé, J. (Hg.), Les martyrs de Lyon (177), Paris 1978, 19-29
[Die] Gnosis, Bd. 1: Zeugnisse der Kirchenväter, eingeleitet, übersetzt und erläutert von W. Foerster, Zürich/Stuttgart 1969
[Die] Gnosis, Bd. 2: Koptische und mandäische Quellen, eingeleitet, übersetzt und erläutert von M. Krause/K. Rudolph, Zürich/Stuttgart 1971
Goguel, M., L'Eucharistie des origines à Justin Martyr, Paris 1910
Gombocz, W. L., Anfänge einer Übertheologie. Transzendentalisierung des ersten Gottes im kaiserzeitlichen philosophischen Denken, in: Brox, N. (Hg.), Anfänge der Theologie, Graz/Wien/Köln 1987, 273-293
Goodenough, E. R., The Theology of Justin Martyr, Jena 1923
Goppelt, L., Theologie des Neuen Testaments, Göttingen (3. Auflage) 1978
Grant, F. C., Religio licita, in: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 79, Berlin 1961, 84-89
Grant, R. M., Greek Apologists of the Second Century, Philadelphia 1988
Green, G., The Sociology of Dogmatics. Niklas Luhmann's Challenge to Theology, in: Journal of the American Academy of Religions 50 (1982) 19-34
Green, H. A., The Economic and Social Origins of Gnosticism, Atlanta 1985
Gregor-Dellin, M. Vorwort, in: Bry, C. C., Verkappte Religionen. Kritik des kollektiven Wahns, Nördlingen (erste Auflage 1924) 1988
Grillmeier, A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg/Basel/Wien (2. Auflage) 1982
Guardini, R., Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Eutyphron, Apologie, Kriton und Phaidon, Hamburg 1956
Guardini, R., Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923-1963, 1963
Günther, G., Beiträge zu einer operationsfähigen Dialektik, Bd. 1: Metakritik der Logik, nicht-Aristotelische Logik u. a. , Hamburg 1976
Haardt, R., Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse, Salzburg 1967
Habermas, J., Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt am Main 1988
Habermas, J., Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalisitschen Vernunft, Frankfurt am Main (4. Auflage) 1988

Habermas, J., Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Habermas, J./Luhmann, N., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt am Main 1971, 101-141

Hach, J. Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einführung in die Religionssoziologie, Heidelberg 1980

Hadot, I., Arts libéraux et Philosophie dans la pensée antique, Paris 1984

Haferkamp, H./Schmid, M. (Hg.), Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt am Main 1987

Hafner, J. Ev., De visione diaboli. Beobachtung von Beobachtung bei Niklas Luhmann und Nikolaus Cusanus, in: Hafner, J. Ev./Müller, S./Negele, M. (Hg.), Nachdenken der Metaphysik, Augsburg 1998, 11-35

Hafner, J. Ev., Gottes Benutzeroberfläche. Zur Funktion religiöser Versprechen, in: Roth, P./Schreiber, S./Siemons, S. (Hg.), Die Anwesenheit des Abwesenden, Theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität, Augsburg 2000, 57-82

Hafner, J. Ev., Kinesiologe/Astrologe/Scientologe - und doch gut katholisch? Möglichkeiten und Grenzen von religiösen Doppelmitgliedschaften, in: Keller, A./Müller, S. (Hg.), Esoterik als neue Volksreligion. Hat das Christentum ausgedient? Augsburg 1998, 185-202

Hafner, J. Ev., Zeichen der Zeit. Wie die Kirche sieht, daß die Welt sie sieht, in: Das Prisma 10 (1998) Heft 1, 15-21

Hägglund, B., Die Bedeutung der ‘regula fidei’ als Grundlage theologischer Aussagen, in: Studia Theologica 12 (1958) 1-44

Hägglund, B., Geschichte der Theologie. Ein Abriß, München (2. Auflage) 1990

Hahn, A., Glaube und Schrift. Anmerkungen zu einigen Selbstthematisierungsformen von Hochreligionen mit besonderer Berücksichtigung des Christentums, in: Tyrell, H./Krech, V./Knoblauch, G (Hg.), Religion als Kommunikation, Würzburg 1998, 323-356

Hahn, A., Soziologische Aspekte von Geheimnissen und ihren Äquivalenten, in: Assmann, A./Assmann, J. (Hg.), Schleier und Schwelle, Bd. 1: Geheimnis und Öffentlichkeit, München 1997, 23-39

Hahn, J., Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit, Stuttgart 1989

Hammer, O., Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age, Leiden/Boston/Köln 2001

Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen. Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, synkretistische Neureligionen und Bewegungen, esoterische und neugnostische Weltanschauungen und Bewegungen, missionierende Religionen des Ostens, Neureligionen, kommerzielle Anbieter von Lebensbewältigungshilfen und Psycho-Organisationen, hg. von H. Reller/H. Krech/M. Kleiminger, Gütersloh (5. Auflage) 2000

Hanson, R., Tradition in the Early Church, London 1962

Harl, M., Les ‘mythes’ Valentiniens de la création et de l’eschatologie dans la langage d’Origèn. Le mot hypothesis, in: Layton, B. (Hg.), The Rediscovery of Gnosticism, Bd. 1: The School of Valentinus, Leiden 1980, 417-425

Harnack, A. v. Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung, Leipzig 1914

Harnack, A. v., Briefsammlung des Apostels Paulus und die andere vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen, Leipzig 1926

Harnack, A. v., Das Wesen des Christentums, Stuttgart (1. Auflage 1900) 1950

Harnack, A. v., Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Sechs Vorlesungen, Darmstadt (1. Auflage 1927) 1967
Harnack, A. v., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. 1: Die Mission in Wort und Tat, Leipzig (2. Auflage) 1906
Harnack, A. v., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. 2: Die Verbreitung, Leipzig (2. Auflage) 1906
Harnack, A. v., Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhundert in der Alten Kirche und im Mittelalter (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 1/1), Leipzig 1882
Harnack, A. v., Geschichte der altchristlichen Litteratur, Bd. 1: Die Chronologie der Litteratur bis Irenäus, Leipzig 1897
Harnack, A. v., Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho, in: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 39, Leipzig 1913, 47-98
Harnack, A. v., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bände, Freiburg im Breisgau u. a. 1886, 1887, 1890
Harnack, A. v., Sokrates in der alten Kirche, in: Harnack, A. v., Reden und Aufsätze, Bd. 1, Gießen (2. Auflage) 1906, 27-48
Harnack, A. v., Zur Analecta zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom (= Texte und Untersuchungen 28/2), Leipzig 1905
Harnack, A. v., Zur Quellenkritik des Gnosticismus, Leipzig 1873
Haslinger, H., Das Handeln des Menschen zwischen System und Lebenswelt, in: Haslinger, H. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 2: Durchführungen, Mainz 2000, 185-205
Haslinger, H., Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen, Würzburg 1996
Hauke, M., Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus - Origenes - Kappadozier, Paderborn 1993
Hauschild, W.-D., Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995
Hefner, Ph., Theological Methodology and St. Irenaeus, in: The Journal of Religion 44 (1964) 294-309
Hegel, G. W. F., Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main 1986
Heidegger, M., Platons Lehre von der Wahrheit, in: Heidegger, M., Wegmarken, Frankfurt am Main (2. Auflage) 1978, 201-236
Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen (15. Auflage) 1984
Heimgartner, M., Pseudojustin - Über die Auferstehung. Text und Studie, Berlin u.a. 2001
Heinrici, G., Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift. Eine Studie, Berlin 1871
Heinz, H., Für eine dialogische Kirche. Leitmotive und Zwischentöne, München/Zürich/Wien 1996
Hejl, P., Zur Diskrepanz zwischen struktureller Komplexität und traditionalen Darstellungsmitteln der funktional-strukturellen Systemtheorie, in: Maciejewski, F. (Hg.), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion, Bd. 2, Frankfurt 1974, 186-235
Hellgardt, E., Zahlensymbolik in Antike und Mittelalter, in: Aviso 2/2000, 20-25
Herms, E., Das Problem von ‘Sinn’ als Grundbegriff der Soziologie bei Niklas Luhmann, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik (1974) 18, 341-359

Herms, E., Die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation und ihre systematischen Bedingungen in hochentwickelten Gesellschaften. Überlegungen zur Konkretisierung der Ekklesiologie, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik (1977) 21, 276-299
Hick, J./Knitter, P. F. (Hg.), The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralist Theology of Religion, Maryknoll 1987
Hieronimus, D., Okkultismus und phantastische Wissenschaft, in: Kursbuch der Weltanschauungen, Frankfurt/Berlin/Wien 1981, 301-349
Hilgenfeld, A., Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt, Darmstadt 1966 (Leipzig 1884)
Hippolyt von Rom, Widerlegung aller Häresien, übersetzt von G. K. Preysing, München 1922 (Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 40)
Hippolytus, Refutatio omnium haeresium, hg. von M. Marcovich, Berlin/New York 1986
Höhn, H.-J., Kirche und kommunikatives Handeln, Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas', Frankfurt am Main 1985
Homo, L., Rome impériale et l'urbanisme dans l'antiquité, Paris 1971; Maier, F. G., Augustin und das antike Rom, Stugart 1955
Hörmann, W., Gnosis. Das Buch der verborgenen Evangelien, Augsburg (7. Auflage) 1994
Howard, M., Finde deinen Schutzengel. Rituale mit Kerzen und Räucherwerk, München 1997
Hyldahl, N., Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, Kopenhagen 1966
Irenäus von Lyon, Adversus haereses I-V. Griechisch - lateinisch - deutsch, übersetzt und eingeleitet von N. Brox, Freiburg/Basel/Wien 1993, 1993, 1995, 1995, 2001
Irenäus von Lyon, Epideixis. Adversus haereses, 5 Bände, Freiburg u. a. 1993, 1993, 1995, 1995, 2001 (= Fontes Christiani 8, 1-5)
Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre I, übersetzt und ediert von A. Rousseau/L. Doutreleau, Paris 1979
Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre II, übersetzt und ediert von A. Rousseau/L. Doutreleau, Paris 1982
Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre III, übersetzt und ediert von A. Rousseau/L. Doutreleau, Paris 1974
Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre IV, übersetzt und ediert von A. Rousseau u. a., Paris 1965
Irénée de Lyon, Contre les hérésies. Livre V, übersetzt und ediert von A. Rousseau/L. Doutreleau/C. Mercier, Paris 1969
Irénée de Lyon, Démonstration de la prédication apostolique. Nouvelle traduction de l'arménien avec introduction et notes par L. M. Froidevaux, Paris 1959
Irénée de Lyon, Démonstration de la prédication apostolique. Nouvelle traduction de l'Arménien avec introduction et notes par L. M. Froideaux, Paris 1959
Isenberg, W./Sellmann, M. (Hg.), Konsum als Religion. Über die Wiederverzauberung der Welt, Mönchengladbach 2000
Ivánka, E. v., Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964
Jaeger, W., Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1963
Jaschke, H.-J., Irenäus von Lyon 'Die ungeschminkte Wahrheit', Rom 1980
Jensen, S., Systemtheorie, Stuttgart u. a. 1983
Jonas, H., Gnosis und spätantiker Geist, Bd. 1: Die mythologische Gnosis, Göttingen (3. Auflage) 1964 (1. Auflage 1934), Bd. 2: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, Göttingen 1966 (1. Auflage 1954)

Joppich, G., Salus carnis. Eine Untersuchung in [sic!] der Theologie des hl. Irenäus von Lyon, Münsterschwarzach 1965
Justin, der Märtyrer, [Iustini Martyris] Apologiae pro christianis, hg. von M. Marcovich, Berlin/New York 1994
Justin[,] der Märtyrer, Die beiden Apologien, aus dem Griechischen übersetzt von G. Rauschen, in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 12: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, Erster Band, Kempten/München 1913
Justin, der Märtyrer, [Iustini Martyris] Dialogus cum Tryphone, hg. von M. Marcovich, Berlin/New York 1997
Justin, der Märtyrer, [Justinus] Dialog mit dem Juden Tryphon, aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von P. Haeuser, in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 33: Justinus Dialog. Pseudo-Justinus Mahnrede, Kempten/München 1917, 1-231
Kaefer, H., Religion und Kirche als soziale Systeme. Niklas Luhmanns soziologische Theorien und die Pastoraltheologie, Freiburg im Breisgau 1977
Karbe, K. G./ Müller-Küppers, M. (Hg.), Destruktive Kulte. Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983
Karle, I., Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh 2001
Käsemann, E., Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion, Göttingen 1970
Kasper, W., Die Wissenschaftspraxis der Theologie, in: Kern, W./Pottmeyer, J./Seckler, M. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat theologische Erkenntnislehre, Freiburg/Basel/Wien 1988, 242-277
Kaufmann, F. X., Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt, Freiburg i. Br. 1982
Kaufmann, F. X., Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen, 1989
Kee, H. C., Das frühe Christentum in soziologischer Sicht. Methoden und Anstöße, Göttingen 1982
Kelly, J. N. D., Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972
Kelsos/Celsus, Wahres Wort. Älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom Jahr 178 n. Chr., wiederhergestellt, aus dem Griechischen übersetzt und erläutert von Th. Keim, Aalen (1. Auflage 1873) 1969
Keresztes, P., The Massacre of Lugdunum in 177 A. D., in: Klein, R. (Hg.), Marc Aurel, Darmstadt 1979, 261-279
Keyte, G., Die geheimnisvolle Kraft der Edelsteine und Kristalle, München 1995
Kienzler, K., Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam, München 1996
King, K. L., Approaching the Variants of the Apokryphon of John, in: Turner, J. D./McGuire, A. (Hg.), The Nag Hammadi Library after Fifty Years, Leiden/New York/Köln 1997, 105-137
Kippenberg, H. G., Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft, Frankfurt am Main 1991
Klauck, H.-J., Die religiöse Umwelt des Urchristentums, Bd. 1: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube, Stuttgart/Berlin/Köln 1995
Klauck, H.-J., Die religiöse Umwelt des Urchristentums, Bd. 2: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Stuttgart/Berlin/Köln 1996

Klinghardt, M., Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern, Tübingen u. a. 1996

Kneer, G./Nassehi, A., Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung, München (3. Auflage) 1997

Knitter, P., No other name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions, New York 1985

Knitter, P., One Earth many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility, Maryknoll 1995

Knitter, P., Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker, in: Knitter, P., Horizonte der Befreiung. auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, Frankfurt am Main/Paderborn 1997, 201-215

Kochanek, H. (Hg.), Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben, Freiburg/Basel/Wien 1992

Koester, H., Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem, in: Dinkler, E. (Hg.), Zeit und Geschichte, Tübingen 1964, 61-76

Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation vom 15. Oktober 1989, hg. vom Sekretariat der Deutsche Bischofskonferenz (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 95), Bonn 1989

Kopp, E., Gott gibt`s. Aber wie sieht er aus?, in: Deutsches Sonntagsblatt Nr. 25 vom 20. Juni 1997, 3-6

Koschorke, K., Die ‘Namen’ im Philippusevangelium. Beobachtungen zur Auseinandersetzung zwischen gnostischen und kirchlichem Christentum, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 64 (1973) 307-332

Koschorke, K., Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Skizziert am Beispiel des Nag Hammadi-Traktates Testimonium Veritatis, in: Krause, M. (Ed.), Gnosis and Gnosticism, Leiden 1977, 43-49

Koslowski, P., Abschließende Stellungnahme: Die religiöse Dimension der Gesellschaft, nicht die gesellschaftliche Funktion der Religion, in: Koslowski, P. (Hg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985, 292-293

Koslowski, P., Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus, Wien 1993

Kraft, H., Die lyoner Märtyrer und der Montanismus, in: Centre National de la Recherche Scientifique (Hg.), Les Martyrs de Lyon (177), Paris 1978, 233-248

Kraft, H., Kirchenväterlexikon, München 1966

Krämer, H. J., Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam (2. Auflage) 1967

Krause, D., Luhmann-Lexikon, Eine Einführung in das Gesamtwerk, Stuttgart (2. Auflage) 1999

Krause, M./Robinson, J. M./Wisse, F. (Hg.), Nag Hammadi and Manichean Studies, Leiden/New York/Köln 1971 ff. (bis Band 35 unter dem Titel ‘Nag Hammadi Studies’)

Krause, M., Das literarische Verhältnis des Eugnostos-Breifes zur Sophia Jesu Christi, in: Stuiber, A. (Hg.), Mullus, Münster 1964, 215-223

Krause, M. (Hg.), Gnosis and Gnosticism, Leiden 1977

Krawietz, W./Welker, M. (Hg.), Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk, Frankfurt am Main 1992

Kretschmar, G., Die ‘Selbstfindung’ der Kirche im 2. Jahrhundert als Sammlung um das apostolische Evangelium, in: Schreiner, J./Wittstadt, K. (Hg.), Communio sanctorum. Einheit der Christen-Einheit der Kirche, Würzburg 1988

Krieger; D. J., Einführung in die allgemeine Systemtheorie, München 1996

Labriolle, P. de, Les sources de l'histoire du Montanisme. Textes grecs, latins, syriaques, Paris 1913
Labriolle, P. de, La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du 1er au 4eme siècle, Paris 1958
Lämmermann, G., Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie? Zur theologiegeschichtlichen Ortung und Weiterführung einer aktuellen Kontroverse, München 1981
Lampe, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, Tübingen (2. Auflage) 1989
Langerbeck, H., Paulus und das Griechentum, in: Langerbeck, H., Aufsätze zur Gnosis, Göttingen 1967, 83-145
Langerbeck, H., Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglaube in der römischen Gemeinde 135-165, in: Langerbeck, H., Aufsätze zur Gnosis, Göttingen 1967, 167-179
Lanne, E., Tradition et Communion des Eglises, Leuven 1997
Layton, B. (Hg.), The Rediscovery of Gnosticism, Bd. 1: The School of Valentinus, Leiden 1980
Le Boulluec, A., La notion d'hérésie dans la litterature grecque IIe-IIIe siecles, Bd. 1: De Justin à Irénée, Bd. 2: Clément d'Alexandrie et Origène, Paris 1985
Leipoldt, J.,/Grundmann, W., Umwelt des Urchristentums, Bd. 1: Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters, Berlin 1971
Leipoldt, J.,/Grundmann, W., Umwelt des Urchristentums, Bd. 2: Texte zum neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1967
Leipoldt, J.,/Grundmann, W., Umwelt des Urchristentums, Bd. 3: Bilder zum neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1967
Leisegang, H., Die Gnosis, Stuttgart (5. Auflage) 1985 (1. Auflage 1924)
Lévinas, E., Die Substitution, in: Lévinas, A., Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München (3. Auflage) 1992, 295-330
Liébart, J., Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon, Freiburg/Basel/Wien 1965 (= Handbuch der Dogmengeschichte III/1a)
Lietzmann, H., Symbolstudien I-XIV, Darmstadt 1966
Lindbeck, G. A., Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994
Lipsius, R. A., Zur Quellenkritik des Epiphanius, Wien 1865
Löhr, W. A., Der Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon (Eusebius, h. e. V,1-2), in: Papandreou, u. a. (Hg.), Oecumenica et Patristica, Stuttgart/Berlin/Köln 1989, 135-149
Löhr, W. A., La doctrine de Dieu dans la Lettre à Flora de Ptolémée, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses 75 (1995) 177-191
Loofs, F., Theophilus von Antiochien 'Adversus Marcionem' und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus, Leipzig 1930
Losinger, A., Iusta autonomia. Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils, Paderborn 1989
Luckmann, Th., Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main (2. Auflage) 1993
Luckmann, Th., Über die Funktion der Religion, in: Koslowski, P. (Hg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985, 26-41
Lüdemann, G., Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 70 (1979) 86-114
Lüdemann, G./Janßen, M., Unterdrückte Gebete. Gnostische Spiritualität im frühen Christentum, Stuttgart 1997
Lüdemann, G., Ketzer. Die andere Seite des Christentums, Stuttgart (2. Auflage) 1996

Lüdemann, G./Janßen, M., Bibel der Häretiker. Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi, Stuttgart 1997
Lüdemann, G., Das Urchristentum. Eine kritische Bilanz seiner Erforschung, Frankfurt am Main 2002
Luhmann, N., Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen, in: Evangelische Theologie 57, 305-319
Luhmann, N., Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 3, Frankfurt am Main 1993, 259-357
Luhmann, N., Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Luhmann, N., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zu Wissensoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt am Main 1989, 259-357
Luhmann, N., Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1997
Luhmann, N., Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: Wössner, J. (Hg.), Religion im Umbruch, Stuttgart 1972, 245-285
Luhmann, N., Die Sinnform Religion, in: Soziale Systeme 2 (1996) 3-33
Luhmann, N., Die Unterscheidung Gottes, in: Luhmann, N., Soziologische Aufklärung, Bd. 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung, Opladen 1994, 236-253
Luhmann, N., Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main (2. Auflage) 1991
Luhmann, N., Funktion der Religion, Frankfurt am Main (3. Auflage) 1992
Luhmann, N., Funktion und Kausalität, in: Luhmann, N., Soziologische Aufklärung, Bd. 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Opladen (4. Auflage) 1974, 9-30
Luhmann, N., Funktionale Methode und Systemtheorie, in: Luhmann, N., Soziologische Aufklärung, Bd. 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Opladen (4. Auflage) 1974
Luhmann, N., Intersubjektivität oder Kommunikation. Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung, in: Soziologische Aufklärung, Bd. 6: Die Soziologie und der Mensch, Opladen (6. Auflage) 1995, 169-188
Luhmann, N., Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?, in: Luhmann, N., Soziologischen Aufklärung, Bd. 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung, Opladen 1994, 227-235
Luhmann, N., Ökologie des Nichtwissens, in: Luhmann, N., Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992, 149-220
Luhmann, N., Ökologische Kommmunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen (3. Auflage) 1986
Luhmann, N., Selbstreferenz und binäre Schematisierung, in: Luhmann, N., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1., Frankfurt am Main 1980, 301-313
Luhmann, N., Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main (4. Auflage) 1993
Luhmann, N., Sthenographie und Euryalistik, in: Gumbrecht, H. U./Pfeiffer, K. L. (Hg.), Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie, Frankfurt am Main 1991, 58-82
Luhmann, N., Symbiotische Mechanismen, in: Luhmann, N., Soziologische Aufklärung, Bd. 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation, Opladen 1991, 228-244
Luhmann, N., Systeme verstehen Systeme, in: Luhmann, N./ Schorr, K. E. (Hg.), Intransparenz und Verstehen, Frankfurt am Main 1996, 72-117
Luhmann, N., Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas, in: Habermas, J./Luhmann, N., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt am Main 1971, 291-405

Luhmann, N., Systemtheorie, Evolutionstheorie und Kommunikationstheorie, in: Luhmann, N., Soziologische Aufklärung, Bd. 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Opladen 1975, 193-203

Luhmann, N., Vom Sinn religiöser Kommunikation, in: Gabriel, K., u. a. (Hg.), Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung, Freiburg u. a. 1997, 163-174

Luhmann, N., Warum AGIL?, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 40 (1988) 127-139

Luhmann, N., Wie ist das Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?, in: Luhmann, N., Soziologische Aufklärung, Bd. 6: Die Soziologie und der Mensch, Opladen 1985, 37-54

Luhmann, N./Fuchs, P., Reden und Schweigen, Frankfurt am Main (3. Auflage) 1997

MacRae, G. W., Why the Church rejected Gnostisism, in: Sanders, E. P. (Hg.), Jewish and Christian Self-Definition, Bd. 1: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries, Philadelphia 1980, 126-133

Markschies, Ch., Die Gnosis, München 2001

Markschies, Ch., Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi. Beobachtungen zu Irenäus, Haer. I,30,15 und Tertullian, Val. 4,2, in: Vigiliae Christianae 51 (1997) 179-187

Markschies, Ch., Valentinian Gnosticism. Toward the Anatomy of a School, in: Turner, J. D./McGuire, A. (Hg.), The Nag Hammadi Library after Fifty Years, Leiden/New York/Köln 1997, 401-437

Markschies, Ch., Valentinus Gnosticus?, Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Tübingen 1992

Marrou, H.-I., Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, Freiburg/München 1957

Marxsen, W., Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme, Gütersloh (4. Auflage) 1978

McCue, J. F., Conflicting Versions of Valentinianism? Irenäus and the *Excerpta ex Theodoto*, in: The Rediscovery of Gnosticism, Bd. 1: The School of Valentinus, Leiden 1980, 404-416

McGuire, A., Valentinus and the 'Gnostikê hairesis', in: Studia Patrologia 18, Bd. 1, Kalamazoo 1985, 247-252

McGrath, A. E., The Genesis of Doctrine. A Study in the Foundations of Doctrinal Criticism, Oxford 1990

Meinhold, P. (Hg.), Das Problem der Kirchengliedschaft heute, Darmstadt 1979

Ménard, J. E., Normative Self-Definition in Gnosticism, in: Sanders, E. P., Jewish and Christian Self-Definition, Vol. 1: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries, Philadelphia 1980, 134-150

Mendl, H., Zwang zur Häresie? Thesen zur Religiosität im Jugendalter, in: Keller, A./Müller, S. (Hg.), Esoterik als neue Volksreligion. Hat das Christentum ausgedient?, Augsburg 1998, 148-162

Minns, D., Irenaeus, Washington 1994

Mischo, J., Okkultismus bei Jugendlichen. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung, Mainz 1991

Moellering, H., Plutarch on Superstition. Plutarch's *De Superstitione*, its Place in the Changing Meaning of Deisidaimonia and in the Context of his Theological Writings, Boston 1963

Mommsen, T. H., De collegiis et sodaliciis Romanorum, Kiliae 1843

Mörsdorf, K., Die Kirchengliedschaft, in: Meinhold, P. (Hg.), Das Problem der Kirchengliedschaft heute, Darmstadt 1979, 95-107

Müller, K., Das Charisma veritatis und der Episkopat bei Irenäus, in: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 23 (1924) 216-222

Musurillo, H., The Acts of the Christian Martyrs, Oxford 1972
Muth, R., Einführung in die griechische und römische Religion, Darmstadt (2. Auflage) 1988
Nag Hammadi Deutsch, Bd. 1: NHC I,1 - V,1, hg. von H.-M. Schenke/H.-G. Bethge/U. U. Kaiser, Berlin/New York 2001
[Bibel der Häretiker. Die gnostischen Schriften aus] Nag Hammadi, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von G. Lüdemann/M. Janßen, Stuttgart 1997
[The] Nag Hammadi Library in English, hg. von Robinson, J. M., Leiden 1977
Nagel, T., Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur, Leipzig 2000
Nassehi, A., Wie wirklich sind Systeme? Zum ontologischen und epistemologischen Status von Luhmanns Theorie, in: Krawietz, W./Welker, M. (Hg.), Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzung mit Luhmanns Hauptwerk, Frankfurt am Main 1992, 43-70
Nautin, P., Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles, Paris 1961
Neuner, P., Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, in: Kern, W./Pottmeyer, J. J./Seckler, M. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, Freiburg/Basel/Wien 1988, 51-67
Neymeyr, U., Die christlichen Lehrer im Zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte, Leiden u. a. 1989
Norden, E., Agnostos theos. Unterschungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Berlin 1913
Norris, R. A., God and Word in Early Christian Theology. A Study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian, and Origen, London 1966
Nußbaumer, A., Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins des Martyrers mit Trypho, Paderborn 1921
Ohme, H., Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs, Berlin/New York 1998
Opelt, I., Die Polemik in der christichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin, Heidelberg 1980
Orbe, A., Antropología de San Ireneo, Rom 1969
Orbe, A., Cristologia gnostica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III, Madrid 1976, 2 Bände
Orbe, A., Espiritualidad de San Ireneo, Rom 1989
Orbe, A., Estudios Valentinianos, Rom 1958, 1955, 1961, 1966, 1956
Orbe, A., Introduccion a la Teologia de los Siglos II y III, Rom 1987, 2 Bände
Orbe, A., Los primeros herejes ante la persecucion. Estudios Valentinianos Bd. 5, Rom 1956
Orbe, A., Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del 'Adversus haereses', 4 Bände, Madrid 1985, 1987, 1988, 1996
Osborn, E. F., Justin Martyr, Tübingen 1973
Ott, L., Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. (10. Auflage) 1981
Otto, W. F., Religio und Superstitio, in: Otto, W. F., Aufsätze zur Römischen Religionsgeschichte, Meisenheim am Glan 1975 (1909), 92-113
Pagels, E., A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist and its Critique of 'Orthodox' Sacramental Theology and Practice, in: Harvard Theological Review 65/2 (1972) 153-169
Pagels, E., Conflicting Versions of Valentinian Eschatology. Irenäus and the *Excerpta ex Theodoto*, in: Harvard Theological Review 67 (1974) 35-53

Pagels, E., Ritual in the Gospel of Philipp, in: Turner, J. D./McGuire, A. (Hg.), The Nag Hammadi Library after fifty years, Leiden/New York/Köln 1997, 280-291
Pagels, E., Visions, Appearances, and Apostolic Authority. Gnostic and Orthodox Traditions, in: Aland, B. (Hg.), Gnosis. Festschrift für Hans Jonas, Göttingen 1978, 415-430
Panikkar, R., The Intrareligious Dialogue, New York 1978
Panikkar, R., The Invisible Harmony. A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality, in: Swidler, L. (Hg.), Maryknoll, New York 1987, 118-153
Pannenberg, W., Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: Pannenberg, W., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 294-346
Pannenberg, W., Religion in der säkularen Gesellschaft. Niklas Luhmanns Religionssoziologie, in: Evangelische Kommentare 11 (1978) 99-103
[Die] Pastoralbriefe - Erste Folge. Auslegung von L. Oberlinner, Freiburg/Basel/Wien 1994
[Die] Pastoralbriefe, übersetzt und erklärt von N. Brox, Regensburg (5. Auflage) 1989
Parsons, T./Bales, R. F./Shils, E. A., Working Papers in the Theory of Action, New York/London 1953
Patzig, G., Art. Widerspruch, in: Krings, H./Baumgartner, H. M./Wild, Ch. (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 6, München 1974, 1694-1702
Paulsen, H., Zur Wissenschaft vom Urchristentum und der Alten Kirche. Ein methodischer Versuch, in: Paulsen, H., Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Gesammelte Aufsätze, hg. von U. Eisen, Tübingen 1997, 365-395
Paulsen, H., Prolegomena zur Geschichte der frühchristlichen Theologie, in: Paulsen, H., Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1997, 237-283
Peel, M. L., Gnosis und Auferstehung. Der Brief an Rheginus von Nag Hammadi, Neukirchen-Vluyn 1974
Peel, M. L., NHC I,4: The Treatise on the Resurrection, in: The Coptic Gnostic Library: Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Introductions Texts Translations Indices, Leiden 1985, 123-157
Perkins, Ph., Irenaeus and the Gnostics. Rhetoric and Composition in Adversus Haereses Book One, in: Vigiliae Christianae 30 (1976) 193-200
Perkins, Ph., The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism, New York 1980
[Das] Philippus-Evangelium, neu herausgegeben, übersetzt und erklärt von H.-M. Schenke, Berlin 1997
Platon, Werke in 8 Bänden, hg. von G. Eigler, Darmstadt 1977
Pollack, D., Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung. Die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen, Frankfurt am Main u.a. 1988
Preller, L., Römische Mythologie, Bd. 1, o.O. (4. Auflage) 1978
Prigent, P., Justin et l'Ancien Testament, Paris 1964
Prümm, K., Christentum als Neuheitserlebnis, Freiburg im Breisgau 1939
Prümm, K., Gnosis an der Wurzel des Christentums?, Salzburg 1972
Puech, H.-C., Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente, in: Hennecke, E./Schneemelcher, W. (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 1: Evangelien, Tübingen (3. Auflage) 1959, 159-271
Quispel, G., Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951
Quispel, G., Gnostic Studies, 2 Bände, Leiden 1974f.

Rahner, K., Kurzer Inbegriff des christlichen Glaubens für Ungläubige, in: Geist und Leben 38 (1965) 374-379
Rahner, K./Vorgrimler, H., Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung, Freiburg/Basel/Wien (3. Auflage) 1966
Rainer, M. J., Religion und Politik. Fundamentaltheologischer Blick auf aktuelle deutschsprachige Theoriekontexte unter besonderer Berücksichtigung der Luhmannschen Systemtheorie, Münster 1991
Ratzinger, J., Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie, Opladen 1965
Reese-Schäfer, W., Niklas Luhmann zur Einführung, Hamburg (3. Auflage) 1999
Resch, A., Agrapha. Außercanonische Schriftfragmente, Leipzig (2. Auflage) 1906
Riedweg, Ch., Ps.-Justin (Markell von Ankyra?) - Ad Graecos de vera religione (bisher 'Cohortatio ad Graecos'), 2 Bde.: Einleitung und Kommentar, Basel 1994
Ritschl, A., Entstehung der altkatholischen Kirche, 1850
Ritschl, D., Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984
Roberts, A./Donaldson, J. (Hg.), The Ante-Nicene Fathers, Bd. 1: The apostolic Fathers - Justin Martyr - Irenaeus, Grand Rapids 1985 (1. Aufl. 1885)
Robinson, J. M., Die johanneische Entwicklungslinie, in: Köster, H./Robinson, J. M., Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971, 223-250
Robinson, J. M./Klimkeit, H. J. (Hg.), Nag Hammadi and Manichean Studies, Leiden/New York/Köln 1971ff.
Rordorf, W., Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag, in: Theologische Zeitschrift 19 (1962) 167-189
Rosien, P. (Hg.), Mein Credo. Persönliche Glaubensbekenntnisse, Kommentare und Informationen, Oberursel 1999
Rousseau, A. u. a, Introduction, notes justificatives, tables zu Irénée de Lyon, Contre les hérésies, Livre 4, Paris 1965
Rousseau, A./Doutreleau, L, Introduction, notes justificatives, tables zu Irénée de Lyon, Contre les hérésies, Livre 1, Paris 1979
Rousseau, A./Doutreleau, L, Introduction, notes justificatives, tables zu Irénée de Lyon, Contre les hérésies, Livre 2, Paris 1982
Rousseau, A./Doutreleau, L, Introduction, notes justificatives, tables zu Irénée de Lyon, Contre les hérésies, Livre 3, Paris 1974
Rousseau, A./Doutreleau, L,/Mercier, Ch., Introduction, notes justificatives, tables zu Irénée de Lyon, Contre les hérésies, Livre 5, Paris 1969
Rudolph, K., (Hg.), Gnosis und Gnostizismus, Darmstadt 1975
Rudolph, K., Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen (3. Auflage) 1994
Rudolph, K., Geheimnis und Geheimhaltung in der antiken Gnosis, in: Rudolph, K., Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze, Leiden/New York/Köln 1996, 220-243
Ruggini, C. L., Les structures de la société et de l'économie lyonnaises au IIe siècle, par rapport à la politique locale et impériale, in: Rougé, J. (Hg.), Les martyrs de Lyon (177), Paris 1978, 64-92
Ruokanen, M., The Catholic Doctrine of non-Christian Religions According to the Second Vatican Council, Leiden/New York/Köln 1992
Ruppert, H.-J., Durchbruch zur Innenwelt, Spirituelle Impulse aus New Age und Esoterik in kritischer Beleuchtung, Stuttgart 1988

Ruster, Th., Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg im Breisgau u. a. 2000
Ruysschaert, J., Les ‘martyrs’ et les ‘confesseurs’ de la Lettre des Églises de Lyon et de Vienne, in: Centre national de la recherche scientifique (Hg.), Les martyrs de Lyon (177), Paris 1978, 155-164
Sagnard, F. F.-M., La gnose valentienne et le témoignage de Saint Irénée, Paris 1947
Saldanha, Ch., Divine Pedagogy. A Patristic View of Non-Christian Religions, Rom 1984
Sand, A., Kanon. Heilige Schrift bis zum Fragmentum Muratorianum, Freiburg/Basel/Wien 1974 (= Handbuch der Dogmengeschichte I/3a 1.Teil)
Sanders, E. P., Jewish and Christian Self-Definition, Bd. 1: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries, Philadelphia 1980
Sanders, E. P., Jewish and Christian Self-Definition, Bd. 2: Aspects of Judaism in the Greco-Roman period, Philadelphia 1981
Sanders, E. P., Jewish and Christian Self-Definition, Bd. 3: Self-Definition in the Greco-Roman World, Philadelphia 1982
Scharl, E., Der Rekapitulationsbegriff des Heiligen Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt, Freiburg i.Br. 1941
Schavan, A. (Hg.), Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche, Kevelaer 1994
Scheffczyk, L., Schöpfung und Vorsehung, Freiburg/Basel/Wien 1963 (= Handbuch der Dogmengeschichte II/2a)
Scheffczyk, L., Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus, Freiburg/Basel/Wien 1982 (= Handbuch der Dogmengeschichte II/3a 1.Teil)
Schelkle, K. H., Das Evangelium veritatis als kanongeschichtliches Zeugnis, in: Biblische Zeitschrift 5 (1961) 90-91
Schenke, H.-M./Fischer, K. M., Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, Bd. 2, Berlin/Gütersloh 1979
Schermann, T., Eucharistia und eucharistein in ihrem Bedeutungswandel bis 200 n. Chr., in: Philologus 69 (1910) 375-410
Schillebeeckx, P., Offenbarung und Theologie, Mainz 1965
Schlarb, E., Die gesunde Lehre. Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe, Marburg 1990
Schmaus, M. u. a. (Hg.), Handbuch der Dogmengeschichte, Freiburg/Basel/Wien, 1951-2000
Schmaus, M., Die Zugehörigkeit zur Kirche, in: Meinhold, P. (Hg.), Das Problem der Kirchengliedschaft heute, Darmstadt 1979, 58-83
Schmidt, H., Warum? Neueste Notizen aus dem beschädigten Leben, Köln (4. Auflage) 1998
Schmidt, S., Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt am Main 1987
Schmidt, W., Der Ursprung der Gottesidee, Bd. 6, Münster 1935
Schmidt-Leukel, P., Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente, Neuried 1997
Schmithals, W., Theologiegeschichte des Urchristentums. Eine problemgeschichtliche Darstellung, Stuttgart/Berlin/Köln 1994
Schmithals, W., Zur Herkunft der gnostischen Elemente in der Sprache des Paulus, in: Aland, B. (Hg.), Gnosis, Göttingen 1978, 385-414
Schneemelcher, W., Art. Epiphanius von Salamis, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 5, Stuttgart 1962, 909-927

Schneider-Flume, G., Theologie als Kritik von Sinnsystem und Sinnkonstruktion. Zur Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 26 (1984) 274-288
Schnelle, U., Antidoketische Christologie im Johannesevangelium, Göttingen 1987
Schoedel, W. R., Philosophy and Rhetoric in the Adversus Haereses of Irenaeus, in: Vigiliae Christianae 13 (1959) 22-32
Scholten, Ch., Gibt es Quellen zur Sozialgeschichte der Valentinianer Roms?, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 79 (1988) 244-259
Scholz, F., Freiheit als Indifferenz. Alteuropäische Probleme mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns, Frankfurt am Main 1982
Schulte, G., Der blinde Fleck in Luhmanns Systemtheorie, Frankfurt/New York 1993
Schumacher, J., Esoterik - Religion des Übersinnlichen. Eine Orientierungshilfe nicht nur für Christen, Paderborn 1994
Schütz, Ch., Gegenwärtige Tendenzen in der Gottes und Trinitätslehre, in: Löhrer, M./Schütz, Ch./Wiederkehr, D. (Hg.), Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, Ergänzungsband: Arbeitshilfen und Weiterführungen, Zürich/Einsiedeln/Köln 1981, 264-322
Seckler, M., Apologetik, in: Lexikon für Theologie und Kirche (3. Auflage), Bd. 1, Sp. 835-845
Seckler, M., Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: Kern, W. u. a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien 1988, 451-514
Seckler, M., Theologie als Glaubenswissenschaft, in: Kern, W./Pottmeyer, J. J./Seckler, M. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, Freiburg/Basel/Wien, 179-241
Seneca, L. A., Philosophische Schriften, Bd. 3: Briefe über die Ethik 1-69, Darmstadt (4. Auflage) 1995
Sheard, R. B., Inter-religious dialogue in the Catholic Church since Vatican II. An historical and theological study, Lewiston 1987
Simmel, G, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (= Gesamtausgabe, Bd. 11) Frankfurt am Main 1992
Skarsaune, O., Art. Justin der Märtyrer, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 17, 471-478
Skarsaune, O., The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition. Text-Type, Provenance, Theological Profile, Leiden 1987
Smith, J. Z., Map is not territory. Studies in the history of religions, Leiden 1978
Solin, H., Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 29/2 (1983) 587-789
Spaemann, R., Funktionale Religionsbegründung und Religion, in: Koslowski, P. (Hg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985, 9-25
Spaemann, R., Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989
Spaemann, R., Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand', Stuttgart 1996
Speyer, W., Toleranz und Intoleranz in der Alten Kirche, in: Speyer, W., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kleine Schriften II, Tübingen 1999, 103-124
Starnitzke, D., Diakonie als soziales System. Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, Stuttgart/Berlin/Köln 1996

Stead, C. G., In Search of Valentinus, in: Layton, B. (Hg.), The Rediscovery of Gnosticism, ww1: The School of Valentinus, Leiden 1980, 75-95
Stenger, H., Die soziale Konstruktion okkulter Wirklichkeit. Eine Soziologie des 'New Age', Opladen 1993
Story, C. I. K., The Nature of Truth in the 'Gospel of Truth' and in the Writings of Justin Marty. A Study of the Pattern of Orthodoxy in the Middle of the Second Christian Century, Leiden 1970
Stroumsa, G. G., From Esotericism to Mysticism in Early Christianity, in: Stroumsa, G. G., Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism, Leiden/New York/Köln 1996, 147-168
Stroumsa, G. G., *Paradosis*. Esoteric Traditions in Early Christianity, in: Stroumsa, G. G., Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism, Leiden/New York/Köln 1996, 27-45
Swidler, L. (Hg.), Toward a Universal Theology of Religion, New York 1987
Taubes, J. (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 2: Gnosis und Politik, München/Paderborn 1984
Tertullien, Contre les Valentiniens, Bd. 1, Introduction, Texte Critique, Traduction, von J.-C. Fredouille, Paris 1980
Theißen, G., Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000
Theunissen, M., Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965
Thiel, J. E., Senses of Tradition. Continuity and Development of Catholic Faith, Oxford u.a. 2000
Thomas, G., La condition sociale de l'Église de Lyon en 177, in: Centre national de la recherche scientifique (Hg.), Les martyrs de Lyon (177), Paris 1978, 93-106
Thomas von Aquin, Summa theologica (Die deutsche Thomas-Ausgabe, hg. von H. M. Christmann), Bd. 2: Gottes Leben, sein Erkennen und Wollen, Salzburg/Leipzig (3. Auflage) 1934
Thomas von Celano, Leben und Wunder des Hl. Franziskus von Assisi, Werl (4. Auflage) 1988
Tilley, T. W., The Evils of Theodicy, Washington 1991
Tilley, T. W., Inventing Catholic Tradition, New York 2000
Timm, H., Wahr-Zeichen. Angebote zur Erneuerung religiöser Symbolkultur, Stuttgart u. a. 1993
Timothy, H. B., The Early Christian Apologists and Greek Philosophy exemplified by Irenaeus, Tertullian and Clement of Alexandria, Assen 1973
Todorov, S., Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt am Main 1985
Tremblay, R., La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon, Münster 1978
Tremblay, R., Quelques traits de la figure épiscopale d'Irénée de Lyon, in: Tremblay, R., Irénée de Lyon 'l'empreinte des doigts de Dieu', Rom 1979
Tröger, K.-W., Das Christentum im zweiten Jahrhundert, Berlin 1988
Troubnikoff, A., Les martyrs de Lyon et leur temps, Paris 1986
Turcan, R., Les religions 'orientales' à Lugdunum en 177, in: Centre national de la recherche scientifique (Hg.), Les martyrs de Lyon (177), Paris 1978, 195-208
Turner, H. E. W., The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations beween Orthodoxy and Heresy in the Early Church, London 1954
Tyrell, H., Religionssoziologie, in: Geschichte und Gesellschaft 22 (1996) 428-457

Tyrell, H., Religiöse Kommunikation. Auge, Ohr und Medienvielfalt, in: Schreiner, K. (Hg.), Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, München 2002, 41-93

Tyrell, H./Krech, V./Knoblauch, H. (Hg.), Religion als Kommunikation, Würzburg 1998

Usener, H., Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Frankfurt am Main (3. Auflage) 1948

Vallée, G., A Study in anti-Gnostic polemics. Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius, Waterloo-Ontario, 1981

Vallée, G., Theological and Non-Theological Motives in Irenaeus's Refutation of the Gnostics, in: Sanders, E. P. (Hg.), Jewish and Christian Self-Definition, Bd. 1: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries, Philadelphia 1980

Van den Eynde, D., Les normes de l'enseignement chrétien, Paris 1933

Ven, J. A. van der, Kontextuelle Ekklesiologie, Düsseldorf 1995

Verbeke, G., L'Évolution de la doctrine de Pneuma du Stoicisme à S. Augustin, Paris/Louvain 1945

Verweyen, H. J., Weltweisheit und Gottesweisheit bei Justin dem Märtyrer, in: Baier, W. u. a. (Hg.), Weisheit Gottes - Weisheit der Welt, Bd. 1, St. Ottilien 1987, 603-613

Veyne, P., Das Römische Reich, in: Ariès, P./Duby, G. (Hg.), Geschichte des privaten Lebens, Bd. 1: Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich, hg. von P. Veyne, Frankfurt am Main 1989, 19-227

Veyne, P., Glaubten die Griechen an ihre Mythen? Ein Versuch über die konstitutive Einbildungskraft, Frankfurt 1987

Vielhauer, Ph., Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin/New York 1978

Vögtle, A., Der Judas Brief/Der zweite Petrusbrief (= Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 22), Solothurn/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1994

Völker, W., Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, Tübingen 1932

Wagner, F., Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1985

Waldenfels, H., Theologie der nichtchristlichen Religionen. Konsequenzen aus Nostra aetate, in: Klinger, E./Wittstadt, K. (Hg.), Glaube im Prozess. Christsein nach dem Zweiten Vatikanum, Freiburg/Basel/Wien 1984, 757-775

Walzer, R., Galen on Jews and Christians, London 1949

Weber, M., Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen (5. Auflage) 1972

Welker, M. (Hg.), Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion, Frankfurt am Main 1985

Welker, M., Die neue 'Aufhebung der Religion' in Luhmanns Systemtheorie, in: Welker, M. (Hg.), Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion, Frankfurt am Main 1985, 93-119

Welker, M., Einfache oder multiple doppelte Kontingenz? Minimalbedingungen der Beschreibung von Religion und emergenten Strukturen sozialer Systeme, in: Krawietz, W./Welker, M. (Hg.), Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzung mit Luhmanns Hauptwerk, Frankfurt am Main 1992, 355-370

Welte, B. (Hg.), Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia, Freiburg/Basel/Wien 1970

Werber, N., Im Labyrinth der Systeme. Hätte Niklas Luhmann CD-ROMs schreiben sollen?, in: Tageszeitung taz vom 15./16. 1. 2000

Werbick, J., Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen, Düsseldorf 1992

Werlitz, J., Das Geheimnis der heiligen Zahlen. Ein Schlüssel zu den Rätseln der Bibel, München 2000

Wey, H., Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus, Winterthur 1957
Widl, M., Christentum und Esoterik. Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung, Graz/Wien/Köln 1995
Widl, M., Sehnsuchtsreligion. Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen, Frankfurt am Main 1994
Wießner, G. (Hg.), Synkretismusforschung. Theorie und Praxis, Wiesbaden 1978
Wilber, K. (Hg.), The Holographic Paradigm and other Paradoxes, Boston 1982
Wilken, R. L., Kollegien, Philosophenschulen und Theologie, in: Meeks, W. A. (Hg.), Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt, München 1979, 165-193
Willke, H., Systemtheorie entwickelter Gesellschaften, Weinheim/New York 1989
Willke, H., Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme der Theorie sozialer Systeme, Stuttgart/Jena (4. Auflage) 1993
Wilson, L. M., The Clothing of the Ancient Romans, Baltimore 1938
Wilson, R. McL., Art. Gnosis/Gnostizismus II: Neues Testament, Judentum, Alte Kirche, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 13, 535-550
Wirsching, J., Kirche und Pseudokirche. Konturen der Häresie, Göttingen 1990
Wisse, F., After the Synopsis. Prospects and Problems in Establishing a Critical Text of the Apokryphon of John and in Defining its Historical Location, in: Turner, J. D. /McGuire, A. (Hg.), The Nag Hammadi Library after Fifty Years, Leiden/New York/Köln 1997, 138-151
Wisse, F., The Nag Hammadi Library and the Heresiologists, in: Vigiliae Christianae 25 (1971) 205-223
Wlosok, A., Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung, Heidelberg 1960
Wolbergs, Th., Griechische religiöse Gedichte der ersten noch christlichen Jahrhunderte, Bd. 1.: Psalmen und Hymnen der Gnosis und des frühen Christentums, Meisenheim am Glan 1971
Woiwode, M., Heillose Religion? Eine fundamentaltheologische Untersuchung zur funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns, Münster 1997
Wolfson, H. A., The Philosophy of the Church Fathers, Bd. 1: Faith, Trinity, Incarnation, Cambridge 1956
Wood, A. S., The Eschatology of Irenaeus, in: Evangelical Quarterly 41 (1969) 30-41
Wrede, W., Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen (4. Auflage) 1969 (1. Auflage 1901)
Zahn, J., Die apologetischen Grundgedanken in der Litteratur der ersten drei Jahrhunderte systematisch dargestellt, Würzburg 1980
Zahn, Th.,Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche, in: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 2 (1881) 302-324
Zelger, M., Geheimnis und Öffentlichkeit. Kommunikationstheoretische Beobachtungen zu einem Motiv im Markusevangelium, in: Tyrell, H./Krech, V./Knoblauch, H. (Hg.), Religion als Kommunikation, Würzburg 1998, 357-389
Ziegenaus, A., Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart, Freiburg/Basel/Wien 1990 (= Handbuch der Dogmengeschichte I/3a 2.Teil)
Zulehner, P. M., Pastoraltheologie, Bd. 1: Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung, Düsseldorf 1989
Zulehner, P. M./Beham, B./Friesl, Ch., Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970 bis

1990“ - „Europäische Wertestudie - Österreichteil 1990“, Freiburg/Basel/ Wien (2. Auflage) 1993
Zulehner, P. M./Hager, I./Polak, R., Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000, Bd. 1: Wahrnehmen